

REVELAÇÃO MESSIÂNICA

no Antigo Testamento

*A origem divina do
conceito messiânico e
o seu desdobramento
progressivo*



2ª edição

.....
Gerard van Groningen



Revelação Messiânica no Velho Testamento

Gerard Van Groningen

Luz Para o Caminho
Campinas, SP
1995

Revelação Messiânica no Velho Testamento

Gerard Van Groningen

© 1990 Baker Book House Company. Título do original em inglês: Messianic Revelation in the Old Testament.

© 1995 Luz Para o Caminho (LPC Publicações). Todos os direitos reservados em língua portuguesa. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer modo ou meio, seja este eletrônico, fotográfico, mecânico, ou outros, sem autorização prévia da editora.

G876 Groningen, Gerard Van
m Revelação Messiânica no Velho Testamento/ Gerard Van Groningen.
Trad. de Cláudio Wagner. Campinas: Luz Para o Caminho (LPC Publicações), 1995.
942 páginas.
Inclui Bibliografia.

1. Messias—Profecias. 2.Revelação—Ensino Bíblico.
3. Bíblia V.T.—Crítico, interpretação etc. I Título.

CDD-221.6
221.9
224

1ª edição em português: 1995 - 3000 exemplares

Tradução: Cláudio Wagner

Revisão: Rubens Castilho; Waldyr C. Luz; Elione Gama; Edson P. Ramos



Fone: (0192) 41-2977

Fax: (0192) 41-8648

Sumário

Quadros Ilustrativos	7
Prefácio	9

Parte 1: Introdução ao Conceito Messiânico

1. O Conceito Messiânico	17
2. A Fonte do Conceito Messiânico	53

Parte 2: O Conceito Messiânico no Pentateuco: Gênesis

3. A Revelação Messiânica no Tempo de Adão	91
4. A Revelação Messiânica no Tempo de Noé	108
5. A Revelação Messiânica no Tempo de Abraão e Isaque	121
6. A Revelação Messiânica no Tempo de Jacó	136

Parte 3: O Conceito Messiânico no Pentateuco: Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio

7. A Revelação Messiânica no Tempo de Moisés - 1	175
8. A Revelação Messiânica no Tempo de Moisés - 2	196

Parte 4: O Conceito Messiânico nos Profetas Anteriores

9. A Revelação Messiânica de Josué a Samuel	237
10. A Revelação Messiânica no Reinado de Davi e Salomão	264

Parte 5: O Conceito Messiânico nos Livros Poéticos

11. Elaboração Poética do Conceito Messiânico - 1	299
12. Elaboração Poética do Conceito Messiânico - 2	338
Sumário e Prelúdio	372

Parte 6: O Conceito Messiânico nos Profetas Posteriores

13. O Conceito Messiânico nos Profetas Não-Canônicos	387
14. A Mensagem Messiânica dos Profetas Para as Nações	403
15. A Mensagem Messiânica dos Profetas para Israel	424
16. A Mensagem Messiânica dos Profetas para Judá no Oitavo Século	448
17. O Messias no Livro de Isaías, 1: O Filho da Virgem	472
18. O Messias no Livro de Isaías, 2: O Filho que Governa	491
19. O Messias no Livro de Isaías, 3: O Filho-Servo	521
20. O Messias no Livro de Isaías, 4: O Filho Sofredor e Ministrante	564
21. A Mensagem Messiânica dos Profetas para Judá no Século VII	607
22. A Revelação Messiânica Durante o Exílio - 1: Ezequiel	665
23. A Revelação Messiânica Durante o Exílio - 2: Daniel	718
24. A Revelação Messiânica Depois do Exílio - 1: Ageu	771
25. A Revelação Messiânica Depois do Exílio - 2: Zacarias	794
26. A Revelação Messiânica Depois do Exílio - 3	833
Epílogo	855
Apêndice A Bibliografia Seleccionada Sobre o Filho do Homem	857
Apêndice B Bibliografia Seleccionada Sobre as Sete Semanas de Daniel	859
Lista de Abreviaturas	860
Transliteração dos Caracteres Hebraicos	864
Transliteração dos Caracteres Gregos	865
Bibliografia	866
Índice de Textos Bíblicos	909
Índice de Autores	929
Índice de Assuntos	939

Quadros Ilustrativos

1. Estrutura do Salmo 110	356
2. Estrutura do Salmo 118	363
3. Principais Temas no Livro de Naum	417
4. Principais Temas na Visão de Obadias	422
5. Principais Temas no Livro de Amós	428
6. O Pacto de Yahwéh com Seu Povo	440
7. Aspectos Pactuais no Livro de Miquéias	456
8. Principais Temas em Isaías 1-6	473
9. Características do Rei Universal	507
10. Principais Temas em Isaías 40.1-52.12	526/7
11. Estrutura Gramatical de Isaías 52.14,15b	569
12. Principais Temas em Isaías 54-61	595
13. Principais Temas em Jeremias 3.6-6.30	629
14. Estrutura de Jeremias 23.1-8	635
15. Estrutura de Ezequiel 1.24-28	678
16. Temas Pactuais em Ezequiel 16.53-63	686
17. Estrutura de Ezequiel 17.22-24	690
18. Principais Temas em Ezequiel 21.25-27	695
19. Principais Temas em Ezequiel 34.1-31	704
20. Estrutura de Daniel 7	740
21. Principais Temas em Zacarias 4.1-14	805
22. Temas Messiânicos em Zacarias 9-14	819
23. Principais Temas em Zacarias 10.1-11.17	823
24. Principais Temas em Malaquias 2.17-3.6	848

Prefácio

As palavras de Jesus em Lc 24.27,44 intrigaram-me e inspiraram-me desde que comecei a ler e estudar a Bíblia para meu benefício pessoal. Lembro-me de ter ouvido, quando menino, sermões e lições de classes bíblicas sobre as palavras de Jesus a respeito de como falaram sobre Ele Moisés, os Profetas e os Salmos. Essas referências não me causaram nenhuma impressão duradoura. Fui desafiado, entretanto, a considerar as palavras de Jesus mais cuidadosamente, à medida que amadurecia espiritualmente e estudava mais profundamente o que o Velho Testamento de fato dizia a respeito dele. Meu estudo tornou-se uma fonte de profunda admiração e de um crescente interesse pelo que Deus revelou ao longo dos séculos, antes de Jesus aparecer na terra. Este livro é o resultado de quarenta anos de leitura, meditação, estudo e ensino.

O Propósito deste Estudo

A justificativa para este estudo apóia-se pelo menos em cinco motivos:

Primeiro, o material produzido por eruditos evangélicos conservadores sobre o messianismo no Velho Testamento é ou muito antigo, ou breve demais, ou tem falta de equilíbrio. Por exemplo, o volumoso tomo de Ernst W. Hengstenberg sobre a Cristologia do Antigo Testamento traz demasiadas marcas de uma teologia sistemática, em detrimento de um método teológico exegético e bíblico.¹ Ele omite muita coisa dos aspectos históricos da exegese. Isto pode ser devido ao fato de ter sido escrito antes de uma apropriada apreciação da ênfase

1. Ernst W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions*, tradução de R. Keith (Grand Rapids: Kregel, 1970).

histórico-crítica e, como resultado, seu trabalho é histórica e culturalmente abstrato. O livro de A. H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het oude Testament*, caracteriza-se por uma abordagem excessivamente antropocêntrica, como o termo "Verwachting" (expectação) claramente sugere.² As obras de H. L. Ellison, W. F. Greidanus e B. B. Warfield são demasiadamente breves e ultrapassadas.³

O conciso estudo de W. H. Gispen sobre os tipos e as previsões messiânicas é útil como uma introdução a um estudo mais compreensivo do assunto.⁴

Segundo, a ênfase atual sobre a tradição oral, forma e crítica redacional deve ser seriamente avaliada à luz dos materiais bíblicos reais, bem como da evidência extrabíblica do conceito messiânico. As obras de Hermann Gunkel, Sigmund Mowinckel, Helmer Ringgren, Aage Bentzen, Aubrey Johnson, e outros, mostram que uma ênfase muito grande, senão exclusiva, tem sido dada ao tema divino-real-sagrado.⁵ Estes eruditos alegam que Israel adotou elementos específicos das atividades político-religiosas do culto pagão e as incorporou aos supostos festivais israelitas de entronização. Os hinos (salmos) de entronização são considerados o material básico para este presumido fato histórico. Segue-se, então, que os salmos representam a expressão original do conceito messiânico no Velho Testamento. Mais ainda, a idéia messiânica é limitada à pessoa do rei e às suas funções.

Outros eruditos, como Trygve Mettinger, focalizaram o ambiente da corte de Davi e Salomão. Antes de Mettinger, R. N. Whybray estudou a questão da sucessão real e opinou que as singelas narrativas da corte de Davi e Salomão foram os primeiros registros confiáveis da História de Israel.⁶ A idéia de um rei salvador e restaurador surgiu, argumenta ele, quando, nos séculos posteriores, Davi e Salomão foram idealizados e divinizados.

Terceiro, este estudo representa uma séria tentativa de avaliar os estudos recentes. Um esforço específico foi feito para determinar se os salmos refletem fontes extrabíblicas ou revelação anterior no próprio Velho Testamento. A conclusão básica deste estudo é que os salmos, embora apresentem alguma evidência de terem feito empréstimos formais das culturas vizinhas, expressam concepções messiânicas que foram inicialmente reveladas por Deus antes do tempo de Moisés, a ele Moisés, bem como por meio dele e dos Profetas

2. Albertus H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het oude Testament* (Wageningen: H. Veenman, 1941).

3. Henry L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament* (London: Tyndale, 1957); W. F. Greidanus, *Christus de Haland* (Kampen: Kok, 1948) exp. pp. 7-38 e B. B. Warfield, "The Divine Messiah in the Old Testament", in *Biblical and Theological Studies*, ed. Samuel Graig (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952), pp. 79-126.

4. W. H. Gispen, "De Christus in het oude Testament", *Exegetica* (Delft: van Keulen, 1952).

5. Herman Gunkel, *Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966); Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959); Helmer Ringgren, *The Messiah in the Old Testament* (Londres: SCM, 1956); Aage Bentzen, *King and Messiah* (Oxford: Blackwell, 1970); Aubrey Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1967).

6. Trygve N. D. Mettinger, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite King* (Lund: Wallin and Dalholm, 1976); Roger N. Whybray, *The Succession Narrative* (London: SCM, 1968).

Anteriores. Daí decorre que a ordem histórica da apresentação escritural é a Lei,⁷ os Profetas Anteriores, os Salmos e os Profetas Posteriores.⁸

Quarto, a idéia de revelação divina não tem recebido atenção suficiente. É imperativo que se destaque a revelação divina quando se lida com as passagens messiânicas do Velho Testamento. A idéia bíblica de revelação é o conceito básico que permeia e colore todas as passagens messiânicas. Por esta razão, o título deste estudo traz de forma notória o termo *revelação*.

Quinto, tendo em vista que pouco ou nenhum trabalho há disponível sobre este assunto nas últimas décadas, é importante que algo seja feito. Este livro é o resultado de tal propósito.

A essência de cada capítulo foi apresentada segundo o método da exegese e da teologia bíblica, no Reformed Theological College, Geelong, Victoria, Austrália; no Reformed Theological Seminary, em Jackson, Mississipi; e no Seminário Presbiteriano José Manoel da Conceição, em São Paulo, Brasil. Muitos dos estudantes pediram-me publicasse este estudo. Reescrevi exaustivamente minhas anotações e procurei eliminar o estilo e o método de preleção usado em sala de aula.

O Procedimento Usado neste Estudo

Diante do problema de adotar um ponto de partida e um procedimento, cumpre responder a várias perguntas.

Deve um estudo do conceito ou idéia messiânica começar com:

- festas anuais não-israelitas, em que havia uma realeza que morria e ressurgia?
- os salmos e cânticos de Israel que reflitam o empréstimo de um tema divino-real-sagrado de antigas fontes das culturas vizinhas?
- a corte real no tempo de Saul, Davi e Salomão e os desenvolvimentos subseqüentes?
- a situação pós-exílica, em que se afirma que muitos dos materiais messiânicos receberam sua forma literária?

O estudo da concepção messiânica é basicamente um exercício histórico ou um estudo da profecia? Ou há outras opiniões? Ronald E. Clements parece sugerir que o que temos realmente diante de nós não é nem profecia messiânica nem história messiânica (eventos que resultam na vinda e obra do Messias), mas teologia messiânica formulada de tal maneira que dá origem tanto à esperança messiânica judaica quanto à cristã.⁹ Ele propõe um novo esforço crítico-histórico por meio do qual todo o ambiente histórico dos tempos

7. Quanto à origem dos escritos mosaicos, ver cap. 4.

8. Procuramos cobrir praticamente o campo inteiro do Velho Testamento, incluindo material exílico e pós-exílico.

9. R. E. Clements, "Messianic Prophecy or Messianic History?" *Horizons in Biblical Theology* 1 (1979): 87-104.

pós-exílicos seja posto à mostra. Deste ambiente reconstituído será possível determinar o ambiente histórico teologizado pelos escritores pós-exílicos.

A própria Escritura requer que, coordenadamente, façamos exegese do texto, estudemos história, interpretemos profecia e façamos teologia. Omitir qualquer um destes aspectos é fazer injustiça ao Velho Testamento — Palavra de Deus que é, ao mesmo tempo, palavra profética, palavra histórica e palavra inscriturada. Nenhum desses aspectos é tão dominante que se sobreponha aos demais.

A tendência dos críticos é absolutizar a História e, em estreita correlação com isto, colocar ênfase indevida no texto. Como resultado, não se dá a devida consideração ao conteúdo teológico. Nenhum dos aspectos deve ser absolutizado ou ter um papel ditatorial. Pelo contrário, cada faceta da exegese deve merecer séria atenção.

O Método Exegético Empregado neste Estudo

O problema do uso da Escritura, bem como de sua interpretação, continua a desafiar os estudiosos. Este desafio é grandemente intensificado pela extensa variedade das opiniões existentes.¹⁰ A abordagem da Escritura feita neste estudo será sumariada no cap. 2. O método geral seguido na exegese de passagens messiânicas específicas pede a consideração tradicional de seus aspectos gramaticais, históricos e teológicos. Entretanto, um aspecto adicional será empregado: o método revelação-resposta. O texto é estudado para verificar a revelação de Deus ao homem, por palavra ou ato; isto é seguido pelo estudo da resposta humana. Em outras palavras, quando o Senhor falou à humanidade, qual foi a resposta ou reação histórica? Desta maneira, o *Sitz im Leben* é mantido diante de nós quando lidamos com tal passagem.

A Seleção de Passagens

Vários critérios podem ser usados para determinar que passagens são messiânicas. Por exemplo, se alguém está convencido de que somente aquelas passagens que tratam de uma figura real divino-humana, no ambiente de um festival de entronização, são messiânicas, então muito poucas passagens poderiam ser assim qualificadas. Além disso, se somente as passagens que tratam de uma *pessoa* real (e não de sua obra) são consideradas messiânicas, a seleção seria ainda mais limitada. Neste estudo o conceito messiânico refere-se a uma pessoa real-sacerdotal-profética e à sua obra. Passagens que tratam da dimensão mais estreita (pessoa) e mais ampla (obra) foram selecionadas para serem submetidas a cuidadoso exame e avaliação. Esta seleção inclui as passagens

10. O problema da hermenêutica bíblica desafia qualquer estudante da Escritura. Num livro como este não se pode dedicar muito espaço ao problema, pois isto tornaria qualquer outro estudo virtualmente impossível, em razão do volume de material envolvido e do tempo requerido para dele tratar. Uma tentativa de sumarizar os principais usos da Escritura foi feita por David H. Kelsey em *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Filadélfia: Fortress, 1975). A análise e avaliação de Kelsey mostra claramente a escolha que fez de um método que não tem sua origem e orientação na própria Escritura.

tradicionalmente conhecidas como profecias messiânicas, mas outras passagens também mereceram atenção.¹¹ Uma poucas passagens, consideradas messiânicas por alguns estudiosos, serão rejeitadas como tais.

O Uso de Fontes e Referências

Finalmente, uma palavra deve ser dita sobre a seleção de fontes e referências.

Nenhuma tentativa foi feita para exaustivamente colecionar e indicar todos os materiais disponíveis sobre o assunto geral do messianismo. Pelo contrário, este estudo é restrito ao Pentateuco, aos Profetas Anteriores e Posteriores e aos Salmos. Como reforço, algumas vezes representativas foram selecionadas, quando possível.

Muitas obras em outras línguas, que não o inglês, não foram consultadas ou utilizadas com muita assiduidade. A bibliografia, entretanto, inclui a maioria dos livros e artigos escritos sobre o messianismo bíblico. Fizemos uma tentativa de incluir os títulos que representam escolas específicas de pensamento e trazem contribuições significativas ao assunto em discussão. A inclusão de títulos adicionais visa ajudar os leitores que desejem consultar outras fontes, além daquelas que o autor usou.

Quero expressar minha gratidão aos muitos amigos que estiveram envolvidos comigo na produção deste livro. A meus colegas em Victoria, Austrália (especialmente aos professores do Reformed Theological College); em São Paulo, Brasil (especialmente ao pessoal do Seminário Presbiteriano José Manoel da Conceição); em Jackson, Mississipi (especialmente a meus colegas do Reformed Theological Seminary); em Palos Heights, Illinois (especialmente ao pessoal do Trinity Christian College); em French Camp, Mississipi (especialmente ao pessoal da French Camp Academy); em Potchefstroom, África do Sul (especialmente à faculdade teológica da University for Christian Higher Education); e em St. Louis, Missouri (especialmente ao Covenant Theological Seminary), meus agradecimentos por sua assistência e apoio. Muitos nomes poderiam ser mencionados, pois muitas pessoas estiveram profundamente envolvidas em minha vida enquanto estava trabalhando neste projeto, o qual consumiu muito tempo e energia. Embora não tenha tentado preparar uma lista completa de nomes, tenho o dever de mencionar Mary Louise Hutton, Maynard Koerner, Brian Nicholson, Pieter Tuit, Mark Seeley e Jerry Van Groningen em me ajudarem a colocar o projeto em andamento. Eles me auxiliaram na pesquisa inicial, datilografia, editoração e execução de outras tarefas semelhantes. Agradeço-lhes de coração. Também agradeço a assistência e encorajamento recebidos do pessoal da Baker Book House.

11. O material produzido pelo Concílio Internacional sobre Inerrância Bíblica evidencia um estudo sério sobre hermenêutica bíblica. Vários aspectos do assunto têm sido amplamente discutidos nas publicações do concílio. O simpósio *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible* ed. por Earl D. Radmacher e Robert D. Preus, contém trabalhos apresentados na reunião de 1982 (Grand Rapids: Zondervan, 1984). Ver especialmente "The Chicago Statement on Biblical Hermeneutics" (pp. 881-887).

Meus oito filhos e seus cônjuges foram fonte de encorajamento e inspiração. Muito obrigado a vocês pelo amor e interesse. Mas ninguém, exceto meu soberano Senhor, fez tanto por mim quanto minha companheira de quarenta anos. Ela datilografou o manuscrito (algumas partes várias vezes). Desafiou-me a pensar, reformular e prosseguir. Ajudou-me na leitura das provas. Nunca serei capaz de expressar minha gratidão a meu Senhor pela amiga e ajudadora que Harriet tem sido para mim.

Obrigado a você, Harriet, e a vocês, filhos, colegas, assistentes e amigos. Obrigado a ti, Senhor, por ti mesmo e por todas essas pessoas maravilhosas que Tu me deste para fazer parte da minha vida e do meu trabalho.

Introdução ao Conceito Messiânico

O Conceito Messiânico

O Termo *Māšiah*¹

Definição

A raiz do substantivo *māšiah* é o verbo *māšah*, que tem geralmente o sentido de “ungir”.

A idéia de ungir relaciona-se ao conceito de alisar com a mão, que é também o significado em árabe dessa raiz verbal.² O verbo grego *chrío*, usado na Septuaginta e no próprio Novo Testamento (Lc 4.18; At 4.27; 10.38) e o epíteto *Messias* (Jo 1.41; 4.25) também dão a idéia de esfregar o corpo. Fricção com gordura ou óleo é indubitavelmente o conceito expresso em algumas passagens bíblicas, onde se diz que objetos como bolos ou escudos são ungidos.³

O uso mais comum de *māšah* é expressar a idéia de unção, que é feita pelo derramamento ou aspersão de óleo sobre objetos ou pessoas. Esse ato de derramar óleo tem profunda significação no Velho Testamento.⁴ Dois termos

1. O sistema de transliteração das palavras hebraicas e gregas empregado pelo autor foi mantido na tradução (n.t.).

2. Köhler e Baumgartner indicam que tanto o ugarítico *mšh* quanto o acádio *masā'u* também dão a idéia de “esfregar com a mão” (KoB, p. 573). R. Anuron é mais específico: “Significa ungir com o dedo”, e dá Êx 19.12,30 como referências (JNES21 [1962] 1.74). Que o termo não tem o conceito bíblico de unção na literatura não bíblica é mostrado no estudo de textos de outras nações (cf. o subtítulo “O conceito messiânico em literatura extrabíblica” neste capítulo).

3. Bolos eram untados com óleo (Lv 7.12) e possivelmente eram também escudos (cf. Is 21.5). Em Jr 22.14 uma casa se diz untada, isto é, pintada com tinta. Um termo que pode ser usado como sinônimo é *dāšān* (engordar, KoB, p. 220).

4. Jacó derramou óleo sobre uma pedra (Gn 31.13); Moisés espargiu óleo sobre o altar (Lv 8.10,11); Samuel derramou óleo sobre a cabeça de Saul (1 Sm 10.1). *šūh* é usado como sinônimo em alguns contextos (Êx 30.22-33). A afirmação de Hesse “Ungir significa... a esfregação (do corpo)” (TDNT, 9.496) dá origem a sério mal-entendido se alguém aplica apenas esta idéia ao conceito bíblico de unção. Mettinger aponta um aspecto de profunda significação no uso bíblico da unção; ser ungido é ter particular intimidade com o Senhor (*King and Messiah*,

derivam de *māsaḥ*. O primeiro é *mišḥâ* (ungüento usado para a unção); também é usado para referir-se a coisas consagradas.⁵

O derivado mais conhecido é *māšīaḥ*. De que maneira se relaciona com o verbo hebraico não se sabe muito bem. O termo tem reconhecível forma passiva. Porém, as formas passivas no hebraico são tais⁶ que se torna necessário recorrer a outras línguas semíticas para a identificação da forma hebraica. O árabe parece ter preservado uma antiga forma passiva semita, *qutila*. Em aramaico o termo usado é *māšīḥā*.⁷ O hebraico *māšīaḥ* relaciona-se evidentemente com esses dois termos semíticos.⁸ Daí, como outros estudiosos anteriores,⁹ consideraremos *māšīaḥ* como um substantivo verbal expressando a voz passiva e indicando especificamente o objeto sobre o qual a ação é praticada. O termo freqüentemente aparece no construto (p. ex., *mēšīaḥ yāḥweh*) ou com sufixo (p. ex., *mēšīḥā*’).

Ocorrências de *Māsaḥ* e *Māšīaḥ*¹⁰

O verbo *māsaḥ* aparece no Pentateuco vinte e nove vezes no perfeito, imperfeito, infinitivo, particípio de *qal* e no infinitivo do niphál. Todos os exemplos ocorrem em contexto de culto, com objetos para o culto e pessoas oficiantes recebendo o óleo da unção.

O verbo *māsaḥ* aparece nos Profetas Anteriores cerca de vinte e cinco vezes, e sempre em *qal*. Todas essas passagens falam da unção de reis (p. ex., 1 Sm 10.1).

O verbo *māsaḥ* ocorre cinco vezes nos Profetas Posteriores. Amós usa-o no imperfeito de *qal* para designar os costumes de mulheres pecadoras que

pp. 199,200). Os diversos sentidos do termo *māšīaḥ* serão desenvolvidos em nosso estudo exegético dos caps. 2-9.

5. Lv 7.33; Nm 18.8)

6. O niphál, pual, hophal, e hithpaél não oferecem qualquer luz. O particípio passivo *qal*, que aparece em 2 Sm 3.39 (o lamento de Davi de que, embora tenha sido ungido rei, seus assistentes militares são demasiado severos e cruéis para ele), é assinalado *māšīaḥ* (as dúvidas quanto à autenticidade deste termo expressas em *BDB* e *TWNT* não devem ser tomadas a sério; *TWOT* não faz nenhuma referência ao termo). Portanto, deveríamos admitir que o substantivo referente a alguém que foi ungido seja escrito da mesma forma, isto é, com *š*.

7. Cf. a discussão, por David H. Wallace, em “Messiah”, *BDTh*, p. 349; e Worman, em *CBTEL*, 6.135. O termo inglês *Messiah* (e o português *messias*) com a segunda letra e, em vez de a, é muito provavelmente derivado do aramaico.

8. Uma questão interessante sobre este ponto é: indicaria tal fenômeno o uso de uma gramática semítica original comum? ou, mais especificamente, seria a forma usada para expressar uma pessoa e um ofício conhecidos comumente nessas três nações?

9. Worman, *CBTEL*, p. 135

10. Franz Hesse estudou o uso de *māsaḥ* e *māšīaḥ*. Apresenta material útil e seu ensaio deve ser consultado por quem deseja saber pormenores, tais como o uso das consoantes *l* e *w* com *māsaḥ*. Entretanto sua abordagem, seu método e suas conclusões são influenciados por suas pressuposições em relação à Escritura e ao material histórico que ela contém. Um exemplo bastará: em sua discussão de Saul como *mēšīaḥ-yāḥweh* (o ungido de Yahweh) ele afirma que a unção em Israel desenvolveu-se primeiro no reino de Judá com a elevação de Davi como rei (*TDNT*; 9:502). O material que ele usa para respaldar sua afirmação (*ibid.*, pp. 498-600) na realidade não o consegue (cf. caps. 9,10). Sua suposição é embaraçante para ele próprio quando discute a atribuição do título *mēšīaḥ-yāḥweh* a Saul. Sua afirmação de que o autor de 1 Samuel usa o termo de maneira teológica, sem nenhuma validade histórica, pode ser clara para ele próprio mas não é satisfatória e muito menos convincente, à luz do testemunho bíblico.

usavam continuamente os mais finos óleos em sua toalete.¹¹ Isaías fala de preparativos para a batalha, quando ordena aos príncipes que untem seus escudos (Is 21.5). Jeremias usa o verbo para referir-se à pintura de uma casa com tinta vermelha (Jr 22.14). Isaías usa também o perfeito de *qal* com referência àquele que virá, que é ungido para trazer boas novas.¹² Finalmente, Daniel (9.24), usando o infinitivo de *qal*, dá a entender que o propósito das setenta semanas, entre outras coisas, é prover tempo para a unção do Santo dos Santos.¹³

Nos Escritos, notamos que o verbo hebraico é usado duas vezes nos Salmos (perfeito de *qal*: 45.7; 89.20), em contexto real.¹⁴ Em Crônicas o verbo ocorre no perfeito de *qal* uma vez (1 Cr 14.8); todos os usos referem-se à unção de Davi (1 Cr 11.3), de Salomão e de Joás, mas uma vez também inclui a unção de um sacerdote (1 Cr 29.22).

Em resumo, o verbo *māšah* ocorre em contexto real cerca de trinta vezes e mais do que trinta vezes em outros contextos (principalmente em contexto cúllico). No Pentateuco o substantivo verbal *māšiah* refere-se quatro vezes a sacerdotes (Lv 4.3,5,16; 6.22). É aplicado a uma pessoa real em 1 e 2 Samuel dezoito vezes; mais da metade dessas passagens tem a expressão *mēšiah-yāhweh*, "o ungido de Yahweh" (p. ex., 1 Sm 24.6,10). Ocorre duas vezes em Crônicas (1 Cr 16.22; 2 Cr 6.42), dez vezes nos Salmos (p. ex., Sl 2.2) e cinco vezes nos Profetas Posteriores (p. ex., Is 45.1; Hc 3.13). Das últimas dezessete ocorrências quinze seguramente referem-se a um personagem real, humano ou divino.

As Concepções Estrita e Ampla de Māšiah

Estudiosos bíblicos fazem distinção entre as concepções ampla e estrita do termo *māšiah*. Quando *māšah* é usado em estreita relação com ele, a distinção aplica-se também ao verbo. A intenção básica da distinção é fazer uma separação clara e definida entre os diversos aspectos dos termos. Por exemplo, J. Ridderbos fala da concepção ampla como incluindo as promessas de salvação e a pessoa que as cumpre¹⁵; no sentido estrito os conceitos referem-se à bem-aventurança ligada com o rei que Deus enviou.

Quando se consulta a maior parte da literatura existente, sobre o Messias especificamente ou sobre o messianismo de modo geral, a designação *estrita* é usada geralmente para referir-se à idéia do rei como o ungido. A idéia específica, que os eruditos afirmam ser a essência da idéia messiânica, é a do personagem real. Dizer "messias" é dizer o rei que reinou, o que agora reina, o rei prometido, ou o que se espera que venha a reinar.

11. Am 6.6: mulheres bebem vinho e usam *rē's sēh-sēmānim* (as mais finas loções).

12. Is 61.1. O verbo *šālah* está em posição paralela e por isso deve ser visto como explicação do conceito de unção, e também apresenta vários aspectos envolvidos no ato de trazer boas novas.

13. A sugestão de que *šāmah* em Os 7.3 deve ser emendado para *māšah* (cf. BHK, p. 901, Hesse, *TDNT*, 9:498) não tem base.

14. Ver cap. 9 para maiores informações.

15. J. Ridderbos, *De messiaansche Heilsbelofte en de nieuwere Ontdekkingen* (Kampen: Kok, 1918), p. 3.

A designação *ampla* é usada, de modo geral, para referir-se aos aspectos adicionais envolvidos no conceito de *māshāh*. Portanto, a referência pode ser a um ou a vários dos seguintes aspectos: (1) as promessas de salvação, (2) a obra a ser executada para realizar as promessas, (3) as qualificações, (4) os meios empregados, (5) os alvos estabelecidos, (6) as pessoas necessárias, além do rei, (7) o reino sobre o qual o Messias reina, e (8) o resultado de seu reino.¹⁶

A relação entre as concepções ampla e estrita foi e continua sendo matéria de discussão entre os eruditos. Todos eles reconhecem que a distinção de ambas tem sido e continua sendo feita. Todavia, nem todos concordam que é legítimo falar da concepção ampla. Sigmund Mowinckel representa o exemplo clássico deste ponto de vista.¹⁷ Com efeito, ele afirma que a relação entre a concepção ampla e estrita não é matéria de debate; não há o que discutir quanto a esta relação porque a concepção ampla é imaginária. Mowinckel não crê que a Bíblia ensina que o personagem real, isto é, o Messias esperado, tenha as características necessárias para executar sua obra incluídas na concepção ampla. Ele pensa que tal ponto de vista é baseado numa interpretação errônea das referências do Velho Testamento ao Messias que os hebreus esperavam, depois que o desfecho do reino de Davi e Salomão se tornou evidente.

Nem todos os críticos modernos seguem Mowinckel. É mais exato dizer que a maioria dá algum crédito à concepção ampla. O ponto de vista predominante, entretanto, é que tanto cronológica quanto logicamente a concepção estrita é a primeira e básica. Mas este ponto de vista ignora ou nega as promessas de redenção, espiritual, moral e fisicamente recebidas, como é revelado no Pentateuco e nos Profetas Anteriores.¹⁸

16. G. Ch. Aalders, "Messiaanse Profetie", C.E. 6:65. Eugen Hühn, *Die Messianischen Weissagungen des Israelitisch-Jüdischen Volkes bis zu den Targumim* (Leipzig: n.p., 1899), afirma que o sentido estrito refere-se basicamente a uma pessoa que, no fim dos tempos, estabelece uma teocracia perfeita; o sentido amplo apresenta um futuro aperfeiçoado por um Messias por meio de sua obra de salvação. Hühn obviamente limita ambas as concepções ao aspecto escatológico. Outros estudiosos, tais como R. Kittel; *Gestalten und Gedanken in Israel* (Leipzig: Quelle und Meyer, 1925), sustentam uma idéia escatológica milenial similar como a idéia básica do conceito messiânico (Ver, por exemplo, pp. 415-20). A especulação messiânica judaica anuncia um rei que governa um Israel nacional redi vivo num milênio áureo. A. H. Silver relaciona os que calcularam e determinaram o tempo do aparecimento do Messias e seu reino político perfeito e o ambiente histórico desses calculadores e também descreve os pseudomessias que apareceram no passado (*A History of Messianic Speculation in Israel* [Boston: Beacon, 1959]). J. Sarachek trata de dez pensadores messiânicos judeus e expõe suas crenças com pormenores (*The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature* [New York: Herman, 1968]). Sarachek está certo em seu ponto de vista segundo o qual, embora "o começo da idéia messiânica judaica seja inteiramente obscuro, a idéia tem puras raízes hebraicas". Ele recorre a Hölischer, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie* Theologische Literaturzeitung, n° 16 (n.p., 1926), e a L. Durr, *Ursprung und Ausbau der Israelitische Jüdischen Heilandswartung* (Berlin, 1925).

17. Mowinckel, *He That Cometh*, cap. 1. Na verdade, Mowinckel fala de uma figura escatológica, mas vê nos salmos e nos profetas comente uma figura real que é também considerada ideal. Para Mowinckel esse rei não deve ser chamado o Messias. Ver G. A. Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith* (Filadélfia: Westminster, 1967), p. 93 (p. ex., cf. suas conclusões na p. 91 sobre o pensamento messiânico profético e o lugar e função que ele atribui ao sacerdócio). Ver também I. Engnell, *Studies of Divine Kingship in the Near East* (Oxford: Blackwell, 1943), p. 43. Para ele, messianismo é ideologia real (não exatamente o Messias Deus). Implica realeza sagrada, que inclui o rei que traz libertação religiosa e política do poder do caos.

18. Que são estes, de fato, os únicos resultados possíveis deste ponto de vista é o que examinaremos nas seções deste livro que apresentam a interpretação das passagens proféticas no Pentateuco (caps. 3-8), nos Profetas Anteriores (9-10), nos Salmos (11-12) e nos Profetas Posteriores (13-27). Para um franco reconhecimento dessa negação ver A. Bentzen (*King and Messiah* [Oxford: Blackwell, 1970] p. 35-38): "O rei é o Messias presente... um

Neste estudo demonstraremos que a Escritura não limita as referências messiânicas ao conceito mais estrito. Isto, naturalmente, não significará que o conceito de *māšīaḥ* não se refira diretamente por vezes a um personagem real. Significará que a Escritura usa o termo tanto no sentido estrito quanto no amplo. Deve também ser dito que adotar o ponto de vista "crítico" tende a levar a uma rejeição consistente da concepção ampla. Mas este não é sempre o caso. Alguns estudiosos evangélicos tentam adotar o ponto de partida e o método crítico dos antigos estudiosos em seu estudo das passagens messiânicas do Velho Testamento; além disto, mantêm a mensagem de salvação tanto no Velho quanto no Novo Testamento (isto é, os elementos da concepção ampla).¹⁹ Marie L. Martin é um exemplo interessante desta abordagem.²⁰ Na primeira parte de seu livro, ela discute o material bíblico relativo ao *māšīaḥ*, de Gênesis a 1 Samuel, numa linha especificamente crítica.²¹ Aceita a premissa de que o Messias do Velho Testamento é o rei reinante em Israel e sustenta que a idéia foi concebida em relação a ele. Como conseqüência, tudo que o Velho Testamento revela em relação à prática e ao significado da unção antes do tempo de Davi, ou foi teologicamente estabelecido por escritores posteriores ou requer uma interpretação em harmonia com certas pressuposições aceitas. Martin também admite, superficialmente e de modo não-crítico, a idéia de que era dado aos reis terrestres um caráter arquétipo celestial num festival que os salmos supostamente revelam. O rei terrestre torna-se escatológico no pensamento posterior dos hebreus. Em outras palavras, Martin aceita o ponto de vista crítico do conceito messiânico. Entretanto, ela reconhece que quem aceita consistentemente o ponto de vista estrito, demitizando e desespiritualizando o Velho Testamento, remove a base da mensagem relativa ao Cristo vivo. Ela compreende que sua presença e realidade no Velho Testamento estão divididas.²² Entretanto, postulando um processo evolucionário, ela tenta introduzir sem sucesso os elementos da concepção ampla relativos ao *māšīaḥ* e, desta maneira, tenta introduzir a mensagem do Evangelho de ambos os Testamentos referente ao Messias pessoal, sua obra, seu propósito e sua influência.²³

mensageiro de Deus." Ele é concebido como alguém que traz ou trará salvação, isto é, salvação no sentido de libertação do mal, aqui e agora, ou aqui e mais tarde (cf. também p. 37, "Criação é Salvação"). Para o ponto de vista que ignora isto, ver O. J. Baab, "Messiah", *NSHE*, sup. 2, p. 729; H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (Londres: SCM, 1956), p. 187; Jack Finegan, *Light from the Ancient Past* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1959), p. 174.

19. Herman Schultz, *Old Testament Theology* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1895), 1.112-125; 2.399, é um exemplo dos esforços neste sentido no século XIX; H. Ringgren em seu *Messiah in the Old Testament* afirma que a nova abordagem é usar o método histórico como base para a exegese tradicional das passagens messiânicas (ibid., p. 7).

20. Marie L. Martin, *The Biblical Concept of Messianism and Messianism in South Africa* (Basutolândia: Morija, 1964).

21. As obras que ela cita extensivamente na primeira parte de seu estudo são: Karl Barth, *Church Dogmatics*; H. J. Kraus, *Commentary on the Psalms*; Martin Noth (várias obras); Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*; e A. Weisser, *Commentary on the Psalms*. Ela apóia-se extensivamente em R. Bultmann, *Theology of the New Testament*; C. H. Dodd, *Parables of the Kingdom*; e Oscar Cullmann, *Christology of the New Testament*. Faz referência, de passagem, a V. Taylor, A. M. Hunter, J. Jeremias e H. N. Ridderbos.

22. Ibidem, pp. 169, 173

23. Outro ponto interessante é a descoberta de Martin de que, onde o Evangelho tem sido pregado entre os

A esta altura será bom sumarizar o que os estudiosos compreendem como concepção ampla e concepção estrita quando discutem o conceito de *māšīaḥ*. Está de acordo com a apresentação bíblica manter a distinção entre as perspectivas mais amplas e mais estreitas.

Māšīaḥ e termos correlatos referem-se à pessoa divina, real, sagrada, reveladora, representada por vários ofícios e personalidades, que tem tarefas especificamente designadas, metas determinadas e os meios para atingi-las. Em outras palavras, estas concepções ampla e estrita são inseparáveis. Os elementos incluídos na concepção ampla são necessários como aspectos que definem, explicam e ilustram a pessoa que é o *māšīaḥ*. Elementos da concepção ampla estão sempre presentes quando o *māšīaḥ* é referido, mesmo quando apresentado de maneira vaga e indefinida. De fato, elementos incluídos na concepção ampla são apresentados inicialmente de modo mais claro e positivo do que os elementos definitivos da concepção estrita.

Em relação ao termo *māšīaḥ*, observe-se que ele não foi usado nos estágios iniciais da revelação do conceito messiânico. À medida que essa revelação progrediu e se desdobrou, os vários messias humanos que, juntamente com eventos e fenômenos, retratavam ou prefiguravam o grande Messias esperado e sua obra, foram dando mais clareza ao conceito messiânico, até que o termo *māšīaḥ* veio a designá-lo, bem como a sua obra.

Aspectos dos Termos *Māsaḥ* e *Māšīaḥ*

Ato de ungir

Uma questão específica está diante de nós: com que intenção, nos tempos do Velho Testamento, o ato de ungir era praticado? Um estudo cuidadoso dos vários contextos e dos atos de unção praticados revela quatro intenções específicas.

Designar, apontar ou eleger. Se alguém considera a designação, o apontamento, a eleição como pré-requisitos ou como aspectos da unção depende de quão estritamente concebe a idéia de unção. Se o termo *ungir* refere-se estritamente ao ato de derramar óleo, esses são pré-requisitos. Se o termo é entendido como referindo-se ao fenômeno como um todo, os atos de designação, apontamento ou eleição estão incluídos no termo *ungir*. Uma das afirmações mais claras do Velho Testamento, que expressa a idéia de designação, é encontrada em 1 Sm 16.3.²⁴ Samuel foi enviado à casa de Jessé para preparar e oferecer um

povos mais primitivos da África do Sul, elementos crus e baixos foram introduzidos na mensagem do Evangelho e misturados com ela. Houve uma *involução* e não uma evolução. Assim, ela identifica um processo evolucionário entre os primitivos no mesmo estudo em que descreve um movimento observável no sentido oposto, no qual ela mesma trabalhou e que ela própria estudou.

24. O quase incrível preconceito de Hesse expressa-se em sua afirmação de que todas essas unções, feitas em nome de Yahweh, devem ser contestadas em bases históricas. Ele só aceita como válidos os atos de unção que surgem de um processo aparentemente humano e histórico. A rejeição do aspecto sobrenatural da Escritura vicia toda a sua discussão do termo.

sacrifício e ungir um dos filhos de Jessé para ser rei. Samuel não foi informado a respeito de qual era o filho que ele deveria ungir. Pelo contrário, ele recebeu ordem de preparar o sacrifício e aguardar as instruções do Senhor, que no momento próprio "apontará" ou "designará" quem deve ser ungido (*amar*, v. 12). Quando o Senhor tiver declarado o filho escolhido, o derramamento de óleo em sua cabeça indicará publicamente sua escolha como rei (1 Sm 16.1-13).

O ato de ungir traz a idéia de designação, apontamento ou eleição em outros contextos também. Quando Samuel derramou óleo sobre a cabeça de Saul e informou-o de que o Senhor o tinha ungido rei, a primeira e principal idéia foi a de informar Saul que ele fora nomeado pelo Senhor (1 Sm 10.1). De maneira semelhante, a unção de Davi como rei sobre Judá (2 Sm 2.4,7) e sobre todo Israel (2 Sm 5.3,17) indica o apontamento, ou pelo menos o reconhecimento do apontamento ou eleição.²⁵ A indicação de Salomão como sucessor de Davi ao trono foi feita por unção (1 Rs 1.34-45). A escolha, pelo povo, de Absalão como sucessor de Davi foi também indicada por unção (2 Sm 19.10). A idéia de designação ou apontamento é claramente expressa em relação a Hazael como rei da Síria (1 Rs 19.15) e a Jeú como rei de Israel (2 Rs 9.3; 2 Cr 22.7).

Além da designação, apontamento ou eleição de um rei, a unção pode ser aplicada também a um profeta. Em 1 Rs 19.16-21 lemos a respeito das instruções do Senhor a Elias para ungir Eliseu como profeta e seu sucessor. Esta informação devia ser especificamente comunicada por palavra e pelo ato de lançar seu manto sobre Eliseu (v. 19; 2 Rs 2.13,14). Em Êx 29.7; 40.13, lemos sobre o apontamento de Aarão como sumo-sacerdote e de seus filhos como sacerdotes. Aqui também isto foi feito especificamente pelo ato da unção. Finalmente, em Is 61.1-3 o apontamento do grande servo ministrante é indicado pela frase "o Senhor me ungiu".

Quanto a quem tinha a prerrogativa de designar, apontar ou eleger pessoas para serem reis, profetas ou sacerdotes, algumas distinções cuidadosas devem ser feitas. No caso de Absalão, é evidente que ele apontou-se a si mesmo, mas manobrou para motivar o povo a apoiá-lo. Assim, também pode ser dito que o povo o elegeu e apontou como rei, embora não seja dito quem realmente derramou óleo sobre ele em nome do povo.

O Velho Testamento deixa muito claro que o único legitimamente designado para ser ungido é aquele que o Senhor escolheu. Este foi o caso de Aarão como sumo sacerdote, dos sacerdotes (Êx 29.7; 40.15), de Eliseu, o profeta (1 Rs 19.16), bem como dos reis (1 Sm 9.16; 16.3). No caso de Salomão, Davi afirmou especificamente que ele tinha escolhido Salomão, mas ele fez assim jurando pelo Senhor que seu filho seria rei (1 Rs 1.34). O sentido desta passagem é que Davi estava cômico do propósito do Senhor para Salomão (cf. 2 Sm 12.24;

25. Hesse (*TDNT*; 9:498) dá especial ênfase às referências bíblicas sobre o fato de os homens de Judá ungirem Davi (2 Sm 2.7) e os anciãos de Israel o ungirem rei sobre eles (5.1-3). Em vez de considerar esses atos como a ocorrência inicial da unção, as duas passagens deixam claro que Davi fora ungido anteriormente por Samuel (cf. 1 Sm 16.11-13). A ação dos líderes do povo deve ser considerada como confirmatória do que Yahweh já havia ordenado. A unção de Salomão deve ser encarada da mesma forma, isto é, o sucessor de Davi é o rei indicado por Deus para Judá.

1 Rs 3.7). A unção do jovem Joás (2 Rs 11.12) foi também por apontamento do Senhor, ainda que isto não seja explicitamente afirmado. Entretanto, o sumo sacerdote Joiada, representando o Senhor, ungiu o único descendente vivo da casa real de Davi. Foi por apontamento do Senhor que os descendentes de Davi foram postos no trono (2 Sm 7.15,16). Assim, Joiada estava executando fielmente a promessa do Senhor.

É interessante notar que na discussão acima foi feita referência aos profetas Samuel e Elias e ao sacerdote Joiada; e também poderiam ter sido mencionados o sacerdote Zadoque e o profeta Natã como indivíduos que derramaram óleo quando os reis foram ungidos. No caso da unção do sumo sacerdote e dos sacerdotes, Moisés realizou o ato. Não há nenhum registro de um rei ungiendo-se a si mesmo, ou a seu sucessor, ou a um outro rei.

Separar ou consagrar. Quando se lêem os relatos da fuga de Davi diante do rei Saul, levanta-se a questão: por que Davi não se aproveitou da oportunidade para matar seu perseguidor quando esta se apresentou? A resposta, nas duas ocasiões, é que Davi não queria tocar no ungido do Senhor (1 Sm 24.6-11; 26.9-24). Quando um amalequita disse a Davi que tinha matado Saul, Davi perguntou-lhe por que não temera destruir o ungido do Senhor (2 Sm 1.14-16). E quando Simei amaldiçoou Davi, Abisai considerou Simei merecedor de morte, porque amaldiçoara o ungido do Senhor (2 Sm 19.22). Por que o ungido deve ser considerado inviolável, estar a salvo de ataques e ser preservado de degradação? A resposta está no fato de que, uma vez ungido, o indivíduo está posto à parte ou consagrado ao Senhor. Um laço específico era estabelecido com Deus, na separação dos homens e mulheres, em geral, e dos aspectos comuns da vida, em particular.

A unção do sacerdote, o lugar de reunião e os objetos a serem usados no culto dão expressão definida aos conceitos de pôr à parte e consagrar. Em Êx 29.1-37 lemos como devia Moisés consagrar (*lêqaddes*) sacerdotes (v. 1). Depois que os sacrifícios fossem preparados, os homens eram apresentados à porta da tenda da congregação e vestidos com as vestes sacerdotais (vs. 4-10). Finalmente, vinha a unção com óleo (v. 7). Esta unção era o clímax da cerimônia, o ato que a selava. Uma vez ungidos os sacerdotes eram postos à parte do resto do povo. Tendo sido purificados, vestidos e ungidos com o óleo derramado sobre eles, estavam em relação estreita e específica com o Senhor. Eles estavam no lugar do Senhor diante do seu povo e representavam o povo diante do Senhor. Assim, tocar, aviltar e atacar o ungido era como aproximar-se do próprio Senhor, aviltá-lo, molestá-lo e removê-lo de seu legítimo lugar.²⁶

O ato de ungir tinha o significado específico de separação e consagração quando o óleo da unção foi derramado sobre o tabernáculo e tudo o que ele continha, bem como sobre a mobília do seu pátio (Êx 40.9-11; Lv 8.10,11; Nm

26. Hesse mostra como o uso das consoantes hebraicas *l* e *w* indica o intento preciso ou explica a idéia exata do ato de ungir (*TDNT*; 9:497) (p. ex., cf. Êx 40.11 para o uso de *w* e 29.36 para o uso de *l* [cf. 30.30]).

7.10,11).²⁷ A idéia de consagração da mobília como separada, purificada e dedicada ao serviço específico de Deus é reforçada pelo fato de que somente os sacerdotes separados, purificados e consagrados poderiam servir no altar e manipular seus utensílios.

Um fato relevante deve ser destacado neste ponto. Davi estava perfeitamente inteirado da importância do ato da unção. Ele tinha plena consciência de que pessoas ungidas, bem como coisas ungidas, não deviam ser tocadas e muito menos atacadas ou destruídas, sem que se incorresse em culpa perante Deus (1 Sm 26.9). Se a idéia de unção começou com Davi, como se explica essa profunda e temerosa reverência para com o “ungido do Senhor”? Afirmar que há uma explicação teológica e não uma razão histórica é evitar os fatos ou manipulá-los para servir a algum objetivo.²⁸

Em suma, ser ungido não era apenas ser separado das massas e da impureza, ser colocado numa relação especial de pureza e serviço ao Senhor, mas também ser colocado sob a proteção especial do Senhor Todo-Poderoso. Além disso, significava atrair a ira de Deus sobre os que procurassem manchar, ferir ou destruir o que fora ungido, tal como aconteceu com Nadabe e Abiú, mortos por oferecer fogo estranho no altar de Deus (Lv 10.1,2); é a razão da advertência de Davi a Abisai para que não matasse Saul (1 Sm 26.9) e da admoestação aos reis da terra para não tomar conselho contra o Ungido (Sl 2.2,10-12). Dois outros exemplos do mandamento de não tocar os ungidos (1 Cr 16.22; Sl 105.15) referem-se aos patriarcas como ungidos e, assim, divinamente protegidos.

Ordenar ou atribuir autoridade. Às pessoas que foram eleitas, designadas, postas à parte e consagradas foram atribuídas tarefas específicas.²⁹ Este comissionamento era também parte integrante ou função distinta da unção. Ao que é ungido é dado o direito, a capacidade e a autoridade para agir no exercício de sua função. A distinção entre a autoridade e as qualificações deve ser mantida. Por exemplo, Saul recebeu a autoridade de reinar. Davi sempre considerou, corretamente, que Saul tinha o direito de ser reconhecido como o ungido rei. Mais ainda, ele reconhecia que Saul tinha autoridade para reinar. Entretanto Saul mostrou que não tinha qualificações para reinar, o que Davi reconheceu.³⁰ Tendo, porém, recebido o ofício e a autoridade para reinar, Saul não podia ser removido deste ofício por homens. Somente Deus poderia fazê-lo. E até que Deus o fizesse, a despeito de sua falta de qualificações, Saul deveria ser honrado como o ungido detentor do ofício. Ser ungido era ser colocado em posição de autoridade específica.

27. Unção era também realizada por meio da aspersão de óleo (Lv 8.10,11). Isto indica, como também outras passagens, que nenhuma distinção básica se fazia quanto ao significado e à eficácia entre derramar, aspergir, imergir, esfregar ou untar. O fator importante era o toque ou contato entre o óleo e o ungido.

28. Cf. cap. 1, n. 9. Mettinger diz que uma relação muito estreita se forma entre Deus e o ungido. Tocar o ungido é tocar Deus (*King and Messiah*), pp. 198-203. Não explica, porém, porque a unção estabelece essa relação tão íntima.

29. Cf. o subtítulo “Aspectos dos termos *Māšāh* e *Māšīah*”, neste capítulo.

30. Cf. os relatos da perseguição de Saul contra Davi (1 Sm 19; 24.1-3; 26.1,2) e da atitude de Davi para com Saul (1 Sm 24.4-16; 26.7-20).

Isto é verdade também em relação aos sacerdotes ungidos. Quando o Senhor instruiu Moisés quanto à maneira própria do culto, ordenou-lhe que unguisse Aarão e seus filhos de modo que eles se tornassem sacerdotes (Êx 30.30; 40.13,15).³¹ A ênfase nessas passagens não é, primeiro que tudo, sobre o que esses homens ungidos deviam *fazer*, mas o que eles deviam *ser*. Ao serem ungidos eles adquiriam a posição de sacerdotes, uma posição dada por Deus. Era seu direito e eles tinham a autoridade de funcionar na presença de Deus, em seu favor e em favor do povo. Deve ser acrescentado, entretanto, que, uma vez postos nessa posição de autoridade, eles teriam também de cumprir os deveres relativos à posição. Há também outra frase que expressa a idéia de “dar autoridade” aos sacerdotes ungidos. É *millē' yādām* (encher a mão deles; Êx 28.41; Nm 3.3), geralmente traduzida pelo termo *ordenar*.³² Tem havido muito debate sobre o significado exato desta frase. Pelo fato de que a mão no Velho Testamento é freqüentemente associada ao exercício da autoridade, deve preferir-se a idéia de delegação de autoridade ou de conferir-se o símbolo da autoridade àquele que é ungido sacerdote.

A idéia de dar autoridade a um profeta está presente na transferência do ofício profético de Elias para Eliseu. O lançamento do manto profético sobre Eliseu por Elias traz essa idéia.³³ É um fato bem conhecido que no Velho Testamento o manto era um símbolo de ofício e autoridade.³⁴ Eliseu demonstrou que tinha realmente herdado o ofício e a autoridade de Elias, o profeta, quando, invocando o nome do Senhor, feriu as águas (2 Rs 2.14,15). A divisão das águas confirmou seu ofício e sua autoridade.

Em relação à unção dos reis, o conceito de autoridade é inequivocamente claro. Como dissemos, Davi compreendeu que Saul, em virtude de sua unção, era separado e protegido por Deus e, assim, possuía uma posição ímpar no reino de Israel. Saul detinha o ofício de chefe (*nagîd*, cabeça, pessoa preeminente). Quando Samuel ungiu Saul, disse-lhe que ele fora ungido governante (1 Sm 10.1); e quando Samuel lembrou a Saul que o Senhor lhe dera a missão de ungi-lo para “ser rei sobre o povo” (*lêmelek 'al-'ammîm*, cf. 1 Sm 15.1,17), a mensagem é clara. O Senhor dera a Saul autoridade para representá-lo como cabeça, governante, príncipe e rei sobre seu povo (1 Sm 15.17). A frase *sobre Israel* (*'al-yiśrā'ēl*) é usada repetidamente;³⁵ ela seria inteiramente sem sentido se não expressasse a idéia de autoridade divina sobre o povo.

Qualificar ou equipar para o ofício e suas tarefas. Deve ser destacado que a idéia de unção no Velho Testamento implica a incapacidade inerente daqueles que são eleitos, designados, apontados, separados, consagrados, ordenados e colocados em posição de autoridade para praticar os deveres de seus ofícios

31. Várias versões traduzem *lēkōhēn* como “sacerdotes” (1 Cr 29.22), enfatizando a função, não o ofício.

32. A versão Almeida traduz *millē' yādām* como consagrado, em ambas as passagens citadas (n.t.).

33. Cf. 1 Rs 19.19-21; 2 Rs 3.9-14.

34. Sl 93.1,2 dá eloqüente expressão a isto. A frase “revestiu-se de majestade” e o termo “trono” são sinônimos af e expressam a autoridade do Senhor que reina.

35. Cf. 2 Sm 5.3,17; 12.7; 1 Rs 1.34; 19.15,16.

específicos.³⁶ As pessoas têm de ser *equipadas*, têm de receber as qualificações para funcionar de maneira aceitável.

A concessão de qualificações por Deus à pessoa eleita é ilustrada pelo caso de Saul. Quando ungido, ele tornou-se qualificado pela presença do Espírito (1 Sm 10.6). Entretanto, quando o Espírito se retirou dele (1 Sm 16.14), embora ele ainda permanecesse em posição de autoridade, não mais estava qualificado, segundo as exigências do Senhor, para servir como rei.

Nem sempre se dá expressão definida à qualificação e capacitação dos ungidos. Entretanto, isto deve ser entendido como um elemento integrante da preparação dos que são ungidos para ministrar como sacerdotes. Depois da purificação dos sacerdotes, o derramamento de óleo sobre eles significa a capacitação divina para servirem como mediadores entre Deus e o homem.

Isaías dá expressão definida à capacitação do profeta (Is 61.1-3). É o Espírito de Deus quem capacita aquele que é consagrado para proclamar, administrar cura e fazer da liberdade uma realidade.

O próprio Senhor capacita aqueles a quem elege, aponta, consagra e coloca em posição de autoridade para funcionar em seu favor. E o Senhor qualifica dando de si mesmo, isto é, de seu Espírito, aos representantes humanos não qualificados que escolheu para servir a Ele e a seu povo.

O Óleo Usado para Ungir

O termo hebraico geral para óleo é *semen*, que é também traduzido por "gordo" (*šāmēn* em Gn 49.20; Nm 13.20; 1 Cr 4.40), "gordura" ou "coisas gordas", bem como "ungüento".³⁷ *šāmēn* é usado para designar várias espécies de óleos, que, por sua vez, são usados para diversos fins. De interesse específico é o fato de o termo *semen*, quando se fala do ato de ungir, ser usado às vezes com o adjetivo *mtšhâ* (de ungir, relativo a unção); por exemplo, Êx 25.6.³⁸

A composição do óleo usado para ungir nem sempre é indicada.³⁹ Entretanto, há base para admitir que, quando profetas e sacerdotes foram enviados para ungir alguém como rei, o óleo teria sido preparado da maneira prescrita por Deus mesmo. Moisés recebeu instruções sobre o preparo desse óleo.⁴⁰ Este óleo de unção, composto de especiarias, mirra, cinamomo, cálcamo, cássia e azeite de oliveira, cuidadosamente medidos e misturados, não poderia ser empregado para uso pessoal; seria santo para o Senhor (Êx 30.22-38).⁴¹

36. Ver neste capítulo o subtítulo "Aspectos dos Termos *Mēšāh* e *Mēšāh*" para estudo de *alisar*, *untar* e *ungir* objetos para prepará-los para o uso.

37. Outro termo para traduzir "óleo" é *mēšāh* (Ed 6.9; 7.22), e também *yishār* (usado umas vinte vezes, sempre em conexão com prosperidade). Em Zc 4.14 ocorre a única exceção, onde a frase *bēnē-hayyishār* traduz-se como "os ungidos".

38. Encontrado exclusivamente em Êxodo, Levítico e Números.

39. Cf. Gn 28.18; 35.14, onde não há indicação do tipo de óleo usado. O mesmo se dá do óleo de Samuel (1 Sm 10.1; 16.1,13) e do óleo de Zadok (1 Rs 1.39). Convém lembrar que na unção o óleo é também usado como emoliente (Is 1.6; Ez 16.9).

40. Não havia necessidade de a prescrição ser repetida, desde que o Livro da Lei estava disponível para consulta no tabernáculo, no templo ou na casa do rei (Dt 17.18-20).

41. Êx 30.22-38. A prescrição para o incenso a ser usado no culto é também dada nesta mesma passagem. Se alguém argüir que esse preceito para óleo e incenso foi estabelecido no tempo de Esdras, a resposta é que não

O óleo especificamente preparado para unção, como sugerido no parágrafo anterior, poderia ser usado somente para separar e consagrar objetos e homens para o serviço do Senhor.⁴² Esse óleo docemente perfumado servia para tornar santos os objetos do culto e os sacerdotes oficiantes.⁴³ Se, como presumido acima, esse óleo especial era empregado para unção de reis, pode-se compreender tanto mais facilmente porque Davi não queria tocar no ungido do Senhor.

Muito tem sido escrito sobre o significado e a designação do óleo. Será suficiente sumarizar os pontos principais.

De início, deve ser destacado que o óleo sempre representa o positivo (não o negativo), o bom (não o mau), o forte (não o fraco), o que cura (não o que destrói), o que capacita (não o que restringe), a riqueza (não a pobreza), e a bênção do pacto (não as suas maldições).

Primeiro, o óleo representa prosperidade, plenitude e abundância para todo o povo que habita em certa área, seja na Terra Prometida (Dt 8.8), no deserto (32.13) ou nas montanhas (Is 25.6; cf. 28.1). O óleo permitiu à viúva de Sarepta assar muitos bolos (1 Rs 17.12-16) e a outra viúva pagar seus credores (2 Rs 4.1-7). Parte das provisões para o exército de Davi consistia de óleo (1 Cr 12.40); Salomão prometeu óleo a Hiram por sua ajuda na construção do templo (2 Cr 2.15). O óleo representa as bênçãos do pacto.

Segundo, o óleo representa poder, capacidade, eficiência. Davi lamenta o fato de o escudo de Saul não ser mais ungido com óleo (2 Sm 1.21); o salmista regozija-se porque foi derramado óleo sobre ele (Sl 92.10); Deus promete que rios fluirão como óleo (Ez 32.14).

Terceiro, o óleo era fonte de luz no tabernáculo e no candelabro (Êx 25.6; 35.8,14,28; Nm 4.9).

Quarto, o óleo servia como base para alguns alimentos, era um ingrediente enriquecedor (1 Rs 17.12) e tornava o alimento agradável: bolos eram "misturados com óleo" (Êx 29.2,23); a farinha era "misturada com óleo" (Nm 7.13,19,25,37).

Quinto, o óleo representa saúde e beleza e era usado nos cuidados com o corpo. Tinha poderes curativos (Sl 55.21; 109.18); amolecia (Sl 104.15; Is 1.6) e purificava (Ez 16.9). Sobretudo, era um artigo embelezador (Et 2.12; Ct 4.10).

Sexto, o óleo era um elemento prescrito nos sacrifícios. Representava a saúde de uma pessoa, suas qualificações e suas preparações para servir ao Senhor com oferta de grãos (Lv 2.4,5; 7.10), sacrifícios de ação de graças (v. 12), sacrifícios pacíficos (9.4) e sacrifícios pelo pecado (14.12).

Sétimo, o óleo representa uma fonte de alegria e regozijo (Sl 23.5; cf. 45.8), um símbolo de unidade (133.1,2), uma fonte de alegria ao coração (Pv 27.9) e um incentivo a partilhar com aqueles que estão de luto (Is 61.3).

há referência ao "óleo da unção" nos escritos pós-exílicos. De fato, o termo *shemen* é usado somente seis vezes em Crônicas e uma vez em Esdras, Ester e Ageu. Esses cinco livros não falam de atos de unção.

42. O tabernáculo, a arca, os utensílios, o candelabro, os altares do incenso e das ofertas queimadas e a bacia são mencionados como itens importantes a serem ungidos (Êx 30.26-30).

43. Êx 40.9 (cf. Lv 8.10,11; Nm 7.1).

O óleo representa o melhor em cada aspecto da vida. O óleo, em sentido real, representa vida — plena, rica, forte, vibrante, ativa, útil e benéfica. O óleo representa o incomparável bom, puro, o limpo, agradável e capacitador poder de Deus. Por isso, o óleo era derramado sobre o que representava o próprio Deus, sua presença e seu ministério entre seu povo. Depois de ver o que o óleo é, representa e traz, pode-se compreender porque, ao ser ungido com óleo, Davi recebeu o Espírito de Deus com poder a partir daquele dia. O óleo representa o Espírito de Deus (1 Sm 16.13). À medida que a revelação de Deus progredia, a pessoa e a obra do Espírito Santo iam sendo postas mais claramente em foco. Quando isto ocorreu, tornou-se cada vez mais evidente o fato de o óleo ser considerado o símbolo mais apropriado para o Espírito Santo.

A Aplicação do Óleo para Unção

O óleo era aplicado, como regra, por derramamento.⁴⁴ Entretanto em alguns casos o óleo era aspergido sobre um objeto⁴⁵ ou aplicado por fricção ou esfregamento.⁴⁶ Assim, um escudo era esfregado com óleo ou gordura para tornar-se pronto, qualificado e eficiente para a batalha (2 Sm 1.21; Is 21.5). Bolinhos feitos de pão não levedado eram também untados com óleo (Lv 2.4; 7.12). Isto era feito para prepará-los como ofertas de cereal, o que deve ser considerado um ato de qualificação. Mais freqüentemente lemos sobre a farinha misturada com óleo.⁴⁷ Os bolos, embora não levedados (“não levedados” sugere falta de desenvolvimento completo), eram propriamente qualificados pelo óleo como ofertas de cereal.

Objetos inanimados eram ungidos para que pudessem servir de forma aceitável na adoração de Deus por seu povo. De particular importância é o fato de que objetos utilizados numa posição mediadora tinham de ser preparados, qualificados e santificados para servir em tal posição. Assim, os bolos mencionados acima eram uma parte da oferta de cereal a ser trazida. O tabernáculo ou tenda da congregação, utilizado como lugar da presença, testemunho e reunião com Deus, tinha de ser adequadamente preparado para servir nesse papel mediador.⁴⁸ A mobília do tabernáculo e do seu pátio de igual modo tinha de ser ungida com óleo especial, pois cada peça tinha seu fim mediatorial específico.⁴⁹ Os utensílios empregados pelos sacerdotes no altar tinham também de ser preparados; portanto, eram qualificados para o serviço por meio da unção.⁵⁰ O vestuário dos sacerdotes⁵¹ tinha de ser purificado, consagrado e receber um aroma aceitável; eram qualificados para o serviço por meio da unção.

44. Os dois termos empregados para designar este ato são *sûh* (derramar sobre) e *yāraq* (derramar).

45. Cf. cap. 1, n. 24.

46. Lembrar que *māśah* tem a idéia de esfregar ou alisar ou untar (Êx 29.2; Lv 2.4; 7.12; Mq 6.15 [passava-se óleo nos pães sem fermento; KJV usa a expressão “ungir”]).

47. *Bilal* é traduzido como “misturar”, “confundir” (p. ex., Êx 29.2; Lv 2.4; 7.12; Nm 6.15).

48. Cf. Êx 30.26; 40.9-11; Lv 8.10,11; Nm 7.1

49. Cf. Êx 29.36; 40.9-11; Lv 8.10,11; Nm 7.1,10,84,88

50. Cf. Êx 40.8-11; Lv 8.10,11; Nm 7.1

51. Cf. Êx 40.13

A unção de objetos a serem usados no ritual do culto seria inteiramente sem sentido se os oficiantes não fossem também ungidos para o serviço. Portanto, há instruções pormenorizadas quanto à unção do sumo sacerdote e dos sacerdotes. Na próxima seção discutiremos a posição ou ofício. A questão diante de nós agora é: que pessoas eram ungidas?

O Velho Testamento fala de pessoas unindo-se a si mesmas, tanto mulheres quanto homens. Era um ato de limpeza, embelezamento e preparação para o culto. O Velho Testamento também se refere ao povo de Deus como os ungidos (Sl 105.15; Lm 4.20; Hc 3.13). O termo *ungidos* é equivalente ao povo escolhido da aliança, escolhido por Deus e chamado para ser povo santo, sacerdócio real (Êx 19.5,6), servindo como o povo mediador de Deus entre todos os povos e nações da terra (Gn 12.3). O Velho Testamento, entretanto, concentra-se na unção de certas pessoas.

Os indivíduos ungidos eram ou diretamente designados pelo Senhor ou mediante representantes qualificados.⁵² Assim foram ungidos Aarão, seus filhos e descendentes homens. Quando uma das linhas dos descendentes se mostrou infiel (de Abiatar), outra (de Zadoque) foi ungida (1 Rs 1.7; 18; 2.27,35).

Saul e Davi foram ungidos. Os filhos de Saul não o foram, mas os descendentes de Davi foram (2 Sm 7.12-16). Homens que buscavam a unção para si mesmos trouxeram desgraças sobre si, como Abimeleque (Jz 9.53-57) e Absalão (2 Sm 18.14-18). Jeroboão e Jeú foram ungidos, não como canais de bênção, ao contrário, como instrumentos de julgamento contra Salomão e Acabe, respectivamente (1 Rs 11.26, cf. 12.20 e 1 Rs 19.16; 2 Rs 9.6-9).⁵³

Somente em circunstâncias extraordinárias eram ungidas pessoas não adultas; o jovem Davi foi ungido enquanto Saul ainda era rei (1 Sm 16.12,13), Joás o foi quando seu pai foi morto (2 Rs 11.12) e Joacaz quando Josias morreu em combate (2 Rs 23.29,30). Mais interessante é o fato de que mulheres nunca eram ungidas para funcionar em papéis mediadores específicos dentro da comunidade do pacto. Não há nenhuma sugestão de mulheres servindo como sacerdotisas ungidas ou rainhas reinantes. Três mulheres são referidas como profetisas. Miriam guiou as mulheres em cântico, logo após uma poderosa libertação (Êx 15.20); Débora serviu como juíza quando homens, como Baraque, se recusaram a lutar contra os cananeus (Jz 4.4); e Hulda proferiu ao jovem Josias a palavra de julgamento (2 Rs 22.19). Mas não há nenhuma indicação de que essas mulheres tenham sido ungidas.

*Os Ofícios do Ungido*⁵⁴

O Ofício de Sacerdote. O texto bíblico apresenta claramente o caso da colocação de homens no ofício sacerdotal como o ato inicial da unção.⁵⁵ A idéia

52. Cf. o subtítulo "Aspectos dos termos *Mīshāh* e *Mīshāh*".

53. Não se afirma explicitamente que Jeroboão foi ungido, mas isto está implicado no ato de ser feito rei (1 Rs 12.20).

54. No cap. 1, subtítulo "Aspectos", especialmente partes 2 e 4, discutimos a distinção entre posição e função, autoridade e poder, direito e capacidade.

55. É bem conhecido o fato de vários eruditos que têm adotado uma abordagem fortemente crítica e histórica

de unção para o propósito da consagração era conhecida antes do tempo de Moisés, o que é evidenciado pela ação de Jacó.⁵⁶ Moisés recebeu instruções para ungir, ordenar e consagrar Aarão e seus filhos, de modo que eles pudessem ser reconhecidos, autorizados e qualificados para servir no sacerdócio (Êx 29.41).

O ritual preparatório para a unção, a fórmula do óleo para ungir e o ato da unção são prescritos em pormenores.⁵⁷ Os deveres a serem cumpridos estritamente pelos sacerdotes são também especificados. Deve ser destacado que, pela unção prescrita, o ofício de sacerdote era iniciado e estabelecido dentro da comunidade da aliança (Êx 19.24).

A função de sacerdote tinha sido conhecida e praticada antes disso. Abraão ofereceu sacrifícios (Gn 22.9,10). Moisés sacrificou em favor do povo antes de ser instruído a estabelecer o ofício do sacerdócio.

O Ofício de Profeta. O ofício de profeta é o que aparece a seguir na comunidade da aliança. Mais uma vez, devemos lembrar que já havia profetas antes de Israel tornar-se uma nação.⁵⁸ Abraão era conhecido como profeta (Gn 20.7). Moisés é informado de que Aarão, seu irmão, ser-lhe-á um profeta (porta-voz) diante de Faraó.⁵⁹

Moisés serviu como profeta em Israel ao longo de toda a sua vida. Não há prescrição para este ofício. Há, entretanto, uma clara afirmação de que Israel poderia esperar um grande profeta (Dt 18.15), o qual deveria exercer o ofício da maneira como o fez Moisés. A capacitação de Moisés para exercer a função de profeta pode originar-se de Números 11. O Espírito que estava sobre Moisés foi também concedido aos setenta anciãos. Josué também tinha o Espírito, de modo que pôde servir como líder e porta-voz (Nm 27.18-22).

Samuel foi chamado e comissionado como profeta (1 Sm 3.11,19). Não se menciona nenhuma ordenação específica ou rito de unção. Entretanto, 1 Sm 3.20 mostra claramente que o ofício de profeta era conhecido e que o homem que o possuía agia com autoridade e poder.

Pela falta de prova bíblica não se deve concluir que os profetas não eram ungidos, isto é, designados, separados, autorizados e capacitados para seu trabalho. O fato de não haver relato de um rito de unção prescrito não significa a inexistência de um rito. O fato de haver referências à unção de profetas leva-nos à suposição de que um rito poderia ter sido conhecido, mesmo que não fosse praticado sempre da mesma forma.

tomarem uma posição diferente. Entretanto, com apoio em bases textuais, históricas e teológicas, tal posição deve ser rejeitada (cf. cap. 3, subtítulo "A Promessa Messiânica Inicial").

56. Gn 28.18; 31.13

57. Cf. Êx 29.30,40; Lv 6.8-16. Referências a esta unção podem ser encontradas em outras passagens (Nm 3.3; 35.25; 1 Cr 29.22).

58. Por exemplo, Abraão foi identificado como profeta (Gn 20.7); ver Edward J. Young, *My Servants, the Prophets* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952).

59. Quando Aarão foi referido como profeta, o termo profeta indicava que Aarão seria o porta-voz de Moisés, como Moisés o porta-voz de Deus.

Os profetas eram considerados ungidos, como claramente inferimos das ordens de não “tocar” os ungidos de Deus e de não “maltratar” seus profetas (Sl 105.15 e 1 Cr 16.22 — paralelismo sintético). As referências são aos patriarcas. Não se sabe como e quando eles foram ungidos, mas os patriarcas eram profetas, servos ungidos de Deus. O fato de o Senhor mandar Elias ungir Eliseu (1 Rs 19.16) certamente significava que os homens foram feitos cômnicos de sua designação, consagração, autoridade e capacitação para um ofício.⁶⁰

Finalmente, o ofício profético era plenamente estabelecido pelo ato da unção, como afirma o profeta Isaías (61.1-3). Não é descrito o ritual da unção, mas há referência a ele e o resultado é claramente expresso nas seguintes palavras: “O Espírito do Senhor Deus está sobre mim, porque o Senhor me ungiu.” (Is 61.1).

O Ofício de Rei. A unção do rei na comunidade do pacto é reconhecida por todos os estudiosos do Velho Testamento. Como mostraremos em outros capítulos, há muita diferença de opinião sobre o ambiente, os motivos e a intenção do ritual da unção, bem como em relação ao próprio ofício. Em discussão subsequente, as afirmações divinas referentes ao ofício de rei (Dt 17.14-20), a unção inicial, a continuidade do ofício (2 Sm 7 a 23) e o reconhecimento desse ofício (vários salmos) serão tratados amplamente.

A Inter-relação dos Três Ofícios. A íntima relação entre os três ofícios deve ser reconhecida.⁶¹ Três são os fatores que a ilustram. Primeiro, Moisés e Samuel funcionam nesses ofícios simultaneamente. Moisés era um profeta que transmitia a vontade de Deus (por exemplo, no recebimento do Decálogo, Êx 20.18-20; cf. 34.27,28), um sacerdote que consagrou Aarão e os demais sacerdotes (Lv 8,9) e um líder do povo (embora não fosse rei). Samuel, de modo semelhante, era um profeta (1 Sm 3.19,20; cf. At 13.20), um sacerdote que oferecia sacrifícios a Deus (1 Sm 7.9; cf. Sl 99.6; Jr 15.1) e um juiz (embora não um rei, 1 Sm 7.6,15,17). Segundo, sacerdote e profeta oficiavam, separadamente ou em conjunto, no ritual de unção. E terceiro, havia uma relação estreita entre reis, profetas e sacerdotes quando os três grupos eram servos da aliança, honrando a Deus. Por outro lado, havia forte oposição quando um desses era infiel, como, por exemplo, o profeta Jeremias opondo-se ao rei Zedequias (Jr 38). É fora de dúvida que os três ofícios deviam complementar-se entre si e

60. A transmissão do manto de um profeta ao recém-nomeado não deveria ser vista como um rito completo de unção. Poderia, entretanto, fazer parte dele.

61. É fato bem conhecido que certos eruditos têm tentado, sem êxito, postular uma divisão, e mesmo uma relação antitética, entre os dois ofícios (cf. A. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* [Cardiff: University of Wales Press, 1967]), ou uma inversão de ordem (cf. G.A.F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament* [Harden: SCM, p. 300]). Knight afirma que Davi, como rei, iniciou o sacerdócio em seu tempo; daí decorre que o sacerdócio devia sua existência ao ofício real e estava subordinado a ele. Aelred Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969) também fala dos modelos davídicos como iniciais. De interesse específico é o estudo de E. O. James, “The Sacred Kingship and the Priesthood”, *L.R.S.-T.S.K.*, pp. 63-70. Tendo partido da hipótese de que há uma sucessão linear, do curandeiro ao rei e do mágico ao sacerdote, ele afirma que “existe uma afinidade em ofício e função entre a realeza e o sacerdócio”. Embora sua abordagem e seus métodos para o estudo dos fatos sejam seriamente questionados, ele expressa algumas conclusões corretas, tais como: “Em Israel, rei, sacerdote e profeta estão inseparavelmente unidos.”

cumprir papéis que eram vitais para cada um dos outros dois. Este fato esclarece por que os três ofícios eram cumpridos por homens designados como “ungidos do Senhor”.

As Funções Cumpridas pelo Ungido

Além da unção de que partilhavam sacerdote, profeta e rei, eles exerciam também uma obra mediadora, cada qual executando uma atividade que lhe era afim ao ofício. Este papel de mediador é de grande significação; ignorá-lo, perdê-lo de vista ou recusar-se a reconhecê-lo implicará perder um fator-chave na compreensão do lugar e do propósito dos termos bíblicos *māšah* e *māšīah*. Em capítulos subsequentes este papel será explicado e seus vários aspectos serão traçados. Antes, porém, que as funções sejam enumeradas e discutidas, é bom frisar que cada uma das funções específicas realizadas pelos ungidos era, por sua própria natureza, mediadora.

As Funções do Ofício Sacerdotal. Primeiro, o sacerdote ungido tinha de fazer expiação (Lv 4.26,31,35; 5.6,10; 14.31 etc.). O ato de expiar envolvia a matança do animal trazido para o sacrifício pelos adoradores, a aspersão do sangue (Lv 17.6) e a oferta sobre o altar (3.16). Fazer expiação envolvia intercessão em favor do adorador pecaminoso e a proclamação de que ele fora perdoado.

Segundo, os sacerdotes tinham a obrigação de santificar o povo perante o Senhor e de manter essa santidade. O impuro tinha de ser declarado impuro (Lv 13.11), os lares tinham de ser inspecionados (14.15) e os casos de adultério, submetidos à prova (Nm 5.11-31).

Terceiro, os sacerdotes tinham o dever de ouvir a confissão de fé por parte dos adoradores e de receber seus sacrifícios de ação de graças ao Senhor (Dt 26.1).

Quarto, os deveres do sacerdote incluíam a supervisão do tabernáculo e de seu mobiliário, sua montagem, desmontagem e remoção.

Quinto, os sacerdotes representavam a obra da misericórdia; por exemplo, em casos de homicídio não intencional (Dt 19.1-13) e do auxílio ao forasteiro (cf. Êx 23.9).

Sexto, os sacerdotes tinham os deveres específicos de instruir ou supervisionar a instrução do povo de Deus (Ml 2.7).

Sétimo, os sacerdotes tinham de ser guardiães do Livro do Pacto e de mantê-lo acessível ao rei, de modo que este o pudesse ler regularmente (Dt 17.18; cf. 2 Rs 22.11; 23.2).

Oitavo, os sacerdotes tinham de ouvir os casos de desavença e tomar decisões sobre eles (Dt 17.8-13).

Note-se que algumas dessas funções são de caráter mais especificamente mediador do que outras. Entretanto, em cada caso os sacerdotes representam Yahwéh, o Senhor do povo da aliança. Mas eles também representam o povo da aliança e agem em seu benefício. Para cumprir este duplo papel mediador os sacerdotes tinham de ser, por assim dizer, “um com o povo”, mas também

deviam ser “um com Deus”. Esta dupla representação era expressa pelo ritual da unção. Os sacerdotes — os ungidos — permaneciam na relação mais estreita possível com Deus e eram ao mesmo tempo membros da comunidade do pacto.

As Funções do Ofício Profético. O profeta era o porta-voz de Deus: “Suscitai-lhes-êi um profeta do meio de seus irmãos... em cuja boca porei as minhas palavras, e ele falará tudo o que eu lhe ordenar” (Dt 18.18). O contexto desta declaração é o pedido do povo no sentido de não ter de ouvir diretamente a voz de Deus: “Disseram a Moisés: fala-nos tu, e ouviremos; porém não fale Deus conosco, para que não morramos” (Êx 20.19).

O profeta devia ouvir a Deus e então falar as palavras de Deus ao povo. Samuel foi introduzido em seu papel profético por ter o Senhor falado com ele, para que ele, por seu turno, falasse a Eli, a seus filhos e ao povo (1 Sm 3). De modo semelhante, o Senhor falou a Natã que, por sua vez, falou a Davi (2 Sm 7.4). A fórmula profética familiar “assim diz o Senhor” está inteiramente em harmonia com o estabelecimento divino do ofício profético.

O aspecto mediador do ofício profético é muito claro. Os profetas eram membros (filhos) da comunidade do pacto (Am 2.11). Entretanto, o Senhor chamava e separava os verdadeiros profetas para si mesmo, autorizava-os e dava-lhes o seu Espírito, de modo que, propriamente capacitados, podiam ser identificados como homens que estavam em tão íntima relação com Deus que suas palavras eram consideradas a própria Palavra de Deus.

A obra mediadora dos profetas incluía três outras tarefas correlatas. Em primeiro lugar, os profetas repetiam, explicavam e aplicavam a Palavra do Senhor, algumas vezes por meio de ações e símbolos.⁶² Alguns deles foram registrados nas Escrituras. Em segundo lugar, os profetas deviam guiar o povo à resposta apropriada à palavra falada e explicada.⁶³ Os salmos de Davi, em grande parte, consistem em resposos proféticos inspirados, de louvor e oração (2 Sm 23.1-7). Terceiro, os profetas serviam como agentes no ritual de unção.⁶⁴

As Funções do Ofício Real. As três funções do rei ungido eram tipicamente mediadoras. O rei representava o Senhor e agia em favor do povo e, às vezes, o representava perante o Senhor, cabendo-lhe assisti-lo como ungido do Senhor.⁶⁵

Primeiro, o rei era ungido como libertador do povo do pacto (1 Sm 9.16). Esta libertação incluía diversos papéis: luta, resistência, quebra do jugo de servidão, batalha e condução do povo vitoriosamente da guerra à paz. A obra

62. Este aspecto secundário da obra profética nem sempre tem sido adequadamente distinguido do aspecto primário. As profetisas no Velho Testamento e os profetas e profetisas do Novo Testamento devem ser considerados como participantes deste aspecto secundário.

63. Por exemplo, quando passagens são repetidas. Entretanto, quando a explicação profética é incluída, ela participa do mesmo caráter inspirado, infalível e impositivo da palavra primária.

64. Cf. cap. 1, subtítulo “Aspectos dos Termos *Māshāh* e *Māshāh*”.

65. Esta seção sobre a função real será breve porque o assunto será mais amplamente discutido nos capítulos seguintes.

libertadora envolvia a derrota e, às vezes, também a destruição das forças oponentes (1 Sm 15.3; Sl 2.4-9).

Segundo, o rei era ungido para governar sobre a comunidade do pacto, como Samuel tão propriamente expressou em sua pergunta a Saul: "Não te ungiu, porventura, o Senhor por príncipe sobre sua herança, o povo de Israel?" (1 Sm 10.1).

A tarefa de governar exigia que ele regulasse sua própria vida pela vontade revelada de Deus (Dt 17.18) e também guiasse o povo de Deus segundo essa vontade (1 Rs 3.8,9).

Terceiro, o rei era ungido como pastor do povo de Deus (Sl 78.71). Em alguns aspectos, governar pode ser considerado uma expressão de pastorear. Entretanto, pastorear inclui, além de guiar com mão hábil (Sl 78.72), o trabalho de buscar, alimentar, zelar, cuidar, curar (Ez 34.1), que o rebanho de Deus requer. Esta idéia de o rei servir como um pastor é encontrada também em outras literaturas do Oriente Médio.

Tinha o rei uma função cúltica? Como demonstraremos, ele não tinha um papel especificado nos ritos diários e anuais. Participava entretanto, às vezes, de algumas atividades religiosas. Davi, por exemplo, guiou a procissão que conduzia a arca a Jerusalém (2 Sm 6.12-15) e Salomão dedicou o templo (1 Rs 8.22-53; 2 Cr 6.12-42).

A Interdependência dessas Funções

Mostramos que a estreita relação existente entre a tarefa do rei de governar e a de pastorear não deve ser subestimada. Mas não é somente entre essas duas funções que há interação e sobreposição. A obra de libertação tinha de ser feita porque a do pastoreio não podia ser feita sem ela. A obra do rei era intimamente relacionada com a do profeta. Todo o seu trabalho tinha de ser motivado, dirigido e avaliado segundo a revelação divina que o profeta proclamava. Muito apropriadamente os profetas têm sido chamados de guardiães da teocracia e, particularmente, de seu trono.

Nem deve ser subestimado o trabalho do sacerdote. Ele cumpria sua tarefa segundo os regulamentos revelados. Uma boa parte de sua obra, o aspecto sacrificial, tinha um significado diretamente libertador. Não há libertação do mal e do cativo sem a obra sacrificial do sacerdote (Hb 9.22).

Concluindo este estudo dos vários elementos expressos pelos termos hebraicos *māšah* e *māšīah*, não me parece necessário repetir sucessivamente os aspectos dos cinco fatores principais. Os termos *māšah* e *māšīah* não podem ser limitados a *um* dos aspectos de um dos fatores principais (por exemplo, o rei reinante). Em outras palavras, dizer que os termos se referem somente a uma realza sacra (o rei-sacerdote) é incorreto. Posição que tal não é sustentada pela evidência textual. No cap. 2 discutiremos e avaliaremos mais amplamente a idéia da realza sacra.

O Conceito Messiânico na Literatura Extrabíblica

As Questões

Nesta parte de nosso estudo formulamos três questões: (1) Encontram-se os termos *māšah* e *māšiah* na literatura dos egípcios, mesopotâmicos, hititas e cananeus, que viveram e escreveram antes de 1000 a.C.? (2) Encontram-se elementos afins à idéia messiânica em materiais extrabíblicos anteriores? (3) Se há elementos não-idênticos, mas semelhantes à concepção messiânica, haverá um desenvolvimento linear partindo desses elementos para as concepções bíblicas?⁶⁶

As Respostas

Não pretendemos aqui apresentar uma visão total do campo. Pelo contrário, serão citadas apenas umas poucas fontes para colocar as questões diante de nós tão claramente quanto possível e apontar as diferenças existentes.⁶⁷

B.B. Warfield, citando Ernst Sellin, argüi que não há paralelos reais entre os materiais bíblicos e os do antigo Oriente Médio que tratam do messianismo.⁶⁸

J. Ridderbos pergunta se há profecias na literatura egípcia e babilônia que falem de um rei-salvador, divinamente enviado, bendito de Deus, que, chegando depois de um período de dores, venceria inimigos, removeria o engano e libertaria os miseráveis.⁶⁹ Sua resposta é negativa. Ele encontrou uma diferença básica, real, entre a literatura bíblica e extrabíblica em razão de uma fonte divina inteiramente diferente, de um caráter espiritual totalmente diverso e de um valor religioso totalmente distinto.

Edward König, que pôs praticamente toda sua ênfase no aspecto da consumação do conceito messiânico, não considera válido falar de destaque da pessoa real, seja presente, seja futura. Assim, fixando-se no aspecto escatológico, confiantemente afirma que não há nenhuma analogia entre os pontos de vista primitivos e os do Velho Testamento.⁷⁰

Embora haja fortes diferenças quanto a pormenores, há entretanto um consenso básico sobre o que podemos chamar de elo central entre o messianismo bíblico e extrabíblico, isto é, o conceito de realeza.

66. A questão pode ser assim colocada: Devem os elementos ser considerados messiânicos, se estiverem em relação integral e em plena harmonia com o ensino bíblico relativo aos termos *māšah* e *māšiah*?

67. Uma visão mais completa será apresentada no cap. 3.

68. Ver "The Divine Messiah in the Old Testament", em "*Biblical and Theological Studies*", ed. Samuel Graig (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1952). A este respeito Warfield afirma que a obra de Sellin é "construtiva", "brilhante", mas necessita de "correção" em certos pontos (pp. 97, 98).

69. *Ibid.*, p. 6.

70. Edward König, *Die messianischen Weissagungen des alten Testaments* (Stuttgart: Belser, 1923): "Aber in ihren Religionen kann nichts Analoges zu den messianischen Weissagungen gefunden werden" (pp. 20,21). A diferença básica é que os antigos não tiveram *eine Vollendungsperiode* (pp. 20,21,38). Ele também diz que, se há uma vaga indicação do futuro, não é nunca em relação ao Messias pessoal.

Há três escolas distintas de pensamento a respeito da realeza, embora não se excluam mutuamente. É também importante mencionar, a esta altura, que as três conceituações se aplicam de maneira especial ao messias bíblico.

A escola da realeza divina dá ênfase ao caráter divino do rei, que reina presentemente ou no futuro. Normalmente, seu nascimento é apresentado como extraordinário. Suas características pessoais e suas potencialidades geralmente dão expressão a qualidades divinas.

A escola da realeza sacra sublinha o aspecto cültico-religioso (isto é, posição e/ou função) do rei. Se ele é ou não divino não constitui o ponto fundamental.⁷¹ A questão é: ele exerce um papel sacerdotal? Os "sacralistas" respondem afirmativamente.⁷²

A escola da realeza escatológica realça o rei que virá num futuro distante ou no fim dos tempos para introduzir uma era perfeita. Sigmund Mowinckel acentua claramente este ponto de vista. O conceito messiânico real que surge da cultura religiosa do Oriente Médio é inicialmente expresso em Israel por meio dos festivais de entronização e dá ênfase ao rei presente adotando-o como ideal para o rei escatológico (messiânico). Mowinckel transfere a idéia de rei messiânico para o próprio conceito escatológico.⁷³

Ivan Engnell concentra a atenção na realeza divina.⁷⁴ Ele estudou a literatura dos antigos egípcios, sumérios, acádios, hititas e cananeus. Em cada caso, o soberano reinante era considerado de nascimento divino, atuando como um deus na terra, geralmente como uma força de fertilidade, como uma divindade da vegetação e também como objeto de culto e agente nele. Para Engnell os aspectos messiânicos reais nesses antigos escritos não-bíblicos são a ideologia da realeza e as funções do rei como doador da vida e controlador das atividades em geral. Ele percebe um desenvolvimento linear que começa com os antigos pontos de vista orientais e chega à concepção bíblica. Segundo Engnell, a literatura bíblica dá ênfase ao aspecto sacro que, por seu turno, é um passo para o escatológico.⁷⁵

Umhas poucas citações da obra de Helmer Ringgren sobre o Messias no Velho Testamento revela um ponto de vista semelhante. Ele começa seu estudo com os salmos de entronização (Sl 2 e 110) e conclui que "esse quadro da realeza

71. K. A. H. Hidding sustenta que a visão de um deus supremo nas religiões primitivas do Oriente Médio contém a concepção de uma realeza sagrada também ("The High God and the King as Symbols of Totality", L.R.S.-T.S.K. pp. 54-62).

72. Carl Martin Edsman, de Uppsala, recapitula o trabalho feito sobre a realeza sacra no 8º Congresso Internacional de História das Religiões ("Zim Sakralen Königtom in der Forschung der Letztch Hundert Jahren", L.R.S.-T.S.K. pp. 3-6).

73. Ibid. (cf. cap. 1). Toda a sua obra *He that Cometh* desenvolve este tema escatológico. A. Kapelrud é considerado um dos principais discípulos de Mowinckel (cf. H. Ringgren, *Messiah in the Old Testament*, p. 109).

74. Lembrar que o título de sua obra é *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Estudos sobre a Realeza Divina no Antigo Oriente Médio).

75. C. R. North escreveu em sua "Appreciation of Ivan Engnell", citando aprovadamente H. H. Rowley, que a obra de Engnell "tem o sabor de um super-entusiasmo de alguém que vê uma coisa tão claramente que não pode ver mais nada". North também afirma que a intenção de Engnell de publicar seu ponto de vista sobre a realeza sagrada no Velho Testamento tornou-se impossível porque Frankfort e Johnson publicaram suas obras, privando o ponto de vista contrário, antes que ele próprio pudesse publicá-lo (pp. xx-xxi).

israelita concorda de maneira surpreendente com a antiga ideologia da realeza mesopotâmica. O rei babilônio e assírio é também filho de um deus, é o mensageiro do deus e governa com autoridade divina" (*The Messiah in the Old Testament* [ET 1956], p. 20). Algumas páginas mais adiante o autor afirma que

é a mesma a verdadeira esperança em relação ao Messias. Como o rei ocupava uma posição importante no Festival de Ano Novo, como representante de Deus e garantia de um bom ano novo, o Messias, futuro rei, tem um lugar central na expectativa de Israel pelo futuro, como portador da salvação divina. Sabemos que na Babilônia e no Egito a ascensão de um novo rei ao trono trazia a expectativa de uma nova era de felicidade com maravilhosa fertilidade, com a derrota dos inimigos, e todo tipo de alegria e felicidade (p. 22).

Ele vai adiante e afirma que "essa é a origem do messianismo israelita, segundo diversos estudiosos" (p. 23); "algo semelhante pode ser dito das profecias cúlticas concernentes ao rei como o Messias. A transição de rei a messias (no sentido tradicional da palavra) ocorreu gradualmente e não pode ser datada" (p. 24); "a realeza divina do antigo Israel é parte das preparações necessárias para a realização do plano de salvação de Deus" (p. 24). O ponto de vista de Ringgren é claro: há um movimento linear progressivo dos elementos políticos pagãos do Oriente Médio para com o plano de salvação, como parte da "crença em Cristo, o Messias".

Escrevendo para "leigos bem informados e estudantes universitários", H. Riggan⁷⁶ afirma categoricamente que "na literatura hebraica a frase 'messias de Yahweh', quando não qualificada, é exclusivamente um sinônimo para o rei ou para toda a dinastia davídica até . . . 597 a.C." (p. 11). Essa divina "realeza, que surge no Oriente Médio por volta do quarto milênio a.C. e que mais tarde foi tomada de empréstimo por Israel de seus vizinhos, foi um rompimento socioteológico radical na organização de massas para a guerra e para a produção e distribuição de bens" (p. 12). "Os hebreus ganharam sua longa luta pela posse da Palestina — essencialmente uma contestação entre um povo nômade vigoroso e certo número de sistemas realistas decadentes — mas ganharam-na somente ao custo da adoção e adaptação do sistema realista ao seu próprio *ethos* nômade" (p. 13). Foi por meio do ritual cúltico, dos oráculos e das guerras santas que ocorreu a adoção dessa ideologia real (pp. 15,17), que provou ser o meio pelo qual Davi foi bem sucedido em tornar-se a expressão viva dessa ideologia real (p. 19). Os salmos reais refletem o ritual através do qual a ideologia e o homem se fixaram firmemente na mente do povo e na sociedade (p. 20). Entretanto, com o tempo, um aspecto impressionante tornou-se aparente na realeza messiânica hebraica: a grande disparidade entre a ideologia e a realidade (p. 34).

A reconstrução teológica se iniciou com a profecia de Natã a Davi (2 Sm 7.13,16; pp. 35,40), foi desenvolvida pelos profetas (cap. 2) que, por seu turno, prepararam o palco para o "messianismo eclesiástico" (cap. 3), mas

76. Cf. cap. 1, n. 18

se tornou também a pedra de acesso ao 'messianismo apocalíptico' (cap. 4). (Nos estágios iniciais, teria havido interação com o pensamento persa [p. 113]). O estágio seguinte é o messianismo do Novo Testamento, introduzido por Jesus como um pregador apocalíptico e desenvolvido pela pregação cristã primitiva (cap. 5).

Mesmo uma leitura casual da obra de Riggan mostra que ele foi consistente no desenvolvimento de sua posição. Mas é também óbvio que o ensino, bíblicamente apresentado, tradicionalmente aceito e geralmente crido, de um Messias divinamente prometido e enviado e da obra de expiação que ele cumpriu, está faltando inteiramente. Riggan fala de "reconstrução da fé" (p. 9). Na verdade, ele fez um trabalho completo.

Em anos recentes tem havido um deslocamento dessa ênfase sobre a ideologia real.⁷⁷ A obra de Riggan indubitavelmente é uma das razões principais para essa mudança. Entretanto, a abordagem básica, o ponto de partida e a metodologia não foram mudados. Franz Hesse dá evidências definidas dessa tendência.⁷⁸ Ele é mais cauteloso e preciso do que seus predecessores. Mostra que entre os assírios, babilônios e egípcios a unção de um rei não era praticada em sua entronização. Entretanto, há uma relação possível entre a unção hitita de seus reis, bem como a unção canaanita e síria de seus vasos, e o costume hebreu de ungir seus reis. Hesse não reconhece como válidas as referências do Velho Testamento a muitas unções reais. A unção sacerdotal, segundo Hesse, só teria ocorrido na comunidade pós-exílica.

Os Textos do Oriente Médio

Deve ser evitada uma abordagem simplista e demasiado estreita dos textos antigos. H. H. Holys observou que os fenômenos descobertos num texto dificilmente se adaptam a uma ideologia predeterminada.⁷⁹ C. J. Bleeker⁸⁰ observa que, em sua maioria, os escritores "não perguntaram a si mesmos qual deveria ser a sua abordagem dessa religião (dos egípcios) (p. 1); eles buscaram a essência "na doutrina e na mitologia" (p. 2). Bleeker arguiu que se deveria dar atenção ao culto, à estrutura e ao valor da vida religiosa dos contemporâneos. Além disso, seria necessário também um conhecimento do caráter da religião antiga para a compreensão adequada do texto (p. 6). Para completar, um bom conhecimento da língua egípcia, isto é, de seus conceitos específicos, é absolutamente necessário.

Assim como o texto bíblico deve ser estudado cuidadosamente, usando-se todos os instrumentos disponíveis (p. ex., filológicos, sintáticos, históricos, arqueológicos e sociológicos), da mesma forma, se alguém quiser chegar a uma compreensão correta do significado religioso e teológico, os textos do Oriente

77. Como foi corretamente notado por North (cf. Engnell, *Studies in Divine Kingship*, p. xix).

78. *Ibid.* (cf. esp. pp. 497,500).

79. "Zur Dialektik des Gottkönigtums", em L.R.S.-T.S.K., p. 18

80. *Egyptian Festivals: Enactment of Religious Renewal*, *Studies in the History of Religions* 13 (Brill: Leiden, 1967).

Médio devem também ser estudados.⁸¹ Se o objetivo é realmente explicar as religiões antigas e estabelecer-lhes uma interpretação inteligível, há um trabalho longo e penoso a ser feito. Tentativas iniciais têm sido feitas em relação a isto por uns poucos estudiosos que consumiram anos estudando os textos antigos.⁸²

*Os Textos Egípcios.*⁸³ Os textos da “criação” ou “mitos de origem”⁸⁴ são importantes porque apresentam a moldura básica do pensamento religioso egípcio. A “Criação por Atum” fala da Enéada, o deus nôuplo. Esses deuses aparecem simultaneamente em gerações sucessivas. A aparição dos deuses é inseparavelmente relacionada à “criação” do universo material; à medida que os vários aspectos aparecem, o deus relacionado a eles aparece também. Assim, não há uma geração de deuses, mas uma criação num sentido especial. O deus-criador, Atum, é identificado com um fenômeno natural, isto é, o sol.

81. Quando estudamos a obra de Bleeker ficamos mais e mais preocupados com seu afastamento de seu próprio método. Bleeker corretamente aponta que os textos egípcios não apresentam um desenvolvimento de idéias religiosas (pp. 8,9), que uma concepção histórica e um ponto de vista escatológico estão ausentes e que o ritual é basicamente um meio de repetição para manter vivos os “eventos significativos” realizados pelos deuses (p. 18). Tendo afirmado a importância do “ritual”, Bleeker concentra-se quase que exclusivamente no culto e seu ritual (às expensas da obra filológica e dos aspectos históricos e sociológicos). Sua obra é essencialmente uma descrição dos ritos realizados em alguns festivais que ele selecionou.

82. Tentativas recentes foram feitas, além da de Bleeker, por A. Moret, J. Vandier, E. Drioten, Gerardus van der Leeuw, A. de Buck e S. Schott (cf. a extensa bibliografia de Bleeker [ibid., p. 145]).

83. Quatro fatores devem ser lembrados: (1) É quase impossível ter uma visão geral, e muito menos estudar seriamente, todos os textos egípcios existentes. A grande quantidade de material disponível foi indicada por J. H. Breasted em seu *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York: Harper Torchbooks, 1959). Breasted produziu uma obra em cinco volumes, *Ancient Records of Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 1905-1906). Em adição a isto, Kurt Sethe publicou os textos mortuários inscritos nas pirâmides reais, datando da metade do terceiro século. A obra de Sethe é usualmente conhecida como *Os Textos das Pirâmides*. Estudiosos também se referem ao que se conhece como *Textos dos Ataúdes*, uma obra em seis volumes (sobre a qual não conseguimos muitas informações). Temos, também, as obras de A. Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, trad. de A. Bleekman (Londres, 1907) (cf. T. E. Peet, *A Comparative Study of the Literature of Egypt, Palestine and Mesopotamia* [Londres, 1931]). Finalmente, deve ser mencionada a obra de J. B. Pritchard, *ANET*, e também as obras de Breasted. (2) Os textos estudados foram selecionados por causa de sua relevância para nosso tema. (3) A diferença em abordagem e interpretação dos textos egípcios entre os eruditos aumenta a dificuldade da compreensão desses antigos documentos. Por exemplo, Bleeker e Hein insistem que os egípcios eram ritualistas, que reencenavam as atividades, forças e influências dos deuses na criação e na morte. Henry Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago: University of Chicago Press, 1948) fala de concepções, idéias e “teologia” de Mênfis (ibid., p. 184). (4) Ainda não se estudou adequadamente o modo como a mente egípcia funcionava e se expressava. Frankfort refere-se ao problema repetidamente (ver, por exemplo, *Kingship*, pp. 124, 144, 145). Os egípcios não traçavam distinções agudas entre a idéia e sua forma, entre o ato e seu significado. Por exemplo: em sua exegese os egípcios têm sido acusados de alegorizar, buscando estabelecer vários níveis de significado. Do ponto de vista grego, isso provavelmente pode ser afirmado. Entretanto, nem os egípcios nem os semitas podem ser adequadamente julgados pela mente grega e seus métodos de pensamento. Ao contrário, os egípcios parecem pensar e falar holisticamente. Por exemplo, quando traçam uma figura (hieróglifo) de um pássaro, expressam um grande número de coisas de uma só vez: o pássaro individual, o tipo de pássaro, o conceito geral de pássaro, a vida animada e finalmente a vida divinamente controlada. Este problema foi tratado na dissertação doutoral do autor, não publicada, “Jacob of Serug”. Podemos ver que Frankfort e Bleeker estão ambos certos, mas nenhum dos dois dá a devida consideração a todos os fatores envolvidos. Entretanto, Bleeker está correto em dar ênfase ao aspecto ritual. Ele não dá a devida atenção, entretanto, ao fato de que, pelo ritual, os egípcios dão expressão a uma vasta gama de pensamento — a coisa, o evento, o significado, o envolvimento, o caráter etc. Daí, é correto falar de teologia e significado, como faz Frankfort.

84. *ANET*, pp. 3-10

James H. Breasted tentou elaborar o desenvolvimento da origem desses deuses no pensamento dos egípcios.⁸⁵ Ele fala consistentemente da teologia dos egípcios, como se eles tivessem desenvolvido conscientemente um sistema de pensamento teológico. Obviamente, ele exagera e, por isso, tem sido muito criticado.⁸⁶ Será claro a qualquer pessoa que examine os textos antigos que não há nenhuma teologia *consistente*. Pelo contrário, os egípcios simplesmente deram expressão às coisas que eles observavam e experimentavam. Eles pensavam basicamente em termos do mundo natural, imediato, um mundo que incluía a sociedade humana e no qual forças abstratas estavam em operação. Essas forças eram inseparavelmente relacionadas aos fenômenos naturais e sociais. Daí, o rei e o sol eram proclamados divinos. Eles eram vistos não como deuses distintos mas, antes, manifestações de uma força divina.⁸⁷

Estreitamente relacionado com a idéia de criação ou origem é o conceito de libertação.⁸⁸ De modo geral, a libertação é conseguida por meio de luta feroz entre os deuses, um ou mais deles representados como um dragão. Deuses devem ser destruídos para que a criação venha à existência e para que a vida floresça. Prevalece a idéia de alguns deuses buscarem a liberdade por meio da destruição de outros. Através dessa libertação dos deuses, os homens e as forças da criação devem também receber a liberdade e os bens da vida.

O terceiro aspecto dominante nos textos é a preocupação com a morte.⁸⁹ A morte é inevitável, um poder ou influência avassaladora identificada com forças sobrenaturais. Osiris, o deus da morte, ironicamente é proclamado o deus que sobrepuja a morte, porque ele não morre.

Quando refletimos sobre as concepções egípcias de deidade, cosmogonia, sociedade humana, a vida em suas inter-relações, ficamos surpreendidos pelas tremendas diferenças que há entre o ponto de vista egípcio e a perspectiva bíblica.⁹⁰ Ridderbos estava certo quando colocou, em três afirmações concisas, as diferenças radicais entre ambas.⁹¹ À vista disto, pode-se compreender porque Moisés ensinou a necessidade de Israel esquecer concepções egípcias e seus rituais de culto para ser o fiel povo da aliança.⁹²

85. O cap. 1 de *Development of Religion* apresenta uma visão panorâmica e no restante de sua obra o autor desenvolve a tese.

86. Cf., p. ex., Bleeker. Deve ser reconhecido, entretanto, que o emprego que Breasted faz do desenvolvimento evolucionista tem atraído o interesse de muitos estudiosos. A obra de Breasted é muito semelhante à de Julius Wellhausen no que se refere à metodologia e às conclusões a respeito da "religião israelita" (cf. seus *Prolegomena to the History of Ancient Israel* [Cleveland: World, 1957]; originalmente publicada como *History of Israel* [2 vols., 1878]; o 1º vol. foi reimpresso como *Prolegomena of the History of Israel* [Berlim: Reimer, 1883]).

87. Cf. J. H. Breasted, *Development of Religion*, e sua *History of Egypt* (New York: Scribner, 1909); A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs* (Londres: Oxford, 1961); J. Backie, *The Amarna Age* (New York: Macmillan, 1926); C. Aldred, *The Egyptians* (Londres: Thames & Hudson, 1961). Bleeker, Frankfort e Hesse (referidos previamente) estão todos de acordo com este fato.

88. Cf. textos como: "Repelindo o Dragão e a Criação" (*ANET*, p. 6), "A Expulsão do Dragão" (p. 11) e "Luta entre Horus e Seth pelo Domínio" (pp. 14-17).

89. Cf., p. ex., "A Vitória da Morte" e "A Boa Fortuna dos Mortos" (*ANET*, pp. 32-34).

90. O autor faz esta afirmação depois de ter dedicado todo o tempo disponível para pesquisa durante um período de seis meses (setembro de 1978 a março de 1979).

91. Cf. p. 38.

92. Cf., p. ex., o prólogo dos Dez Mandamentos: "...que te tirei da terra do Egito" (Êx 13.17; cf. 32.1); Moisés acentua enfaticamente a necessidade de esquecer o Egito em Dt 4.15-20.

À vista do que foi dito, percebe-se que as expressões egípcias da relação do rei com os deuses (isto é, como representante, filho Senhor) são muito diferentes da relação bíblica do Messias com Deus o Pai, seja como rei, sacerdote ou filho de Deus.

A esta altura será bom procurar resposta para a seguinte pergunta: referem-se os textos egípcios alguma vez à idéia de um messias, de um ungido?

Admitimos a possibilidade de algumas similaridades formais, tais como: o rei representando os deuses ou o rei como um deus; o rei sendo ou representando o príncipe que trará libertação e prosperidade. Estes de fato, são elementos que podem ser considerados parte da concepção ampla do conceito messiânico. Entretanto, como afirmamos antes, a concepção bíblica, como será demonstrado no estudo das passagens messiânicas, é totalmente outra. A pessoa real, que é sacerdote, profeta e plenamente divina por seu próprio direito; que é prefigurada e tipificada pelos reis, sacerdotes e profetas; que cumpre a obra de expiação por sua morte, ressurreição, ascensão e sessão à mão direita do Pai, é totalmente diferente da concepção egípcia. Este fato é reforçado quando se consideram as tentativas ingênuas de ligar, por um meio ou por outro, as idéias egípcias com os dados bíblicos.⁹³

Parece haver uma similaridade entre 1 Sm 9.15,16 e a "Nomeação Divina de Tutnés III".⁹⁴ Tutnés III é citado como dizendo: "O deus Anon... é meu pai. Ele ordenou-me sentar em seu trono... Ele gerou-me... Ele estabeleceu-me e fui dotado com uma coroa." Uma comparação cuidadosa dos contextos dessas duas passagens mostra diferenças irreconciliáveis. Tutnés III está procurando estabelecer-se a si mesmo como o herdeiro, rei e deus. A coroa pode ser considerada como o aspecto central. Em 1 Sm 9, Samuel procura Saul, uma figura não real, um homem sem qualquer pretensão a um trono. Saul é ungido (1 Sm 10), não coroado. Essas diferenças óbvias, quando consideradas à luz das concepções totalmente diversas de deidade, de cosmologia etc., indicam a impossibilidade de alguém apresentar uma idéia crível de um desenvolvimento linear dos egípcios para os israelitas.

Um texto egípcio que tem sido considerado especificamente messiânico é uma pequena citação isolada das "Admoestações de Ipu-wer".⁹⁵ Uma similaridade é vista entre as palavras de Ipu-wer e as de Natã, quando fala em nome de Deus a Davi (2 Sm 7.12-16). Breasted afirma que a significação messiânica das palavras de Ipu-wer deve ser limitada a uma concepção de "idealismo social". Esse idealismo social surge mais plenamente entre os hebreus.⁹⁶

93. Parece que a posição de J. Backie deve ser tomada seriamente. Ele acentua que se deve considerar os israelitas como tendo alguma originalidade. O fato de uns poucos fatores serem comuns à religião de ambas essas nações, fatores que são similares de modo muito restrito, pode ser devido antes à humanidade comum a ambas do que a um empréstimo (*Amarna Age*, pp. 324-328).

94. *ANET*, pp. 4,6,7.

95. *Ibid.*, pp. 441-444; Breasted refere-se a esta passagem como messiânica (*History of Development*, pp. 17,212). Em uma nota extensa (pp. 212-214) Breasted sumariza a discussão de H. O. Lange e A. Gardiner a respeito desta mesma passagem. O problema da profecia preditiva foi introduzido por Lange; Gardiner considera-a messiânica, mas não preditiva.

96. Breasted, *History of Development*, p. 215. Indubitavelmente ele quer estabelecer uma conexão linear. Isto

É difícil levar seriamente em conta a obra dos eruditos supramencionados. Um estudo do contexto das duas passagens mostra colocações absolutamente distintas. Os assuntos em discussão são totalmente diferentes. Natã fala de uma casa eterna. Ipu-wer diz:

Sucedará que ele trará refrigério ao coração... Os homens dirão: "Ele é o pastor de todos os homens. Não existe maldade em seu coração. Embora os rebanhos sejam pequenos, ficará todo o dia cuidando deles..." Pudessem ele notar seu caráter desde a primeira geração! Então esmagaria o mal; estenderia seu braço contra ele; destruiria sua semente e sua herança... (Mas) não têm um guia em seu tempo. Onde está ele hoje? Dormindo? Eis que a glória dele não pode ser vista (ANET, p. 443).

A declaração de Ipu-wer ocorre num longo discurso a alguém revestido de poder, considerada a causa, pelo menos até certo ponto, da difícil situação social e econômica. Na primeira parte do discurso, Ipu-wer descreve a situação e sugere uma solução possível — um novo governante. John A. Wilson, tradutor do texto egípcio, "Oráculos e Profecias", declara numa nota de rodapé que numa passagem difícil, depois da citação acima, há a mudança para a segunda pessoa: "Como Natã disse a Davi: 'Tu és o homem', assim Ipu-wer *deve finalmente* estar se dirigindo ao faraó" (ANET, p. 443, n° 38; grifo acrescentado).⁹⁷

Para compreender o que Wilson fez é preciso lembrar que ele cita duas passagens diferentes: 2 Sm 7.12-16, que registra as palavras de Natã referentes à "casa eterna", e 2 Sm 12.7, que registra a censura de Natã a Davi. Wilson trata estas duas passagens como se ambas abordassem assunto idêntico em idêntico contexto. Mesmo se fosse este o caso, é fácil notar quão tênue seria a conexão entre Natã e sua contraparte egípcia.

Resumindo o que descobrimos em nosso estudo dos textos egípcios, podemos dizer que tais concepções egípcias de deidade, criação, vida, morte e libertação são totalmente diferentes da idéia bíblica. A concepção egípcia de um rei divino, um rei-sacerdote, das relações do rei e do sacerdote para com os deuses, a sociedade e a natureza, são definitivamente antitéticas à compreensão bíblica desses mesmos assuntos. Daí, podemos concluir que as tênues similaridades formais não podem servir, de algum modo, de base para que se admita uma conexão entre os materiais bíblicos e os egípcios. A insistência bíblica sobre o caráter totalmente distinto das concepções egípcias é seguramente justificado e vindicado por um cuidadoso estudo histórico, literário e religioso-comparativo dos textos existentes.

*Os Textos Mesopotâmicos.*⁹⁸ O estudo dos textos mesopotâmicos não pro-

é o que J. Backie poderia bem chamar outro dos exageros de Breasted (*Amarna Age*, p. 316).

97. Se eruditos conservadores lidassem com qualquer texto antigo desta maneira imediatamente os críticos os acusariam de falta de erudição e de uso inadequado do texto para propósitos preconcebidos.

98. A referência é a textos sumérios, assírios e babilônicos. As diferenças em pormenores refletidas nesses textos não devem ser minimizadas. Não obstante, é correto agrupá-los por causa de seus aspectos essencialmente semelhantes. Para uma introdução a esses textos, ver Samuel N. Kramer, *Sumerian Mythology* (New York: Harper Torchbooks, 1961): "Os sumérios desenvolveram conceitos religiosos e espirituais juntamente com um panteão admiravelmente bem integrado que influenciou profundamente todos os povos do Oriente Médio" (p. vii); a literatura "consiste de épicos e mitos, hinos e lamentações, provérbios e composições de sabedoria... Os

duziu nenhum acordo geral quanto à sua interpretação. Referimo-nos acima às diferenças entre Engnell, Johnson e Frankfort.⁹⁹ Keneth A. Kitchen fez uma observação útil para ajudar os estudantes a compreenderem as variações de interpretação e a discordância entre os eruditos: “As teorias correntes nos estudos sobre o Velho Testamento, ainda que brilhantemente concebidas e elaboradas, foram em geral estabelecidas num vácuo, com pouca ou nenhuma referência ao Antigo Oriente Médio e inicialmente demasiado de acordo com princípios literários e filosóficos *a priori*.”¹⁰⁰ Kitchen assinala que essas teorias foram impostas sobre os textos, tanto os do Velho Testamento quanto os do Oriente Médio. Estes últimos foram lidos de maneira tal que se disse que eles proveriam o material inicial, os textos cananeus seriam o material intermediário e o Velho Testamento, o final. O Velho Testamento, portanto, seria o estágio final da evolução do conceito religioso da realeza sagrada e do Messias. Kitchen, contra isso, declara enfaticamente que “os fatos devem controlar a teoria e não o contrário” e “fatos, e não votos, determinam a verdade”.¹⁰¹

Há quaisquer obras confiáveis que possam ser utilizadas no estudo dos textos antigos? Ringgren é zeloso demais em admitir uma relação direta entre os antigos textos do Oriente Médio e o Velho Testamento. Frankfort reconhece que há diferenças básicas entre os egípcios e mesopotâmicos em seus pontos de vista relativos aos reis e às relações entre reis e deuses.¹⁰² As reais concepções

hinos são tanto reais quanto divinos” (p. 16) (ver também “Sumerian Literature, A General Review”, em *The Bible and the Ancient Near East*, ed. George E. Wright [New York: Doubleday, 1961], pp. 249-266). Alexander Heidel, em *The Babylonian Genesis*, 2ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1963) apresenta o estudo de um texto-chave, o *Enuma Elish*, a “história da criação” dos babilônios. Heidel declara que não há nenhuma “evidência incontrovertível” de traços babilônicos em Gn 1.1-2.30 (p. 139). Para um estudo introdutório da relação e conceitos das antigas religiões pagãs com o Velho Testamento, ver K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Londres: Tyndale, 1966).

99. Cf. pp. 34, 39-43.

100. Kitchen, *Ancient Orient*, p. 172.

101. *Ibid.*, pp. 28, 172.

102. Frankfort desenvolveu seus pontos de vista sobre o conteúdo dos textos mesopotâmicos por meio de um estudo histórico e teológico. Seu primeiro ponto é que a realeza estava mais profundamente enraizada na África do que na Ásia (*Kingship and the Gods*, p. 215). Inicialmente, na Ásia, a sociedade era regida por um corpo de anciãos, um dos quais poderia ser nomeado para servir como rei somente em tempos de emergência. O rei teria de consultar os anciãos em todas as matérias. (Ele apela ao épico de Gilgamesh como evidência; mas não é claro se este se refere a homens ou a deuses). Circunstâncias conduziram a um rei permanente. Os sacerdotes também tinham suas funções como as tinham os governadores (p. 221). Estes três serviam em estreita relação porque o povo vivia numa organização sócio-religiosa. Todos tinham de buscar a boa vontade dos deuses, que simbolizavam a comunidade humana e o poder divino. O rei em particular era considerado como estando em relação mais estreita com os deuses, mas não havia um padrão consistente (p. 226). Os reis eram em alguns aspectos deificados (pp. 224-226; cap. 21), mas o papel do rei era basicamente social e não cósmico (cap. 17). O processo de deificação, quando estava presente, ocorria porque o rei, que era sempre um mortal, era chamado a desempenhar um papel sobre-humano.

A ascensão do rei ao trono era iniciada com a eleição e completada com a coroação. Não há nenhuma evidência da unção de um rei (somente um texto danificado refere-se a ela). Os deveres do rei eram tripos: (1) interpretar a vontade dos deuses, (2) representar o povo diante dos deuses e (3) administrar o reino (é o caso de saber se Frankfort identificou o padrão do Velho Testamento para o Messias nos textos mesopotâmicos). O principal serviço prestado aos deuses era a construção de templos especialmente destinados a eles.

Sumarizando seu estudo, Frankfort escreve: “O antigo Oriente Médio conheceu uma terceira espécie de rei. Além do deus encarnado, que era o Paraó, e do servo escolhido dos deuses, que reinava na Mesopotâmia, encontramos um líder hereditário cuja autoridade derivava de sua ascendência e era originalmente coextensiva com a realeza” (p. 337). Realmente, havia um terceiro tipo de realeza, mas de natureza diferente da que Frankfort

hebraicas diferem radicalmente de ambas.¹⁰³ Isto não é adequadamente reconhecido por muitos estudiosos. Kitchen afirma que é necessário reconhecer que os textos do antigo Oriente Próximo e o Velho Testamento refletem um fundo histórico e literário similar, mas há também uma vasta diferença entre o conteúdo real do Velho Testamento e o dos escritos pagãos. Ele escreve:

Outros estudiosos do Velho Testamento sugerem (como exemplos ele se refere a Engnell, Widengren e Hooke) — com base em supostos padrões mesopotâmicos — que o rei hebreu era talvez considerado divino ou semidivino, identificando-se com o deus da fertilidade, que morre e ressuscita no Festival de Ano Novo. Para este ponto de vista não há evidência adequada em parte alguma. O rei israelita nunca foi uma divindade ou semideus. Tivesse ele feito tal reivindicação, os profetas do Velho Testamento tê-lo-iam denunciado severamente.¹⁰⁴

A despeito da falta de fatos para apoiar a idéia de que haja uma relação direta, linear ou não, entre os pontos de vista egípcio, mesopotâmico e hebreu a respeito da realeza, do sacerdócio, da sua inter-relação e da sua relação com seus deuses ou com Deus, James insiste em que existe uma afinidade entre realeza e sacerdócio em termos de ofício e função.¹⁰⁵ Não há nenhum questionamento contra essa afirmação como tal. Mas o ponto de vista de James de que a realeza divina é principalmente uma instituição ritual deve ser seriamente questionada, especialmente no ambiente da Mesopotâmia e de Israel.

James, para estabelecer a realeza sagrada da Mesopotâmia, apela para a idéia suméria de que os reis funcionavam sacralmente no ritual de casamento (as rainhas representavam ou Tammuz ou Istar). Depois Marduk substituiu Tammuz e o rei babilônio assumiu as funções de deus-sofredor.

Devemos fazer três comentários: primeiro, o estudo de Frankfort não deve ser esquecido. Ele mostrou que a deificação dos reis, ou sua atividade como deuses, foi mantida apenas por um período de tempo relativamente curto. Segundo, pode ser questionada a idéia de que o papel do rei nesse casamento seja realmente uma função sacerdotal. Terceiro, se James está correto em sua interpretação sobre o papel sacerdotal dos reis, é preciso concordar com Frankfort que havia um terceiro tipo de realeza. Mais do que isso, o testemunho

assinalou.

Se queremos conhecer a maneira como James George Frazer lida com os textos mesopotâmicos, não a acharemos em *The Golden Bough*, vol. 1 (New York: Macmillan, 1950). Frazer procura traçar a evolução da religião, dos símbolos religiosos e dos ritos, admitindo a magia em suas várias formas como o fator inicial. Magia significa o controle das forças da natureza. Eventualmente os deuses foram reconhecidos como desempenhando esse papel. Tal reconhecimento e a incorporação dos ritos que o acompanham introduziram a religião. Os ritos religiosos foram incluídos para aplacar e comprazer os deuses de sorte que eles, por sua vez, controlassem as forças naturais de forma benéfica, em favor da humanidade.

Neste quadro descobrimos que Frazer dá muito pouca atenção, se é que dá alguma, à religião mesopotâmica. As razões para isto bem podem incluir as seguintes: (1) O desenvolvimento religioso mesopotâmico não se enquadra no esquema evolucionário de Frazer, pois reis-sacerdotes atingiram seu ápice no Peru e no Egito (p. 121), séculos depois que os reis mesopotâmicos tiveram um papel mediador. (2) Não se pode demonstrar que o rei-sacerdote mesopotâmico tenha evoluído a partir de mágicos e curandeiros. Cf. Edwin O. James, *Sacral Kingship*, p. 63.

103. *Ibid.*, pp. 337-344).

104. *Ibid.*, pp. 105,106.

105. *Ibid.*, p. 163.

do Velho Testamento a respeito do papel e função do sacerdote é tal que ninguém pode deixar de notar a enorme diferença entre a concepção mesopotâmica do sacerdócio e a do Velho Testamento.

Ao passar em revista o material produzido no estudo dos textos mesopotâmicos torna-se evidente que há muito poucos guias confiáveis. Alguns bons esforços têm sido feitos no estudo de um documento (por exemplo, A. Heidel sobre o *Enuma Elish*) ou numa visão geral (por exemplo, Kitchen). Fora disso, não há nenhuma referência direta aos textos. Resta, então, consultar os poucos exemplos citados para apoiar a idéia de que os textos mesopotâmicos fornecem evidência de que a concepção messiânica do Velho Testamento está presente neles, implícita ou explicitamente.¹⁰⁶

A primeira pergunta a ser feita é: referem-se os textos mesopotâmicos ao ato de ungir ou a um ungido?

Frankfort achou uma possível referência à unção de um rei num texto danificado,¹⁰⁷ a "Coroação Ritual em Erech", que descreve uma cerimônia em Eanna, o templo de Istar. K. F. Muller sugere que a coroação assíria era precedida de um ato de unção.¹⁰⁸ Um ponto importante a lembrar acerca do ritual assírio da coroação é que a coroa e o cetro eram os fatores-chave. A unção com óleo, se presente, não era central ou especificamente significativa. Mas o fato é que os textos não falam, nem mesmo implicitamente, do ato de ungir ou de uma pessoa ungida.¹⁰⁹

Os textos mesopotâmicos não oferecem qualquer conhecimento da concepção messiânica bíblica em seu sentido estrito. Mas haverá evidências do conhecimento de elementos envolvidos na concepção mais ampla da idéia messiânica? Esta pergunta não pode ser respondida com um categórico *sim* ou *não*.

Se há ou não referências a vários aspectos envolvidos na concepção ampla da idéia messiânica bíblica não é questão aberta a discussão. Os textos referem-se à significação religiosa da realeza. Há uma relação estreita entre o ofício e a função reais e o ofício e a função sacerdotais. Tanto o rei quanto o sacerdote estão numa relação especial com os deuses; eles têm papéis, responsabilidades e funções representativas. Espera-se que os reis livrem e protejam seus súditos e que os sacerdotes apaziguem e satisfaçam os deuses. Os reis e os sacerdotes são considerados agentes que trazem paz e prosperidade a seus súditos e

106. É extremamente difícil fazer uma verificação cuidadosa dos textos por causa da falta de evidência. Os trabalhos publicados sobre os textos têm sido estudados em busca de indícios e evidências. Como Kitchen observou, muita coisa do que tem sido apontado como evidência realmente não é. Os materiais apresentados são antes evidência de posições "a priori", a partir das quais os textos têm sido estudados.

107. *Ibid.*, p. 247. "O texto está danificado aqui, mas parece que o rei foi ungido com óleo trazido numa taça de ouro."

108. Frankfort refere-se ao estudo de Muller: "*Das Assyrische Ritual*", em *Mitteilungen der Vorderasiatisch — Ägyptischen Gesellschaft* (1973), 41.3.

109. Em *ANET* de Pritchard o índice das passagens bíblicas inclui somente duas referências à unção e ao ungido: (1) 2 Rs 8.7-15, que fala da unção de Hazael por Eliseu (cf. 1 Rs 19.15). A referência mesopotâmica é a um texto que fala de Adad-Nerari III fazendo uma expedição à Palestina e exigindo tributo do rei de Damasco. (2) 2 Rs 23.30, que poderia ser referido nos registros de Assurbanípal quando de suas campanhas no Egito, Palestina e Síria (o texto fala da unção de Joacaz depois da morte de seu pai Josias). Ambas essas referências falam do reconhecimento da unção praticada em Israel e Judá.

participam de rituais que representam a vitória sobre a morte e a manutenção da vida.¹¹⁰

Os textos mesopotâmicos, entretanto, embora formalmente similares, são radicalmente diferentes do Velho Testamento em conteúdo, significado e relevância. As similaridades formais nem sempre são óbvias à primeira leitura. Há uma boa razão para isso. Primeiro, a concepção cosmogônica e cosmológica de ambos é radicalmente diferente. Segundo, a concepção da deidade é totalmente dessemelhante. Terceiro, o lugar e o papel do homem no mundo e sua relação com as deidades é totalmente distinto. Quarto, a concepção do mal, do pecado, do castigo, da morte e da imortalidade são tão diferentes que é difícil usar os mesmos termos para referir-se a tais idéias.

Feitas estas observações, a questão a respeito de qualquer relação possível continua a exigir uma resposta. Dizer que o Velho Testamento representa o término de um desenvolvimento linear é incorreto, pelas razões dadas acima. Dizer que há certas similaridades formais entre a Bíblia e os textos mesopotâmicos é possível, porque os homens participam da mesma natureza, dos mesmos temores, das mesmas esperanças e metas gerais. O relato bíblico é original e universalmente aplicável. Os outros são, como a Bíblia indica, produtos da mente e do coração humano, em completo alheamento de Deus, mas, não obstante, procurando lidar com a realidade da vida — mas em termos do homem e da projeção de sua vida, imaginação e desejos.¹¹¹

Os Textos Hititas. O termo *hitita* é usado para referir-se pelo menos a três grupos distintos: (1) Os *hatianos*, habitantes originais da Ásia Menor central; (2) Os imigrantes indo-europeus que se estabeleceram na Ásia Menor por volta de 2000 a.C.; e (3) os habitantes das cidades e cidades-estados da Síria e Mesopotâmia setentrionais, que foram por certo tempo governados pelos hititas e que retiveram muito de sua cultura.¹¹² Os hititas não eram um grupo homogêneo, mas representavam a reunião de várias nações. Não havia um

110. Todos esses elementos podem ser achados nos seguintes textos: "Enki e Ninhursag" (*ANET*, pp. 37-41) (uma deidade é nascida para trazer cura e bem-estar a um doente); "Gilgamés e a Terra dos Vivos" (*ibid.*, pp. 47-50) (preocupação com a morte, a superação da morte e a imortalidade assegurada pela ação dos deuses); "A Descida de Inanna ao Mundo Inferior" (*ibid.*, pp. 52-57); "A Descida de Istar ao Mundo Inferior" (*ibid.*, pp. 106-109) (libertação do cativo sob forças do mundo inferior e o papel do rei nessa libertação); "O Mito de Zu" (*ibid.*, pp. 111-113) (Zu, o deus-pássaro, provavelmente do mundo inferior, é vencido; o mito trata da autoridade cósmica e do destino); "Etana" (*ibid.*, pp. 114-118) (um pastor, mortal, voa sobre asas de águia, sobe aos céus e traz a segurança que a realeza asseguraria à humanidade); e "Programa do Templo para o Festival do Ano Novo na Babilônia" (*ibid.*, pp. 331-334) (o papel do sacerdote como mediador entre o deus Bel [Marduk] e Babilônia, pelo oferecimento de orações a Bel e a sua companheira, a deusa Beltiya).

111. Cf. Kitchen, *Ancient Orient*, p. 87. Ele fala de uma herança cultural comum que poderia contribuir para algumas das similaridades. Refere-se também ao tratado de Frankfort *Birth of Civilization in the Near East* (Garden City: Doubleday, 1956), em que é evidenciado o súbito aparecimento numa cultura de elementos que não têm nela nenhum antecedente mas elementos que são característicos de outra cultura. Tais características podem extinguir-se. Frankfort — e Kitchen parece concordar — sugere que isso é devido a empréstimo ou transferência. Esse tipo de empréstimo certamente ocorreu na vida de Israel, quando os israelitas entraram em contato com os cananeus.

112. Cf. F. F. Bruce, *The Hittites and the Old Testament* (Londres: Tyndale, 1947); G. E. Mendenhall, "Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East", *BA* (1954): 26-46, 49-76; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, *Analecta Biblica* 21 (Roma: Pontifício Instituto Bíblico, 1963); O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1965).

padrão geral estabelecido para o culto e vida religiosa; cada rei local tinha sua própria divindade padroeira. Havia cerca de mil deidades (os hititas referiam-se ao seu panteão como “os mil deuses”).

Encontram-se referências a esses deuses, entre outras fontes, nos tratados de suserania em que os deuses eram relacionados como testemunhas. Esses documentos pactuais hititas são importantes para os estudos do Velho Testamento. Primeiro, eles fornecem informações a respeito do ambiente histórico dos documentos pactuais do Velho Testamento, tais como o pacto de Israel ao pé do monte Horebe (Êx 19 a 34), a renovação desse pacto perto de Canaã (Dt 5,16,29) e o pacto em Siquém (Js 24.1-28).¹¹³ Eles também lançam luz sobre a relação entre um rei-suserano e seus súditos e sobre como essa relação era estabelecida e mantida. O último aspecto em particular é importante para a compreensão adequada da idéia messiânica bíblica.

Por muito úteis que sejam para esclarecer as relações do pacto, os documentos hititas não falam explicitamente, ou mesmo implicitamente, de um messias, de um ungido, ou do ato de ungir como sendo importante na ascensão ao trono real.

Albert Goetze traduziu certo número de mitos, épicos e lendas hititas.¹¹⁴ Em cada um deles o “deus da tempestade” tem um lugar específico; sua origem, seu poder, suas batalhas, seu lugar entre os deuses (dos quais Istar é um)¹¹⁵ e suas exigências são recitadas. As ferozes batalhas entre os deuses dão evidências do ponto de vista cru, vulgar e terreno que os hititas tinham de seus deuses. Goetze usa o termo *ungido*, mas em nota simplesmente declara: “um sacerdote”.¹¹⁶ Em outro texto há referência a óleo de oliva, óleo fino e unção. Isto está num contexto da demonstração de ira de um deus, quando uma súplica é feita em favor da pureza, harmonia e brandura no trato com a humanidade.¹¹⁷

Uma cuidadosa revisão dos documentos hititas¹¹⁸ indicará que não há referência à idéia messiânica no seu sentido restrito, e há pouco material relacionado de maneira formal ao seu sentido mais amplo.

113. Cf. em adição às fontes mencionadas no cap. 1, n. 107, Meredith G. Kline, *The Treaty of a Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972); e Kitchen, *Ancient Orient*, pp. 99-102. Kitchen inclui uma boa bibliografia em suas notas e faz alguns comentários muito perceptivos sobre muitos desses livros nas doze páginas em que ele trata da influência hitita na literatura do Velho Testamento (cf. J. A. Thompson, *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament* [Londres: Tyndale, 1964]).

114. *ANET*, pp. 120-128.

115. No “Cântico de Ullikummi”, Istar está cantando na praia, sentada numa pedra. Uma onda se levanta e pergunta porque ela está cantando e esperando por seu irmão (ibid., p. 123, col. 2); é-lhe dito que ela deve procurar seu irmão antes que se torne atrevido. Istar pára de cantar, lança fora a harpa e procura o deus da tempestade. Vemos aqui elementos sumérios e assírios incluídos nos textos hititas — bem como o caráter bruto do politeísmo af presente.

116. *ANET*, p. 125, col. 1.

117. Se alguém desejar um paralelo bíblico, consulte os ensinamentos sobre “santificação”.

118. Foi feito estudo, por exemplo, daqueles referidos no cap. 1, n. 109, e daqueles encontrados em *ANET*, pp. 346-361. É interessante notar que não há qualquer referência a fontes hititas em *Sacral Kingship* (coleção de ensaios preparados para o 8º Congresso Internacional de História das Religiões). Concluímos que cometeram erros os eruditos que afirmam que os documentos hititas contêm a idéia bíblica de unção (cf., p. ex., Walther Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, trad. David E. Green [Atlanta: John Knox, 1978], pp. 87,88).

Os Textos Cananeus. O termo *cananeu* é usado de modo geral para referir-se ao povo que habitava a costa oriental do Mediterrâneo. Seu território estendia-se desde o deserto, ao sul, até a área da Mesopotâmia, ao norte.

A população cananéia não era homogênea. Os historiadores dizem que os cananeus originais¹¹⁹ sofreram grande influência da cultura das nações circunvizinhas. A influência egípcia parece ter sido dominante.¹²⁰ Entretanto, o fato de que grande parte da literatura cananéia foi escrita em caracteres cuneiformes mostra forte influência da Mesopotâmia. Algumas influências hurrianas e hititas são também evidentes.¹²¹ Os povos do Mediterrâneo também se envolveram na vida e na cultura de Canaã.¹²² Depois vários povos (filisteus, hebreus, mesopotâmicos, amoritas) também entraram nessa área. Descendentes dos semitas que vieram dos estepes do norte da Arábia também se apossaram de partes da terra de Canaã. A vida e a cultura cananéias foram mantidas principalmente pelos fenícios, que se estabeleceram no centro da área costeira. Assim, após 1200 a.C., “cananeu” e “fenício” tornaram-se sinônimos.

Muito tem sido escrito sobre os cananeus como a via através da qual conceitos religiosos, ritos e o estilo de vida dos mesopotâmicos, bem como dos egípcios e hititas, foram transmitidos a Israel. Deve ser seriamente questionado, entretanto, se é verdade que o panteão cananeu, bem como os rituais que os cananeus desenvolveram em seu culto, foram tão extensamente influenciados por forças externas quanto alguns eruditos afirmam.¹²³

119. Que alguns estudiosos afirmam (e corretamente, a nosso ver) serem os descendentes de Canaã, o quarto filho de Ham (a etimologia não dá margem ao nome *Cam* e sim *Ham*, n.e.) (Gn 10.6,15,20).

120. W. F. Albright concentrou-se sobre as influências egípcias (cf. p. 332 em seu ensaio), mas refere-se também a outras influências: (“The Role of the Canaanites in the History of Civilization”, no simpósio *The Bible and the Ancient Near East*, cap. 1, n. 93; e *Yahweh and the Gods of Canaan* [Londres: Athlone, 1968], esp. cap. 3).

121. A melhor visão de conjunto dessas influências é dada por John Gray em *The Canaanites* (Londres: Thames and Hudson, 1964). Num parágrafo do seu sumário, Gray escreve: Do fim do terceiro milênio em diante os cananeus, em suas cidades-estado, mantinham sua independência local com seus próprios governos e instituições, dentro dos impérios maiores, dos egípcios, hititas (amoritas) e hititas. Receberam várias influências culturais do Egito, da Palestina e da costa da Síria, e, em menor extensão, influências mesopotâmicas, hurrianas e arianas do norte da Síria... influências egéias também foram trazidas para a cultura cananéia nativa... (p. 51).

122. Cyrus H. Gordon, um escritor prolífico sobre este assunto, enunciou a tese de que os hebreus e os gregos têm uma fonte cultural e religiosa comum — pelo menos numa certa extensão. “A literatura ugarítica lançou uma ponte sobre o abismo entre Homero e a Bíblia. Graças aos textos minoanos sabemos que, de cerca de 1800 a cerca de 1400 a.C. a Grécia foi dominada por semitas do noroeste (fenícios) que a ligaram lingüística culturalmente com o Levante.” A maioria dos eruditos, porém, não se mostra entusiasmada com o peso que Gordon atribui à escassa evidência que apóia sua tese (porém, cf. seu *Ugarit and Minoan Crete* [New York: W. W. Norton, 1966], esp. cap. 2 e 6; também *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* [New York: Norton, 1965]).

123. Muitos eruditos continuam a insistir que a religião israelita deve ser considerada um estágio na evolução da religião. Já nos referimos ao efeito que posições *a priori* têm tido na abordagem e no método de estudo. W. F. Albright lamenta a recusa de muitos eruditos europeus em reconhecer o apriorismo de suas pressuposições (*History, Archaeology, and Christian Humanism* [New York: McGraw-Hill, 1964]; ver cap. 1, esp. pp. 22-26). Ele tem feito muito para colocar os fatos históricos em sua posição correta. Continua, porém, a trabalhar com a pressuposição de que o evolucionismo é a chave para a compreensão da história da religião de Israel. Para um exemplo de como ele desenvolve a história da religião de Israel de acordo com um processo evolucionário, ver especialmente os caps. 3 e 4 de *Yahweh and the Gods of Canaan*. Conforme as conclusões de Albright, quando ele discorda de Y. Kaufmann, que afirma que Moisés fundou Israel e Israel criou o monoteísmo, ou, “para dizer de outra maneira, o próprio Moisés foi um membro do povo que ele trouxe à existência e porque ele era um israelita foi capaz de criar o monoteísmo. O monoteísmo mosaico foi, pensa ele, uma criação do gênio religioso israelita... Esse fenômeno não pode ser explicado por um processo evolucionário comum” (*Yahweh*, pp. 179,180).

John Gray nota: "As deidades (cananéias), a despeito de sua aparência egípcia e das inscrições hieroglíficas, são as figuras familiares do culto cananeu da fertilidade..."¹²⁴ Gray vai adiante e estabelece uma identificação desses deuses cananeus, sobre os quais C. F. Pfeiffer nos apresenta um bom sumário.¹²⁵

Nos textos cananeus alguns deuses têm nomes que são usados também por outras nações para identificar seus deuses.¹²⁶ Como, porém, Cyrus Gordon demonstrou, os exemplos não são assim tão freqüentes. O fato é que os deuses cananeus são considerados sem paralelo.

O relacionamento entre os reis e os deuses era considerado o que existe entre a descendência e a sua fonte. Os reis reinantes tinham de esperar sua descendência dos deuses.¹²⁷ Os reis recém-nascidos eram amamentados pelas deusas Athirat e Anat e assim recebiam suas qualificações sobrenaturais para reinar.

É evidente que há paralelos entre o material cananeu e o bíblico.¹²⁸ Também foi demonstrado, corretamente, que os reis funcionavam num papel sacerdotal em certas circunstâncias.¹²⁹ Entretanto, os ritos eram de tal maneira que o caráter bruto, crasso e degenerado da religião cananita, especialmente de seu culto pervasivo da fertilidade, é bastante óbvio. Alguns eruditos têm observado que os rituais cananeus eram mais lascivos do que os da Mesopotâmia. Daí, não é difícil perceber por que razão o Velho Testamento fala tão fortemente contra a religião cananita.

Não há nenhuma referência a um messias por vir que seja o eterno Deus-homem e que, como alguém que é divinamente justo,¹³⁰ é o grande libertador da servidão física e espiritual. Os cananeus falam de "reis-deuses", mas não conhecem um prometido Deus-homem encarnado. Portanto, a idéia messiâni-

Para uma compreensão mais completa de Kaufmann, ver o cap. 3, esp. pp. 60-63, em *The Religion of Israel* (Londres: Allen and Unwin, 1961).

124. Gray, *Canaanites*, p. 51.

125. C. F. Pfeiffer, *Ras Shamra and the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1962), especialmente cap. 4.

126. Os textos contam-se às centenas. Refletem vários aspectos da vida (por exemplo, o ambiente escolar: listas de palavras, dicionários etc.), mas são principalmente de caráter cúltil e mitológico. São escritos em sumério, acádio, hurríano, hitita, egípcio e numa linguagem até então desconhecida, afim com o hebraico (cf. A. S. Kapelrud, *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament* (Oxford: Blackwell, 1965). Kapelrud apresenta uma boa bibliografia selecionada (como também o faz C. F. Pfeiffer — *selecionada* porque "é impossível enumerar todas as publicações a respeito dos textos de Ras Shamra" [p. 24]).

127. No "Épico Aqhat" o justo Danel não tem filhos e apela a Baal; segue os procedimentos necessários e recebe Aqhat. No "Épico do Rei Keret" lemos a respeito de uma noiva fugitiva que deixa Keret sem nenhum filho para suceder-lhe. Por meio de um intercâmbio entre El e Baal, Keret recebe uma esposa que lhe dá sete ou oito filhos. Desses, alguns são intrigantes, mas um, Elhu, é fiel e sucede a seu pai.

128. Por exemplo: rainhas estéreis, pedidos de filho e sua concepção, o mais novo escolhido de preferência ao mais velho etc. Será interessante aprender eventualmente o que os quarenta mil tablets de barro encontrados em Tell Mardikh (Ebla) têm a acrescentar ao nosso assaz limitado conhecimento dessa matéria.

129. Cf. I. Engnell, que dá grande ênfase a esse fator como um elo de ligação entre a realza sagrada da Mesopotâmia e de Israel.

130. Alguns eruditos não hesitam em afirmar que o rei Danel era um rei justo (cf. o Épico Aqhat, nota 125). Na verdade, ele é apresentado como alguém que quer probidade, equidade e justiça para o povo de seu reino. Mas sua motivação, sua base e seu método de aplicar a justiça parecem estar no interesse do êxito do rei e no bem-estar material do reino.

ca bíblica em seu sentido estrito não está presente.¹³¹ Embora haja certos paralelos entre os escritos religiosos cananeus e os materiais bíblicos, esses paralelos são formalmente diferentes, completamente dissimilares em intenção e significado. Portanto, não há nenhum conceito religioso ou prática dos cananeus que seja estreitamente afim ou integralmente relacionado com o sentido mais amplo do conceito messiânico.

Concluindo: refletem os antigos textos do Oriente Médio algum tipo de expectativa messiânica?

A expressão *expectativa messiânica* requer atenção porque seu uso tem sido amplo e variado. Podemos falar da expectativa messiânica bíblica. A Bíblia contém muitas promessas e predições relativas ao Messias por vir, seu caráter, sua missão, sua influência, suas metas e seu sucesso. Entretanto, as expectativas variavam, dependendo dos aspectos das promessas e predições que estivessem sendo considerados, bem como de suas interpretações e aplicações. Portanto, estamos falando de uma expectativa propriamente dita.¹³² Entretanto, os discípulos de Jesus tinham expectativas errôneas, refletidas em sua pergunta a respeito da restauração do reino israelita.¹³³ A diferença básica entre essas duas espécies de expectativa é que a primeira esperava por uma pessoa divina e a última, por um reino político. A primeira era orientada para Deus, a segunda era orientada para si mesma, à espera de uma utopia social e política.

Muito da expectativa messiânica que tem estado e ainda está presente no mundo é do segundo tipo. Isso pode ser afirmado com certeza a respeito das expectativas messiânicas que os estudiosos têm detectado nos textos do Oriente Médio. Ridderbos¹³⁴ avaliou cuidadosamente esse material nos textos disponíveis. O que ele encontrou não foi alterado por descobertas subseqüentes. Ele usa a expressão expectativa messiânica a fim de referir-se à consciência de tempos perturbados que seriam removidos por um rei que inauguraria uma gloriosa idade de ouro. Esse rei esperado sobrepujaria os inimigos, removeria os enganos, aliviaria a miséria dos pobres e tornaria disponível a todos uma abundância de provisões. Sem dúvida, tais sentimentos são expressos nos antigos textos extrabíblicos. Mas Ridderbos cuidadosamente assinala que a fonte divina, o caráter espiritual, a dignidade moral e religiosa dessas promessas do Velho Testamento e as expectativas próprias originadas por elas são completamente estranhas às expectativas pagãs.¹³⁵ As antigas expectativas messiânicas pagãs eram tão diferentes das promessas messiânicas bíblicas

131. J. Ridderbos conclui: "Por enquanto permanece o caso de nenhum testemunho indubitável ter sido encontrado sobre a expectativa de um futuro rei-salvador por parte dos antigos egípcios e babilônios" (*De Messiaansche Heilsbelofte*, p. 19). Esta conclusão tem-se mantido por quase um século.

132. A profetisa Ana (Lc 2.36,37) e o idoso Simeão (idem, v. 25) certamente tinham expectativas certas.

133. Lc 19.11; At 1.6. Em vários tempos o povo também teve expectativas errôneas.

134. Ridderbos, *De Messiaansche Heilsbelofte*, pp. 4-9.

135. Ridderbos compara os materiais bíblicos com os babilônicos sobre o Dia do Senhor. Os babilônios obtinham sua informação da astrologia. Israel a recebia por via profética: "Assim diz o Senhor" (*ibid.*, p. 8). O que esse dia haveria de acrescentar para os babilônios era a projeção de seus desejos; para o Velho Testamento era o cumprimento das promessas de Deus concernentes à sua presença e o julgamento e o júbilo que a acompanhavam.

quanto as modernas expectativas ateístas o são das expectativas biblicamente informadas sobre a volta do Senhor e a inauguração do seu reino eterno. E a base dessas expectativas é tão diferente quanto a dependência de muitas pessoas dos signos do zodíaco é diferente da dependência cristã das promessas de Deus, quanto ao cuidado de seus filhos e à sua guarda para o louvor e a glória do seu nome.¹³⁶

136. Tem havido eruditos que representam várias escolas de pensamento, os quais, depois de consumir considerável tempo estudando os antigos documentos pagãos, chegaram às mesmas conclusões. E. König diz o seguinte em relação às antigas analogias com os conceitos bíblicos relativos ao Messias: "Aber in ihren Religionen kann nichts Analoges zu den messianischen Weissagungen gefunden werden" (*Die Messianischen Weissagungen*, pp. 20,21). B. B. Warfield, em "The Divine Messiah in the Old Testament", cita Sellin aprovadamente, dizendo que não há nenhum paralelo entre as concepções messiânicas bíblicas e as do antigo Oriente (pp. 97,98).

A Fonte do Conceito Messiânico

O capítulo precedente esboçou o conceito messiânico assim como ele aparece no Velho Testamento. Um rápido exame dos antigos textos do Oriente Médio e das alegações dos eruditos a respeito desses textos alusivos às raízes, origens e temas de um conceito messiânico posterior, como aparece no Velho Testamento, levou à conclusão de que não há nada semelhante entre eles, nem há traços de uma posição inicial que se teria desenvolvido no conceito bíblico.

Antes de estudar passagens bíblicas específicas em que o conceito aparece, é necessário examinar (ainda que brevemente) vários pontos de vista sobre a Bíblia. A isto se seguirá uma breve discussão da colocação literária (profecia) específica em que o conceito aparece. Finalmente, apresentaremos uma visão de conjunto da pesquisa dos estudiosos sobre o conceito do *Messias*, como aparece na profecia bíblica.

A Bíblia Como o Livro do Pacto do Rei

Pontos de vista sobre a Bíblia são numerosos, mas podem ser classificados em quatro grupos básicos.¹ Primeiro, há o ponto de vista, com variações, de que a Bíblia é um livro sobrenatural, não somente no conteúdo, mas também em sua fonte, método, origem, apresentação, bem como no modo em que ele afeta a vida e produz (quase magicamente) profundas mudanças. Segundo, há o ponto de vista de que a Bíblia não é nada mais do que uma compilação de antigos escritos humanos, que se formaram através de um longo processo de correções. Como resultado, a Bíblia, como a temos hoje, é um documento

1. Esses grupos podem ser referidos de modo geral como: (1) fundamentalista, (2) crítico-liberal, (3) néo-ortodoxo e néo-evangélico e (4) histórico-reformado.

através do qual podemos apurar o que as pessoas experimentaram (ou pensaram que experimentaram) e creram durante séculos. Terceiro, entre essas duas posições extremas há uma que é difícil de definir ou mesmo de descrever com certo grau de especificidade. O que é comum a este ponto de vista intermediário é uma dupla ênfase mantida em tensão dialética. De um lado, o caráter humano da Bíblia é afirmado; de outro lado, diz-se que esse mesmo produto humano dá um testemunho divino de Jesus Cristo e do caminho da redenção. É freqüentemente dito que os adeptos deste ponto de vista intermédio têm uma abordagem cristológica (distinta de uma abordagem cristocêntrica ou teocêntrica). Outros adeptos deste ponto de vista falam do caráter "redentivo" da Bíblia, isto é, redentivo no sentido de que, se alguém busca uma resposta da Bíblia para uma questão que não se relacione diretamente com Cristo e com a salvação, a questão é errônea ou ilegítima.

A concepção histórica reformada da Bíblia difere das três posições mencionadas acima. É dentro desta perspectiva que este autor se coloca.² Os princípios mais importantes da perspectiva reformada são: (1) a Bíblia é o registro da revelação das relações factuais; (2) este registro apresenta uma só mensagem, unificada, integrada e, a desdobrar-se; (3) este registro tem uma estrutura factual discernível; e (4) este registro tem qualidades singulares, discerníveis.

A Natureza Factual da Bíblia

O Registro Escrito. Na Bíblia encontramos registrada, por autores que escreveram na linguagem e dentro da cultura de seu tempo, uma variedade de materiais. Entretanto os materiais que os escritores puseram por escrito não resultam de suas próprias observações, experiências, pensamentos, avaliações e conclusões. Eles registraram palavras, feitos, respostas e avaliações como foram trazidas ou surgidas em vários tempos, no curso de circunstâncias históricas e em lugares específicos.

O registro escrito contém uma variedade de gêneros literários. Experiências são registradas de um modo jornalístico. A maior parte do registro consiste de eventos históricos descritos, avaliados, interpretados, vários tipos de material legal, pronunciamentos proféticos, admoestações em forma de sermão, diálogos, hinos e orações. Mas incluídas em tudo isto, explícita ou implicitamente, estão as comunicações verbais de Deus. Tais comunicações são a fonte da unidade, harmonia, significado, propósito e valor do registro escrito.

Revelação. O conceito de revelação sugere tirar o véu, abrir, tornar acessível o que, de outra forma, permaneceria desconhecido. O conceito indica uma

2. Não será feita nenhuma tentativa de dar, de maneira consistente, referências bíblicas ou razões teológicas para as afirmações feitas. Fazer isto significaria: (1) tornar esta obra longa demais; (2) desviar-nos em larga medida do assunto principal, a revelação messiânica no Velho Testamento; e (3) incluir nesta obra material planejado e em preparo para outro livro, que tratará da auto-revelação progressiva de Deus no curso da história. Além disso, grande parte do apoio bíblico e teológico sobre este ponto de vista será incluído na discussão das "passagens messiânicas" (caps. 3 e seguintes).

atividade intencional, inteligível e teleológica. Deus é a fonte final e o doador da revelação.

Esta revelação de Deus, posta por escrito por homens que empregaram uma grande variedade de gêneros literários, inclui quatro elementos distintos: as palavras divinas, os feitos divinos, a resposta humana em palavra e/ou ação, e a interpretação, significação, relevância e efeito da resposta humana.

A palavra divina refere-se, primeiro, às próprias palavras enunciadas por Deus. Ele falou ao longo dos seis dias da criação; a frase "e Deus disse" é um tema recorrente em Gn 1. Deus falou também palavras que pertencem à redenção. Ele proferiu sua vontade (a Lei), que deve ser seguida e executada em toda a vida humana. Ele articulou seus propósitos e metas e o modo de realizá-los. Essas palavras faladas foram transmitidas em linguagem humana inteligível, isto é, em palavras humanas, arranjadas em sentenças e parágrafos. Neste sentido, a revelação de Deus é proposicional. Os eventos são registrados em idêntica maneira.³ Inseparavelmente relacionados com as palavras transmitidas por Deus estão os feitos ou atos de Deus. Normalmente, vemos que a palavra falada introduz o divino ato e prepara para ele e para os eventos concomitantes. O ato e o evento preparam o ambiente para a palavra subsequente.

O terceiro elemento, a resposta humana, está profundamente relacionado aos dois primeiros. Deus falou, agiu em favor da humanidade e envolveu-a diretamente. Ao provocar a resposta (da humanidade, a quem Ele sempre considera responsável), revelou qual era a resposta obediente, aceitável e que honra a Deus, bem como a resposta desobediente, inaceitável, a ser julgada como tal.

A resposta humana pode vir em várias maneiras e formas. Abraão e Moisés envolveram-se em diálogos com Deus, como o fizeram os discípulos com Jesus e Paulo com o Cristo exaltado. A resposta veio também em orações, cânticos e reflexões, que constituem grande parte da literatura da Sabedoria. Os profetas responderam pela proclamação das palavras e dos atos de Deus.

O quarto elemento não é tão distinto quanto os três primeiros. Pode haver divergência sobre se este elemento deve ser incluído na Palavra de Deus ou na resposta humana, particularmente na resposta verbal humana. Referimo-nos à interpretação, avaliação, elaboração e aplicação da palavra divinamente falada, ou de ato e evento divinamente iniciados e dirigidos. Esse elemento da revelação de Deus, apresentado no registro escrito, e freqüentemente referido como o aspecto teológico, é reconhecido por muitos, se não por todos os estudiosos bíblicos. De fato, não seria impróprio dizer que muitos estudantes do Velho e do Novo Testamento julgariam que a Escritura consiste quase inteiramente desse elemento. Insistir nisso, entretanto, é depreciar ou ignorar o elemento mais importante na Escritura: a palavra falada de Deus, comunica-

3. A completa revelação especial de Deus é dada em forma proposicional, apresentada em linguagem inteligível, isto é, em sentenças e afirmações (proposições que são verdadeiras). Entretanto, isto não implica dizer que a Bíblia é uma série de proposições teologicamente formuladas.

da aos escritores da Bíblia de várias maneiras, tais como, por exemplo, em sonhos, visões, teofanias, percepções interiores e voz audível — aos israelitas no deserto (Êx 20), a Isaías (Is 6. 8-13) e a Paulo (At 9. 3-6). É também ignorar o registro divinamente controlado de eventos reais.

As Relações Pactuais. O terceiro conceito que requer alguma elaboração é o das relações actuais. Este conceito é o tema central do registro escrito. Pode ser dito, com ênfase, que a Bíblia é o registro permanente das relações actuais de Deus com a humanidade através dos séculos. A fim de evitar que esta discussão se torne demasiado exaustiva, apresentaremos somente cinco subtemas principais.

Primeiro, uma discussão das relações actuais como apresentadas na Bíblia requer uma referência ao conceito bíblico do reino de Deus. Falando do reino de Deus, alguém pode focalizar primeiramente o rei. Deus é o rei por virtude de quem e o que Ele é como Deus; porque Ele criou, sustenta, governa, controla e dirige todas as coisas na criação; porque Ele é o Senhor da redenção; e porque Ele é o Consumador e o Juiz final e absoluto de toda a humanidade, coisas e eventos.

Ao falar do reino, pode focalizar-se o domínio, isto é, tudo o que é criado, ou um aspecto desse domínio, por exemplo, toda a humanidade redimida.

O termo *reino* pode referir-se também ao trono, o reinado, o exercício da graça, do poder, da ira. Finalmente, falar do reino no sentido bíblico deve sempre incluir, mesmo se a ênfase é no rei, no domínio ou no trono, a idéia de vice-regente criado, nomeado e estabelecido por Deus — a humanidade, criada à sua imagem e designada para servir sob e com o Criador.

O segundo subtema (a natureza das relações actuais) deriva diretamente do primeiro. Vários pontos de vista foram apresentados no passado a respeito da real natureza dessas relações; a maioria deles concentra-se num aspecto, seja uma dimensão formal, seja uma implicação, ou um resultado. Entretanto, o próprio cerne da relação actual é o laço vida-amor, estabelecido, mantido e implementado por Deus. Estar numa relação actual com Deus é estar ligado a Ele por um laço de vida e amor. Este laço divinamente iniciado e mantido tem várias dimensões e aspectos; é expresso, estabelecido, mantido, desenvolvido e aplicado de vários modos, dependendo, geralmente, de circunstâncias específicas, de tempos, e das partes com as quais Deus está tratando.

Terceiro, esse laço de vida-amor divinamente iniciado e exercido foi estabelecido no tempo da criação do cosmos, particularmente no tempo da criação da humanidade. Deus criou o cosmos como seu domínio e como ambiente para a humanidade servir como vice-regente. Então, criando o ser humano à sua imagem, Deus estabeleceu um laço de vida e amor entre Ele próprio e a humanidade. Esse laço é o pacto da criação. Quando Adão e Eva pecaram, tornaram-se quebradores do pacto; eles romperam o laço de vida e amor de seu lado. Deus, entretanto, manteve suas relações de vida e amor e, a fim de restaurar plenamente a humanidade no pacto da criação, iniciou uma segunda dimensão, ou aspecto. Ele tornou possível a renovação e restauração da huma-

nidade no pacto da criação por meio do pacto da redenção. O registro escritural evidencia que o pacto redentivo, tendo sido determinado por e dentro da Trina Deidade, foi revelado e enunciado em forma embrionária no tempo da Queda e progressivamente revelado, exercido e aplicado através dos tempos.

O quarto subtema é que Deus, o Criador-Redentor, como soberano Senhor sobre seu domínio e exercendo prerrogativas reais, coloca seu vice-regente sob um mandado. Esse mandado é um aspecto integral das relações factuais. A humanidade deve responder a seu Senhor de um modo vivo e amoroso, cumprindo os requisitos do mandado.

A Escritura registra um duplo mandado. Há um mandado do pacto da criação e um mandado do pacto da redenção (Gn 9.26,27; 12.1-3; Mt 28.18-20). Assim como os dois pactos são distintos, embora intimamente inter-relacionados, tais são também os mandados. O mandado da criação é o primeiro quando se considera o tempo em que foi dado. Depois da queda, o mandado da redenção é necessariamente prioritário, porque é o meio pelo qual a humanidade caída é restaurada às relações factuais da criação e capacitada a servir aceitavelmente.

O mandado da criação tem três dimensões ou submandados. (1) Há a obrigação de comunhão, isto é, um íntimo exercício do laço de vida-amor entre o soberano e seu vice-regente. (2) Há o mandado da comunhão humana amorosa que encontra específica expressão no casamento e nas relações entre pais e filhos. (3) Há o mandado que expressa a relação da humanidade com o cosmos criado: ela deve ter domínio sobre o cosmos, descobrindo, cultivando, desenvolvendo, preservando e transformando num serviço maravilhoso toda a variedade de elementos e potencialidades existentes no cosmos.

O pacto da criação é o meio dentro do qual a vontade de Deus para a humanidade é conhecida e deve ser executada. É também o meio para a tarefa educacional e política da humanidade, tarefa essa inerente ao pacto da criação, mas decifrada à medida que o pacto da redenção é revelado e progressivamente desdobrado.

O segundo mandado factual é o mandado redentivo. Ele inclui quatro aspectos. Primeiro, exige submissão pessoal à graça de Deus revelada na semente e Messias, Jesus Cristo. Segundo, ele requer uma vida santificada que reflita, em cada dia, a vontade de Deus, implantada no tempo da criação no coração da humanidade e enunciada e registrada depois da Queda. O mandado da redenção relembra e repete o que está contido no pacto da criação, a saber, que o redimido instrua e prepare seus filhos para o serviço. Terceiro, ele estabelece que a humanidade redimida seja uma bênção para toda a humanidade — para todas as tribos, povos e nações. Isto será feito pela proclamação do evangelho da redenção e pela instrução nos caminhos que o Senhor designou para o serviço que glorifica a Deus. Quarto, o mandado da redenção inclui a obrigação divinamente imposta à humanidade redimida de mostrar misericórdia e compaixão à viúva, ao órfão, ao aflito, ao oprimido, ao pobre, ao estrangeiro e refugiado.

Finalmente, o quinto subtema que a Escritura registra a respeito das relações pactuais é o alvo, o resultado, a meta final dessa relação. O registro torna bem claro que há uma alternativa: ou *um* ou *outro* resultado. A bênção de Deus seguramente virá sobre aqueles que vivem em comunhão, enriquecendo e capacitando aqueles que permanecem em seu serviço e desfrutam do laço vivo e amoroso que Deus estabeleceu. Mas há também a maldição de Deus, expressa de várias maneiras, para aqueles que respondem em relação aos mandados pactuais de Deus (relembre-se a inseparabilidade dos dois) com desobediência e rebelião.

Estes dois aspectos — o criador e o redentivo — não devem ser considerados separadamente, cada qual com abstração do outro. Eles são inseparavelmente ligados e inter-relacionados. Nem devem ser caracterizados como opostos, isto é, como um pacto da lei e um pacto da promessa; como um pacto de obras e um pacto de comunhão amorosa. Ambos são carregados com a vontade (lei) e promessa de Deus, a exigência de serviço obediente e comunhão amorosa.

A Mensagem Unificada, Integrada e Desenvolvida da Bíblia

A Bíblia é o registro escrito da revelação de duas relações pactuais. Essa revelação, como mencionamos antes, foi dada de muitas maneiras, numa variedade de circunstâncias e através de diferentes gêneros de literatura. A variedade desses aspectos formais tem atraído a atenção de muitos dos estudiosos da Bíblia. De fato, não é um exagero dizer que muitos eruditos têm dado mais atenção aos aspectos formais do que ao conteúdo material da mensagem. Além disso, muitos estudantes da Bíblia têm permitido que seu interesse no aspecto formal controle sua abordagem, seu estudo e sua avaliação da mensagem. Como resultado, a mensagem tem sido partida em segmentos não-relacionados, ou pouco relacionados, ou somente formalmente relacionados entre si. Alguns eruditos falam enfaticamente de uma série de mensagens e, portanto, minimizam a mensagem única.

A Mensagem Unificada da Bíblia. A Escritura contém uma singular mensagem unificada, que é melhor classificada sob o tema do reino e do pacto. Ela apresenta o registro da revelação que Deus faz de seu reino. Como afirmamos antes, o conceito do reino tem três aspectos inseparáveis: (1) o Rei, o Deus soberano; (2) o domínio, a criação inteira de Deus, inclusive a humanidade; (3) o trono, ou o exercício real da autoridade e do poder de Deus sobre seu domínio. Entretanto limitar a mensagem ao conceito do reino é omitir o fator mais central: o laço de vida e amor que dá ao reino seu caráter singular. Daí, o conceito do pacto está na essência do tema.

A Bíblia apresenta essa relação pactual como um laço rico, compreensivo, determinativo e controlador, que só pode operar plenamente no contexto do reino.

É importante que essa mensagem unificada do pacto e do reino seja compreendida, destacada, e que lhe seja permitido funcionar como o tema central e controlador do registro escrito.

A Mensagem Integrada da Bíblia. A mensagem do reino e do pacto que Deus revelou consiste de certo número de elementos integrados. Retirar um deles do seu lugar, relegar outro a um papel menos proeminente, ou ignorar um ou mais, é viciar a mensagem em alguns aspectos e, possivelmente, alterá-la no seu conjunto.

A mensagem unificada e integrada da Escritura consiste em que o Deus Trino, um Deus de amor, comunhão, poder e de intenção e atividade planejadoras e cheias de propósito, achou que era bom criar o cosmos e colocar nele a humanidade para gozar as suas bênçãos através da comunhão com Ele e do serviço a Ele. Pelo pecado a relação estabelecida por Deus entre Ele próprio, a humanidade e o cosmos foi tragicamente distorcida e quebrada. Deus mesmo providenciou os meios para uma restauração dessa memorável comunhão e serviço. Na essência mesma dos meios de restauração está o Filho Unigênito de Deus, que realizou tudo o que é necessário para redimir, restaurar, capacitar e dirigir a humanidade. A maior parte do registro escrito trata do plano, dos meios e do agente para a redenção, restauração, capacitação e direção da humanidade redimida. Isto é o mesmo que dizer que a maior parte trata do pacto redentivo. Entretanto, tratar somente deste aspecto redentivo é distorcer o contexto, a orientação e o propósito básico da redenção.

A Mensagem Desenvolvida da Bíblia. Há quatro características do desdobramento progressivo da revelação de Deus.⁴

Primeiro, a revelação da relação pactual é orgânica, isto é, essa revelação escrita não foi dada de uma só vez na forma plena que temos hoje. Entretanto, a mensagem inteira foi, não obstante, dada em forma embrionária. Todos os elementos integrantes estavam presentes ali como sementes.

Segundo, a revelação foi progressivamente manifestada. As sementes iniciais foram gradualmente sendo abertas e desenvolvidas. A natureza e o sentido básico dessas sementes não foram mudados, embora os aspectos externos ou formais possam aparentemente ter sofrido algumas alterações radicais. Esse caráter orgânico, progressivo da atividade reveladora de Deus é a base para discernirmos se um dado profeta falou verdadeiramente as palavras de Deus. Se qualquer mensagem recém-proclamada contradizia outra revelada previamente, ele era um falso porta-voz. Entretanto, qualquer mensagem tinha de ser necessariamente uma reafirmação e amplificação de outra revelada anteriormente.

Terceiro, a revelação é histórica. Deus tem sempre tratado com a humanidade no curso de sua vida diária. Deus nunca retirou os seres humanos do ambiente da criação, do tempo ou das circunstâncias culturais particulares. A revelação de Deus vem à humanidade de acordo com o processo histórico, de modo que homens e mulheres possam compreender e aplicar a mensagem duradoura das relações pactuals ao tempo em que vivem. Entretanto, a própria mensagem nunca é fundamentalmente condicionada por tempos históricos

4. Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), pp. 13-17.

específicos. Ao contrário, a revelação dada de um modo significativo fala ao povo de sua própria era e o conduz, dirige, admoesta, encoraja e prepara para ser o vice-regente que Deus pretende que ele seja.

A natureza histórica da mensagem constitui sua quarta característica. A revelação de Deus sempre foi adaptável aos tempos em que foi dada. Não somente as pessoas podiam aplicar a revelação à sua própria vida, mas a revelação também foi dada de tal modo que se constituía em força integral, controladora e plasmadora nas circunstâncias em que os recipientes dessa revelação viviam.⁵

A Estrutura Pactual da Bíblia

Os Aspectos Formais de um Pacto. Nos tempos históricos em que a Bíblia, ou pelo menos grande parte dela, foi escrita, um pacto se revestia de algumas características específicas.⁶ Cinco desses aspectos uniformemente presentes eram os seguintes:

Primeiro, a autodesignação do soberano, um relato do que ele tinha feito, qual a área do seu domínio, quem eram seus súditos ou vassallos, e qual a relação que se acreditava existir entre o senhor e seus vassallos, eram os tópicos incluídos na primeira parte do tratado.

Segundo, o ato de estabelecer ou formalizar um pacto era iniciado e completamente controlado pelo senhor. Os vassallos deviam ouvir, manifestar verbalmente sua aceitação e viver e servir de acordo com o que era estabelecido.

Terceiro, o senhor expressava por escrito, isto é, em forma permanente, a transação pactual toda. O documento escrito nunca deveria ser alterado, no sentido de ser editado ou reescrito. Se adições ou explicações fossem necessárias, eram acrescentadas ou um novo documento era escrito. Entretanto, ambos os registros eram preservados: o segundo assumia a legitimidade do primeiro.

Quarto, o pacto incluía estipulações muito específicas que o senhor esperava que os vassallos cumprissem. Parte dessas estipulações eram provisões para a continuidade do pacto e incluía a vontade expressa do senhor concernente à descendência dos vassallos e sua instrução e preparação para o serviço.

Finalmente, o pacto incluía promessas e ameaças. As promessas eram para os que respondessem afirmativamente em palavras, vida e serviço. As ameaças eram expressões das terríveis conseqüências que viriam sobre os que fossem infiéis e desobedientes.

O Pacto Duplo. A Bíblia, de modo interessante, fala de si mesma em termos de um pacto — ou melhor, de dois pactos: o velho pacto (ou o Velho Testamento) e o novo pacto (ou o Novo Testamento).

5. Meredith Kline apresenta compreensão valiosa em seu livro, *The Structure of Biblical Authority* edição revista (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).

6. Conferir George Mendenhall, "Covenant Forms in Israelit Tradition", em *The BA Reader*, eds. Edward F. Campbell, Jr. e Davi Freedman (Garden City: Doubleday, 1970); Kenneth Kitchen tem um valioso retrospecto (*Ancient Orient and the OT* [Chicago: Inter-Varsity, 1966]). Especialmente valiosa é sua comparação das formas pactuais do segundo milênio com as do primeiro milênio antes de Cristo.

O velho pacto informa-nos a respeito do soberano: seu domínio, seu reino, seus vice-regentes, seus preceitos para eles sobre como devem servir sob seu reinado, suas maravilhosas provisões, suas promessas quanto ao futuro, e as ameaças no caso de seus vice-regentes persistirem na infidelidade e rebelião. A relação do velho pacto era, em seu próprio âmago, uma relação de amor, graça e misericórdia. Esse amor foi revelado em palavras e atos, e acompanhado de promessas e garantias de expressões, experiências e realizações ainda mais plenas, mais profundas e mais amplas. Esse amor seria revelado na aparição pessoal do Senhor no meio de seu povo e numa relação mais profunda de vida e amor, mais enriquecedora e mais pessoal. Assim, no tempo do velho pacto, havia também a promessa de uma vida mais rica e profunda.

O novo pacto não repete, é claro, tudo o que o antigo pacto registra, mas documenta o desenrolar contínuo da revelação de Deus sobre a relação pactual. Especificamente, ele informa como a relação é enriquecida e selada na pessoa e obra do seu mediador, o Messias encarnado. Também registra o que essa relação significará para a vida e serviço do povo, que é enriquecido e selado pelo cumprimento das promessas do velho pacto na vinda e obra do mediador.

À vista deste breve resumo, pode-se compreender porque a Bíblia não somente apresenta a mensagem de uma relação pactual, mas também as características formais de um documento pactual.

Documentos Pactuais. Várias partes da Bíblia podem ser consideradas como documentos pactuais completos, isto é, registros escritos de relações pactuais. Os primeiros cinco livros do Velho Testamento são exemplos específicos deste fato. Os textos de Gn 1 a Êx 19 registram quem o Soberano é, o que Ele fez e quem são os seus súditos. Êx 20 a Nm 10 contêm, em sua maior parte, condições e provisões. Nm 11 a 27 registram a atitude dos súditos e o constante cuidado do Senhor, bem como a provisão para eles. Deuteronômio revela as circunstâncias históricas específicas em que o pacto é repetido e atualizado. Os textos de Josué a 2 Reis são comparáveis a Nm 17-27, que registram o comportamento do povo e sua interação pactual com o Senhor. Tanto as bênçãos dadas aos obedientes quanto as maldições aos desobedientes são registradas. Incluídas no registro do Velho Testamento estão as mensagens dos profetas sobre as promessas do pacto e as advertências e resultados da desobediência. Alguns dos profetas referem-se especificamente ao contexto e tarefa pactuais falando, por exemplo, da ação judicial do Senhor contra seu povo infiel (Os 6.2). Isaías fala de um julgamento (Is 3.13; 28.7), enquanto Miquéias e Ezequiel falam de um "caso" ou uma "controvérsia" que o Senhor tem contra seu povo (Mq 6.2; Ez 44.24).

Características da Bíblia

Sua Singularidade. É importante, primeiro, dar ênfase à singularidade da Bíblia. Diversos fatos contribuem para esta singularidade. Primeiro, a Bíblia é um livro divino-humano. A mensagem é de origem divina; foi preparada sob a direção divina e apresenta a revelação que Deus faz de seu pacto, a qual não

pode ser conhecida de outra fonte. A Bíblia é também humana, eis que foi escrita por homens que eram e permaneceram plenamente humanos enquanto escreviam. Expressavam-se em sua própria linguagem, no meio de suas próprias circunstâncias históricas e refletiam suas características pessoais.

Segundo, a Bíblia é um livro de pacto. É similar, de um modo formal e também de outros modos, aos documentos pactuais que foram produzidos nos tempos bíblicos. Ao mesmo tempo, entretanto, é inteiramente diverso. A relação pactual expressa na Bíblia é a do amor pessoal e incansável do Deus Soberano, de suas promessas surpreendentes de bênçãos e de sua garantia de uma vida rica e cheia de significado no tempo e na eternidade. Por outro lado, os julgamentos pronunciados contra os violadores do pacto são terríveis, por causa da intensidade e extensão da ira divina. Em comparação, as cruéis fulminações dos suseranos da época que fizeram tratados ou pactos refletem sua depravação.

Terceiro, a Bíblia foi escrita dentro da comunidade do pacto. Contudo, nunca se pretendeu que a mensagem bíblica do pacto soberano de Deus fosse possessão exclusiva da comunidade do pacto. Ela foi, pelo contrário, destinada a toda a humanidade. Os membros da comunidade do pacto deviam ser os primeiros beneficiários da mensagem transmitida por meio de homens selecionados na comunidade. Mas a comunidade inteira, à medida que foi renovada e moldada pela mensagem de Deus, devia ser o veículo para trazer essa mensagem a toda a humanidade. Isso estava, para dizer o mínimo, implícito nos tempos do Velho Testamento e foi, explicitamente, afirmado na era do Novo Testamento. A Bíblia era e é o livro para a comunidade do pacto, mas seu intento vai sempre além, de modo que essa bem-aventurada comunidade se amplie para incluir homens e mulheres de cada tribo, língua, povo e nação.

Quarto, a Bíblia é transcultural. Este fator, tanto quanto qualquer outro, contribui para a singularidade da Bíblia. Mencionaremos somente uns poucos aspectos deste fenômeno. Quando Deus lidava factualmente com aqueles que Ele escolheu para serem os recipientes diretos e portadores de sua revelação, Ele o fez tendo em vista também o bem-estar e as reais condições de vida de outras pessoas. A atenção de Deus para com Isaque não exclui o seu cuidado com Ismael (Gn 17.20; 21.17-21). A conduta de Deus para com Jacó era tal que permitia que Esaú continuasse a ser objeto de suas bênçãos factuais (Gn 36.1-8). Deus tratou com o Egito estando seu povo dentro de sua terra e Moisés falando a Faraó e realizando maravilhas diante dele. Jonas foi enviado a Nínive, a capital dos assírios, de quem Deus teve compaixão (Jn 3.10; 4.11). Daniel, Ezequiel, Esdras, Neemias, todos tiveram tarefas transculturais. A mensagem de relações factuais entre o Soberano e seus vice-regentes era sempre a mesma. Vários aspectos recebiam ênfase em determinados tempos e lugares. Mas a mensagem era para todo o povo — povo em circunstâncias e culturas históricas particulares.

Na época do Novo Testamento não era diferente. De fato, o aspecto transcultural tornou-se até mais pronunciado. O Soberano teve sua mensagem do

amor pactual proclamada a toda a humanidade. E essa mensagem pactual devia ser dirigida a todos os aspectos de uma determinada cultura —, ora requerendo alteração drástica em um caso, ora revisão em outro, ou aprofundamento e avivamento num terceiro caso, conforme as circunstâncias.

Como nos dias em que a Bíblia foi escrita, ainda hoje a mensagem é transcultural. A mensagem de amor e vida pactuais deve superar todas as barreiras culturais e permear todas as áreas da vida. Esta proclamação deve ser dirigida a todos os povos e a todas as circunstâncias culturais. Por outro lado, as pessoas e as circunstâncias culturais não devem interpelar a Bíblia ou fazê-la acomodar-se a uma determinada época ou interesse.

Quinto, a Bíblia contém uma singular mensagem constante dirigida a um modo de vida que se torna cada vez mais evolvido e complexo. A Bíblia não assume um determinado estilo de vida. Pelo contrário, ela exige um contínuo processo de desenvolvimento. A humanidade era, é e será encarregada não somente de ter domínio sobre a terra, mas também de cultivá-la. Assim fazendo, a rica variedade de potencialidades dentro do cosmos, e não somente dentro da humanidade, deve ser descoberta, desenvolvida e empregada para a glória de Deus e para o bem de todo o cosmos.

Pode ser dito, então, que, enquanto a Bíblia pretende ser transcultural, ela também pretende alimentar o desenvolvimento extensivo e intensivo de cada cultura. A Bíblia certamente fornece luz e direção neste sentido. E assim faz porque o Senhor soberano, o criador e sustentador do cosmos, deseja que seus vice-regentes, que estão em aliança com Ele, façam isso.

Tendo examinado os cinco fatores que contribuem para a singularidade da Bíblia, seria útil a esta altura focalizar nossa atenção no propósito específico da Escritura. Uma compreensão adequada de seu propósito aumentará nossa apreciação por sua singularidade.

O Propósito da Bíblia. O Senhor soberano julgou necessário revelar explicitamente a natureza de sua relação pactual com a humanidade. Ele fez isto antes do homem cair em pecado. Depois da queda, isto se tornou ainda mais necessário devido aos efeitos do pecado. Logo que Israel se tornou um corpo pactual distinto, Deus proveu homens dentro dessa singular comunidade para começar os preparativos para um registro escrito permanente. Por que Deus quis que essa revelação fosse escrita? A resposta é, em parte, certamente para que a humanidade tivesse um registro permanente da revelação de Deus e que ninguém pudesse jamais alegar a inexistência de um registro digno de confiança sobre o procedimento de Deus para com a humanidade e sobre sua vontade. Desse registro escrito pode-se facilmente descobrir um propósito quántuplo para sua preparação, preservação e uso contínuo.

Primeiro, a Bíblia foi dada para *informar-nos*. O homem pecador não poderia conhecer corretamente a Deus, ou seu lugar e sua obra, se não fosse informado nunca. A revelação de Deus no cosmos não nos informa a respeito da insigne natureza pessoal de Deus, de sua relação pactual, ou de seus métodos pactuais e suas promessas.

Segundo, a Bíblia foi dada para que pudéssemos ser redimidos. Depois de seu pecado, Adão e Eva estavam escravizados a Satanás, ao mal, e à sua própria natureza pecaminosa. Essa servidão foi quebrada. Os débitos da humanidade foram pagos. A ira de Deus foi apaziguada. Esta é mensagem realmente central da Escritura. O homem, tendo quebrado a relação actual com Deus, pode ter a relação antitética também quebrada. Deus tem a resposta de como isto pode acontecer.

Terceiro, a Bíblia foi dada para que pudéssemos ser *restaurados*. A humanidade redimida não é abandonada para arranjar-se por si própria — livre de Deus, de Satanás, do mal e de si mesma. Foi e é o intento de Deus restaurar a humanidade a uma relação actual plena, duradoura e profunda. A Escritura fala eloqüentemente do povo redimido de Deus como sendo membros de sua família, herdeiros do reino eterno do céu, pertencentes a Cristo e a Deus.

Quarto, a Bíblia nos foi confiada para que pudéssemos corretamente *interpretar* o cosmos, nós mesmos, nossa obra e tudo o que acontece. A Bíblia apresenta o propósito inicial de Deus, que continua a ser sua meta. A Bíblia apresenta a vontade e o prazer de Deus em contemplar as experiências do dia-a-dia da humanidade. Assim, a Bíblia apresenta os contornos, os propósitos e as inter-relações da vida. Alguns desses propósitos podem ser discernidos da revelação geral de Deus no próprio cosmos, mas esta revelação é tênue e obscura para a humanidade pecadora, e mesmo para a humanidade redimida. Deus, portanto, proveu a luz através da qual a humanidade pode interpretar sua vida e seu ambiente cósmico.

Quinto, a Bíblia foi dada para *dirigir* homens e mulheres, velhos e jovens, a viverem suas vidas e servirem ao Senhor de todo o coração, de acordo com o propósito actual e a vontade revelada de Deus.

Um comentário final é oportuno. Os cinco propósitos da Bíblia que acabamos de enumerar são interdependentes. Nenhum pode ser tomado por si mesmo nem selecionado e considerado como incluindo os outros. Cada propósito deve ser claramente definido, mas nunca isolado dos outros, o que significaria rebaixar, ou obscurecer pelo menos em parte, o pleno intento, significação e relevância da relação actual de Deus com a humanidade.

Qualidades da Bíblia

Esta discussão não seria completa sem uma breve referência às qualidades específicas da Bíblia como o registro escrito da relação actual de Deus. Primeiro, a Bíblia foi escrita por homens *inspirados* pelo Espírito de Deus. Esta inspiração é a vertente base das outras quatro qualidades. Daí ser importante compreender o conceito de inspiração divina. O Espírito Santo habitou em certos homens, inspirou-os, e assim dirigiu-os que eles, em plena consciência, expressaram-se na sua singular maneira pessoal. O Espírito capacitou homens a conhecer e expressar a verdade de Deus. Ele impediu-os de incluir qualquer coisa que fosse contrária a essa verdade. Ele também impediu-os de escrever coisas verdadeiras que não eram necessárias. Assim, homens escreveram como

homens, mas, ao mesmo tempo, comunicaram a mensagem de Deus, não a do homem.

Segundo, o registro escrito tem *autoridade*. Sua autoridade divina (não humana) estende-se a tudo o que ele pretende dizer e fazer.⁷ Daí, portanto, a informação é dada com autoridade divina. Rejeitar a informação é desafiar a autoridade de Deus. Rejeitar a luz para a interpretação e as direções que ela proporciona é desafiar a autoridade de Deus. Essa autoridade divina é atribuída ao registro escrito da revelação de Deus porque o Espírito Santo inspirou organicamente homens a escrever fielmente e com autoridade (cf. 2 Pe 1.21, "movidos pelo Espírito Santo").

Terceiro, o registro escrito é *inerrante*. Conduzidos pelo próprio sopro de Deus, os autores humanos não incluíram no registro da relação actual de Deus qualquer coisa errada, contrária ao fato ou falsa. Pelo contrário, o registro foi feito de tal maneira que os homens poderiam usar as figuras de linguagem, ilustrações e sistemas numéricos de seus dias, e de tal maneira que nenhum erro foi incluído no documento que registra a história, bem como a continuativa expressão da relação actual de Deus com a humanidade.

Quarto, o registro escrito é *infallível* e, portanto, inteiramente digno de *confiança*. Estes dois termos expressam a completa confiabilidade da mensagem da relação actual de Deus. Portanto, não há nenhuma razão para duvidar, de qualquer modo ou em qualquer tempo, do que o registro diz que Deus tem feito, está fazendo e há de fazer como um Deus soberano que guarda sua aliança com homens e mulheres em todos os tempos, em todas as circunstâncias, em todos os aspectos da vida, e em cada experiência ou evento.

Quinto, o registro escrito é *perspícuo* (isto é, claro, que se poder ver nitidamente). Ele apresenta claramente a mensagem da relação actual de Deus. Todos os que o lêem podem compreendê-lo. Assim, a Bíblia não é um livro esotérico; nem um livro de profundos, insondáveis mistérios (embora a extensão da relação actual de Deus não possa ser plenamente conhecida e compreendida, porque o amor e a vida de Deus são infinitamente grandes e maravilhosos).

Como comentário final, queremos repetir que a inspiração é a fonte das outras quatro qualidades da Escritura. Entretanto, as quatro são inseparavelmente ligadas. Postular a inspiração divina, orgânica, é incluir tudo o que flui dela. Devemos também notar que autoridade e infalibilidade são qualidades correlativas. Manter uma é manter a outra; tirar uma é essencialmente tirar a outra.

Deus achou conveniente dar expressão à sua relação actual com a humanidade. Ele fez assim quando criou o mundo. Ele fez assim quando criou o homem e a mulher, e imediatamente entrou em comunhão com eles e lhes deu o mandado de vice-regentes. Ele fez assim quando Adão e Eva caíram. Ele fez assim através dos tempos e continuará a fazer assim para sempre. Para que

7. Conferir o quíntuplo propósito da Bíblia: informativo, redentivo, restaurador, interpretativo e diretivo.

possamos viver uma rica e recompensadora comunhão pactual com Ele, deus um registro escrito dessa relação pactual. E este registro escrito é a única fonte da qual podemos receber tal conhecimento.

O Caráter Profético da Revelação Messiânica

A Bíblia, como o registro escrito da revelação e da relação pactual de Deus com a humanidade, tem um profético caráter. Para uma compreensão adequada desse fato é bom, a esta altura, fazer um breve exame da idéia bíblica de profecia. (Para um estudo acadêmico, ver os caps. 13 e 14). Várias fontes estão disponíveis para um estudo pormenorizado da profecia.⁸

O termo *profecia* tem vários significados ou gradações de significado. É preciso dar atenção cuidadosa a cada um deles.

Toda profecia bíblica é revelação porque tem sua fonte última em Deus. Daí, a profecia bíblica não deve nunca ser confundida com a previsão, prognosticação, e antecipação humanas, ou com o julgamento baseado no cálculo ou na observação da continuidade das leis ou processos naturais. Além disso, a profecia bíblica não é "instrução religiosa", especialmente se essa instrução começa após sentir-se a sua necessidade.⁹ A ênfase tornar-se-ia antropocêntrica, em vez de teocêntrica. A profecia bíblica é divina em sua origem. Ela é, por assim dizer, uma parte do autodesvelamento de Deus como Deus do pacto.

Pode ser dito também que toda revelação bíblica pode em alguma medida ser designada como profecia. Afirmando-se isto, entretanto, é preciso imediatamente fazer algumas qualificações. A revelação bíblica é propriamente designada como profética somente quando o termo é empregado dos seguintes modos:

Primeiro, a auto-revelação de Deus como um Deus do pacto é profética no sentido de que tudo o que está registrado na palavra escrita é uma real mensagem divina. É evangelho. Fala do Deus soberano que se dá a si mesmo livre e plenamente para a salvação, restauração, paz e alegria da humanidade.

8. Charles A. Briggs, *Messianic Prophecy*, 8ª ed. (New York: Scribner, 1902). O subtítulo é: "A Predição do Cumprimento da Redenção por meio do Messias". Ele dedica o cap. 1 à profecia hebraica (pp. 1-33) e o cap. 2 à profecia preditiva (pp. 34-66).

Alfred Edersheim, *Prophecy and History in Relation to the Messiah* (reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1980), dedica três capítulos à profecia e refere-se a ela extensivamente através dos outros nove capítulos.

E. Rheim, *Messianic Prophecy*, trad. de J. Jefferson (Edimburgo: T. & T. Clark, 1876), discute a idéia de profecia através de todo o seu livro, mas não separadamente. Em sua introdução, refere-se à profecia messiânica como sendo profecia preditiva.

Paton G. Gloag, *The Messianic Prophecies* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1879), dedica uma de suas sete preleções Baird à profecia. Ele quer particularmente distinguir profecia preditiva da predição natural humana (pp. 9-13), e profecia bíblica da dos oráculos pagãos (pp. 13-16). Dá ênfase ao elemento sobrenatural e ao método de comunicação divina implicado na profecia bíblica.

Em contraste com estes estudiosos do fim do século XIX, Sigmund Mowinckel (*He That Cometh*, trad. G. W. Anderson [Oxford: Blackwell, 1959]) fala do ideal, da esperança e da escatologia messiânica. Refere-se frequentemente aos profetas, mas não à profecia bíblica no sentido histórico, exceto em termos negativos. Como poderia ser esperado, Ivan Engnell não lida com a profecia bíblica. Em seu índice de assuntos há referência a reis e sacerdotes, mas não a profetas e profecia.

9. Cf. Briggs: "Profecia aparece em qualquer religião, assim que se sente a necessidade de instrução religiosa" (*Messianic Prophecy*, pp. 1, 2).

Segundo, a auto-revelação de Deus pode ser designada como profética no sentido de que tudo o que ela inclui é dado, interpretado e aplicado divinamente. Todos os aspectos da revelação divina — por exemplo, os relatos históricos do povo, o registro de atitudes obedientes ou desobedientes, as próprias manifestações divinas de ira, as relações incompreensíveis com nações — são aspectos significativos das relações pactuais de Deus com a humanidade. Tudo é revelatório e, portanto, pode ser chamado profético.

Em terceiro lugar, a auto-revelação de Deus pode ser dita profética uma vez que vem como uma proclamação divina revestida de autoridade a respeito de Deus, de sua vontade e de seu tratamento com o cosmos que exige resposta humana. Na verdade, naquilo em que a revelação de Deus é proclamativa, dirigida a pessoas de todos os tempos e em todos os lugares, ela é profética.

É importante destacar que nem toda revelação bíblica é profética.

Primeiro, nem toda auto-revelação de Deus pode ser designada como promessa. Mas, a promessa está, não obstante, no próprio coração da profecia. Quando Deus se revela em suas relações pactuais com a humanidade há um dirigir dos olhos, da mente e do coração dos homens para o futuro. Deus coloca especificamente realidades futuras diante dos indivíduos. É isto que a promessa é. Entretanto, designar cada parte da revelação de Deus como promessa é exceder-se. Realmente, os aspectos todos estão relacionados com a promessa, mas nem todos os aspectos são parte da promessa.¹⁰

Segundo, nem toda revelação bíblica é previsão. Prever é tornar acessível o futuro em suas linhas gerais, apontar seus aspectos principais, seus contornos, movimentos, efeitos e a realização de metas. Realmente, é abusar do óbvio dizer que muito material, embora relacionado indiretamente com uma era futura, não fala dela diretamente.

Terceiro, nem toda revelação bíblica é preditiva. Predição refere-se a coisas específicas — o que vai acontecer, quem estará envolvido e em que tempo (p. ex., os setenta anos do exílio). Predição acrescenta certeza e segurança em relação ao futuro.

Quarto, Deus comunicou-se com seu povo por outros meios além de palavras. Ele revelou realidades presentes e futuras por meio de símbolos. Se um símbolo é usado para se referir só ao presente e não ao futuro, ele é um meio de revelação, mas não revelação profética no sentido em que esta aponta específica e concretamente para uma realidade futura. Em outras palavras, os tipos eram proféticos na medida em que “prometiam”, “previam” ou “prediziam” o futuro. Se um símbolo era um meio de comunicação somente para um dado tempo, poderia ser referido como profético em um sentido geral, isto é, como transmissor de uma determinada mensagem.

Quinto, a auto-revelação de Deus é profética no sentido em que é sempre escatológica. Comunicações e feitos de Deus dirigidos ao povo do pacto são

10. Muito do material legal não é essencialmente material de promessa, assim também muitos aspectos do livro de Jufzes e as discussões no livro de Jó.

orientados para o futuro. Deus tem um plano; Ele tem um alvo. O tempo da consumação está estabelecido. Cada parte tem um papel no desenvolvimento para com o alvo de Deus e a realização do mesmo. Na verdade, todos os aspectos operam juntos, numa variedade de tempos e modos, para atingir o aperfeiçoamento da relação actual de Deus com seus vice-regentes criados, redimidos e restaurados. Assim, toda a revelação, ainda que não se saiba em que sentido é considerada profética, é significativa dentro do contexto do reino sempre presente de Deus, e é significativa de algum modo para o conhecimento, o fortalecimento e o gozo do laço de vida e amor actual que liga Deus a seu povo.

Concluindo este breve exame da profecia bíblica, resta ser destacado um ponto importante, a saber, que a revelação messiânica é profética em todos os sentidos discutidos acima. O conceito messiânico revelado é uma especial mensagem, é evangelho. É interpretada e significativa. É também uma proclamação autorizada. É uma promessa. É anunciada de antemão. É predição. É tipológica. É escatológica. A revelação messiânica é, para resumir, o próprio coração da auto-revelação actual de Deus. É a camada central do registro escrito dessa revelação da relação actual entre o Deus soberano e seus vice-regentes criados, redimidos e restaurados.

Literatura Sobre a Profecia Messiânica

Uma revista geral da literatura sobre a profecia messiânica mostrará que sempre tem havido aqueles que aderem ao ponto de vista exposto no próprio Novo Testamento. Mas tem havido também aqueles que, em vários tempos e de diferentes modos, tentaram impor outro ponto de vista às apresentações tanto do Velho quanto do Novo Testamento. Uma visão geral dessa literatura evidencia também que há necessidade de atualizar a literatura que apresenta o ponto de vista bíblico enquanto leva também em conta a discussão moderna desses materiais bíblicos.¹¹

Neste nosso estudo, referir-nos-emos primeiramente ao testemunho do Novo Testamento. A seguir, examinaremos alguns dos mais importantes dentre os primitivos pais da Igreja, os judaístas, os reformadores protestantes e os escritores modernos (isto é, do século XIX). Considerando que há disponíveis pelo menos três avaliações gerais da literatura produzida no século XIX, vamos sumarizá-las. Finalmente, examinaremos e classificaremos o material do presente século.

O Novo Testamento

Segundo o relato do Novo Testamento sobre a relação actual de Deus com seu povo, Jesus é o Messias em pessoa; Ele cumpriu todos os requisitos messiânicos e, assim, é o mediador do novo pacto.

11. Edward J. Young escreve que "a teologia do Velho Testamento deve dedicar sua atenção ao estudo do conteúdo das profecias messiânicas... Há necessidade... de obras que sejam atualizadas e que tomem plenamente em conta as discussões modernas das passagens envolvidas" (*The Study of Old Testament Theology Today* [Londres: Clark, 1958], p. 78).

Jesus tornou claro à mulher, junto ao poço, que Ele era o Messias.¹² Jesus sabia que seu ministério,¹³ seu sofrimento,¹⁴ sua prisão, morte e ressurreição¹⁵ tinham sido profetizados em vários tempos e de várias maneiras. A evidência é clara: Jesus sabia que Ele era o Messias que tinha vindo do Pai para desempenhar uma tarefa messiânica.¹⁶

Os apóstolos estavam convencidos de que Jesus era o Messias e de que cumpriu todos os deveres messiânicos segundo as profecias do Velho Testamento. Mateus, cujo propósito específico era apresentar Jesus como o Messias a seus compatriotas judeus, repetidamente fala de profecias messiânicas específicas que foram cumpridas por Ele.¹⁷ Pedro expressou sua convicção quando disse: “Tu és o Cristo (o Messias), o Filho do Deus Vivo.”¹⁸ Em suas duas epístolas, ele repete essa firme convicção, de vários modos¹⁹ e de forma inequívoca numa afirmação: “Foi a respeito desta salvação que os profetas indagaram e inquiriram, os quais profetizaram acerca da graça a vós outros destinada, investigando atentamente qual a ocasião ou quais as circunstâncias oportunas, indicadas pelo Espírito de Cristo, que neles estava, ao dar de antemão testemunho sobre os sofrimentos referentes a Cristo (O Messias), e sobre as glórias que os seguiriam.” A convicção do apóstolo João é expressa mais incisivamente: “Estes (sinais), porém, foram registrados para que creais que Jesus é o Cristo (Messias), o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome.”²⁰ Esta afirmação conclusiva vem depois que João relatou as passagens “Eu sou”²¹ e referiu-se a Jesus como o Messias cumprindo as profecias messiânicas do Velho Testamento.²²

12. Jo 4.25,26: “Eu sei, respondeu a mulher, que há de vir o Messias, chamado o Cristo... Disse-lhe Jesus: Eu o sou.” (NASB; cf. Jo 1.40).

13. Lc 4.17-21 (uma citação de Is 61.1,2); Mt 12.17-21 (citação de Is 42.1-4).

14. P. ex., Mt 16.21-28; Lc 24.25-27.

15. Mt 26.54,56 (cf. Mc 14.49); Lc 24.44-47.

16. Young cita Johannes Vos sobre a consciência messiânica de Jesus (*The Self-Disclosure of Jesus* [Grand Rapids: Eerdmans, 1954]). Ele salienta que há cinco elementos que evidenciam a própria consciência que Jesus tinha de ser o Messias: (1) o elemento régio, (2) o elemento escatológico, (3) o elemento sobrenatural, (4) o elemento soteriológico e (5) o elemento divino. Todos estes foram incluídos nas profecias do Velho Testamento (pp. 90-98). A não referência aos eruditos que discordam não deve ser tomada como falta de conhecimento do que foi dito em refutação.

17. O nascimento do Messias (Mt 1.22,23, citação de Is 7.14); sua estada no Egito (2.15, citação de Os 11.1); o massacre dos inocentes (2.17,18, citação de Jr 31.15); o ser chamado Nazareno (v. 23); seu retorno à Galiléia (4.13-17, citação de Is 9.1,2); seu ministério de cura (8.14-17, citação de Is 53.4; 12.15-21, citação de Is 42.1-4); seu ministério de ensino (13.14,15, citação de Is 6.9,10; v. 35, citação do Sl 78.2; seu *status real* (Mt 21.1-11; cf. Sl 118.26a; Zc 9.9); a purificação do templo (21.13-16; cf. Is 56.7; Jr 7.11; Sl 8.2); e a traição (27.9,10; cf. Jr 32.6-9; Zc 11.12,13).

18. Mt 16.16 (KJV).

19. Aos profetas de antigamente (1 Pe 1.10,11), manifestado agora (vv. 19,20); aquele que é sem pecado, nosso exemplo (2.4-10,21,25; cf. 2 Pe 1.16-18).

20. Jo 20.31 (NIV).

21. Jo 4.26, Eu o sou, (o Messias), v.25; o pão da vida (6.48); a luz do mundo (8.12; 9.5); “Eu sou”, isto é, o Deus eterno, fiel (Jo 8.58); a porta (10.7,9); o bom pastor (10.11-14); “Eu sou o Filho de Deus” (10.36); a ressurreição e a vida (11.25); o caminho, a verdade e a vida (14.6); “Eu estou” no Pai (14.10-20); a videira verdadeira (15.1,5). Estas afirmações na forma “Eu sou” levam-nos de volta aos textos específicos do Velho Testamento que foram preditos de Deus, ou vindos de Deus, ou associados com o Messias prometido (cf. Êx 3.14 e Jo 8.58).

22. Jo 12.38,40 (citação de Is 53.1; 6.10); 13.18b (citação do Sl 41.9); 15.25 (citação do Sl 69.40; cf. Sl 35.19b); 19.24 (citação do Sl 22.18); às vezes João cita diretamente as palavras de Jesus.

Paulo, zeloso que foi em perseguir aqueles que criam ser Jesus o Messias prometido, devotou-se a trazer uma singular mensagem a seus compatriotas judeus e também aos gentios, depois de confrontar-se com Cristo na estrada de Damasco.²³ A mensagem era que Jesus é o “Filho de Deus”²⁴ e o Cristo ou Messias.²⁵ Em sua prédica Paulo falou sem hesitação a respeito da personalidade de Jesus, de sua obra, de sua morte e de sua ressurreição como o cumprimento das promessas do Velho Testamento. Ele refere-se a Jesus como a descendência de Davi e o Salvador prometido a Israel.²⁶ Falou contra os compatriotas de Jesus pelo fato de não o reconhecerem como o cumprimento das declarações proféticas, embora estas fossem lidas cada sábado.²⁷ Falou especificamente da ressurreição de Jesus como o cumprimento de promessas messiânicas.²⁸ Em seus escritos Paulo repete o que havia pregado: o Messias prometido é Jesus; Ele é o Salvador prometido; Ele trouxe a salvação prometida; Ele é o prometido Rei, Governador e Senhor.²⁹

Uma revisão das referências do Novo Testamento às profecias do Velho Testamento revela que há referências diretas ou indiretas a quase todas as profecias do Velho Testamento reconhecidas como messiânicas.³⁰

Os Pais da Igreja

Nesta seção tentaremos responder às seguintes perguntas: (1) Compreenderam os pais da Igreja que as reconhecidas passagens messiânicas do Velho Testamento falam de uma pessoa específica, isto é, o Deus-homem Jesus Cristo? (2) Referem-se eles a seu aparecimento único e singular como o cumprimento direto das predições messiânicas do Velho Testamento? (3) Interpretam eles as reconhecidas passagens messiânicas do Velho Testamento como referentes a vários aspectos da obra do messias prometido? Se assim é, onde especificamente concentram eles sua atenção? Barnabé (70-130 a.D.),³¹ considerado por vários estudiosos como excessivamente alegórico em sua exegese,³² segue o padrão do Novo Testamento na interpretação das passagens messiânicas do Velho Testamento no sentido de que ele as entende como falando do Messias que se revelou em pessoa.³³ Sua epístola inclui uma definitiva referên-

23. At 9.1-9,20,21 (cf. 22.3-21).

24. At 9.20

25. At 9.22

26. At 13.23

27. At 13.27

28. At 13.30-37 (cf. Sl 2.7; 16.10; Is 55.3).

29. Rm 1.3.4; 15.7-13 (citação de 2 Sm 22.50; Sl 18.49; Dt 32.43; Sl 117.1; Is 11.10); 1 Co 15.20-28 (citação de Sl 8.6); 15.54-57 (citação de Is 25.8; Os 13.14); Gl 3.12,13 (citação de Lv 18.5; Dt 21.23).

30. Traçar em pormenores a história, o reconhecimento e a interpretação de todas as passagens explicitamente messiânicas seria interessante, mas não especificamente adequado a este estudo. Um breve olhar às linhas gerais será suficiente.

31. Joseph B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 5 vols. (Grand Rapids: Baker, 1956); uma edição num só volume foi feita por J. R. Harmer (Grand Rapids: Baker, 1956), pp. 137-156.

32. Por exemplo, em relação a Gn 14.14 ele fala de Abraão enviando 318 servos e aplica isto a Cristo, porque as várias partes do número 318 são significativas.

33. Cf. sua discussão de Lv 23.29; 16.7-9 (Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, p. 143); Êx 31.18; 32.7,8,19; Is 12.6,7; 49.6,7; 61.1,2, relativa à frase “o Senhor Jesus, que estava preparado [para aparecer] de antemão...” (p. 51).

cia ao Messias como aquele que carrega o pecado. Para Barnabé, este seria um fator central da obra do Messias que haveria de vir.³⁴

Irineu (cerca de 115-200),³⁵ o famoso apologista da fé cristã contra as heresias gnósticas, interpreta Gn 3.15 com o sentido de que a semente "nasceria de mulher, isto é, de uma virgem, segundo a semelhança de Adão".³⁶ Em sua discussão sobre Nm 22.12 e 24.17, ele diz que a referência não era ao povo mas "ao mistério de Cristo indicado de antemão"³⁷ e que a estrela e guia que procederia de Israel era o Cristo, o único e o mesmo Deus proclamado pelos profetas.³⁸

Clemente de Alexandria (cerca de 150-215), usando uma forma convencional de literatura profana para apresentar o ensino cristão, tentou mostrar que "o novo cântico do Logos tornou-se carne em Jesus Cristo".³⁹ Ele também falou do sangue purificador de Cristo que foi figurativamente representado como um mito⁴⁰ e referiu-se ao jumentinho que o Messias prometido montou.⁴¹ Clemente compreendeu que o Velho Testamento falava (de fato, predizia especificamente) a respeito da vinda pessoal do Messias que, por sua obra expiatória e pelo sangue que havia de derramar, iria redimir, purificar e nutrir os pecadores decaídos.⁴²

Orígenes de Alexandria (186-254)⁴³ afirma claramente que Noé profetizou; e que, ao abençoar seus filhos, Isaque e Jacó também profetizaram em nome de Deus, prevendo eventos relativos a Jesus Cristo.⁴⁴ Orígenes definitivamente compreendeu as reconhecidas passagens messiânicas, por exemplo, as profecias de Balaão, como referindo-se à vinda do Messias em pessoa, o Deus-homem que haveria de nascer, receber a visita dos magos e crescer para tornar-se o homem conhecido como Jesus Cristo.⁴⁵

Atanásio (cerca de 296-373)⁴⁶ é conhecido por sua pergunta perscrutadora "por que Deus se tornou homem?"⁴⁷ Respondendo, Atanásio apresentou uma série de afirmações sucintas, que desenvolveu numa ordem bíblicamente histórica e lógica. Em sua exegese, ele afirma que não é necessário lançar mão de vários tipos de alegorismos, como alguns crentes faziam. Ele, pelo contrário,

34. John Lawson, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers* (New York: Macmillan, 1961), pp. 208-210, discute o tratamento dado por Barnabé à obra expiatória de Jesus Cristo, o Messias prometido.

35. *ANF*, 1.309-578

36. *ANF*, 1.548

37. *ANF*, 1.572

38. *ANF*, 1.422,423

39. Lewis Foster, "Clemente de Alexandria", em *The Encyclopedia of Christianity*, ed. Philip E. Hughes, 4 vols. (Marshallton, Del.: National Foundation for Christian Education, 1972), 3.15,16

40. Cf. seus comentários sobre Gn 49.11 (2.221).

41. Por meios alegóricos, Clemente faz algumas passagens bíblicas dizerem mais do que elas realmente dizem (*ANF*, 2.213).

42. Cf. sua discussão de Dt 18.15,19, em *ANF*, 2.224.

43. *ANF*, 4.221-688

44. *ANF*, 4.613

45. *ANF*, 4.442

46. *NPNF*, 2ª série, vol. 4

47. *NPNF*, 2ª série, 4.31-67. Séculos mais tarde Anselmo (cerca de 1096) levantaria a mesma questão (*cur deus homo*) e a discutiria extensamente; por causa desse maior tratamento, Anselmo tornar-se-ia conhecido como quem levantou a questão. Atanásio, entretanto, foi quem primeiro se preocupou com o "por quê?"

interpretou passagens segundo as regras de interpretação bíblica geralmente aceitas.⁴⁸ O resultado de seu trabalho exegético foi tal que ele falou de Jesus Cristo como a pessoa predita no Velho Testamento.⁴⁹ Destacou o fato de que a vinda do Messias deveria ocorrer segundo o Velho Testamento⁵⁰ e esboçou particularmente a obra expiatória do Messias.⁵¹

A Escola de Antioquia incluía vários exegetas que refletiam algumas variações em seu trabalho exegético específico do Velho Testamento.⁵²

João Crisóstomo (cerca de 345-407),⁵³ conhecido como um exegeta confiável, faz algumas afirmações muito definidas. Por exemplo, escreve que Jacó previu que Jesus, o Messias pessoal, viria de Judá, e que Jacó anunciou a cruz (isto é, a obra do Messias), como os profetas o fizeram mais tarde.⁵⁴

Teodoro de Mopsuéstia (cerca de 380-428), freqüentemente considerado como tendendo à independência e ao racionalismo, é, não obstante, um exegeta cuidadoso.⁵⁵ Teodoro considera que os Salmos 2, 8, 44 e 109 não são propriamente messiânicos no sentido de apresentar o futuro preparado para os filhos de Deus, mas messiânicos no sentido em que descrevem a encarnação, isto é, a vinda em pessoa de Jesus Cristo, o Filho de Deus. Os teólogos da Igreja têm-se repetidamente referido à ênfase de Teodoro: a Escritura, tanto o Velho quanto o Novo Testamento, falam de Jesus Cristo, que veio para sofrer e morrer como verdadeiro homem, e por meio do sofrimento e da morte trouxe a redenção à humanidade.⁵⁶

Nestório (cerca de 390-450), conhecido como um protagonista do método exegético que destacava a humanidade de Cristo, compreendeu que as profecias do Velho Testamento referiam-se ao Messias como ser humano que haveria de vir e que de fato veio na pessoa de Jesus Cristo.⁵⁷

Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa e Gregório, o Grande, que não eram adversos ao uso de alguma alegoria e à postulação de relações tipológicas não usuais, consideram que Jesus Cristo foi o cumprimento das promessas e predições do Velho Testamento concernentes ao Messias.⁵⁸

48. Considerar, por exemplo, seu uso da tipologia quando se refere à relação de Moisés e Jesus Cristo (ibid. 4:445).

49. Cf. sua exegese de Gn 22.15 (ibid., 4:522); Gn 49.10 (ibid., 4:57); Dt 18.15 (ibid., 4:338); Is 65.1,2 (ibid., 4:56).

50. Cf. sua exegese de Nm 24.5-17 (ibid., 4:54).

51. Cf. sua discussão da paixão e morte de Cristo em que ele recorre a passagens do Velho Testamento, tais como Dt 28.66; Sl 22.16 (ibid., 4:55 n. 7).

52. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, 7 vols. (reimpressão. Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 2:815-817.

53. Ibid., 3:933-41.

54. *NPNF*, 2ª série, 10.11 (cf. o sumário da Escola de Antioquia e seus membros na tese doutoral [não publicada] do autor, "Jacob de Serug" [pp. 298-304]). Foi dito que Crisóstomo representa a exegese antioquina no Ocidente, enquanto que Teodoro de Mopsuéstia a representa no Oriente.

55. Johannes Quasten, *Patrology*, 3 vols. (Westminster, Md.: Newman, 1963), 3:404.

56. Cf. "Jacob de Serug", pp. 354-356.

57. Ibid., pp. 363-367; cf. Luise Abramowski e Alan Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts* (Cambridge, Mass.: University of Cambridge Press, 1972).

58. Cf. a interpretação de Gregório Nazianzeno de passagens tais como Gn 5.22 (*NPNF*, 2ª série, 7:380); Gn 32.28 (7:295); Êx 14.22 (7:259).

Agostinho (354-430)⁵⁹ falou e escreveu tão cuidadosamente quanto João Crisóstomo. Ele notou que Abraão sabia que o Cristo viria de sua descendência. O ponto a ser destacado aqui não é se Abraão realmente sabia isso; antes, o ponto é que Agostinho viu Jesus Cristo como o descendente de Abraão e aquele que foi prometido como o futuro Messias.⁶⁰ Escreveu também que devemos ler Gn 49.1,2,8-12 à clara luz da pessoa e obra de Jesus Cristo.⁶¹

O exame acima, ainda que breve, certamente dá evidência suficiente de que os pais da Igreja responderam de maneira fortemente afirmativa às três perguntas que iniciaram esta seção.

O Judaísmo

É fato conhecido que havia uma expectativa messiânica generalizada quando Jesus nasceu. Esta expectativa era mais aguda no meio de quatro seitas do Judaísmo.⁶² Esperavam que o Messias manifestasse certas características específicas, chegasse a qualquer momento e cumprisse várias funções. Três representantes principais devem ser suficientes.

Filo (cerca de 20 a.C.-45 a.D.) é considerado completamente judaico em seu ponto de vista sobre o Messias. O Messias seria um guia espiritual que possuiria atributos espirituais e qualidades éticas, mas também seria alguém que haveria de lutar e vencer e que possuiria, ao lado de esplêndidas qualidades de alma, uma grande força física.⁶³ Filo derivou seus conceitos "espiritual" e "terreno" do Messias de passagens do Velho Testamento, tais como Nm 22-24; Is 9.1-7; 11; 61.1-3.⁶⁴ Além disso, encontram-se em suas discussões sobre o "Cântico de Ana" comentários que podem ser encarados como incipientemente messiânicos.⁶⁵

Flávio Josefo (cerca de 37-100) escreveu a respeito de Jesus. Referiu-se a suas qualidades reveladoras, tais como sabedoria sobre-humana e obras maravilhosas, e descreveu Jesus como um mestre da verdade e alguém que foi capaz de

59. Cf. Andries D. Polman, *The Word of God According to St. Augustine* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961). Para um visão geral da teologia bíblica de Agostinho, ver Gordon Clark, "Augustine of Hippo", em *The Encyclopedia of Christianity*, ed. Edwin H. Palmer, 4 vols. (Wilmington, Del.: National Foundation for Christian Education, 1964), 1.485-494.

60. *NPNF*, 1ª série, 4.196.

61. *Ibid.*, 2.334.

62. Joseph Klausner em seu *Jesus of Nazareth*, trad. de Herbert Danby (Boston: Beacon, 1964), discute essas quatro "seitas" principais, ou "partidos" e suas características: os zelotes, os saduceus, os essênios e os fariseus (pp. 201-219).

63. Klausner, *From Jesus to Paul*, trad. de W. F. Stinespring (Boston: Beacon, 1961), p. 197; cf. a afirmação de Klausner: "permanece (no quadro messiânico de Filo) um lado político e mundano (guerra e conquista, governantes e súditos) e mesmo violência, terror e força corporal" (*ibid.*, p. 197).

64. A posição de P. Winter de que nas "Antiguidades Bíblicas" de Filo "não aparece nenhuma explícita messianologia do tipo conhecido do Novo Testamento" (*IDB*, 3:795), fala mais de uma obra erradamente atribuída a Filo do que da posição positiva do próprio erudito judeu, que diversos estudiosos têm reconhecido. Harry Wolfson, em *Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), é mais cauteloso: "Não ficou claro se Filo acreditava que a redenção final ocorreria sob a liderança de uma pessoa especial, tal como a que é conhecida na tradição judaica na figura de o Messias. Em nenhum lugar em seus escritos há uma referência explícita a um Messias pessoal" (2:413-414). Wolfson admite que a afirmação que Klausner citou de *De praemiis*, 16, 95, podia referir-se a um Messias que tal (*ibid.*, p. 414).

65. Cf. *The Biblical Antiquities of Philo*, trad. de M. R. James (New York: KTAV, 1971), pp. 136,137,218,231.

atrair muitos judeus e gentios. Estas eram as qualidades messiânicas que o Judaísmo esperava em seu Messias.⁶⁶

Samson H. Levey apresenta algum material muito impressionante em sua obra sobre a exegese messiânica do Targum.⁶⁷

A redação do Targum de Gn 3.15 (Ps J e F) termina com a frase *nos dias do rei Messias*.⁶⁸ Ambos os *Targumim* afirmam bem claramente que é o remédio referido em Gn 3.15 que virá naqueles dias. O resultado será paz.

As profecias de Jacó em seu leito de morte foram compreendidas como referentes ao tempo do Messias.⁶⁹ Uma variante do Targum (O) de Gn 49.10 inclui a frase *até que venha o Messias, a quem o reino pertence e a quem nações obedecerão*. Toda a profecia de Jacó, mas especialmente a palavra referente a seu quarto filho, Judá, é aplicada ao tempo, ao meio e às assinaladas características do Messias esperado.⁷⁰

Não há necessidade de cobrir todas as referências targúmicas ao Messias. É bastante dizer que todas e quantas passagens do Pentateuco que os cristãos têm considerado messiânicas foram também assim consideradas pelos mestres dos Targumim.⁷¹

Os Reformadores Protestantes

Os Reformadores consideraram certas passagens do Velho Testamento como palavras proféticas referentes a Jesus Cristo.

Martinho Lutero (1483-1546) em sua discussão de Gn 3.15 escreve o seguinte: "A promessa e a ameaça (nesse texto) são ao mesmo tempo claras e obscuras. O diabo foi deixado às escuras a respeito da identidade da mulher que daria à luz a semente da mulher... cada mulher poderia, possivelmente, ser a mãe da bendita semente (Cristo). Por outro lado, deu a nossos primeiros pais tão grande fé que, a partir daquela hora, eles esperavam o salvador."⁷²

Interpretando Gn 49.8-12, Lutero escreveu que "os termos seguintes aplicam-se somente a Judá ou ao descendente de Davi, nosso bendito Senhor Jesus Cristo, que havia de originar-se desse valoroso patriarca... prediz-se o mesmo

66. *Josephus: Complete Works*, trad. de William Whiston (reimpressão. Grand Rapids: Kregel, 1963), p. 379. A afirmação "Ele era (o) Cristo" aparece aí.

67. Samson H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation* (Jerusalém: Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, 1974). Deve-se questionar seriamente a legitimidade de algumas das interpretações de Levey, bem como sua compreensão da origem e preservação das afirmações do Velho Testamento em relação ao Messias. Ele afirma bastante dogmaticamente que "a origem da doutrina do Messias está coberta de obscuridade" (p. xvii). Quando ele vai adiante e afirma que duas das mais antigas referências esporádicas à esperança messiânica na Escritura hebraica são Is 9.6ss e 11.1ss (ambas surgidas da crise assíria, 721-701 a.C.), pode-se compreender porque razão Levey não pode ser considerado um guia seguro em sua explanação sobre os documentos targúmicos.

Deve ser acrescentado que Levey usa três fontes targúmicas para o Pentateuco: (1) o Onkelos (O), o Pseudo-Jonatan (Ps J) e o Targum de Jerusalém (F).

68. *Ibid.*, p. 2

69. As palavras "no fim dos dias" (Gn 49.1) foram compreendidas como alusivas ao tempo do messias; entretanto, o tempo exato não é indicado (*ibid.* pp. 4, 5).

70. *Ibid.*, pp. 7-11

71. Também passagens que os cristãos não assim interpretaram são deles vistas como sendo messiânicas (por exemplo, Êx 12.42, p. 12; Êx 17.16, p. 14).

72. M. Lutero, *Luther's Commentary on Genesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1958), 1.80,81.

Messias de quem Gn 3.15 e o Sl 2.1-3 e muitas outras profecias falam".⁷³ No contexto dessas citações bíblicas Lutero escreve a respeito da vinda real do Senhor Jesus como o Messias — sua caminhada pela terra, sua obra, seu sofrimento e sua morte.

Ulrico Zwínglio (1483-1531) concorda com a interpretação de Lutero a respeito das passagens messiânicas do Velho Testamento. Escreveu que Abraão esperava que o Cristo nascesse de sua semente. Disse que o Cordeiro Pascal (Êx 12) era aquele ao qual Cristo mesmo se refere como uma representação de si próprio no Velho Testamento.⁷⁴

João Calvino (1509-1564) provou ser um exegeta cauteloso. Ele considerava uma distorção afirmar que Gn 3.15 fala da semente como referindo-se diretamente a Cristo.⁷⁵ Entretanto, quando interpreta Gn 49.8-12, escreve sem hesitação: "É certo que o Messias que haveria de surgir da tribo de Judá é aqui prometido."⁷⁶ Calvino viu que esse descendente de Judá seria um soberano que reinaria vitoriosamente. Repetiu este tema em seu comentário do Sl 2. Escreve: "Que Davi profetizou relativamente a Cristo é claramente manifesto nisto, que ele sabia que seu próprio reino era uma simples sombra."⁷⁷

Os discípulos desses três reformadores protestantes levaram adiante seu método de exegese e aceitaram sua interpretação das passagens messiânicas do Velho Testamento. Um exemplo interessante deste fato é encontrado na Bíblia de Genebra. Os anotadores, um dos quais era John Knox, cerca de 1515-1572, da Escócia, escreveram na margem de Gn 49.8-12 o seguinte: "Até que venha Siló', que é Cristo o Messias, o doador de toda prosperidade, que chamará todos os gentios à salvação."⁷⁸

Eruditos Modernos

Não é necessário incluir aqui uma visão pormenorizada das conquistas eruditas durante os séculos XIX e a primeira parte do atual. Três estudantes do messianismo bíblico já fizeram isso. Vamos simplesmente expor, de modo breve, como cada um trabalhou sobre suas próprias pressuposições,⁷⁹ avaliando a literatura disponível de acordo com elas.⁸⁰

73. *Ibid.*, 2:354

74. G. W. Bromiley, *Zwingli and Bullinger* (Filadélfia: Westminster, 1953), pp. 76,225,226).

75. João Calvino, *Commentaries on the Book of Genesis*, 2 vols. (reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1981), 1:170.

76. *Ibid.*, 2:452

77. Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, 5 vols. (reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1981), 1:11.

78. Bíblia de Genebra (Londres: Robert Bakker, 1607).

79. E. J. Young acentuou corretamente a importância de reconhecer-se o fato de que cada erudito aborda o estudo geral do Velho Testamento, e das passagens messiânicas em particular, com pressuposições básicas que controlam toda a tarefa de interpretação. Ele afirma suas próprias pressuposições teístas e admite candidamente que não há alternativa para o que alguns chamam cinicamente de "raciocínio circular" (círculo vicioso) (*Study of the Old Testament*, pp. 24-31). Este autor reconhece que trabalha com suas próprias pressuposições (cf. cap. 1, subtítulo "Aspectos dos Termos *Mīšāh* e *Mīšīlāh*"). O argumento a respeito do círculo vicioso aplica-se a todos os eruditos, visto que todos trabalham com suas próprias pressuposições *a priori* e assim "provam" ou "tentam provar" a correção de tal posição *a priori*.

80. Examinando o trabalho desses três escritores, saberemos que obras eles consideram dignas de menção e por quê. Assim, não somente teremos uma lista de obras importantes, mas também poderemos perceber a linha de suas idéias e as tensões de seu momento.

Paton J. Gloag,⁸¹ num suplemento à sua discussão sobre “Natureza e Importância da Profecia”, avalia diversos estudos sobre a idéia messiânica.⁸² Seu principal critério para a avaliação de obras produzidas no século XVIII é o grau de simpatia, ou de oposição, aos elementos básicos de deísmo refletidos nos escritos. Por exemplo, ele destaca as obras de Chandler, Sherlock, Hurd e Kidder (o último, do século XVII) como defesas capazes do Cristianismo; essas defesas incluem demonstrações de que o Messias profetizado era o Cristo da Escritura.

Gloag assinala corretamente que, durante as primeiras seis décadas do século XIX, comparativamente pouca coisa foi produzida a respeito de profecia e, conseqüentemente, sobre o Messias. Então apareceram volumosos escritos sobre o assunto. Ele refere-se ao *Jewish Messiah*, de Drummond, e ao *Ecce Messias*, de Higgonson, como escritos do ponto de vista unitário. Mas os livros escritos em língua inglesa, como, por exemplo, Davidson (*Discourses on Prophecy*), Pye Smith (*Testimony to the Messiah*) e S. Leathes (*Witness of the Old Testament to Christ*), são claros, excelentes, capazes e de grande erudição. Os livros de Fairbairn, *Prophecy* e *Typology of Scripture*, são considerados como um “crédito” para a teologia escocesa.

Quando Gloag se volta para as obras alemãs sobre o “tema da predição messiânica” ele primeiramente louva a *Christology of the Old Testament*,⁸³ de Hengstenberg. Tholuck é considerado positivo e seu estilo tido como livre e imparcial. Considera-se que *Weissagung und Erfüllung*, de Hofmann, dá um realce especial ao caráter histórico da profecia e “sua teoria pode ser considerada uma tentativa de estabelecer um meio termo entre os pontos de vista racionalista e ortodoxo da profecia”.⁸⁴ Oehler⁸⁵ tem o crédito de reconhecer distintamente os elementos sobrenaturais. A obra de E. Rheim é colocada na escola de Hofmann, embora Gloag atribua crédito a Rheim por admitir elementos sobrenaturais. De Ewald ele diz ser profundo em seu *Prophets of the Old Testament* mas mostra-se dúbio em relação ao caráter sobrenatural. Anger é considerado racionalista. Ele acha que G.Baur fez uma abordagem negativa sobre o desenvolvimento do conceito messiânico.

Gloag vê pouca coisa de valor, seja do ponto de vista racionalista, seja do ortodoxo, na França do século XIX. Dos holandeses ele destaca dois livros de Kuenen, *History of the Religion of Israel* e *Prophets and Prophecy in Israel*. Esses livros são considerados racionalistas, embora Kuenen “considere-se a si

81. Paton J. Gloag, *Messianic Prophecies* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1879).

82. *Ibid.*, pp. 31-38

83. É “um tratamento completo... discutindo a importância das profecias messiânicas... expectativas entre os pagãos; a divindade do Messias no Velho Testamento... Esta obra tem de ocupar sempre uma alta posição na teologia, por ser talvez a mais completa investigação do assunto” (p. 34).

84. *Ibid.*, p. 35

85. *Ibid.*, p. 35. Faz-se referência a seus artigos na *Realencyclopädie* (Herzog) e em sua *Theology of the Old Testament* (New York: Funk and Wagnalls, 1883). A obra de Oehler sobre teologia bíblica tem sido avaliada de diversos modos, em geral diretamente relacionados com sua tentativa de combinar o método triádico hegeliano com uma fé evangélica. Oehler interpreta sem hesitação as passagens messiânicas de acordo com a compreensão histórica de que um Messias pessoal divino foi profetizado a aparecer como o redentor real.

mesmo cristão".⁸⁶ Gloag conclui seu suplemento referindo-se às discussões contemporâneas entre judeus e cristãos. Hermann Adler, um distinto escritor judeu, reserva o termo *messiânico* para aquelas passagens que predizem um reino de paz universal e restauração dos judeus à sua própria terra, mas não considera messiânicas quaisquer passagens que os cristãos admitem que foram cumpridas em Jesus.

O livro *Messianic Prophecies*, de Gloag, consiste das *Baird Lectures* proferidas em Glasgow, Escócia, em 1879. Sua primeira afirmação é: "No curso destas preleções proponho-me a dirigir a atenção para Jesus como o Cristo ou o Messias da profecia antiga."⁸⁷ Depois de discutir, em sua primeira preleção, a natureza e a importância da profecia, ele trata da reivindicação de Jesus de ser o Messias⁸⁸ e por esse método procura provar que não é necessário discutir a origem divina de cada profecia — é matéria definida, porque Jesus a definiu. O tratamento que Gloag dá ao seu material é evidencial e argumentativo. Perícia exegética e teológica não é tão evidente.

Em sua bibliografia seleta anotada, G. S. Goodspeed⁸⁹ divide as obras disponíveis em três categoria: (1) gerais, (2) profecias messiânicas do Velho Testamento e (3) esperança messiânica depois dos tempos do Velho Testamento. Não inclui obras publicadas somente em línguas estrangeiras.

A *Christology* de Hengstenberg é descrita como um tratado erudito muito rigoroso, mas "muito de seu raciocínio não é mais válido, mesmo para os que chegaram praticamente aos mesmos resultados por diferentes princípios e processos" (p. 290). Payne (*Prophecy a Preparation for Christ*) é acusado de não se apoiar num exame crítico do texto do Velho Testamento; portanto, embora mostre um espírito devoto, "não é iluminador". A obra de Gloag é descrita como eminentemente respeitável, mas o método não é considerado científico nem o ponto de vista, moderno. *Prophecy and History in Relation to the Messiah*, de Edersheim, evidencia que o autor é um erudito completo em tudo aquilo que se refere ao Judaísmo, entretanto, sua mente é assistemática e não-histórica e seu ponto de vista é igual ao de Hengstenberg. *God's Revelation of Himself to Men*, de Andrews, é dominado por concepções rigidamente dogmáticas. *Christ in the Old Testament: The Great Argument*, de Thomson, é considerado como um Hengstenberguismo "arranhado em razão da polêmica encetada contra os 'racionalistas' ". A obra de Delitzsch, *Messianic Prophecies in Historical Succession*, embora muito breve, é vista como refletindo um espírito evangélico e uma erudição progressista, juntamente com um misticismo inadequado. O livro de Woods, *Hope of Israel: A Review of the Argument from Prophecy*, é considerado avançado para os evangélicos, pois é incerto em datar os documentos; entretanto, falta intuição à sua obra.

86. Ibid., p. 37

87. Ibid., p. 1

88. Ibid., pp. 49-77

89. G. S. Goodspeed, *Israel's Messianic Hope* (New York: Macmillan, 1900), pp. 290-299. Ele é completo em sua seleção dos livros existentes, capítulos em livros e artigos, embora não comente os itens todos de sua lista.

Entre as obras que merecem recomendação especial de Goodspeed estão as seguintes: *Messianic Prophecy: The Production of the Fulfillment of Redemption Through the Messiah*, de C. A. Briggs, que tem como subtítulo "Um estudo crítico das passagens messiânicas do Velho Testamento na ordem de seu desenvolvimento", é considerado "de primeira classe"; é ainda utilizável em numerosos aspectos e dá provas de muita erudição, amplas leituras e bom julgamento. Considerou-se, entretanto, em 1900, "necessitar de uma revisão em seus julgamentos críticos".⁹⁰ A obra de Casperon Orelli, *Old Testament Prophecy of the Consummation of God's Kingdom, Traced in Its Historical Development*, é considerada "um livro bom e útil... baseado na erudição hebraica". Finalmente, Goodspeed louva altamente a obra de Rheim: "É eloqüente e evangélica, e deve ser estudada por todos os que pretendem ir além da superfície."⁹¹

A própria obra de Goodspeed reflete sua aceitação não crítica e o uso de um método extremado de crítica histórica e literária, como foi desenvolvido na escola de Graf, Kuenen e Wellhausen.

Em 1916 B. B. Warfield julgou necessário discutir o tema do Messias no Velho Testamento. Warfield habilmente incorporou alguns assuntos inter-relacionados num ensaio muito agradável de se ler.⁹² Ele discute, por exemplo, o testemunho do Velho Testamento relativo à deidade de Jesus Cristo, a promessa de um Messias divino, mudanças observáveis na exegese de certas passagens-chave do Velho Testamento e uma avaliação da obra de eruditos importantes que publicaram seus pontos de vista sobre o Messias.⁹³

Warfield ressalta que o testemunho do Novo Testamento relativo à deidade de Cristo é claro e, assim, demonstra que os escritores do Novo Testamento apoiavam-se em passagens do Velho Testamento, especialmente alguns dos Salmos, para fundamentar sua posição.⁹⁴ Fixado este ponto Warfield procura estabelecer a correta sustentação dos autores do Novo Testamento nos Salmos. Ao fazer isso, ele refere-se a eruditos como Hengstenberg,⁹⁵ Binnie, J. A. Alexander e Herman Bavinck.⁹⁶ O último é citado como a demonstrar que, diferentemente dos antigos críticos liberais, alguns eruditos recentes (isto é, antes de 1916) têm reconhecido que idéias escatológicas e esperanças messiâ-

90. Cf. outra avaliação de Briggs — a de Warfield, que achamos correta.

91. *Ibid.*, p. 292

92. O ensaio "The Divine Messiah in the Old Testament" foi inicialmente publicado em PTR (14 de julho de 1916): 379-416; foi reimpresso em *Christology and Criticism* (New York: Oxford University Press, 1921), pp. 3-49.

93. Warfield começa seu ensaio afirmando que o testemunho do Velho Testamento a respeito da deidade de Nosso Senhor reduz-se à questão sobre se o Velho Testamento sustenta "a promessa de um Messias divino" (p. 3). Entretanto Warfield não quer incluir a questão das sugestões do Velho Testamento sobre a "multiplicidade da Divindade" (*ibid.*, p. 4).

94. Warfield, p. ex., afirma que o autor de Hebreus refletiu sobre os Salmos 2, 45 e 110 (*ibid.*, p. 5).

95. E. W. Hengstenberg é "um dos mais minuciosos expositores da Escritura que Deus concedeu a sua Igreja" (*ibid.*, p. 7). Warfield faz citações do comentário de Hengstenberg sobre os Salmos.

96. William Binnie, *The Psalms: Their History, Teachings and Use* (Londres: Hodder and Stoughton, 1886). (Cf. a extensa citação feita por Warfield [*ibid.*, pp. 8-10]). Warfield caracteriza Binnie como um "espírito devoto" e produtivo de "colocações notavelmente instrutivas" (p. 8). Na página 39 Warfield cita a *Gereformeerde Dogmatiek*, de Bavinck, 4 vols. (Kampen: Kok, ca. 1895, 1905; cf. Herman Bavinck, *Reasonable Faith* [reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1985], que é um bom sumário num único volume de sua obra em quatro volumes).

nicas do Velho Testamento foram expressas em Israel muito tempo antes do exílio.

Em sua discussão, Warfield faz uma obra de mestre ao demonstrar como essas passagens messiânicas do Velho e do Novo Testamento foram reinterpretadas para falar da crença de Jesus no Messias.⁹⁷ Warfield, entretanto, mostra-se à altura do desenvolvimento de seu tempo ao introduzir na discussão a concepção emergente da apresentação do Velho Testamento de uma baixa concepção de Deus, quando discutida em relação aos reis de Judá ou ao Messias.⁹⁸ Embora os esforços variem, H. Gunkel e H. Gressman trabalharam com esta idéia. Ernst Sellin apresenta essa variação,⁹⁹ mas Warfield expressa admiração pela obra de Sellin sobre a relação do messias com a esperança escatológica de Israel. E. Rheim e C. A. Briggs são referidos nesse contexto como apresentando em oposição mútua a idéia de um rei humano, terreno, que havia de vir, e a idéia do próprio Yahweh como o rei do futuro.¹⁰⁰ Warfield menciona que E. Kautzsche e George Adam Smith recusam-se a aplicar as predições messiânicas diretamente a Jesus Cristo.¹⁰¹ G. S. Goodspeed, considerado representante da “velha escola liberal”, recusa-se a reconhecer a plena divindade do rei, e J. Chrichton concorda.¹⁰² A. F. Kilpatrick¹⁰³ e C. von Orelli referem-se às designações divinas para o Messias como contradições. S. R. Driver é citado como a manter a idéia liberal de que o Messias do Velho Testamento se refere a Israel como nação.¹⁰⁴ A. B. Davidson faz concessões à posição liberal por meio de perguntas retóricas.

Warfield conclui seu ensaio da seguinte maneira: “Felizmente... sempre tem havido alguns que, permanecendo menos sob a influência maligna das teorias críticas correntes, são capazes de ver mais claramente.”¹⁰⁵ Com estas palavras ele deixa bem claro o que considera ser o problema básico dos eruditos mencionados.¹⁰⁶

Antes de examinar os escritos contemporâneos, duas observações são necessárias. Primeiro, Warfield não se refere a toda a literatura que lhe era disponível.¹⁰⁷ Segundo, o teólogo de Princeton atesta que estava cômico da

97. Johannes Weiss, *Die Schriften des neuen Testaments* (1906), é citado, como também o são W. Bousset (“Die Jüdische Apokalytik”) e H. Gunkel (“Zum religions-geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments” [1903]).

98. A obra de Franz Delitzsch sobre o Salmo 45 é citada onde “novas” traduções do v. 6 são propostas: “Teu trono, ó Deus” (KJV) (cf. pp. 12,13). T. K. Cheyne (sempre a mudar de opinião) é acusado de, em seu “Origin and Religious Contents of the Psalter” (1891), ter mutilado o texto para alegar que ele não se dirige a um rei terreno (Warfield, “Divine Messiah in the Old Testament”, p. 13, n. 18).

99. E. Sellin, “Der alttestamentliche Prophetismus” (1912), é citado, pp. 17-24.

100. Warfield, *ibid.*, pp. 27,28.

101. Cf. seu artigo em Hastings, *BD* (1904), assim escreve Warfield (p. 32). G. A. Adams, em seu “Modern Criticism and the Preaching of the Old Testament” (1903) (cf. Warfield, p. 32).

102. Warfield refere-se ao ensaio de Chrichton, “Messiah”, em *ISBE* (1915), 3.2040 (ver o artigo de Warfield, p. 33).

103. Cf. seu “Doctrine of the Prophets” (1897):193; assim, Warfield (“Divine Messiah”, p. 34).

104. Warfield refere-se ao seu comentário sobre Daniel (ver seu artigo, p. 45).

105. A citação é do ensaio de A. B. Davidson, em Hastings, *BD* (1903), pp. 367,368 (Warfield, p. 49).

106. *Ibid.*

107. Ele cobre os materiais críticos mais extensamente. P. ex., não faz nenhuma referência à obra de Willis

principal mudança que estava ocorrendo na própria abordagem do Velho Testamento — a abordagem crítica, diferente da abordagem histórico-literária. Ele evidencia que percebeu um movimento em direção às abordagens crítico-históricas da tradição e crítico-históricas da redação do Velho Testamento.

A Cena Contemporânea

Três comentários introdutórios poderão ser úteis. Mostraremos inicialmente que o material produzido nas últimas seis décadas (1900-1970) varia consideravelmente. Há uns poucos estudos sobre “profecias messiânicas” específicas.¹⁰⁸ A maioria desses estudos concentra-se no tema da soberania real e sua relação com o conceito messiânico.¹⁰⁹ Alguns ensaios apareceram em revistas¹¹⁰ explorando vários aspectos do conceito do rei-messias. Escritores conservadores e evangélicos têm produzido muito pouco.¹¹¹ Diversas teologias bíblicas apareceram nas décadas recentes. Dessas, a maioria inclui pelo menos uma seção sobre o conceito messiânico. Comentários recentes refletem, em geral, o trabalho feito pelos teólogos bíblicos.

Em segundo lugar, é bom dizer que essas publicações recentes não são fáceis de classificar. Há quatro possibilidades: classificação formal;¹¹² histórica e cronológica;¹¹³ temática;¹¹⁴ ou de acordo com a adesão do escritor a uma escola de interpretação.¹¹⁵ A última abordagem parece ser a mais útil, como Ringgren sugeriu;¹¹⁶ entretanto, suas categorias podem ser melhoradas.

Terceiro, algumas obras desafiam qualquer classificação específica. Elas refletem o esforço de combinar métodos e harmonizar pontos de vista distintos.

J. Beecher, *The Prophets and the Promise* (reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1975). Beecher encara a promessa de um Messias divino como “uma promessa” ou predição que é repetida muitas vezes (p. 176). Considera que a promessa a Abraão é a expressão fundamental do Messias prometido (p. 178), que a semente é o elo indispensável para a transmissão da promessa (p. 202), e que “o elemento messiânico (é) em toda parte a coisa principal, subjacente a toda a história... poesia... adoração nacional...” (p. 394).

108. P. ex., Edward König, *Die Messianischen Weissagungen des Alten Testaments* (Stuttgart: Belsler, 1923); W. J. de Wilde, *Het Problem van het oude Testament in Verband met de Verkondiging van den Christus Jezus* (Nijkerk: Callenbach, 1938). Esta última obra, concentrada na pregação, não trata do conceito messiânico nem das passagens messiânicas. Cf. bibliografia, parte 1, para uma lista da maior parte dos livros escritos em décadas recentes que tratam, parcialmente ou no todo, da “idéia messiânica”.

109. Cf. nossas referências anteriores a Engnell, Riggan, Ringgren, Bentzen e Mowinckel no cap. 1.

110. Ver a bibliografia, onde há uma lista, ainda que incompleta, desses ensaios.

111. Há alguns, como Jan Ridderbos; J. Schelhaas, *De messiaansche Profetie in den Tijd voor Israels Volksbestaan* (Hoogeveen: Slingenberg, 1932); A. Kligerman, *Old Testament Messianic Prophecy* (Grand Rapids: Zondervan, 1957).

112. Cf. o parágrafo precedente sobre a soberania real.

113. Essa abordagem reúne obras que expressam ampla divergência em abordagem e interpretação.

114. Roland K. Harrison, em sua *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 480-491, dá uma amostra desse sistema. Ele toma dois temas: (1) os salmos de entronização de uma figura real, como desenvolvido por Mowinckel, Engnell e George A. Knight (*A Christian Theology of the Old Testament* [Richmond: John Knox, 1959]); e (2) o servo divino interpretado, ampla ou estritamente, histórica ou mitologicamente.

115. Ringgren: (1) estritamente histórico, (2) estritamente cristológico, (3) estritamente tradicional, ou (4) combinando a abordagem tradição-histórica de eruditos que trabalham com a crítica das fontes, forma e redação. R. E. Clements, *One Hundred Years of Old Testament Interpretation* (Filadélfia: Westminster, 1976) é útil para quem quer saber a que período e a que escola de metodologia crítica pertence determinado autor.

116. Umhas poucas indicações disso serão dadas em parágrafos subsequentes.

Podemos perguntar se quaisquer escritores, de 1920 para cá, continuam a sustentar o ponto de vista racionalista, anti-sobrenatural, que foi fortemente defendido no século XIX. A resposta não pode ser um simples "sim" ou "não". Como Warfield demonstra, uma abordagem racionalista modificada tem permitido que alguns estudiosos comecem com conceitos mitológicos ou históricos de um Messias e tracem um desenvolvimento desses conceitos, de maneira racionalista, desde conceitos primitivos, terrenos, a expectativas humanas de um Messias sobrenatural. Não seria errado dizer que, de várias maneiras e em vários graus, esse é o caso da maioria dos eruditos que têm escrito sobre o conceito messiânico.

A literatura contemporânea sobre o conceito messiânico pode ser dividida nas seguintes quatro categorias: (1) a fórmula real-divina, (2) a disjunção radical, (3) o método cristológico e (4) a abordagem profético-histórico-redentiva.

A Fórmula Real-Divina. Engnell¹¹⁷ é um distinto, claro e notável erudito em Velho Testamento que, empregando os métodos da crítica da forma e da redação, afirma que o Velho Testamento emprega uma fórmula real-divina tomada de empréstimo à mitologia pagã. Mowinkel apela ao modelo cananeu de realeza que Israel supostamente teria tomado emprestado e modificado para adaptá-lo à idéia do pacto. O rei, cujas virtudes são exaltadas nos Salmos, era idealizado como sobre-humano e divino; entretanto, esse ideal nunca se tornou uma realidade histórica. Quando Jesus Cristo apareceu em cena, os crentes atribuíram a Ele esse ideal não realizado.

Entre esses eruditos que tentaram traçar uma linha direta de antigas concepções pagãs de reis divino-humanos, utilizando principalmente os Salmos como fonte de material até o Cristo do Novo Testamento, está A. Johnson. Segundo ele, o conceito central da "idéia messiânica" é um olhar esperançoso ao futuro, quando o Deus vivo consumará uma ordem moral universal que Ele mesmo iniciou. Como se esperava que Davi "corrigisse as relações entre os vários membros da sociedade... para erradicar do corpo social o câncer mortal do pecado...", o mesmo também se esperava que o Messias fizesse quando introduzisse a ordem moral universal.¹¹⁸ Um número significativo de teologias bíblicas contemporâneas adotaram essa idéia divino-sobre-humana como origem do conceito messiânico no Velho Testamento. E. Jacob descobre que, embora as esperanças escatológicas de Israel sejam anteriores ao tempo de Davi, os oráculos messiânicos receberam sua forma atual somente a partir do tempo de Davi.¹¹⁹ Outros, como C. R. North, seguem uma abordagem mais histórica e referem-se a Davi como um rei modelo, ou profeta, a cuja semelhança o futuro Messias é descrito.¹²⁰ A. Bentzen inicia seu estudo do Messias pela

117. Seus conceitos foram discutidos num subtítulo prévio deste capítulo. Outros que participam de seu método de abordagem e de suas conclusões também foram mencionados.

118. Aubrey Johnson, *Sacral Kingship in Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1955), pp. 142-144.

119. Edmund Jacob, *Theology of the Old Testament* (New York: Harper, 1958), p. 329.

120. Christopher R. North, *The Old Testament Interpretation of History* (Londres: Epworth, 1946), p. 131; Joseph

interpretação de certos Salmos.¹²¹ Entretanto, Bentzen nega que o rei divino-sobre-humano exaltado nos salmos (2,110) apresente ou mesmo reflita o Jesus Cristo do Novo Testamento.¹²²

G. von Rad afirma que o adjetivo messiânico refere-se ao ungido. Daí, a tradição messiânica se inicia com a unção de reis e seus direitos ao trono.¹²³ Entretanto, apresentando uma contradição não reconhecida da parte do antigo Israel, von Rad diz que a figura do rei local em Israel, idealizado como um senhor universal reinante, é empregada em o Novo Testamento para descrever o evento salvador de Deus na pessoa de Jesus Cristo.¹²⁴

Walter Eichrodt, muito desconcertante em sua concepção da esperança messiânica,¹²⁵ nota que os profetas (pelos quais o conceito sofreu sua formulação) preservaram antigas tradições mitológicas, mas subordinaram-nas à visão da soberania divina completa. Cada profeta usava as velhas imagens para dar expressão ao seu conceito pessoal de Deus como Senhor sobre todo o mundo. A idéia do papel redentivo do Messias surgiu das experiências de Israel sob opressão e no exílio babilônico.¹²⁶ Daí, Eichrodt pode dizer que o escritor do Salmo 22, de acordo com a pregação referente ao servo sofredor de Deus, desenvolve "idéias relativas à execução messiânica da salvação".¹²⁷

John Bright também se engana. Ele fala repetidamente da esperança messiânica. Essa esperança não tem sua origem e base na revelação de Deus, mas, diz Bright, "antes da esperança de um reino messiânico havia o reino de Israel".¹²⁸ Além disso, a idéia de um Messias pessoal surgiu via o líder designado pelo Espírito de Yahweh, que deu lugar à idéia do filho ungido do rei ungido, e esta, por seu turno, é a origem do Cristo do Novo Testamento conceptual.¹²⁹

Em conclusão, podemos dizer que o racionalismo dos críticos do século XIX é bem evidente, mas várias tentativas têm sido feitas no sentido de traçar uma linha evolutiva direta, empregando em sua exegese a crítica das fontes, da forma e da redação, desde várias figuras humanas até o Senhor salvador e reinante do Novo Testamento. Entretanto, é muito claro que os pontos de vista relativos ao significado da obra salvadora do Messias são em alguns casos (por exemplo, A. Johnson e W. Eichrodt) quase diametralmente opostos.

A maioria dos estudiosos do Velho Testamento do século XX que deram atenção ao conceito messiânico segue a fórmula real-divina. Porém, há outros

Coppens, *Le Messianisme Royal* (Paris: Du Cerf, 1968), desenvolve sua obra ao longo de linhas similares.

121. Bentzen, *King and Messiah*, pp. 11-34

122. *Ibid.*, p. 35

123. G. von Rad, *Old Testament Theology*, trad. de D. M. G. Stalker, 2 vols. (Londres: Oliver Boyd, 1962), 1.316

124. Von Rad também levanta a questão sobre se e quanto Cristo pode ser um auxílio para o exegeta na compreensão do Velho Testamento (*ibid.*, 2.374).

125. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trad. J. A. Baker, 2 vols. (Londres: SCM, 1960), 1.386.

126. *Ibid.*, 1.484

127. *Ibid.*, 2.511

128. J. Bright, *The Kingdom of God* (New York: Abingdon, 1953), p. 19. Bright vai adiante e diz que a idéia do reino de Deus tem seu começo na "herança de Moisés".

129. *Ibid.*, pp. 40,41,86,87 (cf. esp. cap. 7, "The Kingdom at Hand: Jesus the Messiah").

que não o fazem. Estes representam três “escolas” de pensamento distintas — a disjuntiva radical, a cristológica e a redentiva.

O Método Disjuntivo Radical. Há dois grupos específicos que advogam uma disjunção radical entre o “Messias” do Velho Testamento e o Jesus do Novo Testamento, sendo um judeu e o outro, cristão.

O mais eloqüente porta-voz do ponto de vista cristão é J. L. MacKenzie.¹³⁰ Sob os subtítulos de “A Monarquia” e “O Messianismo Real”¹³¹ ele afirma positivamente que as instituições e personagens políticos e sociais do Velho Testamento — “heróis cúlticos, reis salvadores, homens cósmicos e portadores mitológicos da vida”¹³² — devem ser totalmente separados do Jesus do Novo Testamento, que não é “nem predito nem prefigurado”, não é contido “nem em alegoria nem em tipo”.¹³³ MacKenzie corta completamente o fio tecido por críticos especulativos e racionalistas entre antigos portadores mitológicos de vida, primitivos reis sagrados e líderes políticos israelitas históricos, por um lado, e Jesus Cristo, por outro.¹³⁴ MacKenzie, porém, falha em tratar adequadamente as afirmações bíblicas, porque não faz a devida diferença entre os escritos bíblicos e extrabíblicos.

Entre os muitos advogados da escola judaica há dois homens que são reconhecidos em muitos círculos como eruditos hábeis e cuidadosos na área dos estudos bíblicos e judaicos: J. Klausner, cujos dois livros sobre matéria bíblica são muito úteis,¹³⁵ e Yehezkel Kaufmann, que explorou mais intensivamente os materiais bíblicos.

Em *The Religion of Israel*,¹³⁶ Kaufmann rejeita enfaticamente qualquer possível sugestão de que o Jesus do Novo Testamento seja o Messias prometido do Velho Testamento.¹³⁷ Ele parece rejeitar também a idéia de que o Velho Testamento promete um Messias pessoal. Kaufmann, comentando o texto do Velho Testamento de um modo surpreendentemente fiel e respeitoso e criticando com agudeza a erudição liberal a propósito desses textos, aplica o

130. J. L. MacKenzie, *A Theology of the Old Testament* (New York: Doubleday, 1974).

131. *Ibid.*, pp. 244-257, 285-289

132. *Ibid.*, p. 322

133. *Ibid.*, p. 323: “Messias não é um título adequado para Jesus...” (cf. seus dois artigos, “Messianismo no Deuteronômio” e “Messianismo Real” (*CBQ* 19 [1957], 229-251 e 19.25-52).

134. Críticos têm de lidar com o material realmente apresentado na Escritura. Muito desse material referente ao Messias tem um definido caráter sobrenatural. Incapazes de aceitar essa perspectiva sobrenatural por especulação e racionalização, eles tentam explicá-lo por esses meios quase científicos.

135. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (New York: Macmillan, 1955). Sua principal tese é que a expectativa messiânica judaica, nos tempos do Velho Testamento, é sempre “deste mundo”. Esse mundo messiânico era ético, idealista e exaltado, mas sempre terrestre (pp. 10, 11) (cf. seu *Paul and Jesus*). Em linha com o padrão geral de pensamento de Klausner, está a obra de R. Gordis, *Poets, Prophets, Sages: Essays in Biblical Interpretation* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1971). Fiel à sua herança judaica, Gordis considera o Novo Testamento como um *midrash* sobre as passagens messiânicas do Velho Testamento, buscando interpretá-las como cumpridas na vida e ministério de Jesus (pp. 61, 62).

136. Traduzido por M. Greenberg (Londres: Allen Unwin, 1961).

137. “O homem que haveria de ser o símbolo da religião israelita para os gentios, que haveria de ser seu redentor e Messias, morreu ignominiosamente nas mãos dos romanos, com o escárnio ‘Rei dos Judeus’ inscrito por soldados romanos em sua cruz.” (Kaufmann, p. 450; cf. p. 398)

conceito do Messias no Velho Testamento ao povo de Israel.¹³⁸ Sião, a princípio um símbolo nacional e cúltilo, torna-se através de Israel o símbolo da redenção última de toda a humanidade no fim dos tempos. Isso está em harmonia com seu conceito central concernente à escatologia profética do Velho Testamento. Não o Messias, mas o reino universal de Yahwéh, é o tema dominante. Israel seria usado não apenas para iniciar esse reino, mas teria toda a humanidade colocada ao seu lado como o recipiente da graça de Deus e de sua auto-revelação. Dessa maneira, os limites do antigo Israel seriam quebrados e a soberania universal de Yahwéh realizada.¹³⁹

O Método Cristológico. Cinco observações devem ser feitas antes que comecemos a examinar exemplos específicos desse método.

Primeiro, é amplamente conhecido que teólogos sistemáticos, tais como Karl Barth, Emil Brunner, e seus associados e seguidores, adotaram e proclamaram uma interpretação cristológica do Velho Testamento. Não pretendemos incluir aqui um exame de sua abordagem peculiar.¹⁴⁰

Segundo, deve ser notado que a interpretação histórica, evangélica e conservadora tem sempre sustentado que Jesus Cristo está no próprio centro da mensagem do Velho Testamento. As palavras elucidativas de Jesus aos dois discípulos em Emaús (Lc 24.26,27) devem ser levadas a sério. Que esse ponto de vista difere da abordagem cristológica néo-ortodoxa ficará claro no estudo das passagens messiânicas individuais.

Em terceiro lugar, como sugerimos ao examinar o pensamento dos proponentes da fórmula real-divina, muitos deles adotam em parte, em variados graus, o método cristológico. Por exemplo, von Rad defende uma perspectiva histórica (isto é, válida somente durante aquele tempo) do conceito do príncipe real-divino ao estudar os materiais do Velho Testamento. Entretanto, quando estuda o Cristo do Novo Testamento, está preparado para olhar de volta ao Velho Testamento, não como contendo predições sobre o Cristo, mas em busca de conceitos para explicar e ilustrar a apresentação neotestamentária do Messias.¹⁴¹

Quarto, estudos recentes que têm discutido a presença real de Jesus Cristo nos tempos do Velho Testamento não serão considerados extensivamente neste nosso estudo. Referimo-nos particularmente àqueles dos quais *Jesus Christ in the Old Testament*, de Hanson, é um excelente exemplo.¹⁴² Hanson

138. É de admirar-se que ele não permita que sua exegese funcione de acordo com sua atitude para com o texto.

139. *Ibid.*, p. 359

140. Se isso fosse feito, a obra de Schwarzwaller poderia servir como um bom ponto de referência. K. Schwarzwaller, *Das alte Testament in Christus*, Theologische Studien, eds. Karl Barth e Max Geiger, Heft 84 (Zurich: EVS Verlag, 1966). Seu argumento básico é que o testemunho do Velho Testamento não é claro nem definido até que Cristo veio e completou sua obra reconciliadora. Assim, o Novo Testamento é necessário para a descoberta do Messias no Velho Testamento e para o testemunho cristológico do Velho Testamento.

141. *Ibid.*, vol. 5, parte 3, esp. seções a,b,c. O estudo de teologia bíblica de T. H. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, trad. de S. Neijen (Oxford: Blackwell, 1959), é um dos que achamos sensível ao método cristológico, empregado de tal maneira como se o autor fosse basicamente controlado pela posição dos teólogos sistemáticos néo-ortodoxos.

142. A. T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament* (Londres: SPCK, 1965).

insiste no fato de que os escritores do Novo Testamento fizeram a exegese do Velho Testamento de tal maneira¹⁴³ que estabeleceram “a presença real do Cristo pré-existente na história do Velho Testamento ou, para ser mais acurado, a presença real do Jesus pré-existente”.¹⁴⁴

Quinto, decidir que este método cristológico não conduz a uma exegese bíblicamente baseada das passagens messiânicas não é necessariamente concordar com as razões de G. E. Wright para rejeitá-lo. Wright refere-se ao método e os resultados que ele produz como “Cristomonismo”.¹⁴⁵ É ponto de vista de Wright que a linguagem messiânica ou cristológica na Bíblia refere-se “primariamente à relação de Cristo com Deus”.¹⁴⁶ Assim, os nomes mencionados em Is 9.6 não descrevem a pessoa do Messias “nem conferem deidade ao messias. Antes, são nomes de Deus e descrevem vários meios pelos quais Ele age no mundo”. O Jesus do Novo Testamento deve ser compreendido como o filho especificamente adotado de Deus; Ele não é visto como a segunda pessoa da Trindade, o Filho, que, como o pré-existente, está presente no Velho Testamento. Ao contrário, “a cristologia é sempre estritamente relacional. A pessoa de Cristo é o ponto decisivo do tempo, o tempo de Deus, cheio de seu propósito e sua obra na criação.¹⁴⁷ O resultado do método de Wright é que o Velho Testamento é “desmitizado” de tal maneira que suas profecias messiânicas se referem à atividade divina, não a uma pessoa.¹⁴⁸

O especialista em Velho Testamento geralmente considerado o porta-voz do método cristológico é W. Vischer. O título em inglês de seu livro *The Witness of the Old Testament to Christ* (O Testemunho do Velho Testamento a Cristo)¹⁴⁹ é sugestivo, pelo menos de duas maneiras. Primeiro, o Velho Testamento

143. Cf. p. 138: “Nós hoje achamos estranho que Cristo seja visto como ativo nos dias lendários dos patriarcas e na permanência no deserto...”

144. *Ibid.*, pp. 6,7. Para uma visão geral do que alguns estudiosos têm dito a respeito dessa “presença no Velho Testamento”, inclusive o ponto de vista de F. F. Bruce, e uma tentativa de tratar deste assunto de um modo consistentemente bíblico, ver G. Van Groningen, “The Final Question”, em *The Law and the Prophets*, ed. John Skilton (Trenton, N.J.: Craig, 1970).

145. George E. Wright, *The Old Testament and Theology* (New York: Harper and Row, 1969) (cf. cap. 1, “Theology and Christomonism”, pp. 13-38).

146. *Ibid.*, p. 13

147. *Ibid.*, p. 14

148. Neste ponto é preciso resistir à tentação de incluir o esforço de vários estudiosos do Novo Testamento em relação aos títulos *Cristo e Messias*. Que não há acordo entre aqueles que têm dificuldade em aceitar a afirmação direta dos Evangelhos e de Paulo sobre a identidade da pessoa de Cristo e da obra referida por ambos os títulos pode ser concluído de uma leitura da obra de R. Bultmann, especialmente sua *Theology of the New Testament*, trad. por K. Grobel, 2 vols. (New York: Scribners, 1951,1955), e *Jesus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958); O. Cullmann, *Christology of the New Testament*, trad. de S. C. Guthrie e C. A. M. Hall (Londres: SCM, 1959); e W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, trad. de Brean Hardy (Londres: SCM, 1966). Em concordância geral com Kramer está V. Taylor, *The Names of Jesus* (New York: Macmillan, 1962) (cf. esp. pp. 18,24,67). Enquanto outros deram o título de *Messias* a Jesus, Jesus mesmo tomou outros nomes para indicar seu verdadeiro caráter e missão. Taylor nota que alguns dos termos do Velho Testamento tinham-se tornado inúteis, e termos mais significativos foram usados em o Novo Testamento (p. 170).

149. W. Vischer, *The Witness of the Old Testament to Christ*, trad. de A. B. Crabtree, 2 vols. (Londres: Lutterworth, 1949), vol. 1. R. K. Harrison nota em relação a Vischer que ele “empreendeu apresentar um sistema teológico formulado de tal modo a encerrar a verdade eterna universalmente válida” (*Ibid.*, p. 76).

Vischer afirma: “O VT diz-nos o que Cristo é, o NT, quem Ele é... Não há nenhuma palavra em o Novo Testamento que não aponte de volta ao Velho, em que está predita” (p. 7); e “a Bíblia não conhece nem um Jesus histórico nem a idéia do Cristo, mas simplesmente Jesus o Cristo, de quem dá um duplo testemunho em o Velho

é uma testemunha; o termo *testemunha* sugere uma preferência para deixar aberta a questão da revelação do Velho Testamento. Segundo, o título indicaria que Vischer vê uma relação direta entre a mensagem do Velho Testamento e o Cristo do Velho Testamento. De fato, a perspectiva de Vischer poderia ser sumarizada assim: Jesus Cristo é a Palavra de Deus, e é possível encontrar referências diretas a Cristo através de todo o Velho Testamento.¹⁵⁰ A única diferença está no modo em que a salvação é dispensada e oferecida.¹⁵¹ Num sentido real alguém poderia pensar que Vischer diz que o Velho Testamento é um pré-escrito do Novo Testamento. Não é preciso dizer que o contexto histórico real e o registro da revelação de Deus não recebem o tratamento próprio.

Não se deve concluir que a tese de Vischer seja elaborada sem que ele aborde o texto com uma atitude e método críticos. Se alguém está em dúvida sobre a sua posição crítica, alguns de seus outros escritos podem esclarecê-lo.¹⁵²

Outra obra que dá evidência do método cristológico é a de A. G. Hebert, *Throne of David*.¹⁵³ Ele não lida com profecias ou passagens messiânicas específicas, mas prefere tratar com conceitos, tais como Filho de Davi, esperança de uma idade de ouro, Monte Sião, o remanescente, a noiva, o novo coração, o novo Espírito, e o Espírito de Yahwéh. Estes conceitos do Velho Testamento, sozinhos ou em conjunto, não produzem uma afirmação satisfatória da idéia messiânica. O cumprimento em Jesus Cristo é necessário para mostrar o verdadeiro significado e valor dos vários elementos, que, por sua vez, somente se colocam nos devidos lugares depois do cumprimento. Hebert está certamente correto quando diz que o Velho Testamento é completado em Jesus Cristo; entretanto, dizer que o Velho Testamento não revela o Messias sem que o Novo Testamento lhe dê o significado é algo inteiramente diferente e não verdadeiro.

O método cristológico não é totalmente rejeitado pela quarta abordagem. Entretanto, é completamente alterado dentro do método mais amplo empregado por aqueles que consideram a Escritura como um registro escrito das relações actuais de Deus com os homens. A frase *abordagem profética histórico-redentiva* dará um grau maior de especificidade em relação às aludidas passagens messiânicas.

Testamento" (p. 13).

150. J. D. Smart, em *Interpretation of Scripture* (Filadélfia: Westminster, 1961) critica fortemente este ponto de vista de Vischer, classificando-o como "asserção extremada" (p. 76).

151. *Ibid.*, p. 21).

152. Cf., p. ex., seu "Der Gottesknecht Ein Beitrag zur Auslegung von Jes. 40-55", em *Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel* (1930), pp. 59-119; e seu "Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes", *Theologische Studien* 45 (1956). R. K. Harrison também fala do método de Vischer como semelhante ao método histórico, entretanto, combinado com uma interpretação tipológica (*ibid.*, p. 431). Em seu *Witness of the OT*, Vischer concorda que o conteúdo da *Toráh* foi reunido ao longo de mil anos. Ele considera que Esdras foi o redator do Pentateuco (p. 35).

153. A. G. Hebert, *The Throne of David: A Study of the Fulfilment of the Old Testament in Jesus Christ and His Church* (Londres: Faber and Faber, 1941). Sua abordagem da Escritura é crítica, mas temperada por uma fé evangélica (cf. esp. pp. 244-252).

A Abordagem Profética Histórico-Redentiva. Três obras produzidas na primeira parte do período contemporâneo podem ser julgadas como definitivas.

As preleções de Geerhardus Vos sobre teologia bíblica foram publicadas depois da Segunda Guerra Mundial.¹⁵⁴ Vos advoga uma concepção orgânica, progressiva e histórica da revelação. A revelação divina é dada em vários graus, em porções maiores de revelação dadas nos tempos de estabelecimento pactual e sua renovação. Os precisos conceitos de "semente de Abraão" e "semente messiânica" são apresentados e explicados no contexto pactual.

Martin J. Wyngaarden acentua que o pacto está colocado no contexto do reino e focaliza a semente e as promessas pactualais. O principal esforço de sua obra é mostrar que o reino de Deus não significa estabelecer de modo nenhum uma segunda teocracia.¹⁵⁵

J. Schelhaas¹⁵⁶ provê um estudo exegético pormenorizado das passagens proféticas que apresentam a revelação do conceito messiânico antes da existência de Israel como nação. Um dos aspectos principais de sua obra é sua ênfase à historicidade dessas profecias.

Essas três obras realmente se complementam umas às outras. Entretanto, são antiquadas e não destacam, como deveriam, o conceito de "pessoa real". Adão foi criado como um homem do reino, uma pessoa real, um servo real. O Messias é o segundo Adão, um servo real, uma pessoa real, um homem do reino, que revela, restaura, governa o reino e provê tudo o que ele requer para a sua plena consumação.

Diversos autores recentes procuram desenvolver seus pontos de vista da revelação do Messias dentro da moldura profética histórico-redentora.

J. Barton Payne, trabalhando com o conceito de testamento em vez de pacto (preferindo um ponto de vista premilenista do reino e tratando a profecia como "transcendente tanto quanto histórica"), sustenta que o elemento preditivo é capital para a proclamação histórica.¹⁵⁷ Entrementes, C.K. Lehman, falando de uma posição teológica anabatista-menonita, desenvolve sua *Biblical Theology* em linha com o desdobramento orgânico, progressivo e histórico da revelação de Deus, concernente ao seu pacto com a humanidade, como exposto por Vos; ele permanece fiel à sua herança com concentrar-se no aspecto messiânico-cristológico da Escritura.¹⁵⁸

Outro representante da abordagem profética histórico-redentiva é R. Campbell.¹⁵⁹ Ele centraliza seu estudo em o Novo Pacto que Jesus Cristo, o Messias, introduziu. Jesus Cristo, o Messias, é o Messias prometido e tipificado

154. G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948). Cf. também seu *Self-Disclosure of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954); *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953); e *The Kingdom and the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951).

155. M. J. Wyngaarden, *The Future of the Kingdom* (Grand Rapids: Baker, 1934).

156. Cf. nota 111.

157. J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1962); e *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (New York: Harper and Row, 1973).

158. C. K. Lehmann, *Biblical Theology*, vol. 1, *Old Testament* (Scottsdale, Pa.: Herald, 1971).

159. R. Campbell, *Israel and the New Covenant* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1954).

no Velho Pacto. Daí, deve ser visto na obra expiatória do Messias o cumprimento do Novo Pacto na fé cristã e na Igreja Cristã.¹⁶⁰

Em conclusão, devemos voltar-nos para dois outros estudiosos que, embora representem legitimamente essa abordagem, pertencem a outras tradições teológicas. Paul Heinisch, católico, interpreta o Velho Testamento como predizendo um messias particular e pessoal.¹⁶¹ Heinisch traça uma linha nítida entre a esperança messiânica bíblica e a não-bíblica.¹⁶²

A. W. Kac, um cristão-judeu, desenvolveu seu ponto de vista da “esperança messiânica” de tal modo que a nação de Israel continua a desempenhar um papel de grande importância na realização final dessa esperança.¹⁶³ Ele procura fazer plena justiça à revelação bíblica concernente à pessoa e obra do Messias. Entretanto, ele encontra uma tensão inquietante entre o relato neotestamentário do papel e da obra de Jesus Cristo e o papel atribuído a Israel.

160. Ibid., p. 7. O ponto de vista de Jocz, conforme expresso em *The Covenant* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), subtítulo “Uma Teologia do Destino Humano”, é que o pacto é o princípio unificador subjacente aos diversos materiais da Bíblia. Sua definição de pacto como relação é aceitável, mas sua ênfase sobre a condescendência divina (p. 19) e sobre a presença salvadora de Deus (pp. 119, 120) é tal que se pode hesitar em aceitar sua afirmação singular do lugar e da obra do messias no pacto.

161. Paul Heinisch, *The Theology of the Old Testament*, trad. de William Heidt (St. Paul: North Central, 1955).

162. Ibid., pp. 362-370

163. A. W. Kac, “Divine Solution for the Problem”, em *The Messianic Hope* (Grand Rapids: Baker, 1975).

PARTE

2

O Conceito Messiânico no Pentateuco: Gênesis

A Revelação Messiânica no Tempo de Adão

Revelação Divina ou “Confissão Religiosa”? (Gn 1-4)

A opinião dos eruditos do século XX está dividida sobre se Gn 1-4 deve ser considerado revelação divina ou uma confissão de fé que surge de uma comunidade que crê. Devemos perguntar: é esta uma alternativa válida?¹ A convicção do autor é que, com base num estudo cuidadoso do texto da Escritura, não temos de fazer uma opção. Gn 1-4 não é uma confissão originada em círculos sacerdotais. Não é um credo israelita primitivo sobre as origens. Também não é uma afirmação poética destinada a corroborar fé em Deus, que sempre esteve, está e estará presente, exercendo domínio sobre todos os eventos e dando significado às experiências de todos os que buscam segurança exis-tencial no meio das exigências da vida.² Pelo contrário, a passagem diante

1. A questão relativa à natureza da Escritura confronta-nos de novo (cf. cap. 2, subtítulo “A Bíblia Como Livro do Pacto do Rei”), onde se esboçam quatro abordagens da Escritura).

2. A maioria dos comentários recentes do Gênesis adota o ponto de vista “confessional”. As teologias bíblicas escritas cerca de 1935-1985 adotam o ponto de vista confessional ou uma combinação de ambos os pontos de vista, em relação a Gn 1-4. Exceções dignas de nota são: Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948); John B. Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1962, 1979); Chester K. Lehman, *Biblical Theology* (Scottsdale: Herald, 1971).

Walter Kaiser Jr. apresentou bem o caso: “O texto deve primeiro ser tratado em seus próprios termos. Todas as imposições editoriais criadas pela modernidade (não derivadas de fontes reais — às quais os evangélicos não fazem objeções — mas antes deduzidas de amplas imposições filosóficas e sociológicas sobre o texto) que podem ser creditadas à atomização do texto e à remoção de todas as conexões, pela intervenção de redatores piedosos ou mal orientados, devem ser excluídas da disciplina até serem validadas pela comprovação.” (*Toward an Old Testament Theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1978], p.7).

O que Kaiser diz a respeito da atomização e remoção é também aplicável à classificação das passagens do Velho Testamento.

de nós tem de ser considerada revelação divina. Deus nos deu a mensagem apresentada em Gn 1-4 por meio de Moisés.

Todo o texto da Escritura coloca diante do leitor o testemunho inevitável: o Pentateuco, com exceção de algumas poucas inserções, foi escrito por Moisés.³ Não há alternativa quando a evidência do texto bíblico é tomada literalmente.⁴ Temos diante de nós revelação divina em palavras humanas escritas por Moisés. O tempo e o ambiente de Moisés estão também escritos no texto bíblico. Moisés escreveu como legislador, profeta, líder e organizador de Israel. Ele escreveu enquanto os descendentes de Jacó, tendo sido libertados do Egito, estavam no deserto esperando sua entrada na Terra Prometida (Canaã). Moisés reflete esse contexto e os desafios específicos diante dele e de Israel enquanto escrevia. Gn 1-4 foi escrito inicialmente para o Israel redimido, o Israel errante, o Israel esperançoso. Esses quatro capítulos são a seção de abertura do Livro em que o Criador e Senhor do pacto redentor registra suas promessas e seus feitos soberanos.

Gn 1-4 é revelação divina dada à humanidade por meio de palavras humanas escritas por Moisés. Deus revelou-se e comunicou-se por meio de Moisés, quando revelou quem Ele era, o que disse e fez no tempo da criação, a queda de Adão e Eva no pecado e sua reação diante dessa queda. Gn 1-4 deve ser considerado o que pretende ser: o relato que Deus faz de si mesmo, de suas palavras, seus atos e suas interações com Adão e Eva.

Admitir, sem qualquer dúvida, que Gn 1-4 é revelação divina mediada por Moisés em perspectiva histórica estabelece uma fundação sólida para a tese de que o material bíblico registrado é história. Pelo adjetivo histórico pretendemos dizer que o que foi registrado aconteceu, aconteceu realmente.⁵ Dizer que o

3. O autor tratou das questões de autoria, formação e interpretação do Gênesis em "An Apologetic Approach to Mosaic Authorship", *Vox Reformata* 11 (nov. 1968): 9-21; "Genesis, Its Formation and Interpretation", em *Interpreting God's Word Today*, ed. S. Kistemaker (Grand Rapids: Baker, 1970), cap. 1, pp. 11-18; e "Interpretation of Genesis", *JETS* 13/4 (Fall 1970): 199-218. Cabe acrescentar que os estudantes dos "Cinco Livros de Moisés" reconhecem agradecidos as contribuições feitas por estudiosos de arqueologia para a compreensão do Gênesis. Porém, as assim chamadas contribuições feitas por homens como H. Gunkel, *The Legend of Genesis*, trad. de W. H. Carruth (New York: Schocken, 1964), são limitadas em razão do método crítico radical empregado.

A cuidadosa análise da crítica histórica e literária do Pentateuco por Oswald T. Allis, *The Five Books of Moses*, 3ª ed. (Filadélfia, Pa.: Presbyterian and Reformed, 1980); e por William H. Green em sua refutação de uma crítica semelhante aplicada ao Gênesis, *The Unity of the Book of Genesis* (republ. Grand Rapids: Baker, 1979), não têm sido seriamente consideradas como avaliações corretas, o que elas são realmente, tendo-se baseado no próprio texto bíblico.

4. Alguns eruditos evangélicos na década de 1970 atestam uma pronta aceitação de idéias não provadas relativas à autoria do Gênesis e do Pentateuco inteiro. O escrito de F. N. Lion-Cachet é um exemplo. Ele não aceita qualquer abordagem ou método que põe em dúvida o caráter histórico do *berit* (pacto) com Abraão. Porém, escreve: "as tradições orais e escritas são plenamente reconhecidas" ("The Continuity of the Abrahamic Covenant and the Intent of the Sinaitic Covenant" [tese de doutorado, não publicada, Potchefstroom University for Higher Education, 1976], p.10). Lion-Cachet aceita como fato que certos dados foram transmitidos por tradição oral lado a lado com materiais escritos. Estes foram reunidos numa obra ou por Moisés ou por um redator posterior. A possibilidade de ter sido assim poderia ser discutida; a evidência para isto, entretanto, não foi estabelecida.

5. Franz Delitzsch, *Messianic Prophecies in Historical Succession* (1891), quer manter a realidade histórica da mensagem de Gn 3. Mas ele refere-se à narrativa como um mito, isto é, um escrito que contém realidades tangíveis em roupagem simbólica. Esse mito foi encontrado pelo narrador na forma de uma saga, que ele despiu de seus acessórios mitológicos (ibid., pp. 31,32). Delitzsch assim separa forma e conteúdo, um procedimento altamente dúbio (cf. nosso referido capítulo em *Interpreting God's Word Today* [cap. 1, n. 3]).

conteúdo de Gn 1-4 pode ser considerado histórico no sentido de que veio à existência no curso da história do povo que deu expressão a seus pontos de vista a respeito do que aconteceu, confunde o assunto. Indubitavelmente, pessoas que tiveram uma existência real creram no que está escrito em Gn 1-4. Mas elas criam no que lhes foi revelado como fatos ocorridos no passado.

Para resumir: ao iniciarmos nosso estudo do conceito messiânico no Velho Testamento consideraremos Gn 1-4 como revelação divina dada por Deus por meio de Moisés, que escreveu o que realmente aconteceu: Deus criou o universo; Ele criou e colocou o ser humano no universo; o homem caiu em pecado; Deus veio a Adão e Eva com promessas e atos de livramento.⁶

A Criação dos Cooperadores Reais de Deus (Gn 1, 2)

A idéia de realeza como um aspecto inerente ao conceito messiânico tem sido destacada por muitos estudiosos, particularmente por aqueles que trabalham com a crítica da tradição oral, da forma ou da redação.⁷ Eles não estão errados nessa ênfase; ao contrário, uma profunda gratidão lhes é devida, pois eles deram ênfase ao fato por longo tempo ignorado, subestimado ou pouco realçado pelos estudiosos bíblicos, particularmente por aqueles que pensam na idéia messiânica somente em termos de Jesus Cristo como o Salvador profetizado que liberta do pecado.⁸ O erro, porém, dos eruditos que dão ênfase à idéia da realeza é o seu esforço em colocar sua origem no curso da história humana. Esses eruditos tentam localizar o conceito real inicial nas cortes dos povos primitivos e traçar seu desenvolvimento subsequente de um ambiente primitivo para a cena bíblica.⁹ Alguns estudiosos bíblicos, não querendo recorrer a fontes extrabíblicas, podem ser tentados a começar seu estudo do conceito messiânico e seu aspecto inerente e (provavelmente com propriedade) dominante de realeza, por um pormenorizado estudo de Davi — sua unção, sua ascensão ao trono, e sua subsequente função real. Em nosso estudo falaremos de Davi mais tarde, não neste início. Este nosso estudo começa com Adão e Eva, as primeiras pessoas plenamente régias da Bíblia.¹⁰ Nosso ponto de

6. Cada passagem bíblica de nosso estudo da revelação messiânica será considerada da mesma forma que Gn 1-4, isto é, um relato divino do que realmente foi dito e feito à medida que Deus desdobrava seu plano messiânico. Daremos estrita atenção, entretanto, à linguagem, ao tempo em que cada uma foi escrita (incluindo símbolos, metáforas e outras figuras de expressão, tanto quanto frases comuns usadas para expressar conceito espiritual e moral).

7. Cf. cap. 2; p. ex., Mowinkel, Engnell, Riggan e outros.

8. Esses eruditos dão ênfase somente a uma dimensão do conceito messiânico — salvação dos pecados oferecida aos indivíduos, ou, para colocá-lo cristologicamente, a obra sacerdotal de expiação de Cristo.

9. Um exemplo recente e particularmente lúcido é Trygve Mettinger, *King and Messiah* (Lund: Wallin and Dalholm, 1976).

10. J. H. Helberg, professor de Velho Testamento na Universidade de Potchefstroom, afirma que Adão é a primeira "pessoa real" (ver seu resumo não publicado, intitulado "Revelation History of the Old Testament" pt. 1 [1975], pp. 21-24). Helberg também acentua que o "reino de Deus" é o centro canônico teológico do Velho Testamento. Ele se apóia firmemente em *The Kingdom of God*, de John Bright (Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953). Outros eruditos, como Fred Klooster (em manuscrito não publicado, "Church and Kingdom") e O. P. Robertson (ver cap. 3, n. 14) apóiam Helberg. Não é preciso dizer que aqueles que destacam o conceito do Reino de Deus como o centro teológico canônico expressam o próprio cenário bíblico para o estudo do conceito messiânico.

partida, portanto, não é uma corte real no tempo da monarquia israelita: é o Jardim do Éden. Para compreender plena e apropriadamente o integral conceito messiânico revelado no Velho Testamento, o estudante da Bíblia deve começar pelo relato da criação.¹¹

A imagem de Deus apresentada no relato da criação (Gn 1.26-28) é básica para uma compreensão própria do conceito messiânico. Exegetas, teólogos, filósofos, antropólogos e sociólogos têm lutado para chegar ao significado fundamental dessa imagem divina.¹²

A criação de macho e fêmea à imagem de Deus foi um ato de decisão divina: "Façamos o homem à nossa imagem (*šelem*), conforme a nossa semelhança (*dēmût*)" (Gn 1.26a). Deus, no ato de criar, demonstrou seu intento e produziu seu reino cósmico. A humanidade é uma parte essencial desse domínio criado. Mas somente a humanidade é criada numa relação de amor, vital, e que estabelece laços com Deus. Os próprios conceitos de "imagem" e "semelhança" expressam essa relação única (cf. Gn 5.1,2; 9.6). Imagem e semelhança acentuam uma dimensão de identidade. Como Deus é pessoal, assim é a humanidade. Como Deus tem certas características específicas, assim também a humanidade. Mas os termos *imagem* e *semelhança* também contêm uma dissimilaridade essencial. Uma imagem (ou estátua) de um herói nacional morto é essencialmente diferente do herói real: a imagem é feita de pedra, ao passo que o herói consiste de carne e sangue.

Ao criar a humanidade à sua própria imagem, Deus estabeleceu uma relação na qual a humanidade poderia refletir, de modo finito, certos aspectos do infinito Rei-Criador. A humanidade deveria refletir as qualidades éticas de Deus, tais como sua "retidão e verdadeira santidade" (Ef 4.24, *New International Version*) e seu "conhecimento" (Cl 3.10). A humanidade deveria dar expressão às funções divinas em relação ao cosmos em atividades tais como encher a terra, cultivá-la e governar sobre o mundo criado. A humanidade, em sua forma física, também refletiria as próprias capacidades do Criador: apreender, conhecer, exercer amor, produzir, controlar e interagir. A humanidade foi

Um útil ensaio foi escrito por Robert Recker, "The Redemptive Focus of the Kingdom of God", *CTJ* 14/2 (nov. 1979). Recker descreve vários pontos de vista sobre o Reino de Deus. Em sua definição, entretanto, ele segue George E. Ladd e Herman Ridderbos tão de perto que, como resultado, ele apresenta uma definição orientada pelo Novo Testamento — mais limitada do que uma definição plenamente bíblica — como ele próprio indica no decorso do ensaio.

11. A relevância do relato da criação como ponto de partida para estudos bíblicos, teológicos, filosóficos e sociológicos foi acentuada por vários eruditos. Cf., p. ex., Claus Westermann, *Creation and Law* (Edimburgo: Oliver and Boyd, 1961); *Why Not Creation*, ed. W. E. Lammert (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1970); Nick Van Til, "The Place and Nature of History as a Scientific Study", *Pro Rege* 8 (dez. 1979): 17-27; Herman Dooyeweerd, *Roots of Western Culture*, eds. Mark Vander Vennen e Bernard Zylstra, trad. de John Kraay (Toronto: Wedge, 1979), esp. pp. 29-31, 59-61, 70; Henry Vander Goot, *Interpreting the Bible in Theology and the Church* (New York: Mellon, 1984), pp. 69-78; e Albert M. Wolters, *Creation Regained*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), esp. cap. 2.

O autor deste livro preparou um sumário sobre teologia bíblica que, publicado, cobrirá vários assuntos, p. ex., o fato e a importância da criação, os sacros conceitos de reino e pacto como o centro teológico (Alemão: *Mitte*), e a relação actual do homem com Deus, com outros seres humanos e com o cosmos.

12. Um exame atento de comentários sobre Gênesis e uma leitura de obras teológicas, numerosos demais para serem relacionados, convencerá qualquer pessoa da verdade desta afirmação.

criada real. O Criador Soberano criou a humanidade como membros da família real divina.¹³

Deus estabeleceu uma relação vital, que assinala uma ligação entre Ele mesmo e a humanidade, quando criou Adão à sua imagem e semelhança. Essa

13. Deve ser repetido enfaticamente que a natureza divina não foi atribuída à humanidade; foi-lhe concedida a participação na família real divina, a respeito de vários aspectos discutidos acima.

Os generalizados comentários dão expressão ao aspecto "real" de vários modos. P. ex., Henricus Renshens, *Israel's Concept of the Beginning* (New York: Herder and Herder, 1964), pp. 104,110, nota que, assim como a criança representa seu pai, assim o homem, como portador da imagem de Deus, é o representante visível do Senhor de tudo, e desta maneira é o rei de toda a criação.

Arnold Williams, *An Account of the Commentaries on Genesis* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1948), escreve: "A imagem de Deus no homem consiste em seu domínio sobre as outras criaturas, um domínio completo antes da queda, parcial desde a queda... Como Deus domina o mundo, assim a humanidade domina o universo. O homem, diz Pedro Mártir, é o "Vigário de Deus" para as criaturas inferiores. Com exceção de Rivetus, que encara a noção que sabeliana, a imagem de Deus pelo domínio é reconhecida plenamente por quase todos os comentaristas, que comumente se reportam a Crisóstomo e a Gregório de Nissa, a quem lhe atribuem a paternidade." (p. 73)

M. W. Jacobs, *Notes, Critical and Explanatory on the Book of Genesis* (New York: R. R. Carter & Brothers, 1866), diz que "a raça humana teria domínio sobre a terra e sobre cada ramo da criação animal... Seria monarca sobre a terra, possuí-la-ia e usá-la-ia para seu próprio benefício e para a glória de Deus" (p. 78).

Andrew Fuller, *Expository Discourses on the Book of Genesis* (Londres: Thomas Tegg & Son, 1836) afirma: "O homem havia de ser o senhor do mundo inferior, sob o grande Supremo. Dele dependeria seu futuro bem-estar. O ser humano seria um elo distinto na cadeia do ser, unindo o mundo animal ao mundo espiritual, a fragilidade do pó da terra ao sopro do Todo-Poderoso; e possuindo a consciência do certo e do errado que o tornaria o súdito peculiar do governo moral" (p. 8).

M. Lutero, *Luther's Commentary on Genesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1958) afirma que "Adão reinou sobre todos os pássaros, animais e peixes, não somente sem muros e sem armas, mas mesmo sem roupas, tão somente por sua personalidade (de rei)... A criação inteira era obediente à palavra divina que ordenou que Adão e Eva tivessem domínio sobre as criaturas" (pp. 32,33).

Robert Davidson, *Genesis 1-11* (Cambridge, Inglaterra: University Press, 1973) crê que "assim como Deus é soberano sobre toda a criação, inclusive o homem, assim o ser humano reflete essa soberania. Ele tem uma soberania que lhe foi delegada, foi-lhe dado domínio sobre todas as outras criaturas vivas" (p. 25).

Alan Richardson, *Genesis 1-11* (Londres: SCM, 1953) declara: "mas o homem deve lembrar-se de que ele é senhor da criação e governador da natureza, não por seu próprio direito ou por obra de sua própria vontade; ele é o vice-regente de Deus, encarregado das obras da vontade de Deus, responsável diante de Deus por sua mordomia. A doutrina da *imago Dei* é estritamente ligada à doutrina do *dominium*: a primeira mostra-nos o que o homem é, a segunda mostra-nos qual é a sua função" (p. 55).

John J. Davies, *Paradise to Prison Studies in Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1975), afirma: "O domínio de que o homem gozou no jardim do Éden foi uma consequência direta da imagem de Deus nele. O termo *subjugar* implica certo grau de soberania, controle e direção sobre a natureza. O chamado a governar é um chamado a criar civilização e regular as forças naturais." (*ibid.*, p. 81).

Helmuth Frey, *In den Beginne* (Franeker: Wever, s.d.) afirma: "Segundo sua imagem, segundo a imagem de Deus, aqui está posto o começo, o dom e o ponto de partida da humanidade, e simultaneamente a sua meta, instrução e destino final. A humanidade — senhora e, portanto, tendo à sua disposição o destino dos animais, da terra e de toda a criação. Tudo na humanidade impele-a para a cultura — é a sua participação no mais responsável governo de Deus, que dá forma a todas as coisas." (*ibid.*, pp. 12-14)

Robert Koch, *The Riddle of Genesis*, vol. 1, *Theological Burning Points* (Mercier, 1968) escreve: "De acordo com Gn 1.26,27, o Criador adornou o ser humano com a coroa de glória de sua própria imagem e semelhança; o Sl 8.6 interpreta isso de maneira segura: 'Ele coroou-o com glória e esplendor', o que significa que Ele chamou o homem à participação em sua realeza. O homem, entretanto, não pode exercer essa soberania sem a ajuda de poderes espirituais. O que se segue disso é o chamado ao ser humano para reinar sobre toda a terra e subjugar-la".

Rabaast Karlheinz, *Die Genesis* (Berlim: Evangelische Verlagsanstalt, 1951) coloca-o assim: "Ser um ente humano significa: permanecer sobre a criação, imprimir-lhe a marca de seu espírito. Ser um humano quer dizer participar no exercício do domínio criador de Deus por meio da responsabilidade final." (p. 61)

Derek Kidner, em *Genesis: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity (1967), conclui: "O domínio sobre todas as criaturas não é 'o conteúdo mas a consequência' da imagem divina... Tg 3.7,8 afirma que nós ainda o exercemos — com uma exceção fatal. Hb 2.6-10 e 1 Co 15.27,28 (citando o Sl 8.6) falam de sua plena recuperação por parte de Jesus, e 1 Co 6.3 promete a exaltação dos redimidos acima dos anjos." (*ibid.*, p. 52)

relação é um aspecto essencial do pacto de Deus.¹⁴ A idéia fundamental de pacto é *ligação*. Deus ligou-se a si mesmo ao homem assim como ligou a humanidade a si mesmo. Foi um laço de vida e amor. Foi uma ligação que deveria ser expressa de vários modos. Se a ligação funcionasse como foi planejada, isto é, como uma comunhão íntima com Deus e os demais seres humanos e como um serviço obediente e devotado em referência a toda a criação, a humanidade seria abençoada. Além disso, por essa própria bênção a humanidade poderia e continuaria a viver e a servir como um parceiro actual com Deus. Num sentido real, a humanidade, vivendo e servindo dentro de uma relação actual, agiria como a mediadora daquele pacto. Isto que dizer que por meio da humanidade o laço do pacto seria mantido, as bênçãos que Deus designou para toda a criação continuariam a fluir e a resposta da criação seria climaticamente expressa no louvor e na glória de Deus, o Criador. Adão foi o primeiro homem do pacto de Deus e o seu primeiro mediador.

Herbert C. Leupold, em seu *Exposition of Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1956) 1.91, observa:

"Domínio (é) uma direção na qual a posse da imagem de Deus por parte do homem expressa-se por si mesma... Tomando o versículo como um todo, não podemos deixar de notar que ele pinta o quadro de um ser colocado em nível muito alto; uma criatura de singular nobreza e revestida de fenomenais poderes e atributos, não um tipo de ser que por suas imperfeições brutas é visto no mesmo nível do mundo animal, mas um ser que se eleva como uma torre acima de todas as demais criaturas, seu rei e sua coroa." (ibid., p. 91)

Harold G. Stigers, em seu *Commentary on Genesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), afirma-o do seguinte modo:

"A criação do homem é única entre todas as obras criadas por Deus. Ele foi criado para Deus mesmo (Is 43.7), para comunhão na verdade e glória de Deus (Jo 17.22-29). O propósito da criação é importante. Envolve um pacto, o de administrar em nome de Deus uma criação perfeita. A noção da palavra 'sujeitar' compreende obediência a um propósito divino e a dedicação do ser humano inteiro a uma singular mordomia de bênçãos. O trabalho em que Adão estava engajado era o de trazer sobre si a aprovação e a bênção de Deus e o desenvolvimento de tudo o que os animais e o mundo inanimado eram capazes de fazer para a glória de Deus." (pp. 61,62)

Gerhard von Rad, *Genesis*, trad. de John H. Marks (Londres: SCM, 1956), declara:

"O texto fala menos da natureza da imagem de Deus do que do seu propósito. É dito menos a respeito do dom do que a respeito da tarefa. Esta é, então, delineada mui explicitamente: domínio no mundo, e especialmente sobre os animais. Essa elevada comissão de governar não é considerada parte da definição da Imagem de Deus, mas é sua consequência, isto é, aquilo de que o homem é capaz por causa dela... Assim como poderosos reis terrenos, para indicar sua reivindicação de domínio, erigem uma imagem de si mesmos nas províncias de seu império onde não aparecem pessoalmente, assim o ser humano é colocado na terra na imagem de Deus como o emblema soberano da Divindade. Ele é realmente o único representante de Deus, convocado para manter e executar o domínio de Deus sobre a terra." (p. 57)

John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark) acentua que

"o homem é designado como cabeça da criação por ser encarregado do que foi feito até aqui." (p. 30)
A imagem marca a "distinção entre o homem e os animais e assim o qualifica para o domínio: o último é a consequência, não a essência, da imagem divina." (p. 32)

14. Porque *berit* (pacto) não foi incluído no relato da criação alguns eruditos negam que esse conceito possa ser aplicado à relação que Deus estabeleceu com a humanidade. Aqueles que insistem na sua aplicação retrucam que vários elementos integrantes do pacto estão aí (cf. as obras de dois representantes dessa posição: O. Palmer Robertson, *Christ of the Covenants*, (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1983), e Harold G. Stigers, *Commentary on Genesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1976).

À humanidade real, ao mediador do pacto, foram dados três mandados específicos, que delinham os deveres pactuais e sublinham o caráter e a posição real da humanidade.¹⁵

Um dos mandados acentua especificamente a relação da humanidade com o cosmos. São empregados termos que indicam capacidade real e supervisão. A humanidade deveria “governar” (NIV, Gn 1.26; *rādâ*) ou “exercer domínio” (KoB, pp. 874, 875; cf. KJV) sobre peixes, aves, répteis, animais domésticos e “toda a terra” (*kol-hā’āres* [v. 26]). As ordens para ser “frutífero”, (*pārâ*), “multiplicar-se” (*rābâ*), e “encher” (*mālē*) revestem e dão significado ao termo “governar” (v. 28).¹⁶ Um exemplo do homem no exercício desse mandato real é visto no ato de Adão dar nome aos animais (Gn 2.19).

O segundo mandato fala das relações sociais. Macho e fêmea foram ambos criados como reais; eles deveriam exercer sua realeza em relação um ao outro. O macho deveria atuar como macho e a fêmea, como fêmea. Em suas respectivas capacidades ou papéis eles deveriam funcionar harmoniosamente em frutificar, multiplicar-se e encher a terra. Homem e mulher deveriam reproduzir a vida humana que Deus produzira em seu ato de criação. Na produção da semente a humanidade deveria preparar-se para a continuação da função e posição reais.¹⁷

Um terceiro mandato foi dado em termos menos específicos. A humanidade real deveria continuar em comunhão com o soberano Criador e Senhor. O homem deveria viver sob o mandamento expresso de Deus (Gn 2.16,17) e assim fazendo permanecer dentro da vontade do soberano Senhor. Portanto, uma comunhão dentro da relação real estabelecida deveria continuar e ser confirmada.

À medida que o conceito messiânico se desenrolava no curso da revelação de Deus à humanidade, tornou-se evidente que três ofícios específicos eram referidos como posições messiânicas com função e autoridade específicas.¹⁸ Pode-se sugerir que esses três ofícios estavam implicitamente presentes antes

15. Alguns eruditos hesitam em usar o termo *mandado* ou mesmo rejeitam terminantemente a idéia de um mandato de Deus à humanidade. Argumentam que a fórmula usada no texto é a de bênção. É certamente verdade que *waybāreḥ* (e ele abençoou) é frequentemente negligenciado. Aqueles que insistem que Deus deu uma bênção, e não um mandato ou ordem, também recorrem a um estudo comparativo da crítica da forma de Gn 9.1,7; 24.6; 27.27-29; 35.9-12; 48.3,4, todos os quais contêm uma bênção. Deve ser notado que nem todos esses versículos bíblicos têm *bāraḥ* (abençoar), a saber, 9.7; 24.6; 35.12. A falácia de postular-se uma absoluta alternativa, isto é, *ou* mandato *ou* bênção, é clara. O Senhor deu a sua bênção à humanidade assegurando-lhe deste modo que sob seu controle soberano e por meio de seu poder sustentador e capacitador, a humanidade seria capaz de cumprir as ordens (notem-se os imperativos) que Deus deu à humanidade e que Ele espera que ela cumpra. A ênfase da passagem é sobre o mandato a ser assumido e cumprido mediante a bênção sustentadora de Deus. Isto aplica-se às criaturas vivas nas águas e às aves (Gn 1.20-22), a Noé e aos outros mencionados nas passagens relacionadas para estudo comparativo.

16. A fêmea é criada tão igualmente real quanto o macho. À fêmea, entretanto, é atribuído um papel singular e específico à medida em que participa da sua posição e função reais.

17. Gn 2.21-24 fala a respeito de uma relação social: o macho recebe e dá nome à fêmea (vv. 19,20,23). Seguindo este padrão, cada homem deve deixar sua casa, tomar uma esposa, apegar-se a ela, dando assim expressão a seu papel de cabeça dentro da família real divinamente estabelecida.

18. Cf. cap. 1, subtítulo “Aspectos dos Termos *Misāḥ* e *Mešāḥ*”.

mesmo da queda da humanidade.¹⁹ O ofício profético estava presente como ficou evidenciado quando Adão falou em nome do soberano Criador: ele deu nome aos animais (Gn 2.20) e à sua mulher (v. 23). Envolvida nestas responsabilidades estava a tarefa de fazer conhecida a vontade de Deus para o cosmos, não apenas verbalmente, mas também pela vida vivida em todos os seus aspectos. O ofício sacerdotal se manifesta no ato de a humanidade, como parte representativa da criação, falar para o cosmos e apresentá-lo a Deus à medida em que se desdobrava e, conseqüentemente, expressava a glória do seu Criador.

O ofício real é apresentado como dominante. Porque a humanidade é real, as tarefas e responsabilidade proféticas e sacerdotais podem ser realizadas. O ofício real dava garantia de que a humanidade tinha a prerrogativa e a capacidade de funcionar como porta-voz de Deus ao mundo e do mundo a Deus. Isto significava, também, que, se a posição real da humanidade fosse ameaçada ou removida, os outros dois ofícios seriam também afetados.

A ênfase no relato da criação da humanidade está no fato de que a humanidade foi criada para ser real, estar em posição de realeza e funcionar, com o Criador e Governador soberano, e sob Ele, como seres criados reais, isto é, como vice-regentes.

Esse conceito da realeza da humanidade é repetido explicitamente ou entendido implicitamente através de toda a Escritura. É reafirmado a Noé e seu filhos (Gn 9.1-7). Os salmistas estavam conscientes da revelação relativa à posição real da humanidade. Davi reflete sobre ela no Sl 8.6: "Destelhe domínio sobre as obras das tuas mãos e sob seus pés tudo lhe puseste". A humanidade foi coroada com "glória e honra" pelo glorioso e majestoso Criador (Sl 8.5). A soberania de Deus e a realeza da humanidade, manifestas no tempo da criação, são expressas em termos inequívocos.

Em o Novo Testamento, Paulo faz referência a essa sublimada posição. Sua afirmação de que a humanidade (redimida) julgará os anjos é muito significativa neste contexto (1 Co 6.3); a condição do homem como cabeça é também afirmada (1 Tm 2.12). O caráter, a posição e a tarefa reais da humanidade, em sua viagem, são claramente expressos em grande número de passagens do Novo Testamento — principalmente no Apocalipse — que falam da plena redenção e restauração da humanidade caída.²⁰

A Queda da Humanidade Real (Gn 3.1-7)

Gn 3.1-7 apresenta em forma de narrativa histórica o relato da queda.²¹ O casal real fora estabelecido em sua responsabilidade no jardim (a terra) com

19. Essa sugestão não tem sido declarada explicitamente em estudos de Gn 1,2; acha-se implícita em estudos teológicos. Há evidência da procedência desta sugestão.

20. Os crentes "reinarão" (Ap 5.10), cavalgando "cavalos brancos" (19.14); eles reinarão mil anos (20.6) — de fato, para sempre (22.5).

21. A posição que tomamos neste nosso estudo é que o relato é factual, isto é, historicamente acurado. J. Schelhaas deu boas razões para esta asserção. Os relatos do paraíso de outra nações, se de algum modo relacio-

suas amplas e variadas formas de vida. O casal real estava em comunhão com seu soberano Senhor; respondia à sua expressa vontade e determinação (possivelmente Gn 3.8-10). Neste ambiente Satanás, um arcanjo caído que não é identificado como tal em Gn 1-3,²² veio com astúcia e engano romper as relações entre o soberano Senhor e seus cooperadores e representantes nomeados. O texto não apresenta nenhum obstáculo à plena aceitação do relato como é dado. Todos os pormenores são coerentes com a colocação geral; isto é, não há nenhuma parte do relato da qual se possa dizer que é uma intrusão discordante. A serpente, parte do cosmos sob a vice-regência do casal real, foi a culpada. Esse réptil demonstrou sua astúcia ao fazer perguntas destinadas a despertar dúvidas e reações negativas. Aproximou-se da mulher ou esposa;²³ ela ouviu, admirou-se, duvidou e a seguir agiu (Gn 3.1-6). Ela, por sua vez, envolveu diretamente o homem ou marido que estava com ela (v. 6b). O ato específico que fora proibido era comer de determinada árvore (Gn 2.17). O ato de comer do fruto dessa árvore era, portanto, um ato de desobediência. Esse foi o ato que o Soberano imediatamente denunciou (Gn 3.11) quando o casal confessou sua vergonha e medo (v. 10).

As diretas conseqüências deste único ato foram grandes. A confiança, indispensável para comunhão íntima, obediência de coração e serviço frutífero, foi quebrada. A separação entre o Soberano e seus vice-regentes tornou-se um fato. Adão e Eva haviam morrido para Deus; sua vontade para eles tinha sido posta de lado. Os arranjos para a cooperação frutífera foram anulados. O ato de o homem e a mulher esconderem-se de Deus expressa essa alienação (3.8). Seu senso de vergonha e medo foi basicamente em relação a Deus.²⁴ Eles não poderiam mais defrontá-lo, nem tolerariam ser vistos por Ele. Esta incapacidade, por sua vez, afetou as relações recíprocas entre homem e mulher. Em resumo: tendo rejeitado seu "status" real, eles o perderam; tendo recusado sua posição real, tornaram-se prisioneiros do pecado e de Satanás; desobedecendo a expressa vontade do Soberano, tornaram-se escravos de Satanás, o senhor do

nados com a narrativa bíblica, devem ser considerados como distorções do evento original registrado em Gn 1-4 ou como simples mitos que tomaram emprestados elementos dele (cf. nossos três ensaios referidos no cap. 3, n. 3). A evidência em favor de posições tais como a de Ephraim A. Speiser não tem base textual. Ele é de opinião que Gn 3.1-24 é basicamente o registro da grande experiência espiritual de toda a nação, o qual é apresentado como uma história composta de "materiais derivados" reunidos de fontes primitivas originárias da Mesopotâmia (cf. Speiser, *Genesis*, em *AB*, 1.25-28).

22. Entre os arcanjos mencionados na Escritura está Gabriel, o mensageiro celeste, que falou a Daniel (Dn 8.16; 9.21) e a Maria (Lc 1.19); Miguel, o lutador, que contendeu com o diabo (Jd 9; cf. Dn 10.13,21; 12.1) ou Satanás (Ap 12.7); e Satanás, que foi lançado fora dos céus (ver Lc 10.18, que possivelmente alude a "Lúcifer" ou "Estrela da Manhã", mencionado em Is 14.12). Satanás parece ter tido a mais alta posição no governo e controle entre os anjos a serviço de Deus em favor de todo o mundo criado. De acordo com Jesus (Jo 8.44), Satanás foi o autor intelectual e a serpente o seu agente.

23. 'Isá significa ao mesmo tempo "mulher" e "esposa" (cf. KoB, p. 92).

24. Umberto Cassuto refere-se à vergonha como relacionada à consciência do mau uso do desejo sexual (*Commentary on the Book of Genesis*, 3 vols. [Jerusalém: Hebrew University Press, 1961], 1.137). Calvino vê a vergonha como evidência de uma consciência de culpa diante de Deus (*Commentary on Genesis* [reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1981], 1:157). Geerhardus Vos (*Biblical Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1948], concorda com Calvino quando afirma que "a vergonha é em referência a Deus" (ibid., p. 41). Ver também Robert Koch, *The Riddle of Genesis*, vol. 1, *Theological Burning Points*, trad. de M. Ignatius (Cork: Mercier, 1968), p. 66.

engano e do mal. A humanidade caída tornou-se realza destronada e escravizada.²⁵

A Promessa Messiânica Inicial (Gn 3.8-4.10)

A passagem sob consideração continua, em forma de narrativa histórica, o relato de Adão e Eva no jardim. Deriva diretamente da narrativa precedente (Gn 3.1-7). Numa apresentação breve e concisa, o texto informa-nos do envolvimento de Deus com Adão e Eva imediatamente depois do encontro com a serpente e suas conseqüências diretas. Deus chamou o casal escondido, envergonhado e temeroso (3.8,9), extraiu deles uma confissão (vv. 10-13), falou primeiro à serpente (vv. 14,15), depois a Eva (v. 16) e finalmente a Adão (vv. 17-19). A palavra de Deus a Adão dirige-se também indiretamente ao cosmos. Assim, Deus não ignora ou deixa de lado a posição real e as responsabilidades originais do homem ou seu papel mediador pactual (vv. 14-19). O texto informa-nos, ademais, da reação do homem (3.20), que é seguida pela narrativa da expulsão da humanidade do jardim (vv. 21-24). Finalmente, somos informados da atitude de Eva (4.1).

A forma de narrativa histórica do relato tem dado a estudiosos ocasião de considerar esta passagem um antigo mito que o editor trabalhou extensamente. De fato, o mito foi tão alterado que, segundo Simpson, somente 3.22 contém fragmentos do mito original.²⁶ Que tão pouco de mito seja discernível dá-nos forte razão para não aceitar o ponto de vista de que o relato é basicamente de caráter mitológico, mas admitir o texto como um relato confiável do que foi realmente dito e feito.²⁷

Interrogatório e Julgamento

Quatro pontos salientes que dão à passagem sua estrutura e continuidade requerem discussão.

As primeiras três perguntas do Senhor preparam a cena para a confissão de Adão e Eva e para as decisões subseqüentes que Deus havia de tomar.

“Onde estás?” (Gn 3.9). Este foi o chamado divino para considerar a alienação e separação que tinham ocorrido. Adão e Eva não estavam meramente

25. Teólogos discutem até que ponto a humanidade perdeu ou cessou de ser a imagem de Deus depois da queda. Inseparavelmente ligada a isso está a questão da realza da humanidade depois da queda. É correto falar de um rei destronado como ainda sendo rei em algum sentido? A resposta afirmativa é correta. Por natureza e pela intenção original ele é rei; a possibilidade de retorno ao trono existe.

26. Cuthbert A. Simpson, *Genesis*, em *IB*, 1.501. O autor também nota uma discrepância entre o v. 22 e os vv. 17,19 e 23 em relação à expulsão do jardim.

27. Derek Kidner afirma que o Novo Testamento assume a historicidade dos relatos do Velho Testamento mas permite a possibilidade de que os fatos tenham sido traduzidos em outra forma literária (*Genesis: An Introduction and Commentary* [Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1967], p. 66). Kidner recorre aos dois relatos do pecado de Davi — 2 Sm 11 (fatos diretos) e 2 Sm 12 (fatos traduzidos) — como uma possível analogia. Mas o texto de 2 Sm, como em outros casos, p. ex., Jz 9, evidencia que, quando isso é feito, a situação real é apresentada primeiro. Nenhum relato “traduzido” de modo algum é sugerido em Gn 3. O Novo Testamento aceita o relato como “fatos diretos”, não como “fatos traduzidos”.

escondidos em sentido físico. Eles tinham-se separado da comunhão com Deus. Tinham-se afastado da comunhão da família real.

“Quem te fez saber que estavas nu? Comeste...?” (Gn 3.11). Esta pergunta é o apelo divino a Adão para considerar seu “status” diante de Deus. Adão e Eva estavam com medo; tinham perdido seu senso de bem-estar e de segurança.²⁸ Estavam envergonhados; não podiam mais permanecer diante de Deus como seus régios mediadores pactuais. Confessaram que tinham abdicado de sua posição real. Não podiam mais servir como vice-regentes. Não podiam mais servir como oficiantes diante de Deus, nem eram capazes de cumprir seus papéis real, sacerdotal e profético.

“Que é isso que fizeste?” (Gn 3.13). Esta pergunta requer uma confissão de desobediência deliberada. Os mediadores reais do pacto tinham violado o próprio pacto que eles deveriam manter e implementar. Tinham estabelecido a sua própria vontade e sua própria maneira por instigação da serpente.²⁹

O segundo ponto saliente a considerar é a maldição que o Senhor lançou sobre a serpente que também tem uma mensagem direta para Adão e Eva. A frase *visto que isso fizeste* (Gn 3.14a)³⁰ (isto é, enganaste a mulher e o homem e instigaste a desobediência, abdição e alienação) evidencia que o Senhor considerou a serpente como seu primeiro e grande oponente, a ser tratado como tal. Assim, o primeiro assunto a ser tratado é a reversão da queda da humanidade e de seus efeitos ominosos.

“Maldita (hebr. *’ārar*) és” (Gn 3.14). Esta é a condenação da serpente e, atrás dela, de Satanás. A idéia principal do termo “maldita” é “amarrar”.³¹ O tentador será inapelavelmente amarrado no estado e posição em que se encontra.³² Ambos (Satanás e a serpente) são colocados sob o desprazer de Deus. Para Satanás isso significaria que a ira de Deus estaria sobre ele e contra ele para sempre. A maldição seria executada num contexto de hostilidade (3.15). O Senhor impôs essa hostilidade e, dessa forma, estabeleceu o grande abismo entre Ele mesmo e Satanás, entre os que estão “ao seu lado” e os que estão “ao lado de Satanás”.

O resumo da palavra de Deus ao tentador está na breve declaração explicando como a inimizade será expressa e qual será o resultado final da maldição

28. Frey assinala que a fuga de Adão e Eva foi em si mesma uma confissão de indignidade e uma hesitação em aliviar suas almas diante de Deus, bem como a evidência mais profunda de seu senso de indignidade (*In den Beginn* [Franeker: Wever, s.d.], p. 50). Jack Finegan, *In the Beginning* (New York: Harper, 1962), escreveu que “eles estavam perante o mal que era demasiado para eles” (p. 25).

29. Cf. Calvino, *Commentary on Genesis*, 1.163.

30. A construção gramatical hebraica destaca uma situação de causa e efeito: segue-se a maldição como consequência direta.

31. Há uma relação entre “amarrar” e “amaldiçoar” (cf. *BDB*, p. 76, col. 2; KoB, p. 89) que não é expressa por Joseph Scharbert (ver seu artigo “rr” em *TDOT*, 1.405-406). Que a idéia de “amarrar” é um elemento básico do termo “maldição” é evidenciado pela incapacidade de alguém desembaraçar-se quando sob maldição.

Alguns eruditos não se sentem à vontade ao esquadrihar a etimologia de um termo da Escritura, seguindo a advertência de James Barr contra a confiança excessiva nesse estudo (ver seu *Semantics of Biblical Language* [Oxford: Oxford University Press, 1961]). Entretanto, como neste caso, quando a etimologia e o uso (ou semântica) concordam, é prudente referir-se à etimologia de um dado termo.

32. A maldição sobre a serpente não envolve uma mudança física direta (ver Kidner, *Genesis*, p. 71).

divina. A semente do tentador e da mulher, expressando sua inimizade mútua, ferir-se-ão mutuamente. A semente da mulher será “golpeada” (NIV) ou “ferida” (RSV) no calcanhar pelo oponente; a semente do tentador terá a cabeça “ferida” (RSV) ou “esmagada” (NIV) pela semente da mulher. Para um isto será vitória como somente seres reais numa batalha podem conhecer, mas será sofrimento para o outro. Será derrotado em profunda humilhação por um terrível golpe na cabeça.

No discurso de Deus o importante papel da semente (“descendência”, *zera'*; cf. KoB, p. 268) é claramente expresso. A maldição pronunciada e a inimizade estabelecida pelo Senhor produzirá um grande conflito a ser travado, não diretamente entre o tentador e o Senhor, mas entre sua semente, seus representantes, seus agentes.³³ A semente da humanidade representará o Senhor soberano da criação; a semente humana funcionará como o agente do Rei. Implicitamente, a humanidade é informada por Deus de que seu “status”, sua posição e função reais não foram retirados, pelo contrário, afirmados.

O terceiro ponto saliente é a palavra que o Senhor dirige à mulher. Ela não terá de suportar fundamental mudança em seu papel de mulher: a maternidade continuará a ser sua. Mas a geração de filhos trará sofrimento físico e aquilo que um estudioso da Bíblia intitulou “angústia de alma” (3.16). Ela continuará também em seu papel de esposa. Ela permanecerá sob a direção de seu marido (“ele te governará”, 3:16b) e como esposa e mãe ela será atraída para ele (v. 16.b). Essa divina palavra à mulher garante a Adão e Eva que a semente humana, crucial para o plano do Senhor, não será retirada. Haverá uma futura semente da mulher. E essa semente terá um “status”, uma posição e uma função reais.³⁴

Quarto e último ponto saliente é a palavra de Deus a Adão. Esta sua palavra é introduzida com uma censura por não haver ele expressado sua condição de cabeça em relação à mulher (3.17)³⁵ e por desobedecer à vontade do Senhor, isto é, porque não exerceu seu senhorio sobre a criação (deixando de dizer “não” ao fruto que fora proibido a ele e a sua mulher). O Senhor também amaldiçoou o lugar sobre o qual a humanidade devia dominar.³⁶ O ambiente seria “ligado em desobediência” ao homem; a terra não se comportaria como antes ao cultivo pelo homem. O homem teria de labutar para compensar a “desobediência da criação”. Ele, porém, até certo ponto, continuaria a exercer seu papel como vice-regente sobre a terra, pois continuaria a tirar dela seu

33. Gerhard von Rad corretamente comenta que o texto bíblico não se demora em pormenores a respeito do papel da serpente e da instigação de Satanás; são mencionados porque pertencem ao evento. A ênfase da passagem está no envolvimento da humanidade e em suas conseqüências (*Genesis*, trad. de John H. Marks, [Londres: SCM, 1956], p. 85).

34. O material em Gn 3.16 tem recebido muita atenção na segunda metade do século XX. Grande parte da discussão é motivada pelo interesse feminista. Visto que o tema da relação entre marido e mulher e o lugar da mulher na sociedade não está dentro do escopo deste livro, nossa própria posição pode ser brevemente resumida.

35. Muito bem expresso por Jack Finegan: “Ele submeteu-se a sua esposa quando deveria tê-la dirigido”.

36. A interação entre o ser humano e o seu ambiente é tal que um afeta o outro. A terra tornou-se amaldiçoada por causa dos atos pecaminosos da humanidade (ver R. Davidson, *Genesis 1-11* [Cambridge: University Press, 1973], p. 45; cf. Hirsch, *Genesis*, p. 84).

sustento. Mas no fim de sua vida, em vez de reinar sobre a terra fisicamente, teria de render-se a ela (tornar-se pó). Em sua palavra a Adão, Deus assegurou ao casal que o cosmos continuaria a ser seu lar e lugar de trabalho; eles continuariam a exercer domínio sobre a criação, mas de maneira limitada. Amarga servidão e rendição à terra, entretanto, seria o destino de cada membro da família real decaída.

Proclamação de Graça e Esperança

A mensagem que Gn 3.15 proclama é freqüentemente chamada de proto-evangelho (primeiro evangelho) ou primeiro relato da boa notícia da redenção.³⁷ Isto não é incorreto.³⁸ É necessária uma consideração sobre os elementos básicos que constituem esta notável passagem.

Ela começa assumindo a confiabilidade da mensagem de Deus apresentada em Gn 1-2 em relação ao "status" real, às responsabilidades pactuais e ao papel mediador da humanidade. Em seguida, proclama a queda do casal real e seus efeitos. O cerne da mensagem é a resposta de Deus à queda.

Há três aspectos a destacar.

Primeiro, a passagem proclama a soberania do Senhor que continua não afetada. A humanidade abdicou; Deus não. Ele soberanamente buscou os pecadores caídos; provocou a sua confissão. Proclamou, então, seu plano de redenção e restauração, pelo qual sua autoridade e poder sobre o tentador seriam plenamente demonstrados. E proclamou a continuação de sua soberania sobre o cosmos e sobre a humanidade.

Segundo, ao proclamar sua soberania, proclamou também seu amor como não havia feito antes — um amor pela humanidade desobediente, ofensora, rebelde e culpada. "Graça" é o termo bíblico usado para referir-se a essa dimensão do amor de Deus.³⁹ Essa graça, que deveria ser soberanamente revelada, será compreendida na operação da hostilidade divinamente expressa e na plena realização das maldições pronunciadas.

Terceiro, a demonstração dessa graça divina e soberana tornar-se-á evidente na administração da justiça de Deus.⁴⁰ Deus tratará com o tentador de acordo com sua santa vontade e com seu plano. A maneira como o tentador será tratado adequadamente; a conseqüência final de seu ato será proporcional ao que ele próprio fez. Ele será prostrado; ele será esmagado e conseqüentemente

37. Cf. Ernst Hengstenberg, *The Christology of the Old Testament* (reimpressão. Grand Rapids: Kregel, 1970), pp. 13-24; G. Ch. Aalders, *Genesis*, trad. de William Heynen, 2 vols. (BSC); e *KD* sobre Gn 3.15.

38. Entre aqueles que negam a designação de "primeiro evangelho" à passagem estão S. R. Driver (*The Book of Genesis* [Londres: Methuen, 1943], p. 48); e Claus Westermann (*Genesis*, trad. de John J. Scullion, 3 vols. [Minneapolis: Augsburg, 1984], 1.260,261).

39. Se a definição bíblica de graça é aceita, então não se pode falar de uma revelação da graça antes da queda; não tinha havido nem ofensa nem culpa, um ponto importante ignorado por escritores como T. Robert Ingram, "The Grace of Creation", *WTJ* 37/2 (1975): 206-217.

40. Paul K. Jewett: "A maldição de Deus é uma verdadeira maldição grande com bênção", em "Special Revelation as Historical and Personal", *Revelation and the Bible*, ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Baker, 1958), p. 47.

incapacitado em certa extensão; ele será finalmente destruído.⁴¹ O resultado de sua ação de tentar a humanidade terá de ser desfeito. A vontade, o plano de Deus, deverá ser plenamente executado e a justiça divina realizada. O tentador conhecerá os plenos efeitos da justiça de Deus; os tentados conhecerão alguns de seus efeitos. A mulher, o homem, a terra não serão poupados. A justiça será feita por meio da execução de uma abrandada maldição: dor para a mulher, suor para o homem e distorções para a terra. Embora eles não tenham de suportar plenamente a maldição comum pronunciada sobre a humanidade, a justiça divina será plenamente executada. A diferenciação entre aqueles que suportarão os resultados finais da maldição comum e aqueles que sentirão os efeitos da maldição suavizada torna-se logo evidente, pouco depois que Adão e Eva foram expulsos do jardim.

A esta altura da discussão é útil fazer algumas distinções importantes e esclarecer pontos apenas tocados anteriormente. Deus pronunciou sua maldição sobre toda a criação — sobre a mulher, sobre o homem, e sobre sua semente; sobre Satanás e seus seguidores e sobre o universo (natural) inteiro. Essa maldição (comum a toda a obra de suas mãos) torna-se uma suavizada maldição para Adão e Eva no momento em que Deus lhes anunciou um caminho de redenção dos efeitos totais da maldição. Essa maldição suavizada alcança toda a humanidade por causa da graça comum de Deus, a qual restringe a maldição comum sobre a humanidade. Os seres humanos que não responderem à oferta de salvação, sob a égide da graça comum, no final sofrerão os efeitos totais da maldição comum. O libertador prometido sofrerá os plenos efeitos da maldição comum e aqueles que, sob a égide da graça comum, responderem em fé e obediência ao libertador experimentarão a graça redentiva especial e ficarão libertos de todos os efeitos da maldição comum quando partirem desta vida, durante a qual os efeitos dessa maldição estarão sempre presentes.

A demonstração de graça soberana e a execução diferenciada da justiça serão feitas pelo Senhor através da semente da mulher. Como a maternidade vai continuar, também o fruto do ventre continuará. A semente de Eva deve sempre levar adiante o mandado de Deus de governar, encher e cultivar o cosmos; a mesma semente continuará a expressar a soberania de Deus sobre o tentador, sobre a humanidade caída e sobre o cosmos. Essa semente será o meio para a plena demonstração da graça à medida que levará adiante a sentença de justiça pronunciada por Deus.

A proclamação e demonstração da soberania, graça e justiça do Senhor trouxe uma singular mensagem de conflito, vitória, restauração, vida e continuidade de comunhão e serviço. Foi uma proclamação de esperança!

41. A maioria dos comentários discute os vários matizes do termo usado. O autor concorda que ferir a cabeça da serpente significa um esmagamento que conduziria à morte e, portanto, uma derrota total e a completa destruição no tempo devido. Vários comentaristas apelam para Ap 12.12-17 para provar que Satanás não foi esmagado porque ele estava muito ativo no tempo do nascimento de Cristo. Uma causa da diferença é a intenção exata do termo "esmagar".

A mensagem que o Senhor proclamou foi uma sentença de condenação para o tentador e sua posteridade, seus seguidores e cooperadores. Foi uma consoladora mensagem de esperança para Adão e Eva. Eles foram os primeiros a tê-la; eles necessitavam dela em primeiro lugar. Foi, porém, uma válida mensagem para todos os tempos. Foi extremamente necessária para o povo de Deus recém-saído da servidão no Egito e que ainda estava na "servidão do deserto". O Israel redimido e errante ainda não tinha conhecido a plena comunhão, bênção e serviço.⁴² Moisés, sob a direção e inspiração do Espírito, escreveu essa proclamação de modo que o Israel redimido pudesse ouvir, manter e apresentar às gerações futuras essa proclamação de esperança.

A Manifestação de Fé

A passagem em estudo evidencia que Adão e Eva responderam à mensagem proclamada. A oportunidade para o casal real decaído responder ao Senhor foi ensejada desde o início de sua interação com Ele. A reação inicial tinha sido de autodefesa e aberta acusação a terceiros (3.10,12,13). Nesta resposta inicial houve também uma certa admissão de desamparo e a confissão de pecado. Porém, uma vez proclamada a mensagem de esperança, houve uma perceptível mudança de tom e a natureza da resposta.

A natureza da resposta do homem pode ser melhor interpretada como uma expressão de fé.⁴³ Adão deu a sua mulher o nome de "Eva" (*hawwâ*), um nome muito provavelmente derivado de *hawwâ*, viver.⁴⁴ Adão, tendo visto e ouvido que separação, hostilidade, destruição e morte eram o resultado de seu pecado comum, aceitou a proclamação de esperança com reivindicar a promessa da continuação da maternidade para sua mulher e o meio de restauração da vida que a maternidade proveria. Adão aceitou a ordem de Deus para a continuação da vida para eles através da semente que eles, como progenitores reais caídos, deveriam produzir.

A resposta de Eva foi a mesma de Adão. Quando nasceu seu primeiro filho, ela exclamou: "Adquiri um homem, o Senhor"⁴⁵ (Gn 4.1b). A frase hebraica tem sido traduzida e interpretada pelo menos de três modos.⁴⁶ A importância principal da exclamação é clara. O Senhor estava envolvido na geração de seu filho. De fato, seu marido a tinha "conhecido" e ela havia concebido e dado à

42. Sob a influência da "nova hermenêutica" tornou-se bastante comum ouvir eruditos afirmarem que os primeiros capítulos de Gênesis foram escritos dentro da comunidade de Israel depois de sua libertação do Egito para combater a idolatria entre seus membros. Tal ponto de vista coloca uma séria limitação à interpretação e aplicação do texto inspirado.

43. Cf. *KD*, p. 106.

44. Se Adão falou hebraico ou se Moisés traduziu suas palavras para o hebraico é impossível saber, pois não é conhecida a língua falada pelo primeiro ser humano. Podemos assumir, entretanto, que o relato bíblico apresenta fatos históricos (cf. cap. 3, n. 27), de modo que Moisés registrou acuradamente o que Adão comunicou.

45. A tradução de Almeida, ed. Revista e Atualizada no Brasil, que venho usando nesta tradução, diz: "Adquiri um varão com o auxílio do Senhor." É uma tradução interpretativa, pois o texto hebraico diz apenas: *qā'nîthî 'lōh 'ethyahweh*, cuja tradução literal é a dada acima (n.t.).

46. No texto hebraico (*qā'nîthî 'lōh 'et-yhwh*), 'et, que indica o caso acusativo (ou objeto direto; cf. *KoB*) pode levar à seguinte leitura: "um homem, isto é, o Senhor". Os comentaristas geralmente optam por "com o Senhor" ou acrescentam "com o auxílio do Senhor" (NIV, RSV); a KJV tem "from the Lord" ("do Senhor").

luz um filho. Mas o Senhor o tinha causado. Maternidade e descendência eram uma realidade. O Senhor estava cumprindo sua palavra. Para Adão e Eva o primeiro passo da restauração tinha sido dado; isso prepara o cenário para posterior realização da esperança que lhes fora proclamada.

O Caráter Messiânico de Gênesis 1-4

Em que sentido Gn 1-4 pode ser considerado de caráter messiânico?⁴⁷ Neste ponto, deve ser feita referência a uma discussão prévia a respeito dos pontos de vista amplo e estrito do conceito messiânico.⁴⁸ Se o ponto de vista estrito, que se refere diretamente a uma pessoa da realza que tem missão especificamente política, for considerado o unico válido, a passagem em estudo não pode ser considerada messiânica. Se o ponto de vista amplo do conceito messiânico, que contém não somente o ofício real mas também os ofícios profético e sacerdotal, é o correto, este ponto de vista refere-se a um, alguns ou todos dos seguintes tópicos: uma pessoa real, características identificadoras da pessoa, a tarefa,⁴⁹ a esfera a ser influenciada e a meta final a ser atingida. Neste nosso estudo o propósito é incluir, e mesmo destacar, a expiação dos pecados, que é realizada em favor de outros. O que pretendemos provar é que a obra vicária é um aspecto integral do conceito messiânico.

Um estudo de Gn 1-4 torna inevitável a conclusão de que não há nenhuma referência direta a uma exclusiva pessoa real cuja tarefa seja delineada em pormenores. Há, entretanto, referência à semente dos agentes reais caídos. Não há indicação de que essa semente deva ser considerada singular ou plural.⁵⁰ Eva entendeu-a no primeiro sentido, mas estava errada em pensar que o primeiro de sua descendência seria o que deveria cumprir a promessa. De qualquer maneira, o cenário estava pronto para a vinda de uma pessoa real.

Há uma referência à obra a ser realizada. Ela exige domínio sobre o tentador e poder para esmagá-lo. Aqui o aspecto real do Messias é apresentado e, mais

47. Entre aqueles que nenhum sentido messiânico encontram em Gn 3.15 estão Mowinckel, Westermann, Driver, Simpson e Jacob. Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trad. de J. A. Baker, 2 vols. (Filadélfia: Westminster, 1967), vol. 2, caps. 15,16, não discute a passagem central. É interessante notar que os que rejeitam fortemente Gn 3.15 como sendo messiânico tendem a omitir os aspectos substitucionais e satisfatórios da expiação.

48. Ver cap. 1.

49. O propósito ou a tarefa do Messias continua a ser matéria de discussão entre conservadores. Em geral, a tarefa inicial, ou dimensão dela, é entendida como sendo especificamente a expiação do pecado. Não há discussão sobre se o Messias veio morrer para remover o pecado e a culpa e satisfazer a ira de Deus contra o pecado.

Há muitas diferenças de pontos de vista sobre a obra do Messias em relação a: (1) o tempo e a forma da restauração do reino; (2) o estabelecimento da Igreja do Novo Testamento e sua relação com o reino; (3) as ramificações da obra do Messias na era presente, particularmente em relação aos grandes temas sociais; e (4) a participação dos judeus como nação na obra do Messias no futuro.

Uma obra mais ou menos recente que apresenta variações a respeito da obra do Messias é de H. Verweij, *De komende Messias — Wereld en Welzijn in Profetisch Perspectief* (Kampen: Kok, 1971). Verweij distingue entre três tarefas messiânicas específicas: (1) expiação do pecado; (2) estabelecimento da Igreja em que reina a graça messiânica; e (3) a justiça teocrática em que todas as nações podem participar, mesmo aquelas que não conhecem a expiação feita pelo Messias e a fundação da sua Igreja. Os judeus particularmente são apontados como beneficiários da obra do Messias em implantar a justiça, bem como os chamados "nobres pagãos".

50. Cf. Calvino, *Commentary on Genesis*, 1.170

especificamente, a tarefa é compreendida como tendo conseqüências para outros, isto é, o aspecto substitucionário está presente. A meta posta diante do casal real decaído é a vitória sobre o que causou sua queda e a possibilidade real de reverter a situação, o que resultará na plena restauração de seu "status", posição e função reais.

Em resumo, os aspectos messiânicos de Gn 3.15 são: (1) um agente que surge de uma fonte "real"; (2) uma tarefa executada que exige autoridade e poder soberanos e reais; (3) uma vitória substitucionária a ser ganha em favor de outros; e (4) a montagem do cenário para a restauração plena dos decaídos portadores da imagem de Deus a seu "status", posição e serviço originais.

A Perspectiva Escatológica de Gênesis 3

Os aspectos messiânicos referidos acima trazem consigo um tema que aponta para o futuro. A obra messiânica será executada; haverá um agente. Haverá um tempo em que ocorrerão o esmagamento do tentador e suas conseqüências. Admitir estes fatores é dizer que há uma perspectiva escatológica em Gn 3. Nada de definido se diz em relação ao tempo; pormenores sobre os meios a serem empregados não são sequer sugeridos; o lugar onde a obra será executada não é mencionado; não se menciona também quem especificamente se beneficiará da obra messiânica; e o envolvimento dela com o cosmos sob maldição não é definido.

Concluindo, devemos acentuar três fatos. Primeiro, há afirmações proféticas incluídas nesta passagem.⁵¹ A mensagem a Adão e Eva era para eles, naquele lugar e momento. Mas a mensagem fala também do futuro: há predição e vaticínio. O que ainda não tinha sido realizado tornar-se-ia certamente uma realidade histórica.

Segundo, o cenário está preparado para o desdobramento da obra messiânica, isto é, deste ponto em diante deve haver o desenvolvimento de uma perspectiva escatológica. O fato de que haverá um conflito, de que haverá no final o total esmagamento do tentador e de que será possível a reabilitação do casal real, são pontos essenciais. Há necessidade de mais informações para a compreensão completa do plano de Deus que se desdobrará no futuro. De fato, muito mais será necessário para a formulação de uma escatologia.

Terceiro, pensar em escatologia é pensar em obra messiânica. Messianismo bíblico e escatologia bíblica são inseparáveis. A semente da mulher determinará as plenas dimensões da comunhão restaurada entre o soberano Senhor e seus vice-regentes. Ela determinará o futuro do "status", posição e função da humanidade no cosmos e, em decorrência disto, o próprio futuro do cosmos.

51. Cf. nossa discussão da profecia no cap. 2.

A Revelação Messiânica no Tempo de Noé

O Desastre Social (Gn 6.14-7.24)

A Queda da Família Real

O "homem" que Eva recebeu alegremente com a ajuda do Senhor (Gn 4.1) tomou o seu lugar no grande conflito que o Senhor anunciara. Caim, ao assassinar seu irmão Abel, expressou a inimizade e hostilidade da serpente, ou seja, de Satanás e sua semente, contra a família real da qual ele desertou (4.5-16). Um traidor da causa da vitória da semente da mulher, Caim "esmagou a cabeça" de seu irmão (matou-o, 4.8), dando, desta maneira, expressão concreta ao esforço satânico de reverter o pronunciamento do Senhor em relação ao esmagamento da cabeça da serpente-Satanás. Rebelião e desafio caracterizam a atitude e as ações de Caim. Quando chamado a confessar, ele recusa e procura evitar a punição que merece (4.9-14). Ele cometeu várias dimensões de pecado que Adão e Eva tinham introduzido na família real, embora seus empreendimentos culturais indiquem que certa porção do prestígio, das prerrogativas e da propensão reais permaneciam (4.16,17). O Senhor humilhou-o, baniu-o, mas também o protegeu (4.11,15).¹ Afastando-se da presença do Senhor, Caim empreendeu dominar, cultivar e encher a terra (4.16,17). O texto bíblico informa-nos que Caim não buscou a comunhão nem a bênção do Senhor. E certamente não se comprometeu a servir ao Senhor como vice-regente. De fato, ele quis construir seu próprio reino (4.17). A semente da serpente-

1. Derek Kidner observa corretamente que a promessa de proteção de Deus é "quase um pacto" (*Genesis: An Introduction and Commentary* [Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1967], p.76).

Satanás ganhou uma vitória, pareceria, no primeiro assalto de uma luta amarga. Entretanto, a vitória e a liberdade de Caim estão dentro da moldura da maldição pronunciada e do banimento que, no devido tempo, provariam ser a proclamação da destruição final.²

O nascimento de Sete (Gn 4.25-5.3) marcou a continuação da semente da mulher. O texto evidencia que Sete prolongou a linha da realeza: ele era "à semelhança de Adão, conforme a sua imagem" (5.3). As forças a serem engajadas nesse combate mortal estavam assim dispostas: realeza caída e, entretanto, restaurada pela graça salvadora (Adão-Sete) contra a realeza banida mas protegida pela graça comum (Caim). A primeira estava em comunhão com Deus e invocava seu nome (4.26); a última tinha-se retirado da presença do Senhor (4.16).

As reconhecidas capacidades e propensões da realeza caída e banida são descritas a seguir. Caim construiu uma cidade para seu primogênito (Gn 4.17), mas as atividades culturais floresceram quando um de seus descendentes teve três filhos, que se tornaram hábeis no fabrico de tendas, em tocar harpa e flauta, e em forjar bronze e ferro (vv. 20-22). Ao mesmo tempo, entretanto, acelerava-se a desintegração social. Ao desposar duas mulheres, Lameque, um parente distante de Caim, violou a ordenança do matrimônio, distorceu o núcleo da vida social (a família) e jactava-se de ter derramado o sangue de um homem que simplesmente o havia pisado (vv. 19, 23b). Ele desafiou Deus em sua jactância (vv. 23, 24). Lameque exemplificou a sempre crescente desobediência ao triplo mandado concernente à comunhão do homem com Deus, sua interação com os outros seres humanos e sua relação com o cosmos.³

Outras expressões das características e dos desígnios pervertidos da humanidade decaída são descritos brevemente em Gn 6.1-3⁴ Os homens esforçaram-se para tornar-se reis.⁵ Os que foram bem sucedidos nisso o foram por meio da

2. Cf. Helmuth Frey, *In den Beginne* (Franeker: Wever, s.d.), pp. 85-91.

3. Ver cap. 3.

4. Os críticos têm tratado de vários modos com o texto e sua narrativa. Cuthbert A. Simpson, baseando-se especialmente em Budde e Skinner, diz que esta singular passagem, representando crenças de várias nações, foi inserida aqui para relatar a origem semidivina dos *nephilim* ("gigantes", n.t.) (Genesis, em *IB*, 1.533). H. Hirsch Cohen deriva-a de "pensamento e prática primitivos [dos gregos, hebreus e egípcios] para explicar como a história de Noé particularmente dá expressão à crença primitiva na tráfede de fogo, vinho e sexo" (*The Drunkenness of Noah* [Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1974], p. 6). Noé queria fogo (potência) para procriar (sexo) e, assim, plantou uma vinha para produzir abundância de vinho. Quando embriagado, esse vinho lhe daria o fogo para participar frutiferamente em encontros sexuais. O pecado de Ham foi espiar a potência de seu pai e assim substituir o primogênito, Sem. Canaã, o mais velho dos filhos de Ham, é amaldiçoado pelo avô Noé a fim de compensar o ato de Ham; e Sem, pela bênção, recebe a certeza de sua posição e honra de primogênito (*ibid.*, caps. 2-3). Cohen afirma no prefácio (p. ix): que por meio de "compreensão imaginativa procurei colocar-me no lugar do narrador..." Cohen prontamente admite que teve de acrescentar uma variedade de itens e de interpretações ao texto, ao qual só podia chegar por "imaginação". Ele pretende também fazer algumas emendas textuais para substanciar seu caso. Uma avaliação completa da tese de Cohen não é necessária. É apropriado, entretanto, reconhecer que vinho e atividade sexual são combinados na história das filhas de Ló (Gn 19.30-38) e do esforço de Davi para fazer Urias dormir com Bate-Seba (2 Sm 11-13). Não há, entretanto, nenhuma evidência textual que dê apoio à tese de Cohen de que Noé se embriagou para que pudesse obedecer ao mandamento de Deus de encher a terra.

5. A frase "filhos de Deus" (Gn 6.2) deve ser entendida como a referir-se à descendência dos reis locais das cidades, ou dos chefes de clãs nômades. Esses reis e chefes, tendo usurpado a autoridade divina de reinar, eram ainda, por virtude de sua autoridade de governar, os representantes legais de Deus, o soberano Governador (cf.

violência e do derramamento de sangue. Tomaram mulheres de todos os caminhos da vida e forçaram-nas a seus haréns.⁶ Assim eles geraram e nutriram seus próprios “filhos e filhas reais”. Desta maneira, cada rei visava estabelecer seu próprio domínio e família reais, e exercer uma influência sempre crescente. Esta é a síntese da rebelião. A realeza decaída tentava assegurar a soberania — cada homem por si mesmo, à custa dos outros.⁷ Cada um buscava esmagar a cabeça de todos os seus oponentes. O desastre social que se seguiu foi o produto do pecado de Adão e Eva no Éden. Geerhardus Vos indica (corretamente) que o Senhor, com uma concessão mínima de graça restritiva, revelou a verdadeira natureza do pecado e suas conseqüências quando sua graça foi retirada. Ele deixou-o expressar seu caráter inerente e seguir seu próprio curso.⁸ Antes que toda a raça humana fosse destruída, quando somente um homem foi considerado justo,⁹ o Senhor demonstrou sua constante soberania sobre seu reino cósmico.

Maldição e Julgamento Divinos

O pronunciamento do juízo sobre a humanidade e sobre todas as coisas vivas na terra deve ser entendido como a declaração do Senhor de como, naquela situação, Ele executaria a maldição que pronunciara no Éden. Tinha de haver uma resposta divina, tirada do coração entristecido e pesaroso de Deus (Gn 6.6), à intenção perversa da semente real rebelde e à distorção e destruição que ela causava.

Havia duas dimensões no julgamento que Deus executaria. Primeiro, o Senhor retiraria seu Espírito (Gn 6.3). Essa retirada da presença e da influência restritiva do Espírito marcaria a descontinuidade do envolvimento pessoal direto do Senhor com a humanidade rebelde e a cessação de sua graça comum. Significaria, também, uma separação maior entre o Deus soberano e seu vice-regente caído, o que, por sua vez, seria a confirmação final da morte espiritual. Significaria, ademais, uma anuência divina ao intento e meta de Satanás.

Segundo, o Senhor traria o dilúvio que iria pôr fim à vida, aos planos e obras dos que visavam expressar sua própria soberania. O dilúvio traria uma

Meredith Kline, “Divine Kingship and Genesis 6.1-4”, *WTJ* 24 [1962] 187-204; G. Ch. Aalders, *Genesis*, trad. de William Heynen, 2 vols., *BSC* [1981], 1.153). Derek Kidner argüi que “filhos de Deus” refere-se a anjos (Genesis, p. 84). Ele não leva em conta passagens tais como Sl 58.1; 82.1, onde governantes e anjos são chamados “filhos de Deus”.

6. A frase “filhas dos homens” (Gn 6.2) refere-se a todas as mulheres, “filhas da humanidade”. Os filhos dos governantes tomaram esposas de ambas as linhas de semente e, como Lameque, destruíram os homens que se lhes opunham. Por causa disso, a violência e o derramamento de sangue encheram a terra.

7. Cf. Helmut Frey: “Mas o aspecto básico e o impulso progressivo desse tempo foi cada um manter o seu próprio ego, a soberania do povo sobre a raça humana inteira, uma soberania que não queria tolerar quaisquer limites” (*In den Beginne*, p. 104).

8. *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 61.

9. No contexto, esse termo evidencia que Noé vivia segundo a vontade do Senhor e procurava demonstrar isso em relação aos demais homens. Ele, andando com Deus (cf. Gn 6.9), tinha comunhão com Ele e, assim, dava prova da natureza reais originais da humanidade, de sua posição e papel.

trágica separação, pela qual a vida seria retirada da humanidade. As pessoas seriam removidas do seu lugar de domínio. Todas aquelas coisas sobre as quais eles desejavam ter domínio absoluto seriam destruídas. Assim, a maldição abrandada pronunciada sobre Adão e o cosmos, sobre o qual ele havia sido colocado como guardião real, tornar-se-ia maldição plenamente executada. Justiça e julgamento para os rebeldes usurpadores que se presumiriam autônomos, a entronizar-se a si mesmos seriam completos e de nenhum modo temperados pela graça e misericórdia divinas.

Libertação do Julgamento Conferida a Noé

No contexto de plena execução da justiça e julgamento divinos, a arca foi preparada para servir ao Senhor na demonstração de seu favor a Noé e sua família (Gn 6.8). A arca seria o meio de libertação. Embora Noé tivesse de preparar o barco, não se pode dizer que ele era o meio de libertação das águas do julgamento, mais do que seria ele o agente para a continuação do cosmos. Justo e reto, Noé foi salvo da maldição (1 Pe 3.20; 2 Pe 2.5); ele não se salvou a si mesmo. O Senhor tinha o propósito de fazer da arca o meio de preservação da semente da mulher. As aves e animais, sob o ministério da semente salva, foram incluídos na libertação dada pelo Senhor. A natureza de seu julgamento era tal que os elementos inorgânicos, básicos, do cosmos, embora afetados, não foram através de um dilúvio ameaçados de extinção nem tornados incapazes de servir a seus propósitos, uma vez baixadas as águas.

Alguns estudiosos da Bíblia têm-se referido à arca como tipo de Cristo.¹⁰ Parece-nos um sinal de sabedoria usar de cautela a respeito de tal afirmação. Não há como negar que a arca era um meio de proteção, livramento e manutenção da vida (cf. 1 Pe 3.20). A arca foi, na verdade, usada por Deus para continuar a linha da posteridade da mulher e para executar seu plano de redenção da humanidade e do cosmos. Mas, dizer que ela era um símbolo da presença condescendente de Deus (como o tabernáculo o era; cf. Êx 33.9-10; 34.5) ou que ela era o símbolo da remoção da maldição do pecado (como o sangue derramado nos sacrifícios), parece que é dizer demais. É melhor pensar em termos de analogia. Como a cruz foi um meio empregado na obra messiânica, isto é, na execução da tarefa sacerdotal da reconciliação, assim, analogamente, a arca foi um meio de reconciliação do Israel pecador com Yahwéh.

O Dilúvio e a Preservação de Noé

O relato em Gn 6.8 propicia o cenário para o julgamento cósmico; mais particularmente, é um relato da libertação de Noé e sua família das águas do julgamento trazidas sobre a humanidade auto-servidora, auto-engrandecedora e autodestruidora que estava em plena rebelião contra Deus.

10. Ver, por exemplo, Herbert Lockyer, *All the Messianic Prophecies of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1973), pp. 277-280; J.B. Tidwell, *Christ in the Pentateuch* (Grand Rapids: Zondervan, 1940), pp. 122-123.

De Noé é dito que ele era “justo”, “irrepreensível entre seus contemporâneos”. De fato, ele andava com Deus (Gn 6.9). O julgamento que traz a total destruição não é destinado a alguém assim caracterizado. Noé andava no caminho da obediência, da vida e da bênção. O Senhor sustém aqueles de quem isto se diz, mesmo no meio de uma catástrofe de proporções cósmicas.¹¹

O Senhor pretendia continuar a relação pactual que havia estabelecido com a humanidade régia.¹² O Senhor disse especificamente a Noé: “Contigo, porém, estabelecerei a minha aliança” (Gn 6.18). O Senhor comunicou a Noé (e a todos os que lêem o relato) que era seu plano honrar sua relação de vida com a ordem criada, especificamente com Noé e sua família. Assim, a ordem social dentro do contexto cósmico seria mantida. Mais ainda, como Deus manteria sua aliança com Noé, este súdito leal seria capaz de exercer sua posição régia, exercendo domínio e mordomia sobre tudo o que tinha sido colocado sob a responsabilidade da humanidade real.

Esta graciosa libertação de Noé e sua família no meio de um julgamento cósmico tem relevância messiânica.

Em primeiro lugar, a extensão cósmica (toda a terra, Gn 6.17; 7.4,19-20) do dilúvio e a remoção total da humanidade injusta provêem compreensão do sentido e aplicação da promessa divina de que a semente humana esmagaria a cabeça da semente da serpente (cf. 3.15). O esmagamento da cabeça significa remover por meio da destruição. Portanto, um aspecto da obra messiânica é trazer o julgamento por meio do qual a oposição será removida e destruída. O ferimento do calcanhar da semente da mulher dá um significado vívido à preservação da vida na arca pelo período de um ano (cf. 8.13). Libertação e restauração não viriam sem custo, sacrifício, inconveniência, e sem a compreensão do total desamparo da humanidade real no meio do julgamento divino.

Segundo, a semente da mulher — embora posta em perigo pela violação da ordem social por parte da humanidade rebelde, mediante o intercasamento, o homicídio, e pelo julgamento divinamente ordenado — foi não somente libertada mas também mantida e restaurada à posição original de comunhão e vice-regência com o soberano Senhor. O mandado real para a humanidade, com vistas ao governo e ao cultivo do cosmos, foi repetido. A ordem da criação permaneceria com efeito (Gn 8.21, 22), e o mandado da humanidade continuaria também (9.1-17).¹³

11. Somente de Noé, marido e pai, foi dito que era justo (cf. Ez 14.14-20), no entanto, toda a família é poupada. A solidariedade da família é demonstrada nesse evento.

12. Cf. cap. 3, subtítulo “A Promessa Messiânica Inicial”. Em nossa obra projetada sobre teologia bíblica, que se concentrará na criação, história e consumação, esperamos discutir plenamente o conceito da “continuidade do pacto” (cf. O. Palmer Robertson, *Christ of the Covenants* [Grand Rapids: Baker, 1980], pp. 27-52, 109-125).

13. O sinal do arco-íris (Gn 9.12-16) é assegurar à humanidade de todas as épocas que, como a ordem da criação continua, assim também continua a incumbência da humanidade. O temor dos animais pelos humanos é então introduzido; ele sugere a falta de harmonia com a criação sobre a qual a humanidade ainda exerce domínio. Ver, p. ex., João Calvino (*Commentaries on Genesis* [Grand Rapids: Baker, 1981], 1.290-291); Martinho Lutero (*Commentary on Genesis*, trad. de J. Theodore Mueller [Grand Rapids: Zondervan, 1958], 1.174-179); Gerhard von Rad (*Genesis*, trad. de John H. Marks [Filadélfia: Westminster, 1961], pp. 127-128).

Terceiro, o palco estava novamente montado para a semente da mulher atuar. Ela serviria como vice-regente na ordem cósmica e como o direto meio pelo qual a libertação do pecado e o julgamento final seriam cumpridos. Ela seria o agente pelo qual se operaria a restauração da plena comunhão com Deus e a consumação da sua vontade para toda a criação.

A Profecia de Noé (Gn 9.25-27)

Tendo preparado a cena para levar adiante o cumprimento de sua promessa à mulher, o Senhor revelou em linhas gerais como a humanidade seria envolvida.¹⁴ Noé, segundo o texto bíblico, obedeceu aos princípios do pacto colocados diante dele. Cultivou a terra, plantou uma vinha e desfrutou o produto da terra (Gn 9.20,21). Assim, com a obediência pactual veio a bênção pactual.

A bênção, entretanto, tornou-se uma causa de vergonha e maldição. Noé sucumbiu à influência intoxicante do produto de suas mãos, em vez de permanecer como senhor, de acordo com seu "status", sua posição, seu mandado reais. Sua embriaguez,¹⁵ por seu turno, tornou-se ocasião de zombaria e humilhação, e isto na área da procriação.¹⁶ Assim um ataque malicioso, indubitavelmente instigado por Satanás,¹⁷ mas deliberadamente empreendido pelo segundo filho de Noé, Ham, foi feito contra a semente da mulher. Os dois irmãos de Ham, Sem e Jafé, agiram respeitosa e naquela situação, cobrindo a nudez de seu pai. Este episódio foi o contexto específico do qual Noé falou.¹⁸ A maldição e a bênção que ele pronunciou iriam aparecer em várias fórmulas pactuais do Velho Testamento.

14. Se esta passagem deve ser considerada messiânica é questão que tem recebido grande variedade de respostas. Entre os que respondem afirmativamente estão Ernst Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, trad. de Theodore Meyer, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), 130-45; Lutero e Calvino em seus respectivos comentários sobre Gênesis; R.S. Candlish, *Commentary on Genesis*, vol. 1 (reimpressão. Grand Rapids: Zondervan, 1900); e Keil e Delitzsch (*KD*, 1.157-160). Derek Kidner (*Genesis*, pp. 103-104) e Helmuth Frey (*In den Beginne*) não tratam da questão. Jack Finegan (*In the Beginning*, pp. 51-63) e Cuthbert Simpson (*Genesis, IB*, 1.555) discutem somente o uso do vinho e seus resultados.

Quanto a teólogos bíblicos que se referem às implicações messiânicas da passagem ver Chester K. Lehman (*Biblical Theology*, 2 vols. [Scottsdale, Pa.: Herald, 1971], 1.79-82); J. Barton Payne (*The Theology of the Older Testament* [Grand Rapids: Zondervan, 1962]); e Geerhardus Vos (*Biblical Theology*, pp. 68-71).

15. Derek Kidner (*Genesis*, p. 103) diz que a embriaguez de Noé é incidental na história, e o ato flagrante de Ham é o ponto central, pois esse ato torna-se a base da maldição pronunciada sobre o filho de Ham.

16. Cuthbert Simpson (*Genesis*, em *IB*, 1.555) está certo quando fala da "embriaguez, perversão sexual e impiedade filial", referindo-se a esta passagem. Mas está errado em dizer que a narrativa reflete como o Israel nômade, recentemente estabelecido em Canaã, repelia tais pecados. O Livro dos Juízes narra que, longe de repelir, Israel tendia a participar de tais pecados dos cananeus (p. ex., Jz 2.11-13; 10.6). A posição de Simpson baseia-se apenas em seus estudos críticos do texto, por meio dos quais impõe um suposto sistema de empréstimos de outras nações, adaptações, redação editorial e temas escatológicos, num esforço de explicar o que realmente aconteceu, em vez de se ater ao que o texto diz. Ernest Hengstenberg (*Christology of the Old Testament*) e William H. Green (*The Unity of the Book of Genesis* [reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1979], pp. 129,130) expõem cuidadosamente o caráter insustentável dos argumentos levantados contra a autenticidade desta passagem e de sua mensagem.

17. Cf. Lutero, sobre o texto; Helmuth Frey, *In den Beginne*, p. 147.

18. Noé não falou como um homem embriagado; ele falou depois de despertar e ter plena consciência do que havia ocorrido. Gn 9.24,25).

A Profecia e a Confissão de Noé

As palavras que Noé disse a Canaã foram ao mesmo tempo proféticas e confessionais: proféticas no sentido de proclamar uma direta mensagem a sua família e, assim fazendo, prever o futuro; confessionais no sentido de que essa mensagem profética incluía a sua resposta ao que ele entendeu do plano do Senhor a respeito de sua família e dos seus três filhos.¹⁹

Os dois imperativos na fórmula pactual que exigem atenção imediata são "maldito" e "bendito". A noção referente à maldição (*'arar*) já foi tratada no contexto de Gn 3.1-7.²⁰ A mesma idéia essencial é expressa na passagem diante de nós, isto é, ser maldito é estar atado sob a ira de Deus. E ter a maldição executada é ter a própria ira de Deus atuando sobre os oponentes voluntariamente desobedientes e rebeldes contra o soberano Senhor e seu reino. A maldição pronunciada por Deus deve ser vista sempre como um julgamento pronunciado contra o pecado. Para a serpente (e por trás dela, Satanás) a maldição significava que sua cabeça seria completamente esmagada. A maldição pronunciada sobre a terra (Gn 3.16-17) foi executada, em sua extensão mais plena, no tempo de Noé com o julgamento do dilúvio (8.21).²¹

Na passagem em exame o efeito da maldição sobre Canaã foi, em primeiro lugar, servidão (Gn 9.25). (O nome *Canaã*, incidentalmente, traz esta sugestão).²² Mais especificamente, Noé expressou em termos claros que Canaã haveria de estar em servidão tanto sob Sem quanto sob Jafé, seus dois tios.²³ Essa servidão poderia resultar nisto: como escrava de outros, a posteridade de Canaã poderia tornar-se escrava da paixão sexual e da luxúria expressa por seu ancestral Ham,²⁴ aqueles que fossem escravizados dessa maneira e cuja iniquidade estivesse "cheia" (cf. Gn 15.16) seriam sobrepujados e destruídos pelos descendentes de Sem.²⁵ Mas aqueles que não estivessem moralmente

19. Alguns comentadores gastam muito tempo discutindo a ordem do nascimento dos filhos de Noé (p. ex., E. A. Speiser, *Genesis*, em *AB* [1964], 1.60-63), um assunto de pouca importância. Este autor assume a posição de que Sem é o mais velho e Jafé o mais novo (cf. a citação "Sem, Ham e Jafé" em Gn 5.32; 6.10; 7.13), com Canaã, o filho mais novo de Ham, o filho "mais novo" de Noé (cf. Gn 9.24).

20. Cf. a exposição de Gn 3.15 (cap. 3, subtítulo "A Queda da Humanidade Real").

21. O cumprimento inicial da maldição sobre a terra é atestado pelo crescimento de ervas daninhas e espinhos, e pelo duro trabalho de Adão em cultivar a terra.

22. A raiz verbal *kāna'* do nome Canaã significa ser humilde, humilhado, ou submetido a servidão humilhante. Cf. KoB, p. 444.

23. Isto é repetido três vezes (9.25b, 26b, 27b), em cada um dos três pronunciamentos feitos por Noé. Por que razão Canaã é separado entre os filhos de Ham para ser amaldiçoado não é dito explicitamente. A idéia de Simpson de que isto serve a um propósito redacional não tem comprovação a apoiá-la (*Genesis*, em *IB*, 1.555). É mais aceitável a idéia de que Canaã herdou de seu pai os traços de frouxidão moral e indiscrição (cf. G. Ch. Aalders, *Genesis*, *BSC*, 1.205). A sugestão de Cohen de que Ham buscava o direito de primogenitura através da potência sexual não tem apoio textual (*Drunkness of Noah*, pp. 16-17).

24. Hengstenberg admite a possibilidade de que o nome *Ham* significasse "escuro" (*Christology of the Old Testament*, 1:33; cf. Robert Young, *Analytical Concordance to the Bible* [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], p. 443), mas decide não ligar a tez escura com a servidão. Não há evidência de que se deva entender "escuro" nesse contexto.

É difícil determinar mediante recursos léxicos se o nome *Ham* (*Hām*) é derivado da raiz *hāmam* (sentir calor, KoB, p. 311). O verbo *hāmam* é usado apenas uma vez para referir-se ao "calor" da concepção (Gn 30.38-39, NIV), e diz respeito a animais. Portanto, sugerir que o nome *hām* refere algum aspecto da sexualidade não tem base suficiente.

25. Cf. Dt 7.2 a respeito da futura destruição dos inimigos de Israel em Canaã.

escravizados dessa maneira, entrariam nas tendas de Sem e de Jafé como servos, e assim participariam das bênçãos do pacto.

O conceito de bênção (*bārak*) e o contexto em que o termo é empregado reclama um estudo cuidadoso.

Primeiro, a tradução da frase deve ser determinada. A tradução literal da frase hebraica *bārûk yhw̄h 'ēlôhê sēm* é: "Bendito seja o Senhor Deus de Sem" (Gn 9.26a). Essa tradução é considerada inaceitável por muitos eruditos, que crêem que Noé estava abençoando Sem, em contraste com a afirmação de que Noé estava abençoando Deus ("Bendito seja o Senhor"). Cuthbert Simpson afirma, sem oferecer qualquer evidência, que "um escritor posterior... sentiu que não somente deveria ser expresso algum reconhecimento da piedade de Sem, mas também que deveria haver alguma afirmação positiva do sucesso de Israel, seu suposto descendente".²⁶ Mas o comentador não oferece uma tradução alternativa.²⁷

Segundo, a questão a ser respondida é: Deve ser feita uma escolha entre a bênção de Noé a Deus e a bênção de Noé a Sem? A resposta é negativa: Noé fez ambas as coisas.

Terceiro, a frase *bendito seja o Senhor* é uma declaração que expressa o reconhecimento de Deus como fonte da vida. Yahwéh foi bendito porque Noé O proclamou e confessou como aquele que, tendo salvo a ele e a sua família do dilúvio, continuou a conceder-lhes vida. Deus manteria fielmente o laço de amor, comunhão e amizade com ele. O pacto com a família de Noé havia de continuar, como prometido em Gn 6.18. Deus não esqueceria a relação que Ele próprio estabelecera com a humanidade na criação e que mantivera a despeito da queda da humanidade em pecado. A semente da mulher haveria de ser continuamente manifestada. Deus continuaria a ter a humanidade como seus servos reais. Ele continuaria a desenvolver seu plano do reino e sua estratégia, e faria isso em favor da humanidade e também por meio da humanidade, isto é, pela semente da mulher.

O epíteto *bendito* significa reconhecer as bênçãos, isto é, a dádiva do seu mais pleno e mais rico sentido, concedido por Deus, a fonte de toda bênção. Num sentido real, quando as bênçãos prometidas e recebidas são reconhecidas como dadas por Deus, então Deus é bendito. Neste contexto "bendito" é um termo que combina reconhecimento prestado, louvor proclamado e glória concedida.

O predicado *bendito* é, similarmente, usado em outros contextos. Por exemplo, quando profetizava a respeito das bênçãos de Deus sobre uma das

26. *Genesis*, em *JB*, 1.557. O relato bíblico apresenta justamente o oposto do ponto de vista de Simpson. O Senhor especificou que Sem haveria de ser o instrumento da bênção do pacto, não só para seus próprios descendentes mas também para outros, e não que os israelitas usaram Sem como uma razão para o seu "sucesso nacional". Aqui está um caso específico de como a Escritura é lida diferentemente por aqueles que a encaram como um registro de crenças religiosas reescrito frequentemente e por aqueles que sustentam que a Bíblia é o registro escrito da auto-revelação de Deus (cf. cap. 3, subtítulo "Revelação Divina ou 'Confissão Religiosa'").

27. Cohen traduz: "Deus seja bendito, o Deus de Sem." Ele põe erroneamente a ênfase em Sem, que, no futuro, ensinando a respeito de Deus e honrando-o, promoverá o louvor a Deus.

doze tribos, a de Gade, Moisés abençoou “Aquele que faz dilatar a Gade” (Dt 33.20). De modo semelhante, Davi bendisse a Yahwéh, o Deus de Israel, pelo que Abigail fizera, quando ele obviamente queria abençoar a astuta mulher pela sua maneira hábil de lidar com a crise que seu tolo marido tinha provocado (1 Sm 25.32,33).

Aalders²⁸ nota que Noé, não falando hebraico, desconhecia o nome pactual de Deus, que foi comunicado mais tarde a Israel por meio de Moisés. Em resposta, deve ser notado que é verdade que Noé não conhecia aquele nome. Mas, ele certamente sabia o que aquele nome, que seria enunciado mais tarde, significava. Em outras palavras, Noé conhecia o caráter de Deus, as promessas inquebráveis de Deus a seu povo e a fidelidade da relação válida para sempre de Deus com seu povo. Assim, embora Noé, ao dirigir-se a Deus, não soubesse o seu nome (e pode ter usado outro termo para referir-se a Ele), Moisés, que conhecia o nome e que, pelo Espírito, compreendeu o que Noé estava proclamando e confessando, escreveu: “Bendito seja Yahwéh.”²⁹

A frase *o Deus de Sem* (Gn 9.26) deve ser compreendida em estreita associação com a frase precedente (*bendito seja o Senhor*). O constructo hebraico *'elôhé sēm* designa posse: Sem tem um Deus, e Deus é por Sem — uma relação recíproca. Mas Deus está na posição focal. Ele determina a relação; Ele a enriqueceria e a traria à sua plena manifestação. A idéia de que Deus “é de” ou “pertence a” certas pessoas aparece repetidamente. Deus é Deus de Abraão, Isaque e Jacó.³⁰ A Abraão Deus disse: “...para ser o teu Deus e da tua descendência” (Gn 17.7). Os básicos conceitos que cobrem essas frases são o de Deus dando-se a si mesmo a determinadas pessoas e, quando Ele assim faz, torna-se Ele mesmo, seu soberano poder, amor e misericórdia, plenamente disponíveis a elas.³¹ Assim Noé apreendeu o plano de Deus para o seu tempo e para o futuro. Deus se relacionaria com Sem e, por meio dele, com os outros.³²

A expressão de Noé em louvor a Deus indica também que ele apreendeu, proclamou e confessou que Deus tinha designado Sem seu sucessor (isto é, de Noé). Como Sete se seguira a Adão e levara adiante a linha da semente da mulher (Gn 4.25,26), assim Sem, seguindo-se a Noé, continuaria essa linha. Como Deus tinha utilizado Noé para a preservação da humanidade, Ele tinha também escolhido Sem para manter a linha da semente da mulher.

28. G. Ch. Aalders, *Genesis, BSC*, 1.208.

29. Cf. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1.36,37.

30. Individualmente: Abraão (Gn 28.13), Isaque (Gn 31.42; 32.9) e Jacó (cf. Dt 6.10); e os três patriarcas juntos: Abraão, Isaque e Jacó (Êx 3.6,15,16; 4.5; cf. Dt 6.10; 1 Cr 29.18 na oração de Davi).

31. Se Noé fez suas predições referentes a seus filhos consciente de suas tendências e inclinações pecaminosas, como Keil admite (cf. *KD*, 1.155.156), não se pode responder categoricamente. Noé sabia, indubitavelmente, da propensão de Canaã para a luxúria. Se Noé estava cômico da propensão de Sem para a receptividade da revelação e crença no monoteísmo não se pode deduzir pelo texto. A discussão de Geerhardus Vos sobre este problema é, como sempre, valiosa (*Biblical Theology*, pp. 68-69).

32. Os cananeus, descendentes de Canaã, prestariam serviços de várias espécies aos descendentes de Sem, particularmente aos israelitas, que utilizaram seus serviços e herdaram suas possessões (cf. Dt 6.10-11; 8.7-10; 20.11), entre os quais os gibeonitas são um exemplo (Js 9.21,27).

Finalmente, essa frase implica que Sem deveria ser tido como o específico agente real de Deus para cumprir as tarefas que tinham sido atribuídas ao vice-regente. Sem, em particular, havia de representar Deus diante do cosmos e, inversamente, o cosmos diante de Deus, ou Deus diante da humanidade caída, e a humanidade caída diante de Deus. Sem havia de retratar a Deus proclamando-o como Criador, Provedor e Redentor do cosmos e de seus habitantes.

Em resumo, a bênção de Noé a Deus e a seu filho mais velho é uma fórmula de pacto. O Deus do pacto foi reconhecido, louvado e honrado; sua estratégia para a continuação de suas promessas pactuais foi expressa e alegremente aclamada; a escolha de um agente específico para representá-lo na cena cósmica foi proclamada e confessada com louvor.

A ordem proferida por Noé depois de sua proclamação e confissão pactuais iniciais, em certa medida, as apóia e completa.

A maldição “Canaã lhe seja servo” (9.26b) repete, de modo suavizado, a maldição anterior, mais geral, sobre Canaã. Por aceitar sua servidão sob Sem, Canaã poderia vir para a esfera de Sem e, assim, participar da bênção que Deus daria a Sem e, por meio dele, a outros. Num sentido real, Sem tornar-se-ia para o filho de Ham, Canaã, o meio para a eventual remoção da maldição. Assim, por meio de Sem, a obra redentiva a ser realizada pela semente da mulher havia de ser cumprida. E como Sem seria um possível canal de bênção para Canaã, deveria beneficiar-se dos “serviços” de Canaã.

A bênção proferida a Jafé — “Deus engrandeça a Jafé” — tem sido traduzida e interpretada de vários modos.³³ A força da declaração sobre Jafé é pelo menos dupla: primeiro, Jafé haveria de experimentar a bênção por meio de expansão do território.³⁴ Por meio dessa expansão, foi estabelecida a possibilidade de enriquecimento de Jafé, de vários modos, mas isto também aumentaria grandemente suas responsabilidades. Segundo, seu enriquecimento e sua crescente responsabilidade estariam em estreita relação com Sem. De fato, o futuro de Jafé seria habitar nas tendas de Sem (Gn 9.27). Isto quer dizer que Jafé participaria das bênçãos e das obrigações que Sem havia de receber e pelas quais seria responsável inicialmente. Canaã deveria relacionar-se a Jafé da mesma forma que a Sem, isto é, como escravo (9.27b).

Aspectos Messiânicos da Profecia de Noé

Os aspectos messiânicos que esta passagem põe diante de nós podem ser sumarizados nos dois modos seguintes. Primeiro, pode ser acentuado que não

33. Cohen traduz: “Deus abrirá a mente de Jafé, mas habitará nas tendas de Sem” (*Drunkness of Noah*, pp. 190-191). O argumento de Cohen, que *pātā* “designa sentimentos abertos a todas as influências externas”, dificilmente serve de base para incluir o próprio conceito de mente. Nem há aqui base textual para *mas*, adversativa que Cohen emprega para estabelecer uma radical disjunção entre Sem e Jafé. Possivelmente há um jogo de palavras na frase *yapt 'ēlōhim lēyepet* — “engrandeça Deus a Jafé” (Heb. *ypt*; ver Aalders, *Genesis*, BSC1.210).

34. O território não é referido diretamente, mas o objeto de *ypt* é usualmente entendido como território. Esta idéia é corroborada pela aquisição posterior de muito território pelos filhos de Jafé.

há nenhum aspecto messiânico na passagem, se for considerado apenas o aspecto escrito (real) do que o próprio conceito messiânico envolve. Não há nenhuma referência direta a uma pessoa régia — vitoriosa em batalhas, subjuguando inimigos e trazendo uma idade de ouro — líder de um povo específico, étnico, nacionalisticamente orientado. Segundo, há certo número de aspectos positivos a serem enumerados, se for aceito o ponto de vista amplo do conceito messiânico (o ofício tríplice de profeta, sacerdote e rei). A posição que tomamos neste nosso estudo é que Deus revelou por meio da profecia e da confissão de Noé aspectos messiânicos específicos que são fundamentais à própria compreensão da identidade, obra e meta do Messias pessoal que haveria de aparecer no decurso do tempo.³⁵

A atividade de Satanás foi contrariada na situação apresentada na passagem em foco. Ham e seu filho Canaã não foram bem sucedidos na expressão de sua sensualidade. Não foram bem sucedidos na tentativa de exercer sua má influência sobre toda a progênie de Noé.³⁶ No sentido real, foi obtida uma vitória inicial sobre o inimigo daqueles que servem a Deus e aos homens em retidão e santidade.

Sem foi apresentado como aquele por meio de quem a linha da semente real haveria de continuar. Sua relação com Yahwéh seria a continuação da relação que Adão tinha antes da queda e à qual a humanidade foi restaurada pela graça de Deus. E como Noé, seguindo Enoque, andou com Deus (Gn 5.24; 6.10), assim também Sem haveria de fazer. Sem é especificamente a semente da mulher, como Noé, seu pai.

Sem foi indicado como alguém que haveria de servir dentro da comunidade em benefício de muitos. Ele foi separado, não meramente para sua própria vantagem social, para assegurar seu próprio futuro ou para sua eterna prosperidade; ao contrário, ele devia servir como o canal e o agente de bênçãos divinas — bênçãos espirituais, morais e sociais — providas por Deus para a humanidade como um todo. O particular, uma pessoa, foi dado em favor do universal, a raça humana.

Sem foi indicado como sendo o meio pelo qual a maldição, sob a qual Canaã, sua progênie e outros indivíduos de mente igual estavam presos, poderia ser suavizada ou mesmo removida totalmente. Canaã, servindo com humildade e submissão nas tendas de Sem e Jafé, poderia participar dos bens que o Senhor reservara para todos os habitantes das tendas de Sem.

Sem foi separado, e Jafé foi reunido a ele, para representar um lado da humanidade dividida. A profecia de Noé tornou claro (uma vez mais) que a

35. O futuro Messias é Jesus Cristo (cf. João 1.41; 4.25,26). Entretanto, pessoas importantes com atribuições messiânicas específicas (como os proponentes do ponto de vista estrito admitem) o precederão (p. ex., Davi e Salomão).

36. Cohen nota corretamente: "Ham, também, tem deuses, mas são deuses da força bruta, que mostram seu poder somente em violência esmagadora, deuses diante de quem os homens podem apenas tremer e a quem os poderosos da terra erigem altares, de modo que as pessoas podem honrar o reflexo desses deuses nesses poderosos e prostrar-se no pó como escravos diante deles e diante de seus deuses" (*Drunkness of Noah*, p. 192).

grande divisão entre a semente da mulher (servos que honram a Deus, como Sem, os semitas, os hebreus) e a semente da serpente (aqueles que estão rebelados contra Deus, Canaã e os cananeus) continuaria. A maldição seria uma realidade, mas do outro lado do abismo de hostilidades haveria a bênção.

A antítese, pois, entre Deus e seus oponentes, entre a causa de Deus e a de seus adversários, não seria diminuída. Pelo contrário, tornar-se-ia mais pronunciada. A manutenção desse conflito e a realização da hostilidade entre as duas "sementes", levando à eventual vitória completa da semente da mulher, era, e é sempre será uma preocupação central na obra do Messias. Este ponto valida plenamente a consideração da profecia e confissão de Noé como realmente messiânicas em sua natureza.³⁷

A profecia de Noé, como ilustrada acima, apresenta uma indiscutível moldura ampla que, por sua vez, é o palco necessário para o posterior desdramento e desenvolvimento do plano do reino de Deus. Esse plano inclui a manutenção da relação pactual com a humanidade (os eleitos); o prosseguimento da redenção da realeza decaída; e a restauração e consumação do propósito divino revelado primeiramente na obra da criação. O palco foi armado para que um agente real especialmente escolhido apareça para executar a plena maldição sobre os rebeldes e trazer a plenitude das bênçãos destinadas aos muitos que amam, honram, obedecem e servem ao soberano Senhor dos céus e da terra.

Perspectivas Escatológicas da Profecia de Noé

As perspectivas escatológicas apresentadas na profecia e confissão de Noé têm sido interpretadas de vários modos.³⁸ Parece importante acentuar a esta altura que o termo *escatologia*, como tal, refere-se ao futuro indistinto; não se refere sempre, somente e diretamente ao último dia, ao fim do tempo, ou a momento além dele. As perspectivas escatológicas na passagem em estudo referem-se tanto, senão mais, ao tempo intermediário quanto ao fim do tempo.

Primeiro, a raça humana existe como uma unidade, dentro da qual surge marcante diversidade. Os filhos de Noé deveriam desenvolver-se separadamente e ser identificados de acordo com isso, entretanto, continuariam a constituir um organismo que é mantido por revelações vivas e funcionais.³⁹ Assim, embora haja raças, grupos culturais, identidades étnicas, a raça humana prosseguirá como um todo orgânico. Não há três humanidades ou três ordens

37. A diferença entre os que consideram Gn 9:25-27 messiânico e os que não consideram pode estar neste ponto. Aceitar a primeira posição (cf. n. 14) exige a aceitação do caráter histórico da queda, o caráter histórico real da palavra de Deus à serpente/Satanás e à humanidade, e a postulação real de uma hostilidade radical que dividiria a humanidade (crentes vs. descrentes), e a promessa real de um libertador nascido de mulher que haveria finalmente de derrotar, de modo completo, as forças opostas a Deus.

38. Alguns somente vêem aqui o futuro da indústria de vinho; outros dão ênfase ao alcoolismo, que é pela primeira vez introduzido aqui (cf. as citações anteriores sobre o assunto). Cohen (*Drunkness of Noah*, pp. 193-194) vê particularmente o futuro dos semitas como um povo abençoado por Deus, que influenciaria pessoas debochadas, licenciosas, a "lançar-se aos pés de Deus e, em sua submissão, serem ganhos para uma vida piedosa".

39. Cf. Frey, *In den Beginn*, pp. 146,147.

de seres humanos. Como a família de Noé era uma unidade com notável diversidade, assim seria toda a sua progênie.

Segundo, dentro da humanidade única, diversa, ainda que fundamentalmente unida, há uma divisão radical. Há a tenda de Sem com seus habitantes e aqueles que não habitam na tenda de Sem. A ênfase nesta passagem (Gn 9.27) é sobre aqueles que habitarão na tenda de Sem, que refletirão a mesma unidade e diversidade que a humanidade inteira reflete, e que devem ser considerados, como Sem o era, relacionados com Deus, adorando ao Deus dos que habitam na tenda de Sem. Os que não habitam na tenda de Sem são representados pela progênie de Ham ou Canaã, que, como indivíduos amaldiçoados, não entram na tenda para servir com humildade e submissão.

Terceiro, Sem deve ser o canal específico por meio do qual o Senhor vai realizar seu programa de restauração. Sem será o mero construtor de tendas; ele é quem vai prover o eventual agente real da redenção, um hebreu, um descendente dos semitas. Jesus falou disso especialmente quando disse “a salvação vem dos judeus” (João 4.22), e Paulo referiu-se a este papel atribuído à família de Sem, isto é, Israel (cf. Rm 9-11). O futuro do ponto de vista de Noé testemunhará que Sem é o servo escolhido de Deus. E qualquer vantagem que venha da prestação desse serviço estará disponível para a progênie de Sem. Embora, porém, o serviço deva ser prestado por Sem, a vantagem, ou bênção, não é somente para ele e para a sua progênie. Jafé, e mesmo a amaldiçoada progênie de Ham, podem participar da bênção assegurada pelo serviço de Sem.

Quarto, a passagem bíblica não oferece nenhuma razão obrigatória para admitir que Sem continuará a ser dominante ou especialmente favorecido na tenda em que Jafé e Canaã também habitarão. Em outras palavras, a perspectiva escatológica que a profecia e confissão de Noé apresenta é a de uma unidade de habitantes, sem um lugar dominante ou especialmente privilegiado para Sem. Sem há de erigir a tenda. Mas essa tenda tornar-se-á a tenda de cada homem, isto é, de todos os que entrem nela, dentre a descendência de Sem, Jafé e Ham.

Em conclusão, podemos bem reafirmar o que ficou implícito ou foi afirmado antes. Nesta passagem profética temos uma revelação originada de Deus. Deus revelou-se a si mesmo e revelou seu grande plano para a plena e completa restauração do cosmos e da humanidade real decaída. Noé foi o porta-voz divinamente designado. Noé, tendo despertado do sono de sua embriaguez, falou naquela situação: falou como um pai desapontado (a Ham e Canaã) e como um pai encorajado e apreciativo (a Sem e Jafé). Ele, não obstante, falou como profeta de Deus e fraseou a mensagem à qual ele mesmo deu a resposta. Expressou sua confiança no propósito de Deus e louvou ao Senhor por seus meios maravilhosos em tratar com cada um de seus três filhos e sua progênie. Na verdade, quando profetizou a palavra do Senhor, Noé também confessou-a como uma palavra de Deus, gloriosa, vivificadora, mantenedora do pacto e restauradora do reino.

A Revelação Messiânica no Tempo de Abraão e Isaque

Abraão não surgiu num vácuo não-histórico. Nem lhe foi dada uma posição proeminente na Escritura porque Israel como nação, ansiando por um progenitor nacional, criou Abraão como uma figura lendária.¹ O texto bíblico registra os fatos históricos reais referentes aos ancestrais de Abraão e inclui um rápido sumário do desenvolvimento da raça humana à qual Abraão foi chamado a servir de um modo peculiar.²

O Contexto do Chamado de Abraão (Gn 10, 11)

A estrutura literária da passagem que registra o chamado de Abraão (Gn 10,11) é governada pela frase hebraica *'elleh tôledōt*, "estas são as "gerações" ou "este é o relato de".³ Registram-se três relatos: (1) o da raça humana como se desenvolveu imediatamente após o dilúvio (10.1-11.9); um relato mais

1. Cf. o relato de Martin Noth deste ponto de vista, em sua *History of Israel*, 2a. Ed. (New York: Harper, 1960), pp. 121-126; e Cuthbert Simpson: "Abraão é menos um indivíduo do que um símbolo ou personificação dos clãs israelitas" (*Genesis*, em *JB*, 1.571).

2. A Escritura relata dois nomes do patriarca, a saber: Abrão, até a sua circuncisão (Gn 11.26-17.5); e depois desse momentoso rito, Abraão (Gn 17.5-25.12). Usaremos somente a forma extensa, seguindo o padrão do Novo Testamento (cf. o uso do nome por Estêvão, referindo-se a Abraão ainda na Mesopotâmia [At 7.21]).

3. O ponto de vista de nosso estudo é que "esta frase olha para adiante, introduzindo um novo estágio do livro" (Derek Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary* [Downers Grove, Ill: Inter-Varsity, 1967], p. 59). Os argumentos em favor do ponto de vista de que a frase é uma conclusão são apresentados por P. J. Wiseman, *New Discoveries in Babylonia about Genesis* (Londres: Marshall, Morgan, Scott, 1936), pp. 47-66. Martin H. Woudstra apresenta o ponto de vista mais aceitável referente à palavra *tôledōt*, isto é, ela serve para indicar as genealogias que no livro estabelecem o início, o estreitamento e o desenvolvimento da linha da semente. "The *Tôledōt* of the Book, of Genesis and Their Redemptive-Historical Significance", *CTJ* 5/2 (Nov. 1970): 184-189.

pormenorizado dos descendentes de Sem (11.10-26); e (3) o relato da família de Abraão, isto é, seu pai Terá, seus irmãos, sua esposa (11.27-32). Essa estrutura literária capacita os leitores a captar o intento do escritor bíblico, isto é, primeiro o contexto humano universal de Abraão, depois a linha específica de seus ancestrais e, finalmente, o clã do qual ele próprio, com sua esposa Sarai ou Sara, foi separado.

Quatro fatores específicos e altamente relevantes para o contexto do chamado de Abraão devem ser mencionados. Primeiro, é apresentada a unidade da raça humana. Noé é o ancestral comum (depois do dilúvio) como Adão o era (antes da queda). Os três filhos de Noé eram da mesma natureza humana e da mesma carne e sangue humanos que seu pai. Enquanto os animais, aves, peixes e plantas foram criados com diferenças inerentes, e deveriam desenvolver-se segundo sua própria espécie, a humanidade foi criada como uma unidade. O apóstolo Paulo, pregando a políticos e filósofos atenienses, deu ênfase à verdade de que de "um homem" Deus fez "todas quantas nações há de homens" (At 17.26, NIV). Este fato — a unidade da raça humana — é de suprema importância na consideração a respeito de quem deveria ser o Messias por vir e especialmente a respeito daqueles para quem ele havia de vir.

Segundo, afirma-se claramente a diversidade dentro da raça humana unificada. A diversidade segue as linhas da progênie de Noé. Mas, dentro dessas três linhas, mais diversidade ainda veio a desenvolver-se. Este é indubitavelmente o ponto de referência a Ninrode, de quem se diz que se deslocou da Babilônia para a Assíria (Gn 10.8-12). Tal diversidade foi ainda aumentada pela localização geográfica em que cada grupo se estabeleceu. E essa diversidade, isto é, o desenvolvimento da raça em entidades nacionais, é de importância em nosso estudo da revelação do Velho Testamento relativa ao Messias. O próprio Messias, bem como toda a linha de seus ancestrais, viria de uma família específica, que era parte de um clã, que, por sua vez, era parte de um grupo (nação incipiente) que vivia em uma área geográfica específica. Esses ancestrais especificamente selecionados, e finalmente o próprio Messias, foram chamados para servir a todas as famílias, clãs e grupos nacionais. Na verdade foram chamados para servir à raça humana inteira, que foi feita de uma carne e sangue, colocada em uma posição régia, e incumbida de servir como vice-regente de Deus.

Terceiro, o relato da construção da torre de Babel informa-nos da rebelião da espécie humana contra a vontade de Deus de ter a humanidade unificada espalhada por toda a terra, enchendo-a, submetendo-a e governando sobre ela.⁴ Foi uma rebelião contra Deus em que a humanidade resistia à diversificação por meio da qual as ricas potencialidades dentro da humanidade real criada poderiam ser desenvolvidas e aumentadas sob a providência e a graciosa redenção de Deus. Acima de tudo, foi uma rebelião contra o plano de Deus

4. As várias explicações da origem do esforço de construir a torre não precisam preocupar-nos aqui. Este autor aceita o ponto de vista da historicidade do relato bíblico.

de libertar a humanidade do julgamento divino contra o pecado e o mal, por meio da semente da mulher. Os homens buscaram estabelecer sua própria via de escape à maldição pronunciada no Éden, à ira de Deus contra o pecado e ao divino julgamento que viria sobre os que fazem o mal.⁵

Quarto, o ponto alto da passagem (Gn 10,11) é a referência à família de Abraão, que foi tirada de Ur da Caldéia por Terá, a caminho de Harã, onde se estabeleceu (11.31,32).⁶ Esta descrição factual completa a descrição do ambiente para o relato do chamado específico a Abraão⁷ para servir a Deus no desenrolar do plano messiânico, por meio do qual todos os diversos povos constituintes da humanidade real decaída poderiam receber a plena libertação do pecado e da culpa, ter a maldição do pacto de Deus deles removida e ser plenamente restaurados ao seu real "status", posição e função originais, em que Deus tinha posto a humanidade no tempo da criação.⁸

O Papel de Abraão na Revelação Messiânica (Gn 12-22)

Os Textos Bíblicos

A revelação divina a Abraão, relativa a seu papel no programa messiânico, é registrada em quatro passagens bem definidas: Gn 12, 15, 17 e 22.⁹

Gênesis 12.1-3. Um importante texto profético é a palavra de Deus a Abraão em Gn 12.1-3. Deus chamou e separou Abraão (v. 1), fez-lhe promessas (v. 2), colocou estipulações diante dele (v. 2b), e falou de bênçãos e maldições por vir (v. 3).¹⁰

5. A dispersão da humanidade não deve ser considerado maldição ou julgamento: era intenção divina ter a humanidade espalhada segundo a ordem factual dada no tempo da criação e repetida a Noé depois do dilúvio. A confusão das línguas deve ser vista, entretanto, como o julgamento de Deus sobre a humanidade, a qual tornou a realização e a expressão da unidade da espécie humana mais difícil e enfatizou a tal ponto a diversidade que a raça humana veio a ser considerada composta de línguas e raças.

6. Geerhardus Vos corretamente aponta que o relato genealógico dessa passagem não é meramente uma peça de genealogia secular (*Biblical Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1948).

7. Cf. Helmuth Frey, *In den Beginne* (Frankfurt: Wever, s.d.), p. 185: "alguns... são chamados de seu meio cultural... para estabelecer o verdadeiro povo de Deus".

8. Uma abordagem radicalmente diferente do texto bíblico é a de Cuthbert Simpson e Walter R. Bowie, o exegeta e expositor de um comentário do Gênesis, respectivamente. Eles fazem uns poucos comentários à presente passagem em que procuram determinar se um certo segmento é P, J, ou uma fusão, e se os nomes são geográficos e não pessoais. A passagem é tratada como nacional e secular, destituída de significado espiritual ou intento teológico (cf. *Genesis*, em *IB*, 1.559-569; e também E. A. Speiser, *Genesis*, em *AB* [1964], pp. 64-91).

9. Eichrodt fala dos materiais em Gn 12-22 como um registro da fé brotada em Israel, que se desenvolveu de sua experiência do êxodo. Segundo Eichrodt, Israel, como nação incipiente, veio a conhecer-se a si mesma como escolhida e a ter esperança messiânica sobre a base da demonstração do cuidado providencial de Deus em seu favor. Israel tornou-se consciente dessa providência quando refletiu sobre sua história (*Theology of the Old Testament*, trad. de J. A. Baker [Filadélfia: Westminster, 1961, 1967], 1.36-45; 2.167-170). O texto bíblico, entretanto, fala consistentemente da vinda inicial de Deus a Abraão, dando-lhe palavras de direção, promessa e esperança, que seriam levadas adiante pelo próprio Deus. Abraão respondeu a essas palavras e aos eventos subsequentes à medida que Deus lhe falou e tratou com ele.

10. Deve ser notado que esses quatro elementos constituem os aspectos essenciais da formulação dos tratados ou pactos dinásticos (cf. Meredith G. Kline, *Structure of Biblical Authority* [Grand Rapids: Eerdmans, 1972], e *By Oath Consigned* [Grand Rapids: Eerdmans, 1968]).

O chamado de Abraão é expressamente registrado na frase hebraica *lêk-lêkâ min* ("vai por ti mesmo de", KoB, p. 233) ou "toma a ti mesmo".¹¹ Abraão devia tomar consigo somente sua esposa e suas posses pessoais e deixar imediatamente família, clã e país. O Senhor tinha uma terra especificada para ele possuir. O chamado dá ênfase à escolha que Deus fez de Abraão, descendente de Sete, para servir de meio pelo qual a palavra divina falada diante de Adão e Eva, e por meio de Noé, havia de ser levada adiante. Assim, a eleição de Abraão foi particularmente um chamado ao serviço: de Deus, de sua progênie e de todas as diversas nações. Por intermédio do serviço, as promessas feitas e as metas intentadas haveriam de realizar-se. A fim de que as promessas divinas pudessem, na verdade, tornar-se realidades, Abraão devia separar-se inteiramente de todas as relações humanas, exceto de sua esposa e dos servos da família.¹² O conceito do eleito, a pessoa particular, que é primeiro separada de todos os outros seres humanos, todavia destinado a servir a muitos, é expresso aqui pela primeira vez no curso da história da revelação e da redenção divina.

Deus deu a Abraão cinco promessas específicas: (1) Abraão teria uma progênie, embora Sara, ou Sarai, não tivesse filhos então, progênie que seria um povo grande em número e organizado em um corpo (Gn 12.2).¹³ Como um povo numeroso, devia considerar-se a si mesmo o resultado direto da iniciativa de Deus em favor de Abraão e sua semente. (2) Abraão iria receber uma terra, que ele herdaria e que seria o lugar de sua atividade (12.1b). Essa terra não foi descrita no tempo de seu chamado, mas lhe seria mostrada a ele oportunamente. (3) Abraão havia de tornar-se um homem famoso (12.2b); sua semente deveria participar dessa fama. Na verdade, o texto põe claro que, à medida que essa grande nação aparecesse, o nome de Abraão tornar-se-ia grande ou famoso. O ponto é que todos os povos tomariam consciência de Abraão e de sua semente. (4) Abraão receberia a bênção de Deus (12.2b), a concessão do próprio Deus sobre a humanidade. Ser bendito, então, é desfrutar da própria presença de Deus, ter comunhão com Ele e ser enriquecido por tudo o que Deus é e oferece, assim como Ele se dava a si mesmo a Abraão.¹⁴ O real conceito de bênção, portanto, é a idéia de "Deus conosco", "Immanuel"¹⁵ (Is 7.14; Mt 1.23).¹⁶ (5) Abraão seria servo e amigo de Deus. O Senhor foi muito específico: "Todas as famílias da terra serão benditas por intermédio de ti" (12.3b NIV). Foi

11. George Mendenhall concluiu que não havia razões culturais, políticas ou sociais para Abraão sair de Ur dos Caldeus; havia apenas a razão espiritual. Ver "Biblical History in Transition", em *The Bible and the Ancient Near East* (New York: Doubleday, 1961), pp. 32-53.

12. O Senhor preservou e usou a unidade familiar nuclear.

13. O termo hebraico *gôy* refere-se particular e inicialmente a um povo politicamente organizado — uma nação. (Cf. KoB, p. 174).

14. Cf. a discussão de Calvino sobre o termo *bênção*, que tem significado tanto físico quanto espiritual; em ambos os sentidos está incluído ser próspero e alegremente bem-sucedido em todos os assuntos. (*Commentaries on Genesis*, 2 vols. [reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1981], 1.347).

15. Etimologicamente, a forma *Immanuel* é preferível a *Emmanuel*, (n.e.).

16. Dizer que a humanidade abençoa a Deus reconhece a bênção da presença, da comunhão e dos dons de Deus, por isso agradece, honra e louva a Fonte de bênção.

assegurado a Abraão que ele seria um efetivo e frutífero canal de bênçãos de Deus aos homens.

Estreitamente relacionadas às promessas a Abraão eram as estipulações enunciadas por Deus¹⁷ — ele seria uma bênção.¹⁸ Nessa afirmação foi dito ao patriarca que ele estaria a serviço, que seria um agente ou canal de bênção. Os que seriam abençoados seriam “todos os povos” (12.3b NIV; RSV “todas as famílias”). A bênção a ser concedida não procederia de Abraão mesmo, pois ele próprio seria primeiro abençoado. A estipulação exigia que Abraão se submetesse a Deus, recebesse e se apropriasse da bênção prometida, e a transmitisse aos demais seres humanos. Portanto, foi ordenado a Abraão que servisse como um mediador entre Deus e os homens.¹⁹ Incluída nessa estipulação estava a ordem implícita de ser acessível e de viver e servir de tal maneira que não desse ocasião à zombaria e irreverência das nações. Especificamente, desde que as diversas nações deveriam receber as bênçãos de Deus por meio de Abraão, ele próprio teria de tornar-se disponível como esse canal. A todas as diversas nações, a todos os povos é implicitamente feito saber que, por sua vez, devem identificar-se com Abraão, para que sejam abençoados. O texto, portanto, põe uma obrigação ou responsabilidade sobre as próprias nações, isto é, respeitar Abraão e receber seu serviço.²⁰

Em conclusão, Gn 12.1-3 fala de maldição e bênção que aconteceriam. Abraão seria bendito. Todos os povos seriam ou amaldiçoados ou benditos.²¹ Todos os povos estavam sendo colocados diante destas alternativas: Deus seria com eles para o bem, ou eles seriam atados sob a ira de Deus para o mal ou o infortúnio. O envolvimento de Deus com Abraão e o envolvimento de Abraão com todos os povos deveria levar a um desses dois resultados. A maldição e a bênção eram mutuamente excludentes; seria uma ou outra para todos os povos. A reação dos povos para com Abraão — se eles o ridicularizariam ou se o receberiam como o canal das bênçãos de Deus — seria definitivamente o meio de decidir se receberiam bênção ou maldição. Portanto, a antítese está posta aqui tão agudamente quanto em Gn 3.15; o abismo da hostilidade não

17. Pode ser dito que realmente a estipulação/lei não pode ser separada das promessas. As promessas divinas têm exigências divinas embutidas nelas; da mesma forma, as estipulações divinas estão carregadas de promessas divinas. Os eruditos que traçam uma linha nítida entre lei e promessa estão separando o que Deus revelou como inseparável. Devemos distinguir entre promessa e lei, mas não separá-las.

18. O termo hebraico *wəh̄yēh* (do verbo *hāyā* deve ser lido como imperativo (“sê tu uma bênção”)) (cf. KoB, p. 292), e não como um futuro imperfeito como em NIV, RSV (“tu serás uma bênção”).

19. Cf. Gerhard von Rad: “A Abraão é atribuído o papel de mediador da bênção de Deus no plano de salvação para todas as diversas nações...” (*Genesis* [Filadélfia: Westminster, 1961], p. 156).

20. A opinião da maioria é que a forma niplal do verbo hebraico *bārak* (abençoar) deve ser lida passivamente (p. ex., Walter Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), pp. 30-32), seguindo a proclamação de Pedro em At 3.24,25. Derek Kidner (*Genesis*, p. 144) e Geerhardus Vos (*Biblical Theology*, p. 91) apresentam ambos os pontos de vista, pela voz reflexiva e pela passiva.

Parece, entretanto, que o sentido reflexivo é mais correto (cf. John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, ICC*, 2ª ed. (1930), 1.244-245). Abraão indubitavelmente seria um meio de bênção, e pessoas nenhuma não deveriam ridicularizá-lo, zombar dele, considerá-lo “comum” (*qālāl*, ser de pouca importância (KoB, p. 840)). Assim, há uma responsabilidade mútua, reflexiva, que é posta diante de Abraão e de todos os povos.

21. Notar outra vez, como antes, a fórmula pactual de maldição ou bênção.

foi fechado. A possibilidade de cruzá-lo do lado da maldição para o lado da bênção, do lado da serpente, ou Satanás, para o lado da semente da mulher, está novamente posta diante do mundo. O único meio de cruzá-lo é através de Abraão, o meio escolhido por Deus, e que poderia servir desta maneira somente se reivindicasse as promessas que lhe foram feitas e concordasse com as estipulações colocadas diante dele.

Gênesis 15. Gn 15 registra a repetição e o desdobramento do chamado de Deus a Abraão em Gn 12.1-3. Primeiro, vemos que a Abraão foi dada a garantia da presença divina. Ele não devia temer (15.1); o Senhor seria conhecido como sua proteção e segurança sempre presente. Abraão deveria saber que no serviço pactual a Deus em favor de todos os povos não precisaria temer a oposição dos inimigos. Não havia nenhuma razão para pensar que ele estaria só. Aquele que ele representava e servia não falharia.

Segundo, foi assegurado a Abraão que havia um futuro definido e infalível para ele. O Senhor mesmo era a garantia da execução de todas as promessas feitas. Assim, Abraão deveria receber uma recompensa segura (15.1b), um resultado seguro, como fora ordenado por Deus, e que adviria de sua vida e de seu serviço.

Terceiro, Abraão recebeu a certeza absoluta de que semente seria gerada dele próprio. Essa semente seria o meio pelo qual o futuro seria assegurado. A preocupação de Abraão pela semente, preocupação que ele expressou quando o Senhor falou de seu futuro (Gn 15.2-5), não deve ser vista como simples questão pessoal, isto é, um costume social, de acordo com o qual um homem provava sua virilidade e estabelecia uma reivindicação para o futuro através de sua descendência. O que estava em causa era o papel que Deus lhe tinha atribuído em favor de todos os povos.

Quarto e último, por meio do antigo ritual do pacto, Abraão recebeu a garantia de que seria o possuidor da terra (Gn 15.7-21). A terra é dom de Deus. Porém, mais do que isso, a terra seria uma herança que, plenamente recebida, daria a Abraão um lugar para servir. Dali ele iria atingir outros povos; ali ele receberia todos os peregrinos que se identificassem com ele e seu Deus.

Gênesis 17. O capítulo 17 tem sido sempre reconhecido pelos estudiosos da Bíblia como o que registra o estabelecimento formal do pacto de graça com Abraão e sua semente.²² É importante lembrar que o pacto da graça esteve presente e operante desde a queda de Adão e Eva; ele foi estabelecido com Abraão nesse tempo — o próprio momento de seu chamado. De importância direta para o nosso estudo são as seguintes quatro considerações.

Primeiro, foi dada novamente a Abraão a garantia do laço inquebrável de amizade, isto é, da relação pactual, que Deus mantinha entre Ele próprio e Abraão (17.2). No centro dessa relação estava a promessa da constante presença de Deus, de ser um Deus para ele e para sua semente depois dele (17.7,8).

22. Na seqüência deste livro pretendemos discutir o tema do pacto. Então apontaremos o que Gn 17 repete e acrescenta ao que tinha sido previamente revelado.

Segundo, foi-lhe novamente assegurada uma progênie numerosa: muitos povos, nações e reis surgiriam dele (Gn 17.2). Sua semente seria uma semente abençoada, como ele Abraão o era, e também uma semente de serviço.

Terceiro, o rito da circuncisão teria de ser adotado como um sinal ou selo de tudo o que Deus disse que Ele era para Abraão e seria para a sua semente (Gn 17.10-14).²³ A palavra de Deus seria confirmada pelo derramamento de sangue e purificação do órgão de geração da vida. Particularmente, a prática do rito falaria da continuação da palavra de Deus às gerações vindouras e por meio delas, isto é, através da semente. Em Gn 3.15 foi registrado que haveria um derramamento de sangue por meio do esmagamento e por parte da semente da mulher; de maneira semelhante, um futuro seguro para a semente da promessa não poderia ser considerado sem o derramamento de sangue.

Quarto, o rito da circuncisão tinha de envolver todos os machos da comunidade abraâmica (Gn 17.10), pois seria um sinal de identidade e de pertencer à comunidade. Receber o sinal de membro significava que todos os cabeças (machos), independentemente de sua idade, participavam das promessas, estipulações e meios de continuidade do pacto de Deus com seu povo.

Gênesis 22. Gn 22 contém o relato do teste a que Deus submeteu Abraão.²⁴ O ponto central da passagem é demonstrar a plena submissão de Abraão à ordem de Deus.²⁵ Essa submissão não poderia ter sido mais específica e completamente provada a não ser pela entrega a Deus, pela morte, de seu único e amado filho — o filho da promessa (Gl 4.28). Isaque, não Ismael, era a semente pela qual todas as promessas relativas à continuidade da obra de Deus através de Abraão seriam realizadas. Isaque era a semente pela qual a vida, em sua plenitude, amor em sua riqueza, bem como fidelidade factual, em sua expressividade, seriam atingidas. Assim, Abraão foi chamado para mostrar que, assim como ele tinha confiado plenamente em Deus para prover a semente, assim também confiava plenamente em Deus para prover a continuação da semente e do serviço que esta deveria proporcionar à humanidade (Gn 22.8,9).²⁶ A semente era, na verdade, de origem humana; não obstante, fora

23. O rito da circuncisão foi largamente praticado nas religiões primitivas (cf. Simpson, *Genesis*, em *AB*, p. 613). Entretanto, foi-lhe dado um significado especificamente novo quando foi prescrito a Abraão como parte do pacto (cf. Kidner, *Genesis*, p. 130; Vos, *Biblical Theology*, pp. 89, 90).

24. O verbo hebraico *nsh*, encontrado apenas no piel, significa testar, tentar ou provar (cf. KoB, p. 619); não tem o sentido de tentação, isto é, de indução ao mal. A passagem não pode ser compreendida corretamente sem que se tome em consideração este fato: Deus testou e, assim, provou o verdadeiro caráter de Abraão. Isso torna desnecessário que se discuta se Abraão foi influenciado pelo costume de sacrificar crianças que prevalecia na época.

25. Cf. Gerhard von Rad, que escreveu sobre a submissão em seu "Kaiser Tractate" (*Das Opfer des Abraham* [Munique: Chr. Kaiser, 1971]), citando Lutero, Kierkegaard e Kolakowski, e apresentando ao leitor diversas telas de Rembrandt — a que representa Isaque carregando a lenha e outra que mostra Isaque pronto para ser sacrificado (pp. 89, 91, 93, 95). O ponto central da passagem não é em primeiro lugar apresentar Isaque como tipo de Cristo na cruz (cf. nossa discussão da tipologia de Isaque no fim deste capítulo).

26. Speiser, seguindo von Rad, afirma que esse relato de Gn 22 é "algo mais do que um protesto contra os sacrifícios humanos em geral e o sacrifício de crianças em particular..." (*Genesis*, em *AB*, p. 165). Ao contrário, "o objetivo da provação... foi descobrir quão firme era a fé do patriarca no propósito último divino" (p. 166). Uma compreensão reformada, evangélica, do propósito último de Deus pode ser muito diferente da compreensão de von Rad e de Speiser; há acordo, entretanto, sobre o ponto central da passagem, que é a submissão, a confiança

dada por iniciativa divina e deveria continuar por meio do controle e do apoio divinos.²⁷ Além disso, a semente imediata de Abraão — Isaque — não deveria ser a que obteria a vitória sobre a semente da serpente, ou Satanás. Isaque precisava de um substituto — um carneiro (22.13) — visto que ele era incapaz de obter a vida vitoriosa para os outros. Ele era, entretanto, um importante elo na cadeia que havia de trazer a semente que conquistaria a vitória.

Aspectos do Chamado de Abraão

A mensagem inteira contida em Gn 12, 15, 17 e 22 não pode ser sumarizada em uns poucos pontos, mas alguns aspectos cardeais podem ser reafirmados.²⁸

A iniciativa do Senhor é repetidamente enfatizada. O Senhor chamou, dirigiu e protegeu Abraão. O Senhor repetidamente veio a Abraão com promessas, estipulações e elaborações de seu intento e meios para alcançar seus propósitos. Abraão, entretanto, era sempre tido e apresentado como servo e amigo de Deus (p. ex., 2 Cr 20.7). De fato, ele foi trazido soberanamente à comunhão e ao serviço de Deus, de tal maneira que era, na verdade, um cooperador real.

Abraão foi selecionado e chamado dentre a progênie inteira de Sete e de seu clã familiar imediato (Gn 11.27-32). Separando-se deles, tinha de viver e trabalhar em comunhão com Deus e a serviço de todas as diversas nações. Não foi ordenado a Abraão que considerasse apenas os descendentes de Sete, ou uma parte deles, como aqueles a quem ele foi chamado a ministrar. A raça humana inteira, com toda a sua diversidade, isto é, todos os povos, havia de ser servida por ele. Todos haviam de olhar para ele e para sua semente como os exclusivos canais divinamente indicados para o recebimento das bênçãos de Deus (Gn 12.13a).

Abraão foi chamado para servir como mediador entre Deus e todas as gentes ou nações. Nele todas seriam abençoadas (12.3b). Deus seria feito conhecido às gentes e nações por meio de Abraão, e por meio de Abraão elas seriam trazidas à obediência a Deus. E irmanadas nessa obediência deveriam receber todos os benefícios da vida do pacto. Abraão, entretanto, seria o agente da transmissão, não o meio real de reconciliação e restauração da morte à comunhão com Deus.²⁹

de Abraão, sua fé absoluta no propósito de Deus para ele e sua semente.

27. A repetição e confirmação das promessas e estipulações do pacto — bênção, numerosa semente, herança da terra, canal de bênção para todas as diversas nações da terra (Gn 22.15-18) — claramente indicam que o ponto central da passagem é a prova de Abraão, não a proclamação de Isaque como tipo de Cristo.

28. Este nosso estudo, concentrado na revelação messiânica no Velho Testamento, limita-se aos aspectos afins a seu tema. Uma discussão mais ampla seria incluída num estudo exegético e bíblico-teológico de alcance completo da passagem inteira.

29. Abraão, como vice-regente de Deus, sacerdote e profeta na terra, reconheceu Melquisedeque como um rei e sacerdote de Deus. Isto evidencia que Abraão tinha consciência dos "ofícios" de outras pessoas como meios de servir a Deus e prover liderança entre os homens. No relato, o ofício sacerdotal parece receber mais ênfase do que o ofício real. Abraão não considera seu dever adquirir precedência sobre Melquisedeque: cf. nosso estudo do Salmo 110, onde Melquisedeque é referido como sacerdote.

Incluídas no chamado divinamente iniciado e na indicação de Abraão para servir de mediador estavam as promessas, estipulações e garantias da continuidade da amizade pactual de Deus com Abraão e sua semente. Deus prometeu ao patriarca sua presença protetora, numerosa progênie e uma boa terra. Ele colocou diante de Abraão o chamado à obediência (12.1), fé (15.1-6), conduta ética (17.1-10) e plena submissão (22.1,2). Além disso, Deus determinou que o sinal e selo de sua palavra e sua reivindicação de posse, isto é, a circuncisão, seria aplicado.

O Senhor confirmou sua promessa como absolutamente segura e obrigatória, através de uma cerimônia de ratificação de pacto (15.9-17) e pela instituição da circuncisão como um sinal pactual e um selo de suas promessas a Abraão e a sua semente (17.10-14). Ambos os rituais eram cerimônias com derramamento de sangue. Assim, as promessas pactuais em relação à semente de Abraão e à terra em que ele havia de habitar e servir foram seladas com sangue. Esse sangue falava de vida para aqueles que observassem as exatas condições do pacto; falava de morte para aqueles que rompessem o pacto.

A Resposta de Abraão

É importante notar a resposta de Abraão à palavra de Deus, de um pacto de vida, promessas, estipulações e garantias de continuidade.

Depois que Deus falou a Abraão, chamando-o e separando-o para si mesmo, da sua terra, clã e família, Abraão “partiu, como o Senhor lhe dissera” (12.4, NIV). Abraão obedeceu ao chamado. Quando chegou a Siquém, recebeu a garantia de que estava sobre o solo prometido; Abraão reivindicou aquela parte da terra construindo um altar ao Senhor (v. 7). Ele fez o mesmo quando chegou a Betel (12.8), e novamente quando estava finalmente estabelecido em Hebrom (v. 18). O ato de construir um altar era um serviço sacerdotal, mas era mais do que isso. Era basicamente um feito régio — uma reivindicação da terra para o Senhor e para si mesmo como vice-regente do soberano Senhor. Construir um altar era também um ato profético — uma proclamação de sua aceitação das promessas do Senhor, sua obediência ao soberano Senhor e sua prontidão em tornar o Senhor conhecido aos povos da terra. Ao dar essa resposta, Abraão estava preparando o palco para mensagens posteriores do Senhor e para uma resposta mais plena e mais significativa a Deus.

Em resposta às vigorosas palavras de garantia concernentes à presença constante de Deus (Gn 15.1) e da semente que viria de seus próprios lombos, Abraão pôs sua firme confiança, ou creu (*wêhe 'êmin* [cf. KoB, p. 60] no Senhor (v. 6). Ele recebeu a palavra da promessa como se esta já estivesse cumprida, a despeito de todas as probabilidades serem esmagadoramente contrárias.³⁰ A confiança de Abraão na palavra da promessa em relação à sua semente foi complementada por seu ato de preparar para a ratificação da cerimônia pactual concernente à terra e, então, observar passivamente o Senhor realizar o próprio

30. Cf. o comentário de Paulo sobre isso em Rm 4.18-25.

ato de confirmação, passando sozinho pelo meio dos animais sacrificados (15.17).

Abraão cultuou, expressando adoração e louvor a Deus, quando Deus lhe falou, chamando-o para uma vida de plena comunhão com Ele, e para uma vida irrepreensível, isto é, uma vida de integridade, em suas relações com os demais seres humanos (17.1,2). E quando o Senhor persistiu em sua determinação de manter um pacto com Abraão e sua semente, estabelecendo o rito da circuncisão como sinal e selo desse pacto, Abraão realizou o rito em si mesmo e em todos os machos de sua casa (Gn 17.23). Assim, Abraão indicou a plena aceitação do plano e dos propósitos de Deus em relação a sua semente, sua terra e ao papel que sua semente havia de desempenhar nas eras vindouras.

Em sua interação com tribos e povos vizinhos, Abraão não deu sempre evidência de plena obediência e confiança. Ele mentiu ao rei do Egito (Gn 12.10-20) e a Abimeleque, rei de Gerar (20.1-7), na segunda vez tentando justificar seu erro ao afirmar que era “uma somente meia mentira” (20.12). Por outro lado, Abraão demonstrou estatura e capacidade reais ao derrotar os quatro reis cujos exércitos tinham invadido a terra a leste do Jordão; ele salvou a muitos, inclusive seu sobrinho Ló (14.14-16). Seu encontro com Melquisedeque deve ser considerado o humilde reconhecimento dos caminhos de Deus, abençoando-o por meio de um cananeu seu servo (14.18-20). A intercessão de Abraão em favor dos cidadãos de Sodoma e Gomorra assinala-o como um sacerdote mediador em favor de outros: primeiro dos justos, mesmo que fossem apenas dez (18.32), e também dos injustos. Sua oração em favor da esposa e das servas estéreis de Abimeleque demonstrou sua prontidão de servir a Deus, mesmo em relação a um rei rival (20.17,18).

O ato supremo de devoção a Deus e plena confiança em sua boa vontade e poder soberanos foi quando Abraão, posto à prova por Deus, foi chamado a renunciar a seu amado filho Isaque. Abraão expressou plena submissão e completa confiança quando disse: “O Senhor proverá...” (22.8), em resposta à pergunta de Isaque acerca do cordeiro para a oferta queimada (v.7).

Implicações Messiânicas

Sumarizamos os elementos básicos da promessa de Deus a Abraão, bem como a resposta do patriarca em palavras e em atos. Agora, é imperativo discutir as implicações messiânicas desse encontro. Embora as palavras “ungir” e “messias” não apareçam no relato do Gênesis³¹ e não ocorram referências diretas aos ofícios de sacerdote e rei,³² não obstante, há elementos tanto da concepção estrita quanto ampla do conceito de Messias. Aceitando o testemunho de eruditos que representam uma variedade de escolas de interpretação,³³ discutiremos três fatos específicos.

31. Os termos também não aparecem em passagens do Gênesis previamente discutidas, em que, não obstante, são revelados aspectos do conceito messiânico.

32. Abraão é referido como profeta (20.7).

33. Cf. Martin Riehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel — Weissagungen des Buches Jesaja* (Ke-

Em primeiro lugar, Abraão é um dos filhos de Terá, é da linhagem genealógica de Sem, Noé, Sete, Abel, e da mulher. Como a semente, ele era um amigo de Deus (cf. a oração de Josafá, 2 Cr 20.7), porém, mais do que isto, ele foi chamado e escolhido como representante de Deus para servir como agente de Deus, especificamente designado, separado, nomeado e qualificado. Mais tarde, quando agentes específicos de Deus foram assim chamados para servir, receberam a unção. O ato de ungir, entretanto, não indica nada mais, nada menos do que o que Abraão recebeu e foi nomeado para fazer. Realmente, a tarefa de Abraão foi enunciada de acordo com a situação “primitiva” em que ele havia de servir. Que, porém, ele foi chamado, separado, nomeado e qualificado pela bênção do próprio Deus para servir não pode ser contradito. Genericamente, Abraão foi ungido para servir a Deus como seu porta-voz, era um mediador entre Deus e a humanidade, e era o representante real de Deus que tinha de proclamar as suas reivindicações sobre a terra, e nações, e pelo bem-estar do cosmos.

Segundo, Abraão havia de ser a semente da qual surgiria uma numerosa semente (Gn 17.6,7). Através de toda a Escritura, a idéia de um povo “numeroso”, uma nação que seria especialmente beneficiada pelo servo nomeado e qualificado por Deus, é um aspecto integral do conceito messiânico. De fato, o ponto de vista estrito do conceito messiânico põe grande ênfase nisto. Riehm destacou a referência à promessa de Deus de que faria de Abraão uma grande nação como um dos traços messiânico específicos.³⁴ O reconhecido conceito messiânico pertence tanto à semente única quanto à plural; o servo se levantará entre os muitos e os servirá como o agente apontado e qualificado por Deus para bênção e redenção.

Terceiro, o serviço que Abraão devia prestar (cf. Gn 12.2b) é um aspecto distintivo do conceito messiânico. Abraão, a semente, foi chamado para gerar uma semente que suscitaria numerosas sementes (cf. seu novo nome, Abraão, “pai de multidões” (17.5). Como essa semente, ele seria o primeiro a servir como real mediador entre o soberano Senhor e todas as demais pessoas do mundo. E como ele iria fazer no início, da mesma forma os muitos que viriam dele deveriam fazer. A obra mediadora específica seria uma bênção, isto é, a

velaer Rheinland: Butzon & Bercker, 1968) que, basicamente mantendo o ponto de vista estrito, fala de “die ersten Spuren eines biblischen ‘messianismus’”, isto é, “os primeiros traços de um messianismo bíblico” que devem ser vistos nas profecias aos patriarcas (pp. 1-7). Eduard Riehm, discutindo a origem da profecia messiânica, refere-se ao pacto e ao reino como o contexto e a teocracia como a gema da profecia messiânica em seu sentido estrito (*Messianic Prophecy: Its Origin, Historical Growth, and Relation to New Testament Fulfillment*, trad. de Lewis A. Muirhead [Edimburgo: T. & T. Clark, 1876], p. 34). Riehm inicia seu estudo afirmando que “o sentido estrito — isto é, a predição de um rei ideal... não pode ser o único tema da pesquisa...” Usamos o significado mais amplo, geralmente aceito, da frase “profecia messiânica” (p. 1). Sigmund Mowinckel sugere que as diversas passagens do Gênesis que tratam de Abraão possuem um aspecto messiânico quando fala de Israel como desenvolvendo um conceito messiânico e utilizando os patriarcas (não-históricos) para dar expressão às suas expectativas (*He That Cometh*, trad. G. W. Anderson [New York: Abingdon, ca. 1954] pp. 202, 206, 328 sobre o Servo).

34. Riehm, *Der königliche Messias*, pp. 3A. Escritores judaicos, considerando o antigo Israel como precursor do Judaísmo medieval e moderno, referem-se também a esta passagem como uma promessa messiânica para Israel como povo e nação.

bênção de Deus tornar-se-ia disponível por meio de Abraão e sua semente. Mais tarde, essa obra mediadora seria enunciada distintamente. Mas Abraão tomou consciência do que lhe caberia fazer: por palavras e por atos ele havia de fazer Deus conhecido, interceder pelos homens, e afirmar a reivindicação de seu soberano Senhor sobre a terra, as demais pessoas e o bem-estar do mundo.

Perspectivas Escatológicas

As perspectivas escatológicas das passagens sob consideração relacionam-se estreitamente com os aspectos messiânicos discutidos na seção precedente.

Ao plano pelo qual Deus há de fazer-se a si mesmo conhecido como o Deus de todos os povos é dado um esboço mais definido e pormenorizado. Por meio de uma semente muitos serão abençoados por Deus; e por meio dos muitos abençoados desta maneira todas as demais nações serão abençoadas. Portanto, o um e os muitos continuam em estreita interação à medida em que o plano de Deus para todos os povos, de serem abençoados por Ele, continua a ser executado através dos tempos.³⁵

O plano a ser seguido não é somente delineado, mas também se torna efetivo. Abraão tornar-se-á uma grande nação; Abraão tornar-se-á famoso; e Abraão será uma bênção. Em interação com ele, e somente por meio dele, todos os povos serão benditos. Em resumo, o programa escatológico de Deus foi delineado a Abraão.

À medida que o futuro é delineado nas passagens bíblicas, um universalismo escatológico é ousadamente afirmado. A visão de um povo, a despeito da diversidade dentro da humanidade, é acessível a todos. Os reis e nações que Abraão e sua semente hão de servir, e os reis e nações que brotarão dele (Gn 17.6) serão um povo unido de Deus. A unidade da humanidade revelada em Gn 10,11 tornar-se-á mais profunda, mais rica, mais intensiva por meio de um que é separado para servir como canal de bênçãos — um fator unificante, na verdade. Então, o único povo abençoado será tirado de todo clã, tribo, língua, nação e raça.

O universalismo e unidade da humanidade bendita por Deus por meio de Abraão e sua semente não deve cegar nossos olhos diante do abismo permanente de hostilidade que divide a humanidade. Haverá aqueles que considerarão Abraão e sua semente como objetos comuns e profanos de ridículo e escárnio. Estes, por sua vez, serão amaldiçoados; eles permanecerão atados sob a ira de Deus, continuarão a ser inimigos de Deus e experimentarão plenamente o julgamento e a condenação. Como os quatro exércitos invasores foram completamente derrotados pelo servo de Deus (Gn 14.13-16), assim também todos aqueles que não são recipientes da bênção de Deus através dos meios apontados serão completamente derrotados e reduzidos a nada. A antítese não será obliterada: pelo contrário, será ampliada e aguçada. Como há a semente

35. Cf. Frey, *In den Beginne*, pp. 185,186.

da mulher (Abel, Sete, Noé, Sem e Abraão), também há a semente da serpente (Caim, Lameque, Canaã e os aliados das nações que Abraão derrotou e pilhou).

A Significação Messiânica de Isaque (Gn 22, 25, 27, 28)

Isaque é mencionado ao longo da Escritura como o filho de Abraão, ou como o segundo dos três patriarcas a quem Deus se revelou por palavras e atos e com quem estabeleceu e confirmou o pacto da graça. Depois da morte de Abraão, Isaque assume um lugar mais proeminente. Ele orou — possivelmente durante vinte anos — por sua esposa estéril, Rebeca, que por fim deu à luz dois meninos (Gn 25.24-26). Em sua idade avançada, ele abençoou, sem o saber, seu filho mais novo, Jacó, em lugar de seu filho mais velho e favorito, Esaú (27.18-29). Ele permitiu que Rebeca enviasse Jacó a Padã-Hará para buscar uma esposa (27.46-28.5). Ele estava ainda vivo quando, vinte anos mais tarde, Jacó retornou a Canaã (35.27-29).

Em duas passagens proféticas, os “lugares altos” de Isaque (Am 7.9) e a “casa” de Isaque (Am 7.16) estão em posição paralela.³⁶ Em o Novo Testamento, Paulo afirma a posição privilegiada de Isaque na qualidade de o descendente prometido, distinguindo-o de Ismael, indicando com isto que Isaque fora escolhido para servir como o agente de Deus para a continuidade (Rm 9.7; cf. Gn 25.5a) e preservação da liberdade (Gl 4.21-28), e como o pai de Esaú e Jacó (Rm 9.10). No livro de Hebreus a fé inabalável de Isaque é assinalada em sua bênção sobre ambos os filhos (Hb 11.20).

Quatro aspectos distintos devem ser mencionados quando se levanta a questão relativa à significação messiânica de Isaque. Primeiro, Isaque era a semente de Abraão. Ele havia sido prometido como a semente que viria dos lombos de Abraão e nascido de sua primeira (e, em sentido real, única) esposa legítima, Sara. A promessa dada por Deus foi cumprida de maneira miraculosa. A Escritura acentua a idade avançada de Abraão e de sua esposa (Gn 17.1; 18.11) e a esterilidade de Sara (18.12). Assim, Isaque veio como que de uma fonte morta que foi vivificada por intervenção divina (cf. Hb 11.12, “de um já amortecido”). Isaque tornou-se o filho legítimo reconhecido, pois ele era a escolha de Deus como a semente da promessa, distinguindo-se de Ismael (Gn 17.17-22). Isaque era, portanto, aquele por meio de quem o pacto seria sustentado e, mais particularmente, através de quem a linha da semente deveria continuar e o plano messiânico levado adiante.

Segundo, Isaque era a posteridade designada que, como seu pai Abraão, seria o que haveria de servir em benefício dos muitos. Isaque deveria continuar a tarefa mediadora num contexto quase idêntico ao de Abraão.³⁷

36. Em ambos os exemplos, Isaque e Israel são sinônimos.

37. Algumas experiências são tão semelhantes que alguns estudiosos se referem às histórias de Isaque como originadas da mesma fonte que as histórias de Abraão, mas a lealdade a Isaque, o patriarca, levou à escolha do nome dele, em vez do de Abraão, como o ancestral significativo; p. ex., os relatos sobre os dois filhos mais velhos de ambos (Ismael e Esaú), que não foram eleitos, e a história das relações com reis locais (cf. Gn 20,26; ver também a discussão de Vos, em *Biblical Theology*, p. 91).

Terceiro, o caráter passivo de Isaque tem sido apontado como fator a ser considerado.³⁸ Seu caráter dócil não deve ser explicado meramente em termos do padrão usual do mais fraco que se segue ao mais forte.³⁹ Isaque expressava uma qualidade muito necessária da semente messiânica. O papel passivo, a atitude submissa, a predisposição para sofrer silenciosamente, em vez de tomar vingança, são algumas das características que a Escritura registra como necessárias à pessoa designada para servir a Deus como agente de bênçãos para todos os povos.⁴⁰

Quarto, muitos cristãos admitem que Isaque, o filho único e amado, posto sobre o altar por seu pai Abraão como um sacrifício a Deus, é um tipo claro e definido de Cristo, o qual, como único e amado Filho do Pai celeste, foi enviado por seu Pai para morrer na cruz.⁴¹ Quando, entretanto, é necessário explicar precisamente de que modo Isaque era um símbolo de Cristo e de sua morte sacrificial pelos pecadores e, portanto, um tipo real de Cristo na cruz, há dificuldades persistentes que não foram ainda superadas.

Leopold Sabourin fornece um bom exemplo da tipologia de Isaque.⁴² Ele não se refere às dificuldades específicas que intérpretes cristãos tradicionais enfrentam, embora indique ter consciência delas. Ao contrário, ele procede imediatamente a apelar às tradições judaicas, os Targumim em que a *Aqeda* (amarração) de Isaque é referida como um sacrifício de caráter propiciatório. Alguns textos, diz Sabourin, falam também de um amarrar como se Isaque tivesse sido realmente oferecido como sacrifício. Geza Vermes acha que a tradição judaica encerra a crença de que Isaque ofereceu-se a si mesmo como "oblação".⁴³

Sabourin, tendo notado as tradições judaicas vigentes no tempo em que o Novo Testamento foi escrito, tenta localizar a tipologia de Isaque em diversas epístolas e nos Evangelhos. Ele considera textos que usam frases como "unigênito", "amado", "escolhido", "único filho" e "cordeiro".⁴⁴ Mas não consegue argumentar convincentemente. Embora o Novo Testamento use esses termos, isso não implica necessariamente que "Isaque no altar" seja um tipo de "Cristo na cruz".

O caráter passivo de Isaque, mostrado por sua obediência voluntária e terna submissão a Abraão, seu pai, deve ser encarado como evidência tipológica do

38. Cf. Vos, *Biblical Theology*, p. 91. Vos cita Delitzsch: "Isaque é o membro médio da tríade patriarcal, sendo como tal de posição mais secundária e passiva do que ativa."

39. Como Delitzsch sugere. (Cf. Vos, *Biblical Theology*, p. 91).

40. A descrição por excelência é encontrada em Is 53.

41. John R. Rice, em *Christ in the Old Testament* (Murfreesboro: Sword of the Lord, 1969) escreve: "Isaque, sobre o altar, representou o sacrifício de Jesus" (pp. 18-24). George Rawlinson, em *Isaac and Jacob* (New York: Revell, 1890), escreveu sobre Isaque no altar como "o tipo da Perfeita Humanidade que, sobre a cruz, suportou o pior que lhe poderia ser infligido, pacientemente, sem queixas" (p. 24). Rawlinson continua afirmando que o sofrimento de Isaque foi "no espírito somente, não na carne".

42. Leopold Sabourin, "Isaac and Jesus in the Targums and the New Testament", em *Religious Studies Bulletin*, vol. 1, n° 2, março de 1981, pp. 37-45.

43. Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden: Brill, 1961), pp. 204,205.

44. Cf. Mt 12.18; Mc 1.11; 12.6; Jo 1.18; 3.16; Rm 8.32; Gl 1.4; 2.20; Ef 5.2; 1 Tm 2.6; Hb 11.17,19; 1 Jo 4.9, que Sabourin discute em sua busca da tipologia de Isaque (pp. 41-44).

jovem, um dos ancestrais do Messias. O fato de Isaque ter sido colocado sem objeção sobre o altar é uma demonstração concreta de seu caráter e de suas qualidades. Mas Isaque não foi sacrificado; não foi entregue à morte; não foi queimado como oferta de incenso a Deus; e não fez nem expiação nem propiciação por outros. Foi o carneiro provido no momento próprio que se tornou um sacrifício substitutivo no altar, substituindo, de fato, a Isaque. Assim, o cordeiro morto serviu como símbolo e foi tipo de Cristo, que morreu em lugar de outros.

A ênfase dessa importante passagem é particularmente sobre o caráter substitutivo do carneiro e não sobre o levar sobre si o pecado de outros (Cf. Gn 22.13,14). Abraão e Isaque demonstraram fé e obediência nesse episódio; eles, entretanto, participavam dos pecados da humanidade que tinham de ser expiados por um sacrifício expiatório substitutivo; assim, o aspecto de remover os pecados do sacrifício do carneiro está implicitamente incluído.

Em conclusão, Isaque, como pessoa, demonstrou tipologicamente qualidades messiânicas; o ato de ser colocado e amarrado ao altar não deve ser considerado tipologicamente messiânico.⁴⁵

45. Ver o cap. 6 para a discussão de tipologia.

A Revelação Messiânica no Tempo de Jacó

Nos diversos estudos sobre o conceito messiânico pouca referência é feita a Jacó e seus filhos. Ernst Hengstenberg discute somente a profecia relativa a Judá.¹ Comentaristas de Gn 25-49 referem-se a vários eventos que eles consideram importantes. Kidner trata da importância da sucessão² e da “emergência de Israel”.³ A missão de Abraão foi continuada: Isaque a cumpriu fielmente;⁴ Esaú provou ser inapto ao desposar duas mulheres hititas;⁵ Jacó, a despeito de suas falhas de caráter, e José, por meio de suas provações, tornaram-se transmissores da missão pactual de Deus às diversas nações por meio da semente de Abraão.

Neste capítulo incluiremos: (1) Uma seleção de acontecimentos básicos na vida de Jacó (Gn 25.19-49.33); (2) uma discussão da tipologia messiânica com

1. Ernst Hengstenberg dedica uma página, apenas, à promessa divina a Abraão em Gn 12.1-3 antes de voltar-se para a bênção de Jacó em 49.8-10 (*Christology of the Old Testament*, trad. de Theodore Meyer, 2 vols. [Edimburgo: T. & T. Clark, 1968], 1.56-57). Eduard Riehm diz que a fonte da profecia messiânica é uma revelação e que as idéias de pacto, reino de Deus e teocracia, formam a base e a moldura dentro da qual a revelação foi dada (*Messianic Prophecy*, trad. Lewis A. Muirhead [Edimburgo: T. & T. Clark, 1900], pp. 11-76). Nessa discussão raramente há uma referência a Jacó e seus filhos.

2. Derek Kidner sustenta que o aspecto de sucessão é crítico nas narrativas de Isaque. Por causa disso, há o relato da gravidez de Rebeca (Gn 25.20-26) antes que sejam relatados eventos da própria vida de Isaque (26.1-35) (*Genesis: An Introduction and Commentary* [Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1967], pp. 150, 151).

3. Cuthbert Simpson e Walter Bowie consideram o relato de Jacó e sua família como uma junção de registros, confissões de fé e versões de vários redatores (cf. *Genesis*, em *IB*, 1.663,678,679).

4. Isaque seguiu a experiência de Abraão: no meio das nações, “ele foi 1) como escravo, subserviente, 2) como tolerado mas invejado, e 3) como honrado e respeitado” (*ibid.*, p. 434).

5. *Ibid.*, p. 440.

referência específica a Jacó e José; e (3) um estudo da profecia de Jacó, especialmente em relação a Judá (Gn 49.8-10).

O Relato do Gênesis a Respeito da Família de Jacó (Gn 25.19-49.33)

O Nascimento dos Filhos de Rebeca

Não precisamos ocupar-nos dos pormenores sobre o nascimento dos dois filhos de Rebeca. Apenas os dois fatores seguintes são importantes: primeiro, Rebeca era estéril (Gn 25.21). Ficou grávida quando, em resposta à oração fervorosa de Isaque, o Senhor concedeu vida ao seu ventre e capacitou-a a ter dois filhos, Esaú e Jacó — dois dons de Deus (vv. 21-26). A continuidade da semente de Abraão foi assegurada pela graciosa concessão de vida no meio da morte e da esterilidade, representadas pelo ventre estéril.

Segundo, o caráter dos dois filhos e a eleição de Deus são colocados sob tensão. Nenhum dos filhos era apto para o serviço na continuação da semente actual. Nenhum deles merecia ser o ancestral da vitoriosa semente da mulher. Esaú era ruivo e cabeludo; tornou-se rude; não tinha nenhum apreço pelo direito de primogenitura actual (Gn 25.34).⁶ Jacó, que ao nascer agarrou o calcanhar de seu irmão (vv. 25,26) era um enganador (cf. 27.35,36). Ele não era muito diferente da serpente no jardim do Éden, que é descrita como “astuta” (Gn 3.1); sua vida revelou esse caráter desde o nascimento, especialmente quando tratou de assegurar a bênção (27.22-24,36) e outros objetos desejados (31.26). O Senhor, entretanto, manifestou que Jacó era a sua escolha (25.23).⁷

A Fuga de Jacó para Padã-Harã

O relato da fuga de Jacó e de suas experiências com seus parentes em Padã-Harã demonstra a graça e a providência de Deus. Jacó recebeu a garantia de que ele herdaria as promessas dadas a Abraão, seu avô, e a Isaque, seu pai, em relação à semente, à terra, e à constante presença de Deus (Gn 28.13-15). Ele foi calorosamente recebido por seu tio Labão (29.14) que, sete anos mais tarde, entretanto, enganosamente deu-lhe Lia, sua filha mais velha, como esposa, em lugar de Raquel, sua filha mais nova, que ele havia prometido a Jacó (29.18,19). No fim ele desposou Raquel, a mulher que ele amava (29.18,30) e que lhe deu dois filhos, José e Benjamim (30.22-24; 35.16-18). Deus abençoou a Jacó com muitos outros filhos: seis por meio de Lia, inclusive Judá, que continuaria a linhagem física de Jacó (29.23-25), e quatro por meio de suas duas concubinas. O Senhor fez Jacó prosperar enquanto ele servia a Labão (30.25-43)⁸ e protegeu-o quando ele fugiu de volta para Canaã, a Terra Prometida (31.17-24,51-55).

6. Cf. Keil, *KD*, 1.268,269.

7. Cf. Kidner, *Genesis*, p. 151.

8. Labão também é um enganador.

Jacó, o neto de Abraão, não se apresenta como uma figura régia no serviço do soberano Senhor. Sua atitude e conduta não eram a de um fiel vassalo com quem o Senhor tinha confirmado o seu pacto. Dificilmente Jacó poderia ser considerado um mediador entre Deus e as diversas nações circunvizinhas. Ele falhou miseravelmente como porta-voz de Deus e como intercessor. Jacó exibiu o verdadeiro caráter da humanidade decaída que estava e ainda está necessitando tanto da libertação, renovação e restauração divinas. Na verdade, a semente, chamada para servir, estava grandemente necessitada do próprio serviço que devia prestar.

A luta de Jacó com Deus durante a noite e sua recusa em deixá-lo ir até que o abençoasse mostra seu caráter tenaz (Gn 32.22-31). Mais exatamente, revela que Jacó tinha consciência de sua necessidade da presença e da bênção de Deus. A experiência em Peniel preparou-o para encontrar-se com seu irmão Esaú. Seu esforço de cobrir seus atos enganosos oferecendo valiosos presentes a Esaú foi seguido pelo acordo entre ambos de partirem em paz (33.1-17), indo cada um para o seu território. Jacó, entretanto, não foi capaz de remover o ódio que Esaú e seus descendentes tiveram contra ele e sua progênie. É verdade que Esaú desprezara sua herança pactual (25.19-34; cf. Hb 12.16); Jacó, em vez de ministrar como servo do pacto, tirou enganosamente vantagem de seu irmão mais velho. Nesse próprio contexto, a concessão da graça e misericórdia de Deus a Jacó, a continuada paciência de Deus para com ele e a determinação de Deus de levar adiante seu plano de redenção através da semente da mulher (Abel, Sete, Noé e Abraão) revela a firme resolução do soberano Senhor de trazer a prometida redenção por meio da semente — o Messias.

A Vida de Jacó na Terra Prometida

No relato a respeito de Jacó na terra que fora prometida a Abraão e a sua semente (Gn 33.18-38.30) os seguintes três fatos devem ser notados. Primeiro, Jacó comprou uma porção de terra aos siquemitas (33.19), onde construiu um altar com o nome de 'el 'elōhê israhēl, que significa: "Deus, o Deus de Israel" (33.30); o nome desse altar era uma proclamação concernente ao Deus de Jacó; ele proclama especificamente que o Deus de Jacó era o Todo-Poderoso.

Segundo, a proclamação oral do poderoso Deus de Israel não foi honrada eticamente pela família de Jacó. Quando a única filha de Jacó, Diná, buscava a companhia das damas da terra, foi violentada sexualmente (Gn 34.1,2). Isto, por sua vez, levou dois de seus irmãos a enganar e matar todos os homens de Siquém (34.25,26).⁹ O encontro de Judá com Tamar, sua nora, envolvia uma promessa quebrada e terminou em sensualidade e remorso (38.11,13-26).¹⁰

Terceiro, o relato dos feitos de Jacó revela tanto obediência quanto estultícia. Quando foi mandado que se estabelecesse em Betel e erigisse ali um altar,

9. A circuncisão dos siquemitas tornou-os incapazes de se defenderem quando atacados (Gn 34.25).

10. Os esforços de Cuthbert Simpson de explicar a história de Judá e Tamar em termos da heróina de Tobias, com a Istar babilônica como tema básico subjacente, é tão rebuscada que dificilmente é possível que Simpson seja, neste caso, tomado a sério (*Genesis*, em *IB*, 1.757).

obedeceu (Gn 35.1). Antes de mudar-se, entretanto, quis santificar sua família, removendo os deuses estranhos e purificando-a (35.2); isto constituiu um testemunho efetivo para os seus vizinhos (35.5). Depois de receber a reconfirmação das promessas do pacto e de ouvir de novo suas estipulações, Jacó renomeou o lugar *bêt-'ēl*, "casa de Deus" (35.7; cf. 28.19).¹¹ A insensatez de Jacó foi evidenciada na forma como demonstrou seu amor especial por José. Ao dar-lhe uma túnica ricamente ornamentada (37.3; cf. vv. 23,33), deu a entender aos invejosos irmãos de José que Jacó pretendia dar a esse filho, um de seus mais novos, o direito de primogenitura.¹²

Nos relatos do Gênesis a respeito de Isaque e Jacó depois do retorno deste de Padã-Harã e de seu estabelecimento na Terra Prometida, o papel mediador da semente prometida a Abraão não é óbvio. De fato, não há muito na vida dos descendentes imediatos de Abraão que sugira um caráter, um status, uma posição e papel reais; e há ainda menos que fale de servir como porta-voz de Deus e intercessor das nações. Por meio de Isaque e Jacó Deus revelou sua fidelidade reafirmando e levando parcialmente adiante suas promessas pactuais a uma progênie não merecedora. Mais ainda, na vida de Isaque e Jacó Deus preparava o cenário para a revelação do papel mediador de um dos filhos de Jacó e o contexto para a profecia concernente a Judá e sua posteridade real.¹³

O Conceito da Realeza na Vida de José

O relato do Gênesis sobre José¹⁴ acentua particularmente o conceito

11. Como ele o tinha feito em sua viagem para fora de Canaã (Gn 28.19). Agora, ao estabelecer ali residência permanente, repete seu testemunho ao renomear o local.

12. Que Jacó considerava José como seu primogênito — não somente de Raquel, mas de todos os doze filhos — é corroborado pela dupla bênção que ele dá a José: a seus dois filhos (Gn 48.8-20) e ao próprio José (49.22-26).

13. Nossa abordagem neste nosso estudo é que a Escritura apresenta o registro escrito das relações pactuais de Deus com a humanidade, em geral, e com indivíduos e povos escolhidos, em particular. Essas relações não devem ser separadas ou isoladas; formam uma cadeia contínua de eventos. Esses eventos eram geralmente introduzidos pela palavra divina, e então essa mesma palavra era levada adiante, isto é, os eventos seguiam a palavra e, por sua vez, eram seguidos de novas palavras de Deus (cf. Geerhardus Vos, *Biblical Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1948], p. 71). Assim, o relato a respeito de José é um aspecto integral da história da revelação divina, a história dos eventos redentivos e a história da apreciação pela humanidade da redenção operada por Deus.

14. Muito tem sido escrito a respeito da real natureza do relato sobre José na Escritura. Críticos avançados não têm estado em acordo sobre essa natureza. Hermann Gunkel considera o relato como um dos textos legendários em Israel, que tratam não de ocorrências históricas mas de coisas que fascinam as pessoas (*The Legends of Genesis* [New York: Schocken, 1964], pp. 56,57,63-74,71,72, 82,83). G. W. Coats encara a história de José como uma novela destinada a entreter, o que é apenas uma adaptação do ponto de vista de Gunkel (cf. "The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal", *CBQ* 35 [Julho 1973]: 285-297).

Donald Redford, em *A Study of the Biblical Story of Joseph* (Leiden: Brill, 1970), pp. 27,66-69, concorda que a história de José é uma criação artística, polida literatura hebraica, escrita para entretenimento. Robert Graves e Raphael Patai falam do relato como um mito hebraico (*Hebrew Myths: The Book of Genesis* [New York: McGraw-Hill, 1963]).

Bruce Vawter optou pela abordagem documentária, vendo duas tradições originais distintas, J e E, que o redator combinou (*On Genesis, A New Reading* [Garden City: Doubleday, 1977], pp. 15-37). A posição de Vawter não difere essencialmente da de Martin Noth em *A History of Pentateuchal Traditions*, trad. de Berhard W. Anderson (Chico, Calif.: Scholars, 1981), pp. 208-213.

Gerhard von Rad fala da história de José como uma narrativa originalmente conectada, isto é, não uma compilação de muitas tradições previamente independentes. Devemos discordar, entretanto, de seu comentário de que as histórias de José são "uma narrativa didática", tais como encontramos na Literatura de Sabedoria (*Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker, 2 vols. [New York: Harper, 1962], 1.172). Von Rad desenvolve seu

real.¹⁵ Esse conceito real no registro do relacionamento de Deus com o primeiro filho de Raquel, e por meio dele, não tem recebido a atenção que o próprio texto bíblico lhe dá. Deve ser acrescentado que esse conceito real é colocado no contexto de sofrimento e serviço.¹⁶ O “personagem real” suporta sofrimento e presta serviço à semente de Abraão, bem como às diversas nações no meio das quais ele vive e com quem ele interage. Que o conceito real é realmente um fator central e dominante no relato do Gênesis a respeito de José é indicado pelos seguintes dez aspectos.

1. Os sonhos de José eram a respeito da idéia de realeza. Quando José relatou seu primeiro sonho a respeito dos feixes (Gn 37.6,7), a interpretação de seus irmãos foi correta: “Reinarás, com efeito, sobre nós?” “Governar-nos-ás, de fato?”¹⁷ O segundo sonho apresentava o mesmo conceito real. O sol, a lua e onze estrelas obviamente referiam-se a sua própria família, e assim foi compreendido (37.9-11). A presença dos corpos celestes neste segundo sonho sugere que sua posição real haveria de ser de grande significação: a criação, sobre a qual Adão reinara, haveria de reconhecer sua posição e autoridade reais.

É importante notar que os irmãos o odiavam não somente por ser o favorito de seu pai, mas principalmente por causa de sua realeza. De fato, os sonhos de realeza motivaram seus irmãos a conspirar para livrar-se de seu irmão mais novo.

ponto de vista em “Josephgeschichte und altere Chokma”, *VT*, sup. 1 (1953):120-127 (cf. seu *Wisdom in Israel* [New York: Abingdon, 1972], pp. 46-50,199,200,280).

Entre vários estudiosos que discordam da tese de von Rad de que essas narrativas de José pertencem ao gênero da Literatura de Sabedoria, está James L. Crenshaw (“Method in Determining Wisdom Influence upon ‘Historical’ Literature”, *JBL* 88/2 [Junho, 1969]: 129-142, esp. pp. 135-137; ver também seu capítulo: “Studies in Ancient Israel Wisdom: Prolegomenon”, em *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, ed. J. L. Crenshaw [New York: KTAV, 1976], esp. pp. 18-20).

Nossa discordância mais forte de von Rad refere-se ao tema que as histórias de José, a seu ver, desenvolvem, isto é, que Deus opera todas as coisas para o bem (Rm 8.28). É verdade que José assim declara (Gn 50.19,20), mas o bem que José vê é em relação à preservação e à continuação do povo escolhido de Deus, os descendentes de Abraão, Isaque e Jacó, através das experiências que ele (José) teve e das obras que praticou sob a direção providencial de Deus. Von Rad não aceita o caráter histórico das experiências e da obra de José, nem aceita a narrativa sobre José como uma continuação direta do relato patriarcal apresentado em Gn 12-36.

15. Recentemente, tem sido dada atenção à interpretação dos relatos do Gênesis, incluindo a narrativa sobre José, por estudiosos que empregam o método de análise e exegese estrutural (cf. Jan P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis* [Assen: Van Gorcum, 1957]). Exegetas estruturalistas querem lidar diretamente com o texto como apresentado, mais do que com sua origem (cf. Vern S. Poythress, “Structuralism and Biblical Studies”, *JETS* 21/3 [1978]: 221-237). James Muilenburg, em “Form Criticism and Beyond”, *JBL* 88 (1969): 1-18, requer uma consideração dos aspectos literários formais antes que a origem de um texto seja discutida. Os estruturalistas vão além: eles buscam as várias partes, materiais integrais e temas, antes que o todo seja explicado.

16. O destaque do conceito real não significa negar ou mesmo desconsiderar os outros conceitos e temas. P. ex., Gn 37-50 é essencialmente a continuação da história de Jacó e sua família, da preservação da semente escolhida e da designação por Jacó daquele que seria o portador da semente futura. Outros motivos, tais como o do manto, foram empregados para indicar que José era o filho favorito (37.3), o servo favorecido na casa de Potifar (39.2,4), o prisioneiro favorecido (39.22) e o oficial favorecido na corte real egípcia (41.14,41-45). Considerem-se também os sonhos concernentes à sua própria família (37.5-11) e mais tarde concernentes a dois oficiais egípcios (40.12-19), a Faraó (41.37-45) e outros. Ver Donald Seybold, “Paradox and Symmetry in the Joseph Narrative”, em *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, eds. Kenneth Louis, James Ackerman e Thayer Warshaw (Nashville: Abingdon, 1974), pp. 59-73.

17. O infinitivo e imperfeito de *mālāk* (ser rei, reinar) e de *māšal* (governar) são usados para indicar uma compreensão plena dos irmãos de José sobre o significado do sonho em relação a eles.

2. José foi vendido como escravo a um oficial da corte de Faraó (Gn 37.36). Como escravo de Potifar, capitão da guarda de Faraó, José servia na corte real. Assim ele, um jovem de uma tribo nômade, foi exposto a um ambiente real e à maneira de vida da corte. Como haveria Moisés de ser trazido a um palácio real para receber preparação para seu futuro trabalho, José, de modo parecido, teve acesso ao conhecimento, à sabedoria e ao treinamento empregado no governo de uma nação. Além disso, foi seu envolvimento com a realeza que o expôs à mulher de Potifar e à sua influência, que, por sua vez, o levou à humilhação e ao sofrimento (39.7-20).

3. O caráter régio de José e sua influência tornaram-se evidentes quando ele estava na prisão. Tornou-se assistente do guardião da prisão real (Gn 39.21-23). Nessa elevada posição estava capacitado para interagir com os prisioneiros da corte real. Isso, por sua vez, deu-lhe a oportunidade de interpretar os sonhos do copeiro e do padeiro (40.9-19). Essa notável capacidade de interpretar sonhos, que José reconhecia como prerrogativa divina (40.8), seria o fator chave para o seu retorno à corte real.

4. O sonho de Faraó, de sete vacas gordas serem devoradas por sete vacas magras, e de sete espigas cheias serem devoradas por sete espigas mirradas, deu a José a oportunidade de expressar sua confiança em Deus (41.1-32). José estava pronto a demonstrar que ele estava a serviço do soberano Senhor dos céus, da terra e de toda a humanidade, e o único que poderia dar a interpretação dos sonhos de Faraó (41.25). José, a serviço desse Soberano, serviu a Faraó com a interpretação dos dois sonhos. Além disso, José mostrou sabedoria e agudeza reais no conselho que deu a Faraó. Ele provou que compreendia as sérias necessidades do governo e como preparar-se para enfrentá-las (41.33-36). Ao aconselhar Faraó, José lançou as bases para seu próprio progresso em direção ao trono do Egito. Em tudo isso a orientação soberana de Deus foi reconhecida, até mesmo por Faraó, que disse: "Visto que Deus te fez saber tudo isso, ninguém há tão ajuizado e sábio como tu. Administrarás a minha casa e à tua palavra obedecerá todo o meu povo" (Gn 41.39,40).

5. Elevando esse estrangeiro a uma posição real no Egito, Faraó reconheceu a notória capacidade real do hebreu. Ele promoveu o casamento de José com a filha de um sacerdote egípcio (41.45; cf. v. 50; 46.20), confirmando assim seu "status" como governador do Egito e das nações circunvizinhas. Ele foi reconhecido como uma pessoa real, pois as diversas nações vinham a ele como ao senhor do Egito (41.57). Os irmãos de José também fizeram assim: ajoelharam-se diante dele e o honraram como senhor sobre os ricos armazéns de suprimentos do Egito (42.6).

6. José mostrou-se capaz de compreender um dever essencial do ofício real: aliviar o povo dos cuidados de um mundo áspero, provendo as indispensáveis necessidades básicas da vida. O "papel pastoral" do ofício real foi claramente evidenciado.

7. José desempenhou de maneira notável o papel de um governante atilado e de um juiz íntegro quando seus irmãos vieram ao Egito. Ao reconhecê-los,

relembrou seus antigos sonhos em relação à submissão de seus irmãos a ele (42.8,9); a seguir, forçou-os a examinar seus atos passados em relação a ele, José (vv. 21,22), e a dar expressão concreta à sua preocupação com o pai idoso e com seu irmão mais novo (43.28,29).

8. Na designação da terra de Gósen como lugar para Jacó e sua família viverem (46.28,29; 48.27) José exerceu sua prerrogativa, poder e sabedoria reais e demonstrou sua preocupação em fazer com que seu povo vivesse separadamente, num lugar onde pudesse prosperar como povo pastoril (47.1,6,11). Assim, usando seu ofício real, ele providenciou uma oportunidade para que eles se desenvolvessem como um povo separado, distinto e consagrado. Ele fez o possível para o povo escolhido viver no Egito, desfrutar dos benefícios todos da segurança e da prosperidade do Egito, porém, sem participar da vida pagã do Egito.

9. José indica sua prontidão de ser considerado o filho primogênito, e como tal receber a bênção em dobro. Nisto estava de pleno acordo com Jacó, seu pai (Gn 48.5). Tal privilégio incluía o papel de cabeça e chefe do clã. Jacó esperava que José continuasse a exercer essa função, provendo a segurança, o bem-estar e a continuidade da semente do pacto e sua herança. Estas idéias foram expressas abertamente por Jacó quando abençoou José. Falou de José como a "videira frutífera", bem irrigada, estendendo seus ramos para longe (Gn 49.22); como vitorioso na batalha, porque o Soberano Pastor o sustenta com braço forte (49.24); como o objeto de inúmeras bênçãos dos altos, das profundezas, no passado e no futuro; e, recebendo tudo isso, como "o príncipe entre seus irmãos (v.26).¹⁸

10. Como mencionamos brevemente atrás, José considerava-se agente do soberano Senhor. Deus o havia "escolhido" para ir ao Egito. O Senhor dirigira a sua vida de modo que, como "pai" de Faraó, "senhor" de sua casa e "governador" do Egito, ele, José, seria o instrumento de Deus para manter "muita gente com vida" (41.40; 50.20). Ele era, portanto, um cooperador com Deus; era o libertador real e o agente salvador.

A Significação Messiânica de José

Na formulação de Gn 12-50, Moisés incorporou o relacionamento de Deus com Abraão, Isaque e Jacó, havidos como progenitores da linha da semente prometida. Uma questão tem sido levantada, nesta conexão, a respeito do lugar de José nessa produção literária. Era sua intenção apresentar José como o caráter principal na linha da semente? Na realidade, não, pois o foco central da história de José continua a ser Jacó. Jacó perdeu seu undécimo filho, José. Ele enviou seus outros filhos ao Egito. Ele mudou-se para o Egito. E ele abençoou sua família.

18. "Príncipe" é a tradução de *nāgīd* (de *nāgad*, consagrar, devotar, coroar). Assim, o "príncipe" tanto pode referir-se a um nazireu como a alguém coroado no meio de seus irmãos.

O Livro de Êxodo começa com a história dos descendentes de Abraão, Isaque e Jacó (Êx 1.1-6). Levantou-se um rei no Egito que “não conhecia José” (Êx 1.8) e José praticamente desaparece do relato daí por diante. Judá, ao contrário, é separado na profecia de Jacó para ser o seu sucessor na linha da semente messiânica (Gn 49.8-10).

Em vista disso, qual é — se há alguma — a significação messiânica de José? Como José deve ser considerado, se é que tem alguma significação messiânica, em relação a Jacó e Judá? Devem as respostas a estas perguntas ser buscadas na área da tipologia messiânica mais do que na da sucessão da linha da semente messiânica? A resposta é afirmativa.

Tipologia Messiânica

Entrar em discussão sobre tipologia é juntar-se a um grande grupo de estudiosos da Bíblia que têm escrito volumosamente sobre este importante tópico, com pontos de vista divergentes e variações sem fim. Portanto, é essencial articular uma definição cuidadosa do termo *tipologia*.¹⁹

O termo *tipovem* do substantivo grego *typos*, derivado do verbo *typtō*, que significa “bater”, “golpear” (cf. *TDNT*, 8.246). Em linguagem não-bíblica o substantivo é usado para significar uma impressão ou marca feita por um molde ou forma.

Os escritores da Septuaginta, que usaram este termo grego para traduzir alguns termos hebraicos, traduziram *tabēkūt* desta maneira. Em Êx 25.40 o tabernáculo, com sua mobília, foi feito de acordo com o “padrão” que Deus dera a Moisés. O tabernáculo deveria ser uma representação terrestre da habitação celeste de Deus entre os seres humanos. Não era o próprio lugar da habitação de Deus, mas indicava a presença de Deus no meio de seu povo. De fato, o tabernáculo indicava uma realidade ainda não plenamente realizada na terra.

No Novo Testamento, o termo grego *typos* ocorre umas quinze vezes, com vários matizes de significado: “marca” (a marca dos cravos nas mãos de Jesus (Jo 20.25); “imagem” (para adoração, At 7.43); “exemplo” de doutrina (1 Co 10.6), ou de fé (1 Ts 1.7; cf. 2 Ts 3.9), e de prática (dos presbíteros ao rebanho, 1 Pe 5.3); “padrão” de conduta (Fl 3.17) e de boas obras (Tt 2.7).

A noção de que o tabernáculo é um tipo está na expressão de Lucas quando ele sumariza o discurso de Estêvão (At 7.44), e do autor de Hebreus ao referir-se aos deveres sacrificiais dos sacerdotes (Hb 8.5). Paulo usa o substantivo como uma espécie de representação prévia. Adão foi tal tipo de representante de Cristo (Rm 5.14; RSV, *type* [“tipo”]; NIV, *pattern* [padrão]). O que Deus fez por meio de Adão foi finalmente e de forma plena levado a efeito por Cristo.²⁰

19. “Nenhuma área da interpretação bíblica necessita de uma definição mais cuidadosa do que a tipologia”, de acordo com A. Berkeley Michelsen (*Interpreting the Bible* [Grand Rapids: Eerdmans, 1963/77], p. 236).

20. Ver também Leonhard Goppelt, *Typos*, trad. de Donald H. Madvig (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 61-197.

Poucos assuntos evidenciam de modo mais acentuado como posições filológicas *a priori* de um erudito determinam sua abordagem e interpretação da Bíblia do que a tipologia. Portanto, apresentaremos uma visão panorâmica dos principais pontos de vista tipológicos, embora de um modo um tanto não-histórico.

Perspectivas Antigas

Vários eruditos traçaram o desenvolvimento histórico da exegese e interpretação tipológicas. Todos concordam em que a exegese judaica primitiva não trabalhou com um padrão definido conhecido como tipologia. Richard N. Longenecker distingue quatro métodos básicos da exegese judaica primitiva, a saber, o literalista, o midráxico, o *peshet* (*raz peshet*) e o alegórico.²¹ Ao definir e descrever estes vários métodos, Longenecker não se refere ao tipológico; entretanto, aparecem algumas das características do *peshet* do alegórico quando outros eruditos procuram definir e descrever tipologia.

O levantamento feito por Longenecker do uso que o Novo Testamento faz do Velho Testamento é basicamente controlado por um esforço de determinar como foram muitos métodos exegéticos judaicos empregados por Jesus, por Paulo, pelos evangelistas, pelo autor de Hebreus e pelos antigos Pais da Igreja.²² Uma vez que os exegetas judeus não empregavam a tipologia, muito poucas referências são feitas a este método. Mas Longenecker não pode evitar as referências feitas a ele em o Novo Testamento. Em pontos cruciais ele se refere à tipologia empregada pelos escritores do Novo Testamento. Ele faz isto quando os métodos *peshet* e alegórico falham.²³

Podemos dizer sem medo de contradição que os escritores do Novo Testamento empregaram a tipologia freqüentemente e de vários modos. Para Paulo, por exemplo, a passagem do Mar Vermelho era um tipo do batismo cristão (1 Co 10.1,2), como o dilúvio o foi para Pedro (1 Pe 3.20,21). Os escritores do Novo Testamento assim o fizeram porque viram e apresentaram a continuidade do processo histórico da revelação e redenção divinas. Esses autores foram levados pelo Espírito a apresentar Deus em ação de várias maneiras, através de pessoas, coisas e eventos, trazendo a redenção à humanidade. Além disso, eles foram também levados a focalizar a pessoa central, o Messias, que foi apresentado de várias maneiras, mas principalmente como real, profético e sacerdotal em sua obra. Esse uso da tipologia pelos autores do Novo Testamento deve ser tido em mente como o guia correto para nossa apropriada compreensão da tipologia messiânica.

21. Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 28-48.

Midrás pode ser descrito como uma "exposição" (KoB, p. 1114; cf. 2 Cr 13.22, 24.27; anot. NIV). *pēšer* é uma espécie de "interpretação" (KoB, p. 785; cf. Ec 8.1; aramaico *pešar* em Dn 2.4.9). Eram famosas as alegorias do Velho Testamento feitas por Philo Judaeus, um habitante de Alexandria no século anterior a Cristo.

22. *Ibid.*, cap. 2-7. O esforço de descobrir material judaico na Escritura tem apelo e valor limitados para aqueles que lêem a Bíblia pelos olhos da fé cristã.

23. *Ibid.*, pp. 74,95,119, 127,172.

Os Pais da Igreja

Os Pais da Igreja assimilaram prontamente os métodos do Novo Testamento, tendo os teólogos alexandrinos enfatizado a alegoria e seu equivalente antioqueno destacado o método histórico-literal. Eles, entretanto, desenvolveram e alteraram esses métodos segundo as influências a que estavam submetidos e de acordo com os propósitos que tinham em mente.²⁴ Eruditos como Geoffrey W. H. Lampe e K. J. Woollcombe têm procurado separar o uso aceitável da interpretação tipológica de seus excessos.²⁵ Agostinho trouxe uma estabilidade muito necessária à interpretação bíblica mediante o uso dos aspectos histórico-gramatical e teológico da exegese.²⁶

Os Teólogos Medievais

Entre a época de Agostinho e a dos reformadores protestantes, a exegese bíblica não era mais praticada no mesmo grau. As razões para isso foram: (1) a quase total falta de percepção exegética durante a chamada Era das Trevas (cerca de 500 a 1000 d.C.); (2) a predominância do método gramatical-teológico-literal; e (3) uma tradição eclesiástica e uma escolástica influenciadas pela filosofia aristotélica. Havia, no entanto, uma interpretação quádrupla comum: a literal, a moral, a alegórica e a anagógica.²⁷

Os Reformadores Protestantes

Os Reformadores fizeram muito para recuperar as ênfases agostinianas sobre os aspectos gramatical, histórico e teológico da exegese. Eles eram inflexíveis em seu ponto de vista sobre a Escritura como revelação de Deus, digna de confiança, escrita por homens inspirados pelo Espírito Santo. Este compromisso teológico governava basicamente sua hermenêutica e exegese. Isto, por sua vez, levou-os a aderir ao preceito: "A Escritura interpreta a Escritura" (*scriptura sua interpreset*). Isto não quer dizer que não houvesse

24. Em "Jacob of Serug" (dissertação doutoral não publicada, Universidade de Melbourne, 1969), este autor recorre a diversos exegetas entre os renomados Pais da Igreja. Seus contextos culturais, sociais e eclesiásticos tiveram forte influência sobre seus métodos de exegese (Cf. especialmente pp. 246-304, 354-388, 641-655).

25. Geoffrey Lampe e K. Woollcombe, *Essays in Typology* (Londres: SCM, 1957), pp. 39-49, 60-75.

26. Agostinho, *On Christian Doctrine* (cf. Andries D. Polman, *The Word of God According to St. Augustine* [Grand Rapids: Eerdmans, 1961], caps. 2-4).

27. Pondo em rima inglesa:

the letter shows us what God and our fathers did;
the allegory shows us where our faith is hid;
the moral meaning gives us rules of daily life; and
the anagogy shows us where we end our strife.

(Cf. Michelsen, *Interpreting the Bible*, p. 35)

Frederick W. Farrar caracterizou a exegese medieval da seguinte maneira: "Durante a Era das Trevas, do século VII ao XII, e durante a época escolástica, do XII ao XVI, há apenas um punhado de homens que trabalharam em exegese" (*History of Interpretation* [reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1961], p. 245). Milton S. Terry escreve: "O verdadeiro espírito exegético dificilmente poderia manter-se ou produzir obras de grande mérito" (*Biblical Hermeneutics* [Grand Rapids: Zondervan, s.d.], p. 661). Ver também James S. Preus, *From Shadow to Reality. Old Testament Interpretation from Augustine to Young Luther* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), pp. 24-149.

forças filosóficas e sociológicas evidentes em seus estudos exegéticos. Lutero tornou-se suspeito da interpretação alegórica (medieval) que ele tinha aceito em suas primeiras preleções sobre os salmos, e começou a encarar o Velho Testamento cristocentricamente. Ele lia o Velho Testamento mais através dos olhos de Cristo do que o fez João Calvino, que dava ênfase à significação geralmente (mas não exclusivamente) tipológica do Velho Testamento.²⁸

Pontos de Vista Modernos

A história da exegese do Velho Testamento e o papel da tipologia dentro dela, depois da Reforma Protestante, é complexa. Tentar uma visão geral cuidadosa e completa da tipologia moderna, com pouco mais do que uma referência ocasional aos sistemas hermenêuticos e exegéticos dentro dos quais é usada, seria um acréscimo grande demais a nosso estudo.²⁹ Seria de valor, entretanto, mencionar alguns dos movimentos exegéticos e hermenêuticos contemporâneos e indicar o papel relativo da tipologia dentro de cada um deles. As linhas de separação desses vários movimentos não são claramente definidas; tem havido muita interação e "fertilização cruzada".

Catolicismo Romano. Os exegetas católicos romanos, embora não concordem todos entre si no modo de tratar a tipologia, defendem que a Escritura deve ser sujeita, em certa medida, a uma interpretação espiritual, em harmonia com a tradição, especialmente a dos Pais. Do tempo de Orígenes em diante, a Igreja Católica tem reconhecido que a Escritura emprega símbolos, tipos e alegorias para expressar seu sentido "mais pleno" (*sensus plenior*) ou "espiritual" (*sensus spiritualis*). A relação entre símbolo e tipo não tem causado tanta discussão e divisão de opiniões quanto a conexão entre tipo e alegoria. Esta discussão tem-se centralizado repetidas vezes sobre se o tipo é um aspecto da alegoria, "um sendo a sombra do outro", ou se são distintos e devem ser mantidos em separado.³⁰ Um comentador fala do aparente sentido de ultraje que os adeptos das escolas modernas de crítica bíblica expressam ante a idéia de sentido cristológico ou espiritual no Velho Testamento. Esse ultraje não removerá o que de fato existe, e com o qual se deve lidar, se é que se pretende ser fiel à tradição da Igreja e à Escritura.³¹

28. Sobre Lutero, ver Heirinch Bornkamm, *Luther and the Old Testament*, trad. Eric W. e Ruth C. Gritsch (Filadélfia: Fortress, 1969); Preus, *From Shadow to Reality*, pp. 153-265.

Sobre Calvino, ver Louis Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1950), p. 27. Segundo Berkhof, Calvino viu no método alegórico "uma invenção de Satanás para obscurecer o sentido da Escritura".

29. Tal tentativa resultaria ela própria numa publicação de tamanho considerável (cf. John Stek, "Biblical Typology Yesterday and Today", *CTJ* 5/2 [Nov. 1970]:133-162, um extenso estudo em que ele trata somente com aspectos do que dois eruditos fizeram na área da tipologia; ver também Glen W. Olson, "Allegory, Typology and Symbol: The *Sensus Spiritualis*", *Communio* 4/2 [1977]:161,162).

São esclarecedores os livros de F. W. Farrar, *History of Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1961); pp.357-94; Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, s.d.), esp. pp. 683-94.

30. Cf. Glen Olson: "Rejeitar completamente a alegoria é minar a tipologia" (*Communio* 4/2, p. 380, n. 3). Ver também Richard P. G. Harrison, *Allegory and Event* (Richmond, Va.: John Knox, 1959), esp. pp. 117-120.

31. Olson, "Allegory, Typology and Symbol", p. 176. Raymond E. Brown é citado como o erudito que enunciou recentemente a posição católica romana em *The "Sensus Plenior" of Sacred Scripture* (Baltimore: St. Mary's Se-

Luteranismo. Os luteranos (e os reformados também, até certo ponto) deram início às celebradas confissões de fé bíblicamente baseadas no século XVI. Mas aí começou a aparecer um horizonte sombrio, porque, nas palavras de Louis Berkhof, “a exegese tornou-se a serva da dogmática e degenerou em mera pesquisa de textos-prova”.³²

Pietismo. O movimento religioso conhecido como Pietismo desenvolveu suas próprias regras exegéticas durante o Século XVII. Enquanto alguns de seus protagonistas promoviam tendências místicas e outros insistiam na necessidade de viver uma vida santa, muitos adotavam uma abordagem fortemente literalista da Escritura (muito mais tarde estudiosos da Bíblia, usualmente conhecidos como fundamentalistas, querendo manter certo número de afirmações doutrinárias centrais, empregaram de modo semelhante uma abordagem fortemente literalista. Essa abordagem incluía o método dos textos-prova para estabelecer a veracidade dessas doutrinas selecionadas. A interpretação literalista da Escritura foi particularmente usada pelos que procuram estabelecer desenvolvimentos milenistas segundo esquemas, tabelas de tempo etc.).

A atitude literalista, e freqüentemente subjetivista, dos pietistas para com a Escritura contribuiu muito para desviar a atenção da necessidade de uma exegese tipológica. Predominantemente, eles encaravam a Escritura como um depósito de injunções diretas sobre exercícios místicos, vida santa, formulação de doutrina, e atenção escatológica. Mas havia “sadias exceções”.³³

É um ponto de preocupação para muitos o fato de que alguns eruditos, que desejam ser conhecidos como adeptos de uma ampla posição evangélica, entretanto, querem dissociar-se de suas raízes pietistas, optaram por fazer o que fazem alguns exegetas católicos romanos. Eles tentam combinar abordagens, métodos e conclusões dos críticos modernos com sua fé largamente evangélica.³⁴

Por outro lado, alguns desenvolveram um grau excessivo de tipologia. Cocceius, membro da tradição reformada holandesa, buscava encontrar todas

minary, 1955) e em seu ensaio “The *Sensus Plenior* in the Last Ten Years”. Segundo Olson, Brown concorda em geral com Jean Danielou sobre o sentido espiritual da Escritura (“Allegory”, *Comunio* 4/2 [1977]:166), mas crítica a equação generalizada e impressiva que Danielou faz entre tipologia e sentido espiritual. Um segmento da erudição católica romana tem tentado manter a posição tradicional da igreja e, ao mesmo tempo, interpretar o Velho Testamento segundo os métodos críticos modernos, conforme o evidência Ronald E. Clements (“Messianic Prophecy or Messianic History”, *HBT* 1 [1979]:87-104).

32. Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation*, p. 29.

33. J. Bengel é uma dessas exceções (cf. Farrar, *History of Interpretation*, pp. 292-294). No século XX temos A. Berkeley Michelsen, que trabalha no amplo ambiente evangélico, onde é evidente a ênfase sobre certos pontos de vista escatológicos e sobre vida santa (*Interpreting the Bible*, pp. 369-378).

34. O esforço de enxertar crenças evangélicas, desenvolvidas por uma abordagem em geral literalista da Escritura, nas raízes e tronco do movimento racionalista é evidente no ensaio escrito por David L. Baker, “Typology and the Christian Use of the Old Testament”, *ScJT* 29/2 (1976):137-157. C. T. Lee, em “Moses, Serpent as a Patristic Type”, *Dialog* 6/4 (1967), coloca Baker entre os críticos do desenvolvimento patristico, quando comparado com a estimativa simpática e equilibrada de Geoffrey W. H. Lampe e K. J. Woollcombe em *Essays on Typology* (Londres: SCM, 1957), ensaio 2.

Um esforço mais óbvio de combinar “evangelicalismo” com metodologias críticas é expresso por J. W. Drane, “Typology”, *EQ* 50 (1978): 195-210.

as significações que qualquer palavra bíblica, de fato, pudesse ter, num contexto específico, e desta maneira injetava sentidos múltiplos em uma dada passagem bíblica. Sua preocupação por sentidos múltiplos e por encontrar uma aplicação cristológica em cada parte da Escritura levou-o a articular uma tipologia especulativa ou extravagante.³⁵

Racionalismo. O racionalismo, que teve origem no Século XVII, afirmava que a crença em qualquer coisa, inclusive a Escritura, tinha de ser compreendida em harmonia com a razão e ser expressada de acordo com os ditames da razão. Isto significava a negação da dimensão espiritual da Escritura.

No curso da história moderna o racionalismo deu origem a uma abordagem crítica da Escritura, o que provocou grande impacto na moderna exegese bíblica. De fato, a maior parte do material publicado sobre este assunto — o desenvolvimento e as técnicas da exegese — aceitável à erudição contemporânea, tem sido escrita em relação a esse movimento.³⁶ Para nosso propósito, basta mencionar três fatores em relação à tipologia.

Primeiro, sob a égide do racionalismo, uma distinção aguda foi feita entre o que as Escrituras, e particularmente as profecias, dizem literalmente, isto é, qual é o sentido original e “seu cumprimento espiritual ou mais completo, quando aplicado a Jesus”.³⁷ Não havia unanimidade quanto à medida em que essa distinção devia ser feita, mas o consenso comum era que o sentido geral, literal, não permitia um sentido tipológico específico ou uma compreensão espiritual definida e mais plena. O fato histórico, entretanto, é que um forte aumento da erudição crítica imperante quase que eliminou a concepção bíblica de promessas, tipos e esperança messiânicos. A profecia messiânica, em seus vários aspectos, foi removida da exegese bíblica.³⁸ O racionalismo produziu seu próprio fruto: historicismo radical.³⁹

35. Ver Farrar, *History of Interpretation*, p. 386; ver também Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics*, p. 692.

J. A. Turretin insiste em que lógica e análise devem ajudar o intérprete; e nisto fez muito para contrabalançar a influência de Cocceius entre os pensadores reformados (cf. Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation*, p. 29,30).

36. Ver Ronald E. Clements, “Messianic Prophecy or Messianic History”, HTB 1 (1979): 89. Sua resenha do que foi escrito sobre profecia messiânica e sua bibliografia selecionada podem servir como ponto de partida adequado para um estudo mais aprofundado da matéria. Mas o leitor achará desapontadora a avaliação e conclusões de Clements. O quádruplo propósito de seu ensaio pode ser colocado assim: (1) a crítica executou uma tarefa necessária; iniciou um processo de reinterpretação da profecia messiânica na história messiânica; (2) absolutizar a história, sem preocupação com os aspectos teológicos, é desejável; (3) falar do desenvolvimento do aspecto teológico dentro da história deixa muitas perguntas não respondidas; (4) um novo caminho deve ser encontrado para manter o ponto de vista da erudição crítica sobre a história e simultaneamente mostrar que há uma dimensão teológica, mas isso deve ser feito sem permitir que o teológico influencie a produção de uma história crítica.

37. *Ibid.*, p. 87. É interessante notar que Clements considera que o típico e o espiritual são a mesma coisa.

38. *Ibid.*, pp. 89,90. Clements refere-se corretamente a três obras que formam o divisor de águas desse desenvolvimento: William Robertson Smith, *The Prophets of Israel* (Edimburgo: A. and D. Black, 1882); A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets* (Londres: Macmillan, 1901); e G. S. Goodspeed, *Israel's Messianic Hope to the Time of Jesus* (Londres: Macmillan, 1900).

39. Historicismo refere-se à absolutização da história. Toda “realidade é encarada unilateralmente à luz do tornar-se e desenvolver-se históricos, arguindo que todas as coisas são de caráter puramente histórico” (Herman Dooyeweerd, em *Roots of Western Culture*, trad. de John Kraay, eds. Mark Vander Vennen e Bernard Zylstra (Toronto: Wedge, 1979), pp. 42,43,61-67). Ver também *In the Twilight of Western Thought* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1960), caps. 3-4.

Segundo, havia, entretanto, o material bíblico que relacionava o Cristo do Novo Testamento com o Velho Testamento. Como o aspecto histórico do Velho Testamento fora absolutizado e, em conseqüência, todos os materiais nele eram interpretados em termos de historicismo, os eruditos tentaram lidar com os inevitáveis conceitos bíblicos de promessa e cumprimento. E tiveram pela frente dois caminhos: mantiveram "o esquema de promessa e cumprimento... mas o conteúdo foi transformado".⁴⁰ As promessas foram interpretadas como eventos históricos mais antigos que levaram ao estabelecimento primeiro do Judaísmo e depois, de dentro dele, da Igreja Cristã. Assim, eventos históricos posteriores foram considerados como o cumprimento. O efeito de tudo isso foi tornar as dimensões teológicas da Escritura totalmente submissas às históricas. A história tornou-se o juiz e, em muitos aspectos, o ditador sobre a interpretação teológica (e para nosso propósito, especialmente sobre a interpretação messiânica).⁴¹

Terceiro, é dentro do quadro do historicismo e em associação com a concepção transformada de promessa e cumprimento consoante com o historicismo que algumas questões pertinentes foram postas de várias maneiras e em diferentes contextos: qual é a natureza do aspecto tipológico da interpretação bíblica? Ela é ainda útil? Se é, como? A questão básica era a seguinte: uma vez que o aspecto tipológico é tão estreitamente ligado com a dimensão espiritual (ou o aspecto teológico, segundo muitos corretamente preferem) e desde que a ênfase moderna sobre o histórico como fator dominante na interpretação bíblica deve ser considerado a única abordagem válida possível da Escritura, como pode a tipologia, se quisermos mantê-la, adaptar-se ao novo esquema de promessa e cumprimento? Como pode a tipologia ser posta sob o jugo do historicismo e harmonizar-se com ele? Eichrodt formulou assim a pergunta: De que maneira a exegese moderna pode relacionar-se com a tipologia, esse meio peculiar de expressão de uma das convicções básicas do Novo Testamento? Pode a exegese moderna admiti-la no círculo de seus princípios hermenêuticos ou deve excluí-la?⁴²

A resposta a esta pergunta não tem sido uniformemente formulada pelos que aceitam a abordagem crítica moderna com seu historicismo dominante.

40. Clements, "Messianic Prophecy or Messianic History", p. 90, diz que "essa transformação leva à substituição da idéia de profecia messiânica evidente por história messiânica". J. C. K. von Hofmann, *Weissagung und Erfüllung* (Nordlingen: Beck, 1844) evidencia como o desenvolvimento do historicismo foi acompanhado pela transformação do conteúdo de promessa e cumprimento. Clements também assinala como Hengstenberg procurou estancar a influência racionalista adotando o método segundo o qual a interpretação do Novo Testamento controla a das profecias do Velho Testamento. Hengstenberg não foi efetivo em sua oposição aos eruditos orientados crítica e historicamente. Entretanto, alguns estudiosos como Eduard Riehm e Charles Briggs tentaram sem sucesso manter algumas das interpretações messiânicas tradicionais da profecia mediante o estabelecimento de um ponto de vista mais amplo da promessa. O esforço de Delitzsch de fazer o mesmo dentro do contexto de um desenvolvimento dentro da história em que o aspecto teológico-messiânico veio à frente também não é aceitável.

41. Cf. cap. 2, onde se fez referência aos estudiosos que trabalham com a fórmula divino-real e àqueles que fazem uma separação radical. Representantes de ambas essas escolas operam dentro desta moldura.

42. "Is Typological Exegesis an Appropriate Method?", em *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann, trad. de James Barr (Londres: SCM, 1963), p. 231.

Eles estão de acordo em aceitar seu ponto de partida. Concordam também que "como o esquema de promessa e cumprimento foi mantido, embora transformado, assim a tipologia deve ser mantida".⁴³ Como, porém, seria transformada para coordenar-se com o historicismo e com o esquema transformado de promessa e cumprimento?

Gerhard von Rad formulou a resposta a este incômodo problema. Apegando-se estritamente à posição historicista, viu uma correspondência entre os eventos históricos do Velho Testamento e os do Novo Testamento. O evento do Velho Testamento é anterior no *continuum* histórico e prepara a cena para eventos futuros. Quando os eventos posteriores do Novo Testamento ocorreram, aqueles que os experimentaram ou observaram foram capazes de ver correspondências ou analogias com os do Velho Testamento. Eles foram capazes de ver, em certo sentido, que a história se estava repetindo.⁴⁴ Os eruditos de inclinação crítica, desejosos, porém, de manter a tipologia de alguma forma, adotaram a abordagem básica de von Rad.⁴⁵ Portanto, a tipologia é mantida; ela é inseparavelmente relacionada à história. Mas é transformada em que a dimensão espiritual, que é um elemento essencial na interpretação tipológica tradicional, é removida. Ela foi coordenada ao esquema transformado de promessa e cumprimento.⁴⁶

Vozes Reformadas. Na exegese que continua na tradição da Reforma, a tipologia tem sido sempre considerada um método bíblico necessário de interpretação. Patrick Fairbairn pode ser considerado o porta-voz da tradição reformada.⁴⁷ Ao definir tipo e antítipo, fala da mesma verdade, ou princípio, que não é visto num sentido diferente ou mais elevado.⁴⁸ Essas verdades ou princípios são de natureza espiritual, "comum aos tempos do Velho e do Novo Testamento, que, porém, pela natureza das coisas, só poderia encontrar em o Novo seu desenvolvimento próprio e plena realização".⁴⁹ As verdades e princípios com os quais devemos lidar tipologicamente devem corresponder a três

43. O uso que o Novo Testamento faz da tipologia torna sua manutenção uma necessidade para aqueles que levam o texto a sério.

44. Gerhard von Rad, "Typological Interpretation of the Old Testament", trad. de John Bright, em *Essays in Old Testament Interpretation*, pp. 17-39. Von Rad demonstrou seu uso da tipologia em seu livro *Old Testament Theology*, trad. de D. M. G. Stalker, 2 vols. (New York: Harper, 1962), 2.357-687. O papel do movimento profético na solução de von Rad não deve ser negligenciado. O profeta iniciou essa tipologia de correspondência ao falar de eventos futuros em termos do passado (cf. John Stek, "Biblical Typology", para uma revisão concisa e uma crítica do ponto de vista de von Rad sobre tipologia).

45. *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann, dá evidência dessa notória concordância básica, mas também da falta de consenso a respeito de vários aspectos.

46. David L. Baker observou corretamente que esse uso da tipologia não deve ser considerado um método exegético; ao contrário, é uma abordagem hermenêutica da Escritura ("Typology and Christian Use", p. 149. Baker é apodítico: "Tipologia não é exegese" e "tipologia não é profecia". A tipologia, ao contrário, é "o estudo das correspondências históricas e teológicas entre diferentes partes das atividades de Deus no meio de seu povo visando encontrar o que nelas é típico" (p. 154).

47. Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture*, 2 vols. (reimpressão. Grand Rapids: Zondervan, s.d.). Geerhardus Vos elogiou Fairbairn por fazer "um bom trabalho" (*Biblical Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1948], p. 66; cf. pp. 106-120).

48. *Ibid.*, 1.3

49. *Ibid.*, 1.67

critérios: (1) devem ser fatos, circunstâncias ou pessoas históricas referidos no próprio Velho Testamento e que tenham um antítipo no Novo Testamento; (2) devem ter semelhança tanto na forma quanto no intento em ambos os Testamentos; e (3) devem ter sido ordenados por Deus e formados de tal modo que prefigurem e antecipem as “coisas melhores” nos Evangelhos (cf. Hb 11.16).⁵⁰ O propósito dos tipos era instruir a Igreja de modo que o povo de Deus fosse preparado para a revelação mais plena que havia de vir.⁵¹ A ênfase de Fairbairn, ou o intento “instrucional” dos tipos, está diretamente relacionada com seu “platonismo cristianizado” que o leva a pensar nos tipos como representações terrestres de realidades celestes. Isto cria uma tensão entre seu ponto de vista da história, como ordenada e controlada por Deus, e a realidade última da dimensão espiritual e religiosa da vida.⁵²

Três eruditos da tradição reformada têm escrito a respeito do uso e valor da tipologia como um método legítimo e necessário na interpretação bíblica:⁵³ Geerhadus Vos (Seminário de Princeton), Meredith Kline (Seminário Westminster) e John Stek (Seminário Calvin). Geerhadus Vos, em sua discussão sobre o tabernáculo, apresenta um estudo muito útil a respeito de símbolo e tipo. Um símbolo representa coisas “de existência presente e de aplicação presente; elas estão em vigor no tempo em que o símbolo opera”. O símbolo torna-se um tipo quando a coisa simbolizada é também prospectiva, isto é quando “se relaciona ao que se tornará real ou aplicável no futuro”.⁵⁴

Meredith Kline, num estudo de gêneros de Evangelho, afirma categoricamente que “o livro de Êxodo é um Evangelho do Velho Testamento — o Evangelho de Moisés”.⁵⁵ Ele encontra uma correspondência definida entre as “segundas metades” dominantes, do Êxodo e dos Evangelhos, em relação ao conteúdo e à forma. Tendo postulado isto, ele preparou o terreno para uma discussão da tipologia de Moisés-Êxodo nos Evangelhos.⁵⁶ Pode ser dito que para Kline a tipologia consiste grandemente, senão inteiramente, do uso de imagens tomadas da história do “velho pacto como um modelo interpretativo para expor o significado da temporalmente nova intervenção de Deus por meio

50. *Ibid.*, 1.46. John Stek resumizou, com propriedade, Fairbairn nas seguintes palavras: “Tipos são realidades históricas (pessoas, eventos ou instituições) que, por designação de Deus, incorporam e, portanto, exibem as mesmas verdades, princípios e relações que as realidades correspondentes do Novo Testamento” (“Biblical Typology Yesterday and Today”, p. 138).

51. Para Fairbairn, um tipo é uma forma de profecia (*Typology of Scripture*, pp. 67,155).

52. Ver John Stek, que trata brevemente deste problema (“Biblical Typology Yesterday and Today”, pp. 157-159). Os evangélicos podem sentir-se constrangidos a discordar da predisposição de Stek de receber a influência do (moderno) historicismo.

53. Se a tipologia deve ser considerada um método especial de exegese tem sido debatido por A. Berkeley Michelsen (*Interpreting the Bible*, p. 238) ou descrita como um princípio hermenêutico por David L. Baker, “Typology and the Christian Use of the Old Testament”, pp. 137-157 (cf. Stek, “Biblical Typology Yesterday and Today”, p. 160). Louis Berkhof não fala nem de exegese nem de hermenêutica, mas de “interpretação” (cf. o título de seu livro *Principles of Biblical Interpretation*).

54. Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), pp. 144-155.

55. Meredith Kline, “Old Testament Origins of the Gospel Genre”, *WTJ* 38/1 (1975):1-4.

56. *Ibid.*, p. 6. Kline enfatiza que “a singularidade genérica dos Evangelhos e do Livro de Êxodo apóia-se juntamente em seus paralelos estruturais mais importantes... Não depende da evidência de tipologia do Êxodo nos Evangelhos” (p. 9). Mas há tipologia.

de seu Filho".⁵⁷ Mas ele fala também da libertação e redenção do êxodo como um evento de verdadeira redenção física e espiritual para Israel. Tanto o êxodo do Velho Testamento quanto a salvação realizada por Jesus são cumprimentos da promessa de libertação dada por Deus a Abraão. Assim, Kline mantém um único evento redentivo que ocorreu em dois períodos específicos na história, o primeiro como um evento preparatório, porém, que foi, em realidade, um evento redentivo para Israel naquele tempo.

Uma breve e concisa afirmação de alguns dos principais pré-requisitos para a compreensão da tipologia bíblica foi feita por John Stek. Quatro de seus pontos salientes são: (1) a tipologia bíblica é uma interpretação de pessoas, instituições e históricos eventos que não são meros símbolos de realidades celestes, porém, que, pela iniciativa de Deus, desempenharam um papel particular na história da salvação; (2) Deus reina soberanamente sobre a história, de modo que os pormenores da história humana eram plenamente conhecidos dele, e como Deus operava nessa história, a linguagem usada era significativa não só para aquele tempo mas também para estágios posteriores; (3) Deus estava operando uma história da salvação contínua, progressivamente desdobrada. Essa história dá unidade à mensagem bíblica e serve como base para compreender e proclamar a mensagem única em todos os estágios do plano divino de salvação; e (4) essa história da salvação tem seu clímax e garantia de consumação no que Deus fez em Cristo.⁵⁸

Aspectos Essenciais da Tipologia

Concluindo nossa revisão incompleta das interpretações tipológicas, será bom estabelecer cinco fatos vitalmente importantes para a compreensão da discussão subsequente sobre tipos.

Primeiro, há uma história unificada do mundo ordenada e dirigida por Deus à medida em que se desenrola segundo sua eterna vontade. Essa história do mundo se estende do ato criativo inicial de Deus até à consumação final, que ocorrerá quando Cristo retornar para completar sua obra real (1 Co 15.24-28). Um aspecto integral dessa história mundial é a história da salvação, que se refere ao que Deus disse e fez em favor da humanidade caída para sua salvação. Esta história começou dentro do curso da história da humanidade no tempo da queda de Adão e Eva e vem desenrolando-se, a partir daí, segundo a vontade e o plano de Deus.⁵⁹ Subestimar o papel dessa história da salvação é tão incorreto e enganador para a correta compreensão e uso das inter-relações tipológicas quanto o é absolutizar a história do mundo, como fazem os historicistas. Nem a dimensão da história mundial, nem a da história da salvação, nem as dimensões estritamente espirituais ou teológicas podem ser

57. *Ibid.*, p. 9

58. Stek, "Biblical Typology Yesterday and Today", pp. 161,162.

59. Não gastaremos tempo em discutir a diferença entre os grandes eventos redentivos, introduzidos por palavras revelatórias e freqüentemente interpretados depois, e a apropriação pela humanidade da redenção operada por Deus.

consideradas como dominantes. Pelo contrário, elas são correlativas. É impossível uma correta compreensão do papel vital de uma sem uma compreensão do papel das outras duas.

Segundo, Deus estava redimindo a humanidade através das eras do passado. Ele anunciou palavras redentoras e realizou atos redentores. Essas palavras e atos foram apreendidos em vários graus, mas essa apreensão não determina o alcance do intento e do propósito de Deus. À medida que a história da salvação se desenrolava, uma compreensão mais plena e mais clara poderia ser obtida do que foi dito e feito antes. Essa resultante compreensão posterior não determina o alcance do intento e do propósito de Deus quando Ele falou e agiu inicialmente. Deus somente é quem os determina e capacita homens e mulheres crentes a compreenderem alguma coisa, de sua vontade revelada em palavras e atos. Além disso, deve ser destacado que os autores inspirados da Escritura eram limitados em sua compreensão no tempo em que escreveram. Registraram as palavras e os atos de Deus sem necessariamente compreender o pleno significado do que escreveram. Pode ser dito que havia uma dimensão profética em muito daquilo que eles escreveram; sua mensagem era dirigida a seu tempo e ao futuro.

Terceiro, a expressão completa do propósito redentivo de Deus e sua realização vieram à humanidade na pessoa, ensino e atos de Jesus Cristo. Na “plenitude dos tempos” (Gl 4.4) Ele selou e validou a redenção que Deus planejara para a humanidade e a aplicou aos que creram *antes, no e depois* do tempo de sua habitação na terra, dentro do curso da história universal.

Quarto, antes de Jesus Cristo fazer-se carne, Deus já estava envolvido diretamente na história do mundo. Para nosso propósito, destacamos que Ele estava particular e especificamente ativo na dimensão *história-da-salvação* da história do mundo. Deus não estava presente, entretanto, como o Cristo encarnado; não obstante, Ele estava presente. Ele fez sua presença conhecida através dos profetas, coisas sagradas, sacrifícios sacerdotais e a conquista de Canaã. Ele empregou esses elementos não somente para fazer conhecida sua presença, mas também de vários modos praticou atos redentivos e por meio desses aplicou a redenção a seu povo. Essas pessoas, objetos, instituições e eventos são *símbolos* quando se referem ao tempo em que são usados; eles foram empregados como meios diretos de desdobrar os propósitos e os atos redentivos de Deus e aplicá-los a seu povo. Quando, porém, eles simultaneamente apontam profeticamente para a futura presença plena e redentiva de Cristo e seu envolvimento com seu povo, então eles são *tipos*. Assim, como Geerhardus Vos explicou vividamente,⁶⁰ o tabernáculo/templo era um símbolo: foi usado por Deus não somente para indicar sua presença real; o tabernáculo/templo era também um tipo. Ele foi usado no desdobramento do plano redentivo de Deus para preparar para a mais plena e mais completa presença de Deus no Cristo encarnado e, depois da ascensão de Cristo, para a presença de Deus na Igreja por meio do Espírito.

60. Vos, *Biblical Theology*, pp. 144-155.

Finalmente, devem ser feitas duas distinções cuidadosas: Primeiro, os tipos podem corresponder a seus antítipos (grego *antitypos*, "cópia", em Hb 9.24), mas nem todas e quaisquer possíveis correspondências no Velho e no Novo Testamento são típicas ou tipológicas. Por exemplo, pode ser vista alguma correspondência, analogia ou similaridade entre a luta de Jacó em Peniel e o sofrimento de Cristo no Getsêmani. Jacó, porém, não é um tipo de Cristo em suas lutas, pois Deus ali estava lidando com um enganador, um homem que buscava apenas o bem para si mesmo, que Deus tinha de disciplinar e assim preparar para sua missão de produzir a numerosa semente prometida a Abraão.⁶¹ A luta de Jacó foi importante para o seu papel de portador da linha da semente, isto é, como ancestral. Mas a luta de Jacó não era profética em relação à luta de Cristo no Getsêmani, nem era um aspecto ou evento integral da obra redentiva que Deus estava operando em favor de seu povo.

Segundo, um ancestral de Cristo não é, como tal, necessariamente um tipo, e uma pessoa típica não é necessariamente um ancestral de Jesus Cristo. De fato, como indicaremos, algumas pessoas típicas notáveis, como, por exemplo, Moisés (cf. Dt 18.15-18; Hb 3.2,3), Josué e Samuel não eram ancestrais do Senhor. Mas Davi e Salomão eram ao mesmo tempo ancestrais (Mt 1.4-6) e tipos.

Significação Tipológica de Jacó e José

Retornamos agora às questões relativas a Jacó e seu filho José, que colocamos no fim do primeiro subtítulo deste capítulo. Jacó, o neto de Abraão, como dissemos antes, é a figura central nos últimos vinte e quatro capítulos de Gênesis. O foco da narrativa de José está sobre Jacó o tempo todo, porque ele é o pai dos doze filhos que serão libertados da fome, terão um lugar onde ficarão protegidos e onde poderão tornar-se um povo numeroso, de acordo com as promessas feitas a Abraão, Isaque e Jacó (cf. Êx 3.6). Mais ainda, Jacó representava a linhagem da semente prometida, por meio da qual as bênçãos prometidas às diversas nações do mundo viriam. A fim de que Jacó e seus filhos pudessem servir como tal e preparar a futura cena para um genuíno papel de sobrevivência para todas essas nações, José foi designado e qualificado para servir a seu pai, seus irmãos e seus descendentes, e, assim fazendo, servi-las, enquanto permanecia ele próprio numa dessas nações estrangeiras. José, muito especificamente, era um tipo messiânico — não um ancestral. O papel tipicamente messiânico de José pode ser visto de quatro perspectivas.

Primeiro, José foi considerado o filho "primogênito". Era o primogênito de Raquel, recebeu a túnica de primogênito real, a dupla bênção em seus dois filhos (Gn 48.15-20) e foi proclamado "príncipe" entre seus irmãos (49.26b, NIV).⁶² Como primogênito, José apontava para Cristo, o "primogênito entre muitos

61. Fairbairn fez um bom trabalho em demonstrar como um "fato" do Velho Testamento seria um tipo somente quando o Novo Testamento indicasse um antítipo que seria uma expressão mais plena e mais completa (Vos, *Biblical Theology*, pp. 66,106-120).

62. *Nägld* pode significar "separado de" ou "o que permanece sobre" (cf. KoB, p. 592 ["chefe principal"]); "é talvez nessa idéia derivada que a idéia de preeminência, que se tornou dominante, encontra sua expressão plena" (*TWOT*; 2.550).

irmãos" (Rm 8.29b), sobre toda a criação (Cl 1.15) e entre os mortos (Cl 1.18).

Segundo, José experimentou as profundezas da humilhação e os píncaros da exaltação. Ele foi vendido como escravo por seus irmãos, tentado pela mulher de Potifar, aprisionado, esquecido pelo copeiro-mor, abandonado por todos, tendo sido como que "cortado da terra dos viventes" (cf. Is 53.8b). Mas foi trazido perante o trono de Farão, recebeu o poder desse trono e exerceu domínio sobre o Egito, na época a mais poderosa nação do Oriente Médio. Semelhantemente, Cristo foi "humilhado" mas foi também "exaltado" (Fp 2.8,9).

Terceiro, em seus atos José prefigurou o ministério de Cristo de diversos modos. Ele interpretou sonhos e, assim, revelou a vontade e o plano de Deus, pelo qual ele salvaria o Egito e as diversas nações, especialmente Jacó e sua família. José, em sua qualificação real, governou efetivamente sobre o Egito e livrou Israel da fome, das privações e da morte. Ele guiou Jacó e sua família para um lugar seguro (Gósen) onde, protegidos das tendências sociais, tentações imorais, idolatrias materializantes do Egito, eles poderiam prosperar e tornar-se um povo numeroso e, ainda, exercer uma importante e decisiva influência no mundo.

Quarto, José foi um verdadeiro tipo messiânico. Ele foi considerado real, recebeu uma posição real e cumpriu uma tarefa real. Como uma pessoa régia, ele livrou, protegeu e enriqueceu a semente de Abraão e Isaque. Ele funcionou, portanto, como um redentor, protetor e provedor físico, social, moral e espiritual. Jacó, seu ancestral e pai, não fez isso. Ele próprio necessitava de alguém para livrá-lo, protegê-lo e sustentá-lo. Deus preparou José e por meio dele o Soberano Senhor realizou atos salvíficos dentro do contexto da história do mundo. E ao preparar José e realizar atos de salvação por meio dele, o Senhor falou profeticamente enquanto preparava o cenário para a salvação mais ampla e mais completa que Jesus traria. Essa salvação trazida pelo Cristo real foi também o que em última instância validou a obra redentiva de José, cumprida por uma pessoa real, tomada da semente para agir em favor da semente.

Na discussão acima sobre José como tipo messiânico, esforçamo-nos constantemente para fazer justiça aos vários aspectos da interpretação bíblica. Os aspectos históricos, teológicos, proféticos e literários do texto estavam diante de nós. Os fatos históricos foram considerados: a fome, o lugar e o papel do Egito no antigo Oriente Médio nessa época. O aspecto teológico recebeu seu lugar no resumo de José: "Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem" (Gn 50.20). A dimensão profética foi considerada: o Senhor estava levando adiante suas promessas e indicou seu plano para aquele período e para o futuro. Finalmente, consideramos o texto e permitimos que ele falasse. Assim, com correlacionar e dar o lugar devido a cada dimensão da tarefa do intérprete, a tipologia bíblica foi posta diante de nós como, de fato, um fator significativo na adequada interpretação e compreensão da passagem bíblica sob consideração.⁶³

63. O ponto que deve ser sempre repetido enfaticamente é que *nenhum* dos vários aspectos deve ser absolutizado e feito juiz ou ditador sobre os demais aspectos — como fazem aqueles que, por exemplo, dão à crítica histórica ou literária, ou a ambas, o papel absolutista sobre os aspectos profético e teológico.

O Discurso de Jacó (Gn 49)

Há uma passagem bíblica das mais importantes que trata do conceito messiânico na era patriarcal, isto é, o discurso de Jacó a seus filhos (Gn 49.2-27), particularmente a Judá (49.8-12). Suas palavras tratam do passado, do presente e do futuro de cada um dos doze filhos.⁶⁴ Como referimos antes neste capítulo, José recebeu reconhecimento como príncipe e abundantes bênçãos. Mas ele não foi designado primogênito dos filhos de Jacó; ele não recebeu os direitos de primogenitura. Nem os recebeu Rúben, o verdadeiro primogênito, nascido de Jacó e Lia. Coube antes a Judá tal designação, e em termos régios. Em verdade, a José tinha sido dada autoridade real e poder para servir como agente de redenção; nisto ele foi tipo de Cristo. Jacó, entretanto, designou Judá como o ancestral específico e precursor do rei prometido.

Dificuldades Textuais

O material desta passagem é difícil de reunir e condensar. Poucas passagens bíblicas têm dado oportunidade para tanta discussão. Uma das razões disso é que a passagem tem vários elementos: histórico (referências ao passado); poético e simbólico (em forma literária e riqueza no uso de termos tomados ao mundo animal e vegetal); profético (referência ao último dia); de sabedoria (conseqüências advindas de eventos passados). O debate tem sido acalorado também sobre a autoria: é o discurso de mais de um autor ou vem de um só autor? Diferenças em relação ao tempo da composição também são grandes: tem sido colocado quase que em qualquer tempo desde 1800 a.C. até os tempos pós-davídicos. Mas a mensagem do texto, isto é, o discurso de Jacó, tem sido o ponto crucial nessa discussão.

No tempo em que Moisés incorporou o discurso de Jacó no registro da revelação do pacto, ele teve indubitavelmente boas razões para fazer isso. Consideremos o lugar do acampamento ao redor do tabernáculo e a ordem de marcha. Por que a tribo de Judá é nomeada primeiro e recebe posição central? E por que seria essa a tribo que lideraria a procissão quando a assembléia inteira se movesse? (Nm 10.14). Por que a tribo de Rúben foi colocada no lado sul do campo (2.10) e era a segunda na ordem de marcha (10.18)? Por que a tribo de José (a de Manassés e Efraim) não estava colocada à testa da procissão? Por que essas duas tribos foram colocadas no extremo oeste do acampamento (2.18-20) e tiveram a terceira posição na ordem de marcha? (10.22). Por que Simeão e Levi não foram colocados antes de Judá, seu irmão mais novo? Poderia a tribo de Levi provavelmente esperar uma posição de liderança porque Moisés era dessa tribo?⁶⁵ A razão porque nem ao mais velho nem a José foi dado o papel

64. Rúben, Simeão e Levi receberam a palavra de julgamento (cf. William Green, *The Unity of the Book of Genesis* [Grand Rapids: Baker, 1979], p. 520).

65. Levi foi julgado um homem de ira, violência e derramamento de sangue (Gn 49.5-7), por isso não foi designado para ser o portador da linhagem da semente. É de interesse notar que Moisés tinha as mesmas características de Levi quando era um príncipe no Egito. Os levitas, ao lado de Moisés, foram prontos em tomar vingança contra os adoradores não arrependidos do bezerro de ouro (Êx 32.27-29). Por isso, Levi foi posto à parte para o sacerdócio.

de liderança tem sua explicação na bênção e na profecia de Jacó, contra quem não podia haver nenhuma divergência.

Estudiosos modernos, de inclinação crítica, têm levantado questões a respeito da confiabilidade histórica desse relato, de Jacó reunir seus filhos e dirigir-se a eles. Outros têm observado aí problemas literários. Mas nenhuma nova evidência tem sido apresentada para justificar qualquer dúvida a respeito da historicidade do discurso de Jacó em bases literárias.⁶⁶

Fatores históricos de interesse são os quatro seguintes: (1) Jacó estava avançado em idade e doente (Gn 48.1). Portanto, José tomou a iniciativa de ir a seu pai com seus dois filhos para receber a bênção de primogênito (Gn 48.1,2). Como, porém, Jacó recebeu os dois filhos de José como seus próprios, ele pronunciou a bênção em termos das promessas do pacto. (2) Ele, então, chamou seus doze filhos para reuni-los ao redor de seu leito e falou-lhes numa ordem não usual: primeiro, os seis filhos de Lia, dos quais Judá era o quarto, depois os filhos das servas e, finalmente, os filhos de Raquel, José e Benjamim (49.1-27). (3) Ele falou a seus filhos em termos de seus caracteres e de alguns de seus feitos passados. Ele não se referiu a grandes eventos nacionais, mas sim a indivíduos e membros de todo o clã. (4) Nenhum dos eventos históricos referidos como futuros é específico e nenhum reflete uma série específica de eventos ou um evento histórico isolado.⁶⁷

A conclusão a que se chega quando os aspectos literário, histórico, teológico e profético⁶⁸ do texto são tomados seriamente é que o próprio Jacó disse essas

66. William Green considerou os pontos de vista de todo um grupo de estudiosos que tentava dividir o discurso de Jacó em fontes originais. Ele argumenta convincentemente que não há nenhuma evidência para os pontos de vista de Ewald, Knobel, Reuss, Wellhausen, Stade, Dillman e Kuenen (século XIX) (*Unity of the Book of Genesis*, pp. 521-526). Green tem sido ignorado, mas eruditos como Skinner, von Rad, Simpson e Bowie têm sido seguidos por muitos estudantes da Escritura. Green não encontrou o menor traço das fontes de que aqueles críticos falam. Ele considerou a profecia um "testamento unificado".

67. A maioria dos críticos modernos continua a manter que se trata de *vaticinium ex eventu*, embora William Green tenha demonstrado a impossibilidade disso por causa das coisas ditas e das que não foram ditas a cada filho (*Unity of the Book of Genesis*, pp. 521-525). Eruditos adeptos do historicismo tentam fixar a data da composição do discurso no tempo dos juízes ou, preferivelmente, depois de Davi (p. ex., a tribo de Judá tinha estabelecido seu trono sobre todo Israel; conforme as discussões ao longo dessas linhas por Vawter, "The Canaanite Background on Genesis 49", *CBQ* 17 (1955). Marco Treves, "Shiloh (Genesis 49.10)", *JBL* 85 (1966):353-356 adapta o texto para ajustá-lo às suas premissas.

68. Calum M. Carmichael emprega imagens tomadas do reino dos animais e das plantas, notando que a passagem reflete as relações sexuais de Judá com sua nora Tamar (Gn 38). A afirmação de Jacó a respeito de Judá não seria profética mas uma reflexão irônica sobre o passado de seu filho ("Some Sayings in Genesis 49", *JBL* 88 [1969]: 438-444).

B. Margulis menciona três interpretações "usuais" de *šilōh*: (1) um nome literal, Siló, sem emenda; (2) por meio de emenda (seguindo Ez 21.32), *šello* = *ʿāšer lō*; e (3) emendando para *šay lō*, "tributo para ele", e *yābōʿ* para *yūbā* (cf. seu "Gn XLIX 10/Dt XXXIII 2-3: A New Look at Old Problems", *VT* 19/1 [1969]:202-203). Além disso, o autor catalogou diversas possibilidades miscelâneas: o prefixo *šilōh* com um *mem(m)* para ler *mišlōh*, "seu governante" (cf. H. Gressmann, *Der Messias*); *šēʾlō*, de *šāʾal*, "pedir"; *šālūw*, "paz"; *šylyh*, do acádio *šēlu*, "príncipe"; e *bʾšay*, "filho de Jessé". Margulis favorece esta última emenda (p. 204) notando que o nome de Jessé ocorre dessa maneira em 1 Cr 2.13, assim sugerindo uma data não anterior ao século dez a.C. Mas Liudger Sabottka rejeita a emenda de Margulis arguindo que Siló existia antes disso e se tornara um lugar proeminente durante o reinado de Davi ("Noch Einmal Gn 49.10", *Bib.* 51/1 [1970]:225-229).

68. É bom mencionar que vários estudiosos têm tentado demonstrar uma estreita correlação entre o discurso de Jacó (Gn 49), a bênção de Moisés (Dt 33) e o cântico de Débora (Jz 5). A correlação não é óbvia; a que existe, entretanto, pode ser melhor explicada admitindo-se que Gn 49 é o modelo das outras passagens. *O Testamento dos Doze Patriarcas*, um documento pseudo-epígrafo, foi moldado segundo o discurso de Jacó em Gn 49. Nele

palavras a seus doze filhos na forma em que elas estão registradas. Ele assim o fez, compreendendo que, como seu pai, tinha de falar a cada um. Falou-lhes em suas circunstâncias presentes; em alguns exemplos ele refletiu sobre traços específicos do caráter e do procedimento passado de seus filhos e, então, dirigiu-se a eles em relação ao futuro.⁶⁹

As Imagens Literárias Usadas por Jacó

Já nos referimos ao conjunto de imagens que Jacó emprega em seu discurso a seus filhos. Este é certamente o caso em sua mensagem a Judá e a respeito dele. Além disso, Jacó usa alguns termos e frases longe de comuns para descrever seu quarto filho.

Jacó dirige-se a Judá pessoalmente como o fizera anteriormente a Rúben.⁷⁰ Ele dirigira-se a Rúben como seu primogênito e fala dele como a força, o vigor, o poder e a honra de seu pai (Gn 49.3), qualidades que, no entanto, se tinham dissipado pela conduta incestuosa (Gn 35.22). Então, depois de dirigir-se a Simeão e Levi na terceira pessoa (49.5), fala a Judá, e com um elemento de surpresa e admiração (49.8).⁷¹ Assim Jacó descreve Judá:

Judá, tu és aquele que louvarão teus
irmãos:
a tua mão *estará* sobre a cerviz
de teus inimigos;
inclinar-se-ão
diante de ti os filhos de teu pai.
Judá é um filhote de leão:
da presa, filho meu,
subiste:
encurva-se, deita-se como um leão,
e como leoa;⁷² quem o despertará?
O cetro não se arredará
de Judá
nem o bastão⁷³ de entre os seus pés
até que venha Siló
e dele *será* a obediência⁷⁴
dos povos.

yēhūdā 'attā yōdūkā '
ahēkā
yādēkā' bē'ōrep
'oyēbēkā
yistahāwu
lēkā bēnē 'ābikā'
gūr 'aryēh yēhūdā
mīṭterep bēni
'āiūā
kāra' rābaš hē'aryēh
ūkēlābī' mī yēqimmennū
lō-yāsūr sēbeṭ
mīhūdā
ūmēhōqēq mibbēn raglāyw
'ad kī-yābō sīlōh
wēlō yiqqēhat
'ammim.

[Gn 49.8-10]

faz-se referência à realeza de Judá. Esse documento foi escrito nos últimos dias dos macabeus, segundo alguns eruditos. Outros vêem nele influências cristãs, então postulam uma data de composição mais recente ou admitem uma data anterior, e, finalmente, invocam a mão de um redator cristão. Para uma discussão mais ampla ver George Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith* (Filadélfia: Westminster, 1967), p. 130; e G. Widengren, "Royal Ideology and the Testament of the Twelve Patriarchs", em *Promise and Fulfillment*, ed. F. F. Bruce (Edimburgo: T. & T. Clark, 1963), pp. 202-206.

69. Calvino diz que Jacó deve ser considerado "a boca de Deus" regulando o estado futuro da Igreja (*Commentaries on Genesis*, 2 vols. [Grand Rapids: Baker, 1981], 2.438).

70. Pelo fato de a maioria dos filhos não ter sido pessoalmente interpelada, von Rad não fala de "profecias" mas de "aforismos" (*Genesis: A Commentary*, edição revista [Filadélfia: Westminster, 1973], p. 416).

71. Cf. capítulo 6, subtítulo "O Discurso de Jacó".

72. Há dúvidas, segundo B. Davidson (*Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*), se a palavra *labī'* é masculina ou feminina. Seguindo a tradução de Almeida optei pelo feminino. (n.t.).

73. O inglês tem *lawgiver*. Mais uma vez optei pela tradução de Almeida. (Idem).

74. O autor traduz *yiqqēhat* por "gathering", mas o único sentido que achei foi "obediência". (Idem).

Note-se também que, depois do duplo vocativo “Judá, tu” (*yēhūdā ’attā*), Jacó acrescenta o sufixo *kā* tanto ao verbo quanto ao sujeito nominal (*yōdūkā ’ahēkā* = “te louvarão os *teus* irmãos”). A ordem normal das palavras de uma sentença hebraica não é seguida aqui, o que aumenta ainda mais o efeito visado. Sem sombra de dúvida, Judá foi destacado para receber atenção, e muito mais!

Yādā é a raiz da qual o termo *Judá* é derivado. O sentido léxico é “atirar” ou “lançar para a frente” em várias línguas semitas. Em hebraico, o hiphil usado no texto acentua o reconhecimento de alguém a quem é dada atenção. Esse reconhecimento pode tomar a forma de ação de graças, elogio, louvor. Quando nasceu Judá, o quarto filho de Lia (Gn 29.35), o fato deu razão a Lia para deixar de lado sua preocupação com o reconhecimento de Jacó, seu esposo, pois ele já a havia reconhecido como esposa fértil. Agora ela se volta para o Senhor com ação de graças e louvor e dá a seu filho o nome de “Judá”, ou “gratidão”.

Jacó, em seu discurso a Judá, destaca o fato de que seus irmãos não hão de dar graças *por* ele, mas *a* ele; o próprio Judá será objeto de gratidão e louvor. Isto é surpreendente, porque Judá realmente não se destacara como líder. É verdade que ele havia falado em favor da vida de José sugerindo sua venda como escravo (Gn 37.26,27) e também se oferecera como refém por Benjamin (43.9). Mas havia outro lado em Judá: ele deixou de fazer justiça a sua nora e não hesitou em tornar-se adúltero (38.11-27).

Diz-se de Judá que ele teria a sua mão sobre o pescoço (*bē’ōrep*) de “seus inimigos” (*’ōyēbēkā*). *’Ere* designa aquela parte superior do corpo onde cresce o cabelo; o termo é tomado para referir-se especialmente à parte posterior do pescoço. A figura da mão de Judá sobre o pescoço de seus inimigos evoca a idéia de inimigos em fuga que, perseguidos, são forçados à submissão. Foi, portanto, posta diante de Judá a perspectiva de vitória depois de luta e perseguição como esperado traço de seu futuro.

Os irmãos de Judá hão de “inclinar-se” diante dele. O verbo *’sātaḥ* tem vários matizes de significado em suas diferentes formas verbais. O hithpael usado no texto significa prostrar-se diante de um superior. Em contexto de culto, o termo significa *adorar*. Pode também referir-se ao adultério espiritual. Jacó usou o termo para indicar submissão a um governante, um monarca. Portanto, Judá, e não José, foi posto diante dos irmãos como a pessoa régia em seu meio. Mais ainda, os irmãos não participariam diretamente dessa preeminência real; eles deveriam reconhecê-la e, de diversos modos, beneficiar-se da dominação de Judá sobre eles.

Para expressar a preeminência e o poder de Judá são empregados três termos estreitamente relacionados entre si (49.9).⁷⁵ O *gūr* é o filhote de leão. A imagem é de um animal jovem, brincalhão, travesso, lutador e vigoroso, que se vai desenvolvendo até tornar-se uma poderosa e terrível fera. O *’aryēh* é o leão adulto, caçador, representado como agachado, pronto para saltar. Toda a

75. Ezequiel elaborou a preeminência e poder de Judá em termos semelhantes (Ez 19.2-9).

habilidade e poder do “rei dos animais” está à mostra e pronta para ação instantânea no desejo do triunfo total. *lābî* é a leoa que, tendo caçado e trazido alimento para seus filhotes, está repousando, mas de modo vigilante e protetor. Quem ousaria perturbar uma leoa triunfante no meio de seus filhotes? Tentativas de interpretar isso com o significado de estágios na vida da tribo de Judá (leãozinho = primeiros estágios; leão = tempo de Davi; e lendo-se “leão velho” em vez de “leoa” = o período subsequente ao tempo de Salomão) não foram bem sucedidas.⁷⁶ Skinner está certo: os três termos apresentam um quadro vívido do crescimento do poder, do valor e da preeminência.⁷⁷ A leoa é uma expressão poética, pitoresca e poderosa do desenvolvimento de Judá e o tema final de sua realeza e vitória.

O conceito da realeza exercendo domínio é expresso mediante dois termos comuns em sociedades primitivas. *sēbet* era a vara do pastor, usada para dirigir, castigar, golpear ou matar. Na mão do chefe ou governador era um cetro, um símbolo de poder e autoridade.⁷⁸ Aqui se afirma que esse cetro não se apartará de Judá.

A frase *o bastão de entre os seus pés* (*mēhōqēq mibbēn raglāyw*) pode ser considerada, ou como paralelo sinonímico de *sēbet* (Gn 49.10, RSV, NIV),⁷⁹ ou como referindo-se a outro conceito, o de legislador.⁸⁰ O substantivo *mēhōqēq* (“bastão de comando”, KoB, p. 328), especialmente, tem ocasionado muita discussão. Sua raiz verbal significa inscrever ou cortar, isto é, estabelecer um decreto de forma permanente. O termo no texto é o participio ativo do polel e se refere na maioria dos exemplos ao aparecimento ou de alguém que (1) proclama a lei, (2) inscreve a lei que lhe é ditada, ou (3) governa e executa a lei.⁸¹ Uma vez que o contexto definitivamente tem Judá como a pessoa em vista, deve ele ser considerado aquele a quem cabe pronunciar, inscrever e executar o decreto necessário para ser o que traz o cetro de poder, autoridade e julgamento. O termo seria visto, portanto, como correlativo com *sēbet*; cada termo acrescenta significado e apóia o outro.

Poucas passagens da Escritura têm dado ocasião a tanta discussão quanto a frase hebraica ‘*ad kî-yābō*’ *šilōh* (“Até que verha Siló”).⁸² A frase em si mesma, seja qual for seu objetivo específico, não contradiz a idéia de realeza e

76. Cf. Calvino, *Commentaries on Genesis*, 2.452.

77. John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1910), p. 519.

78. Gerhard von Rad lembra que o cetro era também um símbolo honorífico entre os chefes tribais (*Genesis*, p. 419); cf. Nm 21.18 e Mq 7.14, onde honra e autoridade, bem como preeminência, são sugeridas.

79. Assim Skinner, Speiser, Keil e Leupold.

80. Assim Poole e Hengstenberg.

81. Cf. pássagens tais como Nm 21.18; Dt 33.21; Jz 5.14; Sl 60.9, 108.9; Is 33.22.

82. E. A. Speiser diz que um sumário de todos os pontos de vista concernentes a essa frase formaria “uma alentada monografia” (*Genesis*, em AB, p. 372). Ele não discute a frase como um todo, mas remete os leitores à obra de Vawter, “Canaanite Background of Genesis 49”. (Para uma resposta ao ponto de vista de Vawter, ver CBQ, 17.19-21).

Não apareceram novas compreensões do sentido do substantivo *šilōh* nos anos 80 (ver também G. Ch. Aalders, *Genesis*, trad. William Heynen, BSC, 2 vols. (1981), 2.278,279).

de seu exercício por Judá. O assunto é, em última análise, a duração da preeminência real de Judá e de seu exercício de poder e de autoridade.

'*Adkî* é uma conjunção que se refere a tempo e é usualmente traduzida como "até que". Assim, o intento da frase é compreendido como um período de tempo até um ponto especificado.⁸³ A frase é usada de forma a sugerir que os fatos ocorridos até um determinado ponto no tempo levam aos fatos que se seguem e realmente os induzem. Assim, chegar-se-á a um ponto em que ocorrerá uma real mudança sem que haja uma disjunção radical, isto é, o que estava acontecendo continuará, mas de um modo diferente ou por meio de outro agente.

O verbo *yābō'* está na terceira pessoa do singular. Na sintaxe hebraica, o sujeito usualmente segue o verbo; daí, na frase, *šilōh* deve ser considerado o sujeito. A frase, então, significaria que Judá exerceria a realeza até que *šilōh* a assumisse. Se fosse imediatamente óbvio a quem ou a que a palavra *šilōh* se refere, a questão do sujeito do verbo, isto é, daquele que tomaria a prerrogativa real de Judá, não seria difícil de responder. *Šilōh*, entretanto, é um termo difícil e seu significado governa a intenção da frase.

O nome *Shiloh* (*šilōh*) não se refere ao lugar onde o tabernáculo foi erguido séculos mais tarde. Siló, como local, não tinha significação no tempo de Jacó, até o ponto que os estudiosos podem determinar. Portanto, sugerir, como alguns têm feito, que Jacó profetizou a respeito de um lugar desconhecido realmente não é uma opção. Jacó não se referia a um lugar de culto. Se o fizesse, seria difícil determinar o que é dito a respeito de "Siló". Se *yābō'* for traduzido como "chegar ao fim", então a frase significará "até que Siló chegue ao fim". Isto, naturalmente, não tem sentido, pois não responde a perguntas como "fim de quem?" ou "como chegará ao fim?" Alguns consideram a idéia de "vir a Siló", mas o texto não sugere a idéia de movimento em direção a algo. Mais difícil ainda seria responder à pergunta: "quem há de vir a Siló?"⁸⁴

Têm sido sugeridas emendas ao termo hebraico. Calvino leria *šil* mais o sufixo da terceira pessoa⁸⁵ e traduziria como "seu filho", mas ele parece compreender que *šil* não tem o significado de "filho".⁸⁶ Outros têm tentado derivar o termo de *šā'al*, pedir, isto é, até que venha aquele que foi pedido (*šē'ilo*).⁸⁷ E. A. Speiser sugere que se poderia emendar *yābō'* para ler *yōbāl*, e *šilōh* para ler *šay lô*, produzindo a leitura "até que tributo seja trazido para ele".⁸⁸

83. Cf. um uso semelhante em Nm 23 24 e Is 42.4.

84. Skinner, *Critical and Exegetical Commentary on Genesis, ICC*, pp. 520-524. Este comentador também rejeita este ponto de vista sobre Siló por parecer-lhe não-histórico.

85. *Šilb* em vez em *šilōh* (n.t.).

86. Calvino, *Commentaries on Genesis*, 2.453,454.

87. Gerhard von Rad é cauteloso a respeito de emendas textuais (*Genesis*, p. 420). Sigmund Mowinckel dá um passo adiante quando diz que a palavra Siló "não precisa de emenda" (*He That Cometh* [New York: Abingdon, 1954], p. 13, n. 2).

88. E. A. Speiser sugeriu esta emenda radical, isto é, até seus "inimigos virem lisongear-lo" (*Genesis*, em AB, p. 366).

Outros têm procurado uma raiz verbal. Aqueles que sugerem *sālah* (enviar), seguindo Jerônimo, preferem a leitura “até aquele que é enviado”. Calvino acha a sugestão plausível, mas não a adota, porque a emenda requerida não lhe parece aceitável. Se o verbo *sālah* for considerado como a raiz, então a idéia de repouso ou prosperidade está diante de nós. A *American Revised Version* aceita isso como possível, traduzindo a frase “until the passive one arrives”. Mas isto é uma contradição de pensamento.⁸⁹ Skinner está certo em seu ponto de vista de que um estudo etimológico não conduz a resultados satisfatórios.⁹⁰

A possibilidade de que o termo *šilōh* seja composto, isto é, uma combinação de elementos de outros termos, já foi sugerida. Calvino reproduz uma velha tentativa de combinar *sālal* (saquear ou extrair) com *hū'* (ele) e então eliminar a letra *h*, de modo que o resultante *šilū* seria lido: “o seu extraído”, significando “seu filho a ser nascido”. Mas esta sugestão não recebeu qualquer apoio.⁹¹

Os rabinos criam que Ez 21.27 (v. 32 em hebraico) fornecia a chave.⁹² Eles sugeriam que na passagem de Gênesis o pronome relativo *'āšer* e a preposição *a (lē)* foram assimilados; a letra *aleph* (') caiu e a letra *resh* (*r*) assimilada à letra *lamedh* (*l*) produzindo-se *sellō* (a quem é devido). Keil, porém, mostrou que o conceito hebraico de *'āšer* fica sem sentido e que não há nenhuma outra passagem bíblica em que a palavra seja assimilada do modo sugerido (*KD*, 1.394).

Os escritores da Septuaginta tomaram algumas liberdades na tradução dessa frase hebraica especial para o grego: *Heōs ean elthē ta apoketmena autō* (“até que venham as coisas postas para ele”); os rabinos que produziram a Septuaginta combinaram *'āšer lō* e acrescentaram a idéia de tributo ou dons. Os eruditos concordam que essa tentativa leva a uma liberdade excessiva para alterar e interpretar o texto.

Finalmente, outros eruditos têm ido a fontes semitas cognatas em busca de uma solução. Sigmund Mowinckel diz que é o termo poético *suēlū*, que significaria governador, tomado do acádio.⁹³ Nötscher, Driver e Eisler, independentemente entre si, chegaram à mesma conclusão. Entretanto, esse ponto

89. O editor de Calvino preferiu o termo *pacifier* (*Commentaries on Genesis*, 2.454). Isto, entretanto, não se adapta ao sentido passivo, pois “pacificar” é um verbo ativo. (O editor também acrescentou “por sacrificar-se a si mesmo”, o que exige uma explicação teológica específica). Ernst Hengstenberg (*Christology of the Old Testament*, trad. de Theodore Meyer, 2 vols. [Edimburgo: T. & T. Clark, 1968], 1.69) e H. C. Leupold (*Exposition of Genesis*, 2 vols. [Grand Rapids: Baker, 1942/79], 2.1979) expressou algum apoio por ligar *šilōh* com *šākhā*, “o que dá descanso”. (Hengstenberg, entretanto, favorece a identificação de Lutero com o Redentor (1.69). Keil acredita que o substantivo *šilōh* pode referir-se a alguém que “como um homem de descanso traria descanso e paz” (*KD*, 1.398).

90. Skinner, *Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, p. 520.

91. Cf. o editor dos *Commentaries on Genesis*, de Calvino, que escreve que Calvino “parece concordar com esse ponto de vista” (2.454, n. 1). Skinner observou corretamente que essa é uma derivação impossível (ICC, p. 520, n. 10a; cf. Paton J. Gloag, que tenta uma solução etimológica em seu *Messianic Prophecies* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1879), pp.130-132).

92. Ez 21.27 (v. 32 em hebraico) *lē hāyā 'ad-bō' 'āšer-lō* (“será até que venha a quem é devido”; cf. NIV “rightfully belongs”; RSV, “whose right it is”). (Derek Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1967), p. 218).

93. Mowinckel, *He That Cometh*, p. 13, n. 2.

de vista também tem sido chamado de um mito lexicográfico; mas o raciocínio subjacente a essa rejeição não é convincente.⁹⁴

Em suma, há um acordo generalizado em que o termo hebraico *šilōh* não se refere a um lugar, que as emendas não oferecem soluções satisfatórias quanto ao seu significado, que os estudos etimológicos não lançam luz sobre os problemas e que os esforços de encontrar elementos de vários termos não lograram obter concordância. É muito difícil saber, com qualquer grau de certeza, o que, especificamente, Jacó tinha em mente quando usou tal termo obscuro.⁹⁵ É fato que a esse termo, único de sua espécie (*hápax legómenon*) não tem sido atribuído um sentido unânime. Se tivermos de escolher, cremos que o termo *suēlu*, tomado de empréstimo aos povos semitas das vizinhanças, oferece uma solução aceitável. Há razões para essa escolha: a frase *seu governante* certamente adapta-se ao contexto; Judá exercerá prerrogativas reais até que venha o seu governante para assumi-las ele próprio.⁹⁶ Até esse tempo, Judá servirá em seu lugar. Esse ponto de vista está também em harmonia com a mensagem de Ezequiel (Ez 21.23-27).

A última frase do verso 10 dá apoio adicional ao conceito de realeza na passagem. A conjunção hebraica *wēlō* (e a ele) mantém diante do leitor o governante que virá de e seguindo Judá. Judá, o cabeça tribal, terá sua mão sobre a cerviz de seus inimigos. Mas aquele que o seguirá terá a obediência voluntária e alegre dos povos (*ammīm*) — não em seus agrupamentos nacionais, mas de todos os povos, independentemente de sua identidade étnica ou nacional.

Pode ser argumentado que Jacó se estava referindo tanto a Judá como a seu sucessor, depois de ter introduzido a idéia do governador que havia de vir. Isto se torna particularmente óbvio no que Jacó prossegue dizendo a seu filho.

Os dois versos seguintes (49.11,12) são ricos em imagens tomadas do ambiente rural. Alguns têm falado delas como termos poéticos que Jacó usou para descrever as abundantes bênçãos reservadas para Judá e particularmente a seu sucessor. Há um elemento de extravagância na figura do jumento e seu jumentinho, animais de carga que representam um estilo de vida humilde e primitivo, tendo permissão de comer as videiras — consequência natural de serem amarrados a elas.

A referência ao vinho pode ser interpretada de vários modos. A lavagem das vestes “em vinho” (49.11b) seria compreendida como o suco da uva que mancha e enxarca as roupas daqueles que pisam as uvas? O pisar das uvas no lagar e o esguichar do suco vermelho nas roupas são símbolos de trabalho penoso, luta, sofrimento e até morte (como a de um dos dois príncipes midianitas num lagar [Jz 7.25]); algumas vezes o lagar que Deus pisa “sozinho” (Is

94. Cf. William Moran, “Genesis 49.10 and Its Use in Ezequiel 21.32”, *Bib.* 39/4 (1958):405-416.

95. Martinho Lutero conectou *šilōh* com *šilyā*, “ventre”; o que sugere o filho do ventre da virgem e, assim, o Messias e seu reino de obediência (Lutero, *Lectures on Genesis*, caps. 45-50, em *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan, 54 vols. [St. Louis: Concordia, 1966], 8.241-244).

96. O substantivo *yiggēhat* tem sido traduzido por “obediência”. A raiz árabe significa “obedecer”, “ouvir com favor” e “responder” (cf. Pv 30.17, “Obediência”, TWOT, 1.397).

63.3) é um símbolo da ira de Deus (Ap 14.19,20; 19.15). Porém, vinho pode também sugerir o embotamento dos olhos devido ao seu abuso, bem como o bem-estar e a alegria que ele pode trazer. Mas desde que a passagem fala da vermelhidão dos olhos fica aberta a hipótese de Jacó estar falando de prosperidade misturada com labuta e sofrimento. O uso de leite (v. 12b) indubitavelmente sugere boa saúde e bem-estar geral.

Em resumo, pode ser dito que Jacó fala de grande prosperidade para Judá e seu sucessor real, que será partilhada por todos sob o seu jugo. Mas luta, sofrimento e derramamento de sangue também podem ter sido aludidos; a prosperidade não é sem preço.

A Mensagem Profética de Jacó

Revelação Divina. A mensagem proclamada por Jacó deve ser considerada primeiramente como real mensagem de Deus revelada por meio dele. Assumir isto é colocar-se contra posições que contam com muito apoio entre os críticos modernos.

A idéia de que os textos proféticos na Bíblia contêm reflexões sobre acontecimentos passados ou presentes não é disputada por eruditos evangélicos ou conservadores. Ninguém pode discutir que Jacó, como pai, falou no seu momento histórico e que refletiu esse momento quando serviu de porta-voz para seu Deus. Portanto, o ponto a ser destacado é este: por meio de Jacó, Deus estava revelando o que se devia esperar no desenvolvimento da vida divinamente planejada e controlada de sua progênie.⁹⁷

A idéia de que Davi, rei de Israel, era o homem que o orador ou escritor tinha em mente quando a referida passagem foi primeiro escrita é inaceitável. Isto não é negar que Davi seja referido em algum sentido. Como um dos descendentes de Judá, ele era um que havia de reinar. O que é julgado inaceitável é a posição crítica de que nenhuma personalidade do Velho Testamento poderia ter falado de Judá como alguém que havia de empunhar a vara e o cetro, até que o primeiro da tribo de Judá realmente reinasse, isto é, até Davi.⁹⁸

A idéia largamente aceita de que uma revelação em forma proposicional é impossível até que os atos de Deus (leia-se: eventos históricos) tenham acontecido e que os homens os tenham observado, refletido sobre eles e formulado seus pontos de vista em forma "proposicional", isto é, em discurso racional, comunicável, não é apoiada pela interpretação exegética (Gn 49.8-11). A referida passagem não apresenta reflexão que revele um estágio na atividade teológica. Até pelo contrário, a referida passagem apresenta a revelação de Deus, dada em forma verbal, que informa coisas a respeito do futuro, dando

97. Há aqui um bom exemplo de atividade profética a incluir reflexão da parte da pessoa que fala e proclamação a um dado ponto que inclui uma predição de desenvolvimentos futuros.

98. Mowinckel afirma enfaticamente: "A referência é a Davi, que fez de Judá a tribo governante" (*He That Cometh*, p. 13). Para Mowinckel não é possível conceber Israel mantendo uma concepção de messias até depois do reino de um rei ilustre como Davi. Skinner apóia este ponto de vista (*Critical and Exegetical Commentary on Genesis, ICC*, p. 522), como também Trygve Mettinger, que considera a passagem como dinástica em sua natureza (*King and Messiah* [Lund: Wallin & Dalholm, 1974], p. 95).

orientação ao pensamento, planejamento e esperança dos filhos de Jacó, e que era e é uma fonte original e base de reflexão teológica.

Aspectos Importantes da Mensagem Profética. Vários elementos devem ser destacados como partes importantes da mensagem profética de Jacó. Através de Jacó, o Senhor deu instrução sobre como a progênie do patriarca deveria ser organizada e regulada. A profecia era mais a respeito das tribos do que de um simples homem. Ela se refere especificamente ao corpo da semente do pacto que constitui o núcleo do povo de Deus no Velho Testamento. Nessa organização e regulamentação uma tribo deveria ser preeminente, tendo autoridade e poder de controlar, dirigir e guiar nos assuntos do povo como um todo. Pode dizer-se que aí foi traçado um amplo esboço para o governo do povo de Deus.⁹⁹

Judá foi claramente designado para ser a pessoa e a tribo diretora, controladora e lideradora. Mas, na sua designação, o fator *digno de louvor* foi introduzido. Esse louvor seria expresso por toda a comunidade, o que, por sua vez, reflete unidade. A progênie de Jacó deveria ser um corpo de louvor unido sob o preeminente Judá.

Judá foi indicado como o que havia de cumprir o papel mediador. Ele o tinha exercido antes, voluntariamente, em favor de seu irmão mais novo Benjamin e de seu idoso pai. Agora Judá foi designado como o representante do Senhor perante a comunidade e também da comunidade perante o Senhor. Houve referências ao papel mediador antes; Abraão devia servir desta maneira entre o Senhor e as nações (Gn 12.3). Agora que o papel mais amplo poderia ser apropriadamente executado, um mediador é dado à comunidade mediatorial — um entre os seus irmãos.

O papel mediador que Judá deveria assumir seria o de alguém preeminente, tendo autoridade, poder e os meios de exercê-lo. Em suma, seria o mediador régio, em seu caráter, posição e prerrogativas. Judá foi designado como o que devia governar (cetro), guiar (vara) e conduzir em batalha para adquirir a vitória.

Judá recebeu a garantia de que seria vitorioso sobre seus oponentes. Tendo a mão sobre a cerviz de seus inimigos, ele batalharia, certamente triunfaria e submeteria nações inteiras ao seu jugo. De fato, as próprias nações, no devido tempo, de bom grado lhe prestariam obediência. A batalha a ser travada pela semente de Jacó, de Abraão e de Adão deve ser entendida em termos da irrevogável hostilidade que o Senhor tinha pronunciado e colocado entre a semente da mulher e a semente da serpente.

Judá recebeu a autoridade e o poder necessários para funcionar como o mediador real combatendo todas as forças do mal. As referências variadas ao leão representam-no claramente. O leão era preeminente no mundo animal: era o rei no campo e na floresta; todos tremiam quando ele rugia,¹⁰⁰ e sua autoridade era suprema.

99. Cf. Calvino, *Commentaries on Genesis*, 2.438,439.

100. O leão é representado devorando (Nm 23.24; cf. 24.9), rasgando sua presa (Dt 33.20; Sl 17.12) e emitindo um rugido aterrador (Jó 4.10,11; Pv 19.12).

A Judá foi prometida prosperidade. Os meios naturais e físicos requeridos para cumprir seu papel de mediador régio estariam prontamente acessíveis a ele. De fato, ele os teria em abundância. Como a Abraão, Isaque e Jacó fora assegurada riqueza para servir como homens de renome e influência, assim seria com ele.

A passagem mantém diante de nós a idéia coletiva e individual da realeza. Judá seria uma tribo, mas desse todo coletivo emergiria um rei singular. Esse indivíduo preeminente seria separado. É oportuno reafirmar que o debate entre os estudiosos, com poucas exceções, não é em torno da referência a uma pessoa real, isto é, a um rei — há acordo quase universal sobre isto. A divergência é quanto a ser esta uma profecia preditiva de um rei que emergiria de Judá. Na passagem não há nenhuma indicação de que o governante pessoal, soberano, já esteja presente. A idéia de tal grande personagem é apresentada, a idéia de sua vinda é claramente indicada.

O rei pessoal por vir é proposto em molde climático nesta singular profecia. Judá é referido como a pessoa preeminente. Quando, porém, Jacó prosseguiu usou a terceira pessoa. Ainda falando a Judá na presença de seus irmãos, Jacó falou de outra pessoa que, inseparável de Judá e da comunidade sobre a qual este deveria reinar, era, não obstante, distintamente discernível. Judá, o homem, era importante, mas Judá, a tribo, não o era menos; e o verdadeiramente preeminente era a pessoa régia que viria, que deveria surgir de um homem e de uma comunidade. Essa insigne pessoa seria o governador, o vencedor, o realizador próspero. Ela é que receberia obediência, louvor e honra.

O governante pre eminentemente real e o triunfante mediador foi indicado como o meio pelo qual a palavra falada a Abraão havia de ser cumprida (Gn 12.3). Todas as nações seriam abençoadas por Jacó, não somente quando viessem a ele, como os profetas mais tarde proclamariam (p. ex., Is 2.3,4; Mq 4.1), mas como uma comunidade mundial voluntária, submissa, governada, servindo e adorando.

Resposta à Mensagem de Jacó

A questão diante de nós é se houve uma resposta à mensagem profética de Jacó. Não há registro do que os doze filhos disseram em resposta ao discurso de seu pai. Do relato que se segue sabemos que a vida continuou seu curso, com José como governador do Egito e seus irmãos sob seu governo (Gn 50.14-22). Judá não reclamou prerrogativas reais. Ao contrário, ele, seus irmãos e suas famílias estavam com medo de José, o ministro egípcio (50.15). Eles eram pastores, estrangeiros na terra. Tinham sido os traidores de José e enganadores de seu pai. José poderia vingar-se (50.16-18). Sua ansiedade deixa ver que não tomaram as vívidas palavras de Jacó como uma palavra segura de profecia. Seu futuro podia ser determinado pelo seu poderoso irmão. A reação de José diante do medo dos irmãos é um reconhecimento da direção e controle soberanos de Deus sobre sua vida pessoal, a deles e a de suas famílias. José estava

preparado para deixar que a vontade de Deus operasse no presente e no futuro, como o havia feito no passado (50.19,20).

Teria Jacó, ele próprio um pai, correspondido à mensagem profética incisiva que ele proclamara? Em sentido real, o problema da psicologia da profecia está diante de nós. Em que extensão a própria personalidade de Jacó estava envolvida? De que provável maneira Jacó refletia suas próprias circunstâncias imediatas? Poderia a reação de Jacó à mensagem que ele próprio proclamou ser deduzida de um estudo de seu envolvimento pessoal e das influências de seu ambiente?

Bruce Vawter procurou explicar o uso, por Jacó, de símbolos e conceitos religiosos ou teológicos em termos do ambiente cananeu. Vawter pretende que esse discurso atribuído a Jacó vem do final do período dos juizes, antes do cântico de Débora (Jz 5.2-31) e reflete um estágio antigo no desenvolvimento da vida religiosa de Israel. No discurso há uma tosca transmutação de conceitos cananeus em pensamento hebreu. Vawter baseia seu ponto de vista numa comparação da poesia ugarítica de outrora com o discurso de Jacó.¹⁰¹

Vawter afirma que há uma identidade básica nos padrões de linguagem e de pensamento, mas admite prontamente que eles são gerais e vagos. Ele conclui que Jacó não tomou diretamente emprestado, antes refletiu o mundo cananeu como parte dele. Portanto, Jacó expressou-se basicamente como um cananeu. Os principais elos de ligação discerníveis são: (1) o uso, por Jacó, de um touro em relação a Simeão e Levi (Gn 49.6b), reminiscência de uma deidade ugarítica; (2) a referência a Judá como leão e leoa reflete o tema da deusa-leoa cananéia (do sul da Palestina); (3) as próprias palavras de Jacó concernentes a Zebulom "na praia dos mares" deveriam ser lidas como "Zebulom governa as praias dos mares", como faz o deus do mar ugarítico 'am; (4) o nome *Dã* acha sua origem no ugarítico *Danil*; e (5) a bênção de Jacó a José é ininteligível, a menos que sejam feitas algumas emendas para pôr o hebraico em linha com o ugarítico: *porat* tornado *para*, *sur* tornado *sor*, *ul* feito *suck*, *abir* feito *abbir*.¹⁰²

Um estudo cuidadoso da tentativa de Vawter de apresentar o discurso de Jacó como um hebreu emergindo da vida, cultura e religião cananéias leva a uma rejeição definida de seu ponto de vista. As poucas similaridades entre Jacó e o ambiente cananeu circunvizinho são vagas e indefinidas, ao passo que as dessemelhanças são numerosas, claras e pronunciadas. A necessidade de uma emenda drástica reforça a necessidade de rejeitar o ponto de vista de Vawter. Essa rejeição não ignora o fato de que Jacó nasceu no sul da Palestina, que viveu no norte da Palestina, perto de Ugarit, por vinte anos ou mais, e que depois viveu na área imediatamente ao sul de Ugarit. Jacó viveu no país cananeu. Mas Jacó não era um cananeu, nem por seus ancestrais nem por suas concepções

101. Vawter, "Canaanite Background of Genesis 49". A tese de Vawter de que o cântico de Débora foi composto no final do período dos Juizes é incorreta, pois o cântico originou-se muito cedo na história de Israel.

102. Ibid. Vawter acusa os autores da Septuaginta de não fazerem a tradução óbvia, isto é, seguindo o ugarítico, como ele fez.

religiosas básicas. Jacó, ainda que fosse um enganador, era, não obstante, filho de Isaque e de Abraão e adepto de sua fé. Em seu discurso aos filhos ele refletiu sua própria vida pastoril e agrária em Canaã. E nesse ambiente ele indubitavelmente aprendeu a usar termos que os cananeus empregavam. Jacó empregou-os, porém, para expressar-se como alguém que conhecia, adorava e servia ao Deus do pacto de seus antepassados.

Há três pontos adicionais a serem considerados quando estudamos o envolvimento pessoal de Jacó na palavra de Deus, que ele proclamara em seu leito de morte, e sua resposta a ela.¹⁰³

Jacó expressa surpresa por Judá ser designado por Deus para ser o portador da linha da semente do pacto. Note-se a exclamação: "Judá, tu... teus irmãos te louvarão" (Gn 49.8a). A formulação única dessa frase ressalta particularmente a surpresa de Jacó. Como já mencionamos antes, tinham sido dadas a José várias indicações de que era ele quem seu pai esperava e desejava fosse o herdeiro da dupla bênção, bem como o que fosse servir como primogênito para levar adiante a herança especial da família.

A convicção e o fervor religiosos de Jacó são evidentes. Ele não fala com hesitação ou com falta de interesse ao proclamar o caminho do Senhor para cada um de seus doze filhos, mesmo quando simultaneamente notava as próprias características peculiares dos filhos e, em alguns casos, sua conduta passada. Para Jacó, Deus, o Senhor do pacto com o clã patriarcal, era o Senhor de seus filhos, da vida individual de cada um, bem como de seu futuro. Ele, como pai, não controlava o destino individual ou coletivo dos filhos. Isso estava na mão do Senhor. Seus destinos, variados e misturados como eram, estavam seguros. Eles eram filhos da promessa. Eram filhos que realizariam sua herança na terra que haviam deixado e à qual certamente retornariam.

Jacó expressa esperança (49.18). Diferenças de interpretação dessa frase centralizam-se na dúvida sobre se ele teria dito que esperava ser salvo do venenoso ataque de seu filho Dã (v. 17). É verdade que a expressão de esperança de Jacó segue-se imediatamente à declaração sobre os caminhos serpentinados de Dã. Se, entretanto, considerarmos a situação de Jacó no Egito depois das provações e agonias de sua vida, bem como o conhecimento que ele tinha das promessas a seu avô e a seu pai acerca de uma terra com abundantes bênçãos, então esta expressão de esperança de livramento se refere a muito mais do que aos tortuosos ardis de um filho. Jacó expressou sua resposta ao que ele sabia que era o futuro assegurado de sua família pactual. Ele, como pai, tinha indubitavelmente meditado, e talvez às vezes teve também dúvidas, sobre o futuro de sua família. Seriam eles libertados do Egito? Seriam libertados das vicissitudes da vida em Canaã? Haveria ali um lugar de repouso e estabilidade para eles? Haveria um lugar para ele e sua família no meio das

103. Jacó deu sua bênção final quando estava "para morrer" (Gn 48.21; 49.33). Roland K. Harrison assinala que o costume de bênçãos no leito de morte estava em voga durante o período patriarcal (*Archeology of the Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1963], pp. 28,29). Em sua idade avançada Isaque igualmente deu sua bênção (Gn 27.1,19,27).

nações vizinhas? E, como base, haveria ali comunhão com Deus e o usufruto de suas bênçãos? O idoso Jacó havia esperado por isso. Via agora que suas expectativas não tinham sido em vão. Tendo esperado, ele esperaria ainda. Mas havia um futuro assegurado. Todos os doze filhos e mais os dois filhos de José iriam participar do cumprimento da promessa dada a Abraão, Isaque e a ele, Jacó. E ele sabia agora qual era a chave da realização dessas promessas divinas. Judá seria o príncipe preeminente e poderoso, o líder vitorioso e abençoado da semente de Abraão, Isaque e Jacó. Judá seria a semente até que a Semente surgisse de sua progênie. Jacó tinha esperado. Enquanto esperava, tinha já experimentado a realidade antecipada.

A Significação Messiânica

Chegou a oportunidade de responder à pergunta: Como esta precisa passagem é especificamente messiânica? Em que aspecto pode ser assim considerada?

E. A. Speiser explicou o método “precário” dos rabinos e intérpretes judeus, pelo qual eles afirmaram que esta profecia referia-se a Davi. O próprio Speiser queria manter a referência indefinida, no máximo apontando para uma idéia geral de reino. Ernst Hengstenberg discute a predisposição de muitos eruditos judeus de tempos mais distantes em assegurar que Gênesis 49 falou do reino aos filhos de Jacó. Mas muito antes do ministério de Cristo sobre a terra, eruditos judeus já haviam sido mais específicos: eles apontaram para o Messias pessoal a respeito de quem Jacó falara. É evidente que ao longo dos séculos eruditos judeus vieram a tornar-se hesitantes em assegurar que essa profecia se refere a um reino judeu, pois isso abre a porta para a idéia de um Messias pessoal.

Mowinckel considera a presente passagem messiânica de maneira tipológica. Ele está convencido de que o orador original não tinha um governante pessoal em mente. Mais tarde, porém, quando um rei surgiu da tribo de Judá, então o povo olhou para trás e concluiu que isso correspondia ao que havia sido dito de Judá como a “tribo governante”.¹⁰⁴ Von Rad está admitir mais do que Mowinckel. Ele afirma que, a despeito de muitas questões abertas, deve manter-se uma interpretação messiânica. Essa singular passagem, declara ele, prediz a duração do reino, e depois de uma evidente *caesura*¹⁰⁵ (sua interpretação para o hebraico ‘*ad*, “até”) haveria um rei sobre a nação.¹⁰⁶

Três aspectos específicos, tanto do conceito messiânico amplo quanto do estrito, são revelados nesta profecia.

Primeiro, a tarefa real é descrita, pelo menos em parte. A tarefa é ser um legislador, um promulgador da vontade de Deus e o governante segundo essa

104. Mowinckel discute as influências racionalistas na interpretação da tipologia e da profecia messiânicas (*He That Cometh*, p. 13).

105. Em latim no original. (n.t.)

106. Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (Filadélfia: Westminster, 1973), p. 420. Von Rad liga a idéia de fertilidade com a da unção de Yahweh. Mas, a despeito da ênfase que ele viu sobre a fertilidade, havia o governante ungido no futuro que traria e fruiria a abundância devida à fertilidade prevista.

vontade. O governo inclui as atividades de dirigir, controlar, julgar, castigar, livrar e prover. A tarefa envolve ganhar a vitória sobre os inimigos e servir como um meio ou canal para a realização de uma abundância de bênçãos materiais prometidas.

Segundo, a preeminência daqueles que serão responsáveis pela tarefa é claramente descrita. Judá primeiro, e depois um que há de vir, serão louvados; eles deverão receber homenagem dos irmãos e o reconhecimento e submissão das nações. Esta preeminência será posta no contexto de um domínio composto pela comunidade do pacto, na qual serão incluídas as diversas nações. Daí a idéia de um rei, bem como a de um reino, estar obviamente presente.

Terceiro, a idéia de uma pessoa real, governando e tendo prerrogativas reais, está inevitavelmente presente — a despeito de todas as reservas e objeções daqueles cujos pontos de vista filosófico-teológicos *a priori* não permitem aceitá-la. Judá deve ser visto como uma tribo, sem dúvida, mas o que vai surgir de Judá e suceder-lhe é indubitavelmente uma pessoa — até que ele, o governante (*šlōh*), venha, o qual terá a obediência das nações.

Três comentários elucidarão os três pontos. Primeiro, no fim do período patriarcal, a promessa de um Messias pessoal, em termos de um governante a quem as pessoas, na pátria e no estrangeiro, hão de obedecer e render homenagem, foi claramente revelada. O que havia sido prometido em termos muito gerais a Adão e Eva (a semente vitoriosa) e a Abraão (libertação de poderosas nações, mas um canal de bênçãos para outras) foi agora esclarecido em grande extensão. O ofício real de Adão não foi obliterado. Ele continuará a exercer a função e a ser um meio principal pelo qual as promessas do pacto serão cumpridas.

Segundo, não há absolutamente nenhuma referência à divindade do governante na passagem sobre as bênçãos de Judá. Aqueles que procuram entender o tema da divindade no conceito real-sacro-divino não podem apelar a essa especiosa passagem para apoiá-los. Isso, entretanto, não significa, de modo algum, que a tribo dominante e a pessoa que vai reinar no futuro não tenham importância moral e espiritual. A profecia de Jacó propicia o cenário para uma revelação mais ampla e mais clara a respeito da pessoa real por vir.¹⁰⁷

107. É de interesse notar a introdução de John W. Etheridge aos *Targums de Onkelos e de Jonathan Ben Uzziel sobre o Pentateuco*. O título aramaico desse *targum*, ou interpretação, é *Memra da Yeya* ("Palavra do Senhor"). Etheridge assinala que o aramaico *memra* foi usado com um genitivo do nome divino (J. W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch* [New York: KTAV, 1968], p.14). Isso "responde" à designação do Novo Testamento grego, *ho logos tou Theou*, "A Palavra de Deus", como aplicada ao Messias (pp.14,15). A expressão "foi empregada nos Targums ligada tão intimamente ao Todo-Poderoso que se torna em muitos casos sinônima do Nome Divino" (p. 15). Etheridge vai adiante e pergunta se isso poderia indicar uma antiga crença judaica numa "distinção hipostática na Infinita Substância" e se o monoteísmo judeu antigo impedia a "crença numa pluralidade de pessoas na Divindade" (p. 15). Nos Targums o termo *memra* substitui o nome do Senhor (pp.16,17). Diz-se que Deus é ofendido em seu *memra* (Gn 6.6). Em outras passagens *memra* refere-se à auto-revelação de Deus a Abraão (Gn 18.1) e a Israel no deserto (Êx 13.21; Dt 9.3), contra a qual Israel murmurou (Nm 21.5). Em sua manifestação visível, *memra*, além disso, destruiu Sodoma e Gomorra (Gn 19.24) e advertiu Abimeleque de um desastre iminente (Gn 20.3). Deve ser acrescentado, entretanto, que embora *memra* não seja mera personificação figurativa, mas a própria Palavra de Deus (p. 19), não é identificada de maneira alguma com Judá ou com o rei que virá.

Terceiro, não há nenhuma evidência de que, quando Jacó dirigia essas profecias a seus filhos, o Governador de Judá, o Anjo do Senhor que tinha aparecido a Abraão, e Aquele que lutou com Jacó no vau do Jaboque, tenham sido reconhecidos ou identificados como sendo um e o mesmo. No período mosaico há indicações desse reconhecimento e identificação. Isso não estava na profecia de Jacó, mas novamente a profecia prepara a cena para a revelação futura do Governante e de sua relação com o Anjo do Senhor.

Aspectos Escatológicos

A profecia de Jacó referente a seus doze filhos tem alguns aspectos escatológicos definidos.¹⁰⁸ Ela é introduzida pela frase familiar usada repetidas vezes no Velho Testamento para introduzir conceitos escatológicos. Diz-se que Jacó chamou seus filhos ao seu leito de morte para dizer-lhes o que havia de acontecer “nos últimos dias” (*be' aḥārīt hayyāmīm*).¹⁰⁹ Portanto, por meio de uma introdução muito específica (Gn 49.1b), o discurso foi colocado num contexto escatológico. Jacó falou a respeito de futuros desenvolvimentos na vida de seus filhos e especialmente em relação a Judá.

Os aspectos messiânicos são geralmente inseparáveis das perspectivas escatológicas. Assim acontece também na passagem. O papel futuro de Judá como a tribo principal foi declarado; a emergência de uma pessoa régia foi proclamada; a tarefa e as realizações bem sucedidas foram descritas; e a beneficência do reino foi apresentada. Um grande futuro para os filhos de Israel sob a liderança de Judá e do Governador, Conquistador e Provedor foi assegurado.

Jacó falou implicitamente de um reino e explicitamente de um rei. A idéia do reino foi apresentada como o apropriado contexto para a presença, trono e reinado do rei prometido. A liderança tribal de Judá havia de preceder, estabelecer um reino e prover um trono. Indubitavelmente, a primeira perspectiva escatológica definida é a da monarquia e da eleição e unção de Davi como rei. A profecia, entretanto, não se limita a essa perspectiva. A frase “até

108. Estudiosos da Bíblia, tanto críticos quanto conservadores, falam da escatologia do discurso de Jacó (Gn 49.3-27). Gressman, em seu *Der Messias* arguiu que esse capítulo do Gênesis e os Salmos pressupõem a idéia messiânica em um sentido escatológico. Embora haja referências históricas presentes, traços sobre-humanos e míticos tomados de empréstimo às diversas nações vizinhas são também incluídos. Mowinckel, entretanto, discorda de que haja qualquer evidência de uma teologia escatológica oriental messiânica presente no texto. Desde que não a pôde achar, ele optou pela “correspondência tipológica vista mais tarde”. Wolff exemplificou com os estudiosos que têm sustentado que Gn 49 e os salmos reais devem ser explicados como *vaticinium ex eventu* e concordam que o pensamento escatológico geral é parte do contexto, isto é, são citadas na passagem mais do que meras referências históricas (cf. Mowinckel, *He That Cometh*, p. 13). Skinner vê esse oráculo como que apoiado numa antiga tradição escatológica (*Critical and Exegetical Commentary on Genesis, ICC*, pp. 521-523). Autores conservadores como Hengstenberg, Poole, Leupold e Keil dedicam tempo demasiado sobre a questão de o cetro não se apartar de Judá em relação aos períodos exílico e pós-exílico, e dão pouca atenção à escatologia da própria passagem. Calvino (*Commentaries on Genesis*, 2.454,455) pensa que a perspectiva escatológica acha sua referência especificamente no tempo do Novo Testamento.

109. A frase hebraica tem sido discutida por muitos estudiosos. Várias referências específicas têm-lhe sido atribuídas. Geralmente é usada em sentido escatológico referindo-se a uma pessoa, um evento, um conceito (tal como o reino). É importante fazer distinção entre “futuro” e “fim” (grego *eschaton*). O primeiro não se refere sempre a um “último tempo” específico. Geerhardus Vos fez um estudo excelente sobre esta frase (“os últimos dias”) em seu livro *Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953). Ele crê que a frase *the hindermost part* (a última parte) expressa melhor o sentido da frase hebraica (pp. 1-7).

que venha Siló" também abre uma perspectiva para além do cetro, do bastão de governador e das vitórias de Judá. Profecias posteriores expandiriam esse futuro. E o problema de "o cetro apartar-se de Judá" antes que o governante, Jesus Cristo, viesse, só pode ser discutido inteligentemente quando as profecias posteriores e seus respectivos contextos históricos tiverem sido estudados.

A passagem profética concernente a Judá, o governante por vir, e a tarefa a ser cumprida proveu os escritores do Novo Testamento com conceitos para pintar a marcha triunfante e o governo do Filho de Deus.

Em Ap 19.11-16, quatro conceitos específicos, que foram anteriormente expressos ou aludidos por Jacó, aparecem: o cavaleiro do cavalo branco, chamado "Fiel e Verdadeiro", que julga com justiça e declara guerra, é primeiramente representado por descrições tomadas de Dn 7. Então seguem-se os quatro conceitos derivados de Gn 49:

1. A espada aguda (v. 15) saindo de sua boca, pela qual as diversas nações serão feridas, é a vara do governante com que Judá há de governar vitoriosamente. Essas nações serão levadas ou forçadas a aceitá-lo.
2. O cetro de ferro com o qual o cavaleiro do cavalo branco reina é o cetro que não haveria de apartar-se de Judá. Judá, o regente que haveria de vir, e o cavaleiro do cavalo branco, ambos empunham o mesmo cetro.
3. O cavaleiro do cavalo branco pisa o lugar da ira de Deus (v. 15b), uma referência simbólica à função de derramamento de sangue do cavaleiro do cavalo branco. Jacó não falou, específica ou indiretamente, do lugar; ele aludiu somente às roupas manchadas e encharcadas de vinho. Jacó proveu o símbolo e a imagem usados em Ap 19 para representar a terrível tarefa de suportar as conseqüências da ira de Deus.
4. O cavaleiro do cavalo branco é especificamente nomeado: REI DOS REIS E SENHOR DOS SENHORES (v.16b). Esses títulos atingem com precisão o próprio coração da profecia de Jacó, porquanto Jacó falou do meio, isto é, Judá, e daquele que finalmente sairia de Judá, como o Rei que governaria sobre todos os reis e que seria o Senhor das nações todas.

O Conceito Messiânico no Pentateuco: Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio

A Revelação Messiânica no Tempo de Moisés - 1

Na segunda parte cobrimos o conceito messiânico no Livro de Gênesis (caps. 3-6). Na terceira discutiremos os livros restantes do Pentateuco — Êxodo, Levítico, Números e Deuterônimo. Dada a importância de Moisés tanto no Velho quanto em o Novo Testamento, trataremos primeiro de Moisés, o homem e o mediador (cap. 7) e, em seguida, de Moisés, o mensageiro messiânico (cap. 8).

Os livros do Velho Testamento que tratam do êxodo de Israel, sua peregrinação no deserto e a conquista da terra a leste do Jordão — livros que apresentam Moisés como figura chave¹ — formam uma porção da Escritura mais extensa do que os relatos dos Evangelhos sobre o ministério de Jesus na terra. Assim como a busca hodierna do Jesus histórico tem ocupado muitos estudiosos, assim ocorre também com o estudo relativo à historicidade de Moisés — o homem, seu ministério e sua influência. A similaridade na atitude quanto à historicidade de Moisés e de Jesus não surpreende qualquer estudante da Escritura. Foi por meio da pessoa de Moisés que Deus se revelou, em primeiro lugar por meio da palavra falada e dos feitos históricos como o Redentor e o que dá descanso a seu povo. Foi em e por meio de Jesus Cristo que essa revelação foi plenamente revelada como realidade cumprida e garan-

1. Gerhard von Rad está certo quando nota que nos escritos do Pentateuco “não é Moisés mesmo, Moisés o homem, mas Deus que é a figura central. As insígnies *palavras* de Deus e os *feitos* de Deus constituem o que os escritores pretenderam escrever” (*Moses*, World Christian Books, nº 32 [Londres: Lutterworth, 1960], p. 9). Minha discordância é com a referência de von Rad a escritores; Moisés escreveu sobre os feitos e palavras de Deus.

tida para todo o verdadeiro Israel de Deus — todos os judeus e gentios que pela fé aceitam Jesus Cristo como Salvador e Senhor. Em sentido muito real pode dizer-se que a avaliação que se faz de Moisés, servo de Deus no Velho Testamento, controla, e talvez determina, a avaliação final de Jesus Cristo. O inverso também é verdadeiro. O ponto de vista de alguém sobre Jesus Cristo determina grandemente seu ponto de vista sobre Moisés na organização divina nos tempos do Velho Testamento.²

Devido ao lugar importante de Moisés na revelação do Velho Testamento e de seu papel como tipo messiânico, um estudo pormenorizado de Moisés é de grande valor. Demonstraremos que em sua pessoa, seu caráter e sua agência ele foi corretamente referido como o mediador do antigo pacto, um precursor e prefiguração de Cristo e uma pessoa-chave na preparação da futura vinda de Jesus Cristo, o mediador e aperfeiçoador do pacto que Deus fez com seu povo em todos os tempos e lugares.

Moisés, o Homem

Apresentação Escritural

Na Escritura Moisés é retratado como um ser plenamente humano. Não é descrito em termos mitológicos; não é deificado em sentido nenhum. Seu nascimento nada tem de não usual (embora as circunstâncias sejam raras). Quando recém-nascido, devia ser posto à morte por ordem do Faraó (Êx 1.16,22; 2.1-3). Providencialmente, foi resgatado e guardado em segurança dentro do próprio palácio do Faraó. Foi preparado para seu papel único na corte do Egito. Foi preparado para o papel que deveria cumprir no deserto, na própria área onde deveria servir como agente de Deus em favor de seu povo. Seu chamado para o serviço não foi usual, mas o chamado foi real (Êx 3.4-12). Depois que Deus falou a Moisés numa sarça ardente, ele não era mais apenas um israelita ou um pastor a serviço de um midianita. Ele era um homem com um mandato divinamente atribuído. Ele tinha uma insigne missão e pôs-se imediatamente a cumprir as várias tarefas que constituíam essa missão.

Moisés serviu como porta-voz de Deus a Israel e a Faraó. Suas palavras eram poderosas e efetivas, Israel foi libertado do cativo, do poder e da autoridade do Egito e foi guiado ao Monte Sinai, onde Deus revelou a Lei (Êx 20.2-17). Moisés organizou, sob a direção de Deus, o ritual do culto, o sacerdócio (Êx 29.1, 35-37; Lv 8.1-9.25) e a ordem do povo para o acampamento e para a marcha (Nm 2.2-34). Ele foi o agente por meio de quem foram supridos água e alimento (Êx 16.6-15; 17.5-7). Ele foi o guia através do traiçoeiro deserto e ao longo das fronteiras de Edom (Nm 20.14-21) e Moabe (21.10-20; cf. Jz 11.18) na rota para

2. Dois ensaios que tratam indiretamente desta matéria são: Meredith Kline, "The Old Testament Origins of the Gospel Genre", *WTJ*38 (1975): 1-27; e Gerard Van Groningen, "That Final Question", em honra a Oswald T. Allis, *The Law and the Prophets*, ed. John H. Skilton (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1974), 253-271. Von Rad, em seu *Moses*, é mais explícito, sugerindo que há uma estreita correlação entre a obra de Moisés e a de Cristo (p. 80).

a Terra Prometida. Ele serviu como juiz e fundador de um sistema judicial para os israelitas (Êx 18.13-26).

Em resumo, os últimos quatro livros do Pentateuco representam Moisés, o homem, providencialmente preparado para um serviço singular: ser o mediador de Israel diante de Deus.

O restante da Escritura aceita como verdadeira e confiável a apresentação de Moisés no Pentateuco. O livro de Josué contém cerca de cinquenta referências a Moisés, o servo de Deus, sendo dez referências no primeiro capítulo. Deus assegurou a Josué que estaria com ele, assim como estivera com Moisés (Js 1.5; 3.7). Josué exaltou Moisés diante dos israelitas, como aquele por meio de quem Deus outorgou a Lei (8.31-35; 23.1-6) e aquele que fez preparativos para tomar a Terra Prometida (p. ex., 9.24; 11.12-15,23; 12.6), especialmente a terra a leste do Jordão (p. ex., 13.8,15,29; 14.3; 18.7), bem como aquele que determinou o estabelecimento de seis cidades de refúgio, três de cada lado do Jordão (20.2). Josué é a figura-chave do livro que tem o seu nome, mas é apresentado como seguindo na força do espírito de Moisés (Js 1.1,2). Ele cumpriu as ordens deixadas por Moisés; insiste em apegar-se aos regulamentos e determinações que Moisés estabelecera; requer atenção integral à revelação de Deus dada a Israel por meio de Moisés.

Os livros históricos que se seguem a Josué estão repletos de referências a Moisés. O Livro de Juízes, que menciona a parentela de Moisés (Jz 1.16; 4.11), relembra aos vitoriosos hebreus a promessa de Moisés a Calebe (1.20) e o fato de eles serem testados em relação à sua fidelidade à lei de Moisés (3.4). Samuel aponta para a libertação dos ancestrais do povo do Egito por meio de Moisés e os efeitos disso sobre a herança presente de seus descendentes (1 Sm 12.6-8), enquanto o Livro de Reis cita Moisés como legislador (2 Rs 14.6; 21.8) e o que curou por meio da serpente de bronze (2 Rs 18.4).

O cronista menciona a genealogia de Moisés (1 Cr 6.3) e nota sua regulamentação das ofertas dos sacerdotes (6.49), construção do tabernáculo (21.29; 2 Cr 1.3), emissão de "estatutos e juízos" (1 Cr 22.13) e a outorga da Lei (2 Cr 23.18; 33.8) relativa a sacrifícios durante as grandes festas (8.13; cf. 2 Cr 23.18; 35.11,12), inclusive a Páscoa (2 Cr 35.6) e a cobrança de impostos (2 Cr 24.6,9). Muito importante foi a descoberta da "Lei de Moisés" na casa do Senhor (2 Cr 34.14).

Duas outras obras pós-exílicas contêm referências similares a Moisés: a observância do "Livro de Moisés" (Es 6.18) e a falta de sua observância pelos exilados (Ne 1.7). A lei de Moisés, longamente negligenciada, foi lida ao povo (Ne 8.1,3; 9.3; cf. 13.1).

Entre os salmos estão incluídas oito citações a respeito de Moisés. A mais familiar é o Salmo 90, intitulado "Oração de Moisés, homem de Deus" (Texto Massorético, v. 1; superinscrição em KJV, NIV e RSV³ O Salmo 105 relembra os milagres que Moisés realizou no Egito (vv. 26,27), enquanto que o Salmo 106

3 E na maioria das traduções em português (n.t.).

relembra ao povo sua inveja de Moisés (v. 16), a intercessão de Moisés em favor do povo (v. 22) e a rebelião deste, que fez Moisés perder a paciência (v. 32). Os salmos contêm numerosas alusões a seus escritos.

Os profetas maiores e menores falam de Moisés diretamente. Isaías relembra a libertação de Israel do Egito por meio de Moisés (63.11,12). Jeremias nota a presença intercessória de Moisés diante do Senhor (Jr 15.1). Daniel fala da Lei de Moisés (Dn 9.11,13) e Miquéias recorda Moisés guiando Israel em sua peregrinação no deserto (Mq 6.4). Como no caso dos salmos, os escritos proféticos referem-se claramente aos feitos de Moisés.

A importância da Lei de Moisés é realçada nas palavras finais do último profeta do Velho Testamento, Malaquias: "Lembrai-vos da lei de Moisés, meu servo" (Ml 4.4).

O Novo Testamento começa onde o Velho Testamento parou. Entre os quatro evangelistas, Mateus relembra os judeus da lei de Moisés — especialmente das ofertas (Mt 8.4), da controvérsia a respeito do divórcio (19.7) e do levirato (22.24) — e a aparição do profeta no Monte da Transfiguração (17.3,4; paralelos Mc 9.4,5, Lc 9.30). Lucas inclui as diretas palavras de Jesus a respeito de Israel possuir "Moisés e os Profetas" (Lc 16.29-31) e suas instruções aos dois homens de Emaús (24.27) e mais tarde naquela noite aos onze (24.44), sobre a mensagem messiânica de Moisés.

A comunidade do Novo Testamento falou de Moisés. Em sua defesa, Estêvão selecionou diversos incidentes da vida de Moisés: sua aquisição da sabedoria do Egito, sua fuga para o deserto e seu chamado (At 7.22,29,31).

Paulo aponta o valor do êxodo como o "batismo em Moisés" (1 Co 10.2) e a face radiante de Moisés, a qual devia ser coberta por um véu para não cegar o povo (2 Co 3.7,13,15). O autor de Hebreus fala de Moisés como uma pessoa fiel (Hb 3.2,5), que foi um instrumento na construção do tabernáculo (8.5) e que simbolicamente selou os preceitos divinos (9.19,20). Na lista dos heróis da fé, Moisés é retratado como quem renunciou a todos os prazeres do Egito e identificou-se com o povo de Deus na observância da Páscoa e na jornada através do Mar Vermelho (Hb 11.23-29).

As últimas referências estão em Jd 9 e em Ap 15.3, o "cântico de Moisés", uma provável alusão ao cântico de Moisés logo depois que Israel escapou de Faraó (Êx 15.1b-19).

Com base nessa esmagadora comprovação bíblica sem dúvida que podemos concluir que a Escritura inteira atesta que Deus chamou e usou Moisés, o homem.

Apresentação Crítica

O relato bíblico a respeito de Moisés não tem sido aceito como confiável entre os estudiosos bíblicos que consideram legítimo, senão necessário, subcrever um rígido historicismo e seguir os ditames da crítica literária. Elias Auerbach considera que há duas abordagens possíveis num estudo de Moisés, a da imaginação poética ou a da pesquisa crítico-histórica (ele não considera a

opção de tomar o texto bíblico a sério). Optou pela pesquisa crítico-histórica radical que seria a única a capacitá-lo, e a seus leitores, a obter uma compreensão autêntica de um “grande herói”, cuja figura é muito indistinta “nos esboços cinzentos da história primitiva e contra o fundo sombrio da lenda...”⁴ Nem todos os estudiosos afirmam seu ponto de vista com tanto vigor, tão ousadamente quanto Auerbach. Em geral, as variadas posições críticas (históricas e literárias) podem ser agrupadas de acordo com as quatro categorias seguintes:

Primeiro, a posição mais radical relativa a Moisés como figura histórica foi expressa por Julius Wellhausen e Eduard Meyer. O primeiro, cujo pensamento e pesquisa eram controlados por “pressuposições evolucionistas no campo da história da religião”,⁵ referia-se a Moisés como “um personagem fictício, em sua maior parte”.⁶ O último foi ainda mais explícito: Moisés não é uma “personalidade histórica”.⁷ Poucos são os eruditos bíblicos dos tempos recentes que sustentam essa extremada posição.

Segundo, Martin Noth enunciou sua posição em termos bem definidos.⁸ O relato do nascimento de Moisés é legendário; a maioria dos elementos do relato é derivada de fontes extrabíblicas e o material escrito a respeito dele é de caráter teleológico. Noth acredita que através de uma assimilação posterior Moisés foi introduzido nos relatos dos grupos iniciais de pessoas que mais tarde formaram a nação de Israel.⁹ “Historicamente é...dificilmente justificável descrevê-lo como o legislador e organizador de Israel”.¹⁰ O único lugar onde Moisés estaria realmente presente é no relato de Israel começando a tomar posse da Terra Prometida.¹¹ (Auerbach, como Noth, considera Moisés uma figura histórica indistinta, dificilmente discernível nas brumas da história primitiva dos israelitas).¹²

Terceiro, a posição de Noth tem sido seriamente desafiada por um batalhão de estudiosos que trabalham nas linhas de William F. Albright e John Bright. O último dirigiu um forte ataque contra a discutida posição de Noth.¹³ O

4. Elias Auerbach, *Moses*, trad. de R. A. Barclay e I. O. Lehman (Detroit: Wayne State University Press, 1957), p. 7.

5. Cf. Harold H. Rowley, *From Moses to Qumran* (New York: Association, 1963), p. 36 (cf. William F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 2a. ed. [Baltimore: John Hopkins University Press, 1957], pp. 88,119).

6. Ver Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (New York: World, 1965), p. 6, a propósito da ausência de uma “unidade literária” no meio de uma “simples quantidade histórica” nos livros do Pentateuco, que vieram depois (não antes) dos profetas (ibid., pp. 3,5). Wellhausen fala da presença de Moisés no tempo da origem de Israel, embora não com a mesma voz da Escritura (ibid., em seu ensaio sobre “Israel”, p. 438).

7. Eduard Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906) p. 415, n. 1 (citado por Jack Finegan, *Let My People Go* [New York: Harper, 1972], pp. 39,136).

8. Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, trad. de Bernard W. Anderson (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972), cap. 7; *The History of Israel*, trad. de P. A. Ackroyd (New York: Harper, 1960), esp. pp. 134-136; e *Exodus: A Commentary*, trad. de J. S. Bowden (Londres: SCM, 1962), esp. as seções sobre o nascimento de Moisés (pp. 24-27, 40, 134).

9. Noth, *Exodus*, p. 40.

10. Noth, *History of Israel*, p. 136.

11. Cf. o ensaio de Edward F. Campbell, “Moses and the Foundation of Israel”, *Int.* 29/2 (1975):142.

12. Entre os autores que mantêm posição igual a de Noth está Rolf Rendtorff, *Men of the Old Testament* [Londres: SCM, 1968], pp. 20-22; e James Plastaras, *The God of the Exodus* [Milwaukee: Bruce, 1966]).

13. John Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, 3ª ed. (Londres: SCM, 1981), caps. 2,4 (cf. sua *History*

primeiro compôs a obra mais qualificada sobre esse ponto de vista. Apoiando-se fortemente na pesquisa e avaliação das descobertas da arqueologia palestiana, Albright defende o ponto de vista de que não somente Moisés deve ser considerado uma figura histórica, como apresentada no Pentateuco, assim como também os patriarcas.¹⁴ A obra de George Mendenhall também substanciou essa louvável posição.¹⁵ Os leitores não devem concluir que os adeptos dessa escola de pensamento não foram afetados, em grande extensão, pelos postulados do historicismo. Eles o foram, mas enfrentaram também a comprovação produzida pela pesquisa arqueológica, histórica e literária, mais aberta e honestamente, de modo que têm dado maior crédito ao que o texto bíblico apresenta. Jack Finegan, citando Albright, resumiu a especial posição dessa escola a respeito de Moisés e seus escritos da seguinte maneira: Moisés é alguém cujos escritos são “confirmados em sua acurácia histórica ou antiguidade literária ponto por ponto”.¹⁶ Este é também o consenso geral de outros autores contemporâneos.¹⁷

Quarto, alguns escritores recentes têm feito fortes declarações da historicidade de Moisés e de seu papel na formação de Israel como nação. Umberto Cassuto rejeita a “dissecação” feita pela alta crítica e a “cirurgia plástica”, aplicada pelos apologistas desse movimento. Ele admite alguma recensão dos escritos de Moisés, mas apresenta uma defesa bem fundamentada em favor de Moisés como pessoa histórica.¹⁸ Yehezkel Kaufmann, escrevendo com grande fervor judaico, expõe isto da seguinte maneira: “A historicidade de Moisés é

of Israel, 3ª ed. [Filadélfia: Westminster, 1981], 2ª parte).

14. Cf. a acusação de William F. Albright àqueles hipócritas que negam o “caráter substancialmente mosaico da tradição do Pentateuco” (*Archeology of Palestine*, p. 224); e mais: sua observação de que não é necessário ser tão “cauteloso” como Noth em relação à “posição intermediária”, pois nesse meio tempo muito conhecimento novo foi adquirido (*From Stone Age to Christianity* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957], p. 253, n. 76); cf. seu “Moses in Historical and Theological Perspective”, em *Magnalia Dei*, eds. Frank M. Cross, Werner D. Lemke e Patrick D. Miller, Jr. (Garden City: Doubleday, 1976), pp. 120-131.

15. Cf. a citação de George E. Mendenhall do livro de Bright, *Kingdom of God*, referente à posição de que “o primitivo Israel... constituía a soberania de Yahweh” (*The Tenth Generation* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973], p. 1, n. 1; cf. “o Israel primitivo era o Reino de Yahweh” [ibid., p. 206, n. 17]). Ver também uma afirmação mais antiga de que “diversos fatos acerca da história primitiva de Israel são bem aceitos” (“Covenant Forms in Israelite Tradition”, *BA* 17/3 [1954]:62; cf. p. 76).

16. Finegan, *Let My People Go*, p. 41; ver também p. 43: Moisés era “uma pessoa real a respeito de quem podemos esperar aprender muita coisa”.

17. O livro de Dewey M. Beegle, *Moses, Servant of Yahweh* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972) foi elogiado por afirmar que Moisés foi o “comunicador da revelação divina”, por F. F. Bruce (prefácio ao livro de Beegle, p. 8; ver também a natureza histórica da travessia do Mar Vermelho [pp. 144-150] e o recebimento do maná [pp. 176-183] conforme apresentados por Beegle); e como alguém que cre “na historicidade essencial dos relatos de Moisés e do Êxodo e aceita Moisés como líder histórico de seu povo e o grande legislador”, por Siegfried H. Horn, deão emérito do Seminário Teológico da Andrews University (“What We Don’t Know about Moses and the Exodus”, *BAR* 3/3 [1977]:22-31). Ambos criticam Beegle. Bruce confessa ser “mais cético do que o Dr. Beegle acerca da análise das fontes literárias” (*Moses, Servant of Yahweh*, p. 7), e Horn não pode ver qualquer progresso nos esforços de Beegle de “desemaranhar a complexa teia de fontes” de que os compiladores supostamente hauriram).

Horn refere-se a dois outros autores que escreveram sobre Moisés e que, como Beegle, aceitam a historicidade essencial de Moisés e do Êxodo, a saber, D. Dackies, *Moses, the Man and His Vision* (New York: Praeger, 1975), e Moshe Pearlman, *In the Footsteps of Moses* (Jerusalém: Steimatzky, 1973).

18. Umberto Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, trad. Israel Abrahams (Jerusalém: Magnes, 1967), p. vi.

garantida por fatos históricos dignos de confiança." "Cada aspecto do Moisés bíblico evidencia um pioneiro", e "o primeiro profeta com uma sagrada missão a um povo foi Moisés".¹⁹

Concluindo esta seção sobre o desafio que os críticos têm apresentado àqueles que aceitam o relato bíblico integral como autêntico e confiável, impõem-se as seguintes perguntas: A que os críticos modernos realmente objetam?²⁰ A resposta foi dada por vários eruditos em termos precisos. O historicismo e a alta crítica literária são considerados abordagens aceitáveis. Nesta linha, P. E. Eller afirma realmente bem: O conceito de que Deus revelou diretamente o que está escrito já está morto há muito tempo. O registro do Velho e do Novo Testamento não é um registro do que Deus disse e fez. É certo que há alguma revelação de alguma espécie, mas não é possível um apanhado preciso. Que há, então, na Escritura? Teologia. É uma coleção de escritos de compiladores, historiadores, intérpretes e autores e redatores criativos. A Bíblia é uma teologia inspirada, não um relato inspirado de eventos históricos.²¹

Além de fazer objeção à Bíblia como revelação divina, muitos adeptos da crítica histórica e literária negam que os eventos bíblicos realmente aconteceram na seqüência em que estão registrados na Bíblia.²² Eis seu ponto de vista: Se é verdade que os eventos referidos não aconteceram de todo, ou não aconteceram na seqüência em que estão narrados, então Moisés não se adapta ao quadro. Ele está aí porque foi introduzido, assimilado e adornado por "teólogos" que apareceram em cena muito mais tarde. Para resumir o seu caso: desde que não há revelação direta de Deus e desde que quaisquer eventos que aconteceram não estão relatados em sua ordem histórica, Moisés não podia ter servido como o porta-voz de Deus, como é dito que o fez. Então, torna-se óbvio: o relato bíblico relativo a Moisés tem de ser reinterpretado a fim de que ele apareça como uma figura legendária, um herói nacional e um objeto de pensamento e de fé posteriores.

Apresentação Tipológica

Nenhum dos escritores analisados ou referidos até aqui neste capítulo discutiu a significação messiânica de Moisés. É verdade que nem todos os

19. Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel*, trad. de Moshe Greenberg (Chicago: University of Chicago Press, 1960), p. 224 (cf. seu "Historical Testimony of Moses", *ibid.*, pp. 224-229).

20. Não se devem negligenciar as questões concernentes às alegadas discrepâncias, inconsistências e anacronismos históricos que são freqüentemente usados como ponto de partida para apresentação das alegações da crítica.

Outras fontes incluem: Theophile J. Meek, *Hebrew Origins* (New York: Harper and Row, 1936, 1960), esp. pp. 204-228; W. A. Meek, *The Prophet-King* (Leiden: Brill, 1967); Harold H. Rowley, "Moses and the Decalogue", em *Men of God* (Londres: Nelson, 1963); Harry M. Orlinsky, *Ancient Israel* (New York: Cornell University Press, 1960), pp. 35-42; A. C. Welch, "Moses in Old Testament Tradition", em *Kings and Prophets of Israel*, ed. N. Porteous (Londres: Lutterworth, 1952); J. Robertson, *The Early Religion of Israel*, Baird Lectures 1889 (Londres: Blackwell, 1892); Th. C. Vriezen, *The Religion of Israel*, trad. de Hubert Hoskins (Filadélfia: Westminster, 1967).

21. P. E. Eller, *The Yahwist, The Bible's First Theologian* (Notre Dame, Ind.: Fides, 1968), pp. 4-19.

22. Cf. Roderick Campbell, em *Israel and the New Covenant* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1954), p. 144.

escritos foram incluídos, como, por exemplo, os escritos sobre teologia bíblica que tratam de Moisés. Quase todos os teólogos bíblicos que escreveram ensaios, monografias ou tratados teológicos, adotaram as abordagens histórica, literária e redacional-teológica dos escritos discutidos acima. Muitos deles questionam a seqüência de eventos registrada. Com apenas poucas exceções, eles não aceitam a apresentação de Moisés como o porta-voz de uma revelação direta de Deus e como o executor de diversos atos em obediência a essa revelação. Sendo esse o caso, é inteiramente compreensível que Moisés não seja discutido como um tipo de Cristo ou como tendo significação messiânica direta.

A Escritura, entretanto, convida-nos a considerar Moisés como um meio pelo qual a idéia messiânica foi plenamente revelada. Ao considerar esse fato, devemos manter em mente a distinção entre ancestral de Cristo e tipo de Cristo.²³ Moisés não era da tribo de Judá e sim da da tribo de Levi (Êx 2.1; 6.16-26). Portanto, Moisés não era um ancestral de Jesus Cristo. Ele não estava na linha direta da semente de Abraão-Davi-Cristo. Neste sentido ele não pode ser considerado de significação messiânica. Como, porém, demonstraremos, Moisés era definitivamente de significação messiânica, visto que era um tipo de Cristo. Em sua pessoa, em suas características, em sua posição, tarefa e idéias, ele, assim como outras figuras do Velho Testamento, prefigurou e tipificou a pessoa e a obra de Jesus Cristo. Essa relação típica não é uma simples correspondência histórica, assim como alguns pensariam. Pelo contrário, Moisés, em pessoa, vida e palavras, deu expressão ao conceito messiânico de vários modos. De fato, nele podemos ver uma das mais amplas, ricas e claras revelações do conceito messiânico. (Davi somente o excede, pois era ao mesmo tempo ancestral direto, portanto, uma pessoa real messiânica [ponto de vista estrito] e um tipo em vários outros aspectos [ponto de vista amplo]).

Moisés, o Mediador Messiânico do Pacto

Nesta parte de nosso estudo da revelação do Messias no Velho Testamento, o material bíblico que coloca diante de nós Moisés, o homem (preparado, chamado e equipado para servir), será estudado e avaliado.

Pontos de Vista de Eruditos Sobre Moisés

Três eruditos que expressam pontos de vista positivos sobre a significação messiânica de Moisés serão apresentados primeiro, antes de partirmos para um ponto de vista crítico.

Geerhardus Vos tem-se expressado francamente. Ele afirma que no desdobrar do plano da revelação, Moisés deve ser considerado tanto retrospectiva quanto prospectivamente. Encarado retrospectivamente, Moisés foi usado para trazer a promessa divina aos patriarcas para um cumprimento incipiente. Isto é, sob Moisés, como fora prometido, Israel tornou-se uma nação conhecida,

23. Cf. nossa discussão no cap. 6, subtítulo "Tipologia Messiânica".

foi guiado à Terra Prometida e recebeu bênçãos incalculáveis. Prospectivamente, Moisés tem uma posição única em relação aos profetas: é colocado diante deles e “sobre eles antecipadamente”.²⁴ Mais ainda, Moisés foi colocado sobre a casa de Deus. Ele praticou atos que eram em alto grau sobrenaturais e miraculosos. “Ele pode apropriadamente ser chamado o redentor do Velho Testamento. Quase todos os termos em uso para a redenção do Novo Testamento podem ser seguidos para trás até o tempo de Moisés. Havia em sua obra uma tão estreita conexão entre palavras reveladoras e atos redentores que só tem paralelo na vida de Cristo.”²⁵ Vos vai adiante e fala da relação típica entre Moisés e Cristo.

Umberto Cassuto explica nas primeiras páginas de seu comentário sobre Êxodo que ele está preocupado com o significado direto do texto.²⁶ Ele não fala diretamente a respeito do caráter messiânico de Moisés. Mas refere-se repetidamente a elementos constituintes do conceito messiânico. Comentando o nascimento de Moisés (Êx 2.1-10), fala do “nascimento do Salvador” que “Deus levantou como redentor de seu povo”.²⁷ “Alguém digno de ser salvo e destinado a trazer salvação a outros” é realmente envolvido na salvação do povo escolhido.²⁸ Além das referências repetidas a Moisés como libertador, salvador e redentor de Israel, Cassuto dá ênfase tanto ao contexto real da criação de Moisés quanto à sua preocupação contínua por seus irmãos israelitas em cativeiro, e também à idéia de Moisés como príncipe e juiz na terra do Egito.

Joseph Klausner é muito mais explícito em seu estudo. Quando pergunta se Moisés era a figura messiânica do Velho Testamento, sua resposta é um “sim” irrestrito. Israel “foi compelido a conferir a maior glória e honra à pessoa exaltada e grandiosa do primeiro libertador”. Ele resgatou Israel de todas as perturbações materiais, da escravidão política e “cativeiro espiritual”. “Salvação política e redenção espiritual se conjugaram... para tornar-se uma grande obra de redenção.” Moisés, incorporando características espirituais e políticas, “colocou a sua marca sobre o redentor do futuro, o Messias esperado”.²⁹ Torna-se desnecessário dizer que Klausner mantém o ponto de vista amplo do conceito messiânico. Consideremos algumas das funções que o libertador enviado por Deus realizou em favor de Israel: (1) lutou contra as forças do mal, particularmente contra o endurecido Faraó, e saiu vitorioso; (2) aplicou julgamento sobre todo o Egito; (3) libertou Israel do cativeiro; (4) proveu-o de água, alimento e carne quando errante no deserto (Êx 16.12-14); (5) julgou seus casos

24. Vos, *Biblical Theology*, p. 118.

25. *Ibid.*, p. 119

26. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, p. 2; ver pp. v-vii sobre a preservação dos fatos históricos referentes à vida de Israel e à sua partida do Egito.

27. *Ibid.*, p. 17

28. *Ibid.*, pp. 18,19.

29. Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, trad. de W. F. Springstine (New York: Macmillan, 1955), esp. pp. 15-19. Klausner rejeita especificamente a asserção de vários eruditos de que a idéia messiânica só poderia ter nascido depois que reis re nassem em Israel: (1) Os profetas não chamam a seus reis “messias”; e (2) os reis não trazem características messiânicas. Moisés, entretanto, as traz. Klausner cita os autores do Talmud e do Mídrazh que chamam a Moisés “seu primeiro redentor”.

legais; (6) outorgou-lhe a Lei e preparou a sua organização civil; (7) serviu como porta-voz quando o pacto foi ratificado; (8) intercedeu quando os hebreus foram atacados por Amaleque (Êx 17.8-14) e quando o Senhor estava irado contra Israel; e (9) sofreu com o povo e ofereceu-se para morrer em seu favor.

Voltando-nos agora para os críticos eruditos, especialmente aqueles que advogam fortemente o tema divino-régio-sacro como essencial para a compreensão do conceito messiânico, Aage Bentzen é claro em apontar a significação messiânica de Moisés. Ele não acredita na veracidade do relato histórico como se acha registrado em Êxodo. Ao contrário, em sua discussão do Servo de Yahwéh proclamado em Is 42-53, ele acha que o Servo do Senhor é descrito como um novo Moisés — um Moisés “redivivus”.³⁰

Examinando a literatura disponível sobre o tema em discussão, torna-se bastante óbvio que, embora haja uma grande variedade de abordagens e avaliações da literatura bíblica a respeito de Moisés, há consenso geral sobre o fato de que o texto bíblico não permite outra conclusão: Moisés foi um mediador entre Deus e a humanidade e, como tal, tem um papel messiânico significativo dentro do “corpus” da literatura bíblica.

Moisés como Figura Messiânica

Moisés, o homem, era uma figura messiânica. Muitos dos aspectos e traços que constituem o conceito messiânico estão presentes nele ou são expressos por ele.

As circunstâncias do nascimento de Moisés revelam algumas sugestões messiânicas latentes, embora nenhuma sugestão advenha de seus parentes. Seu pai não tem importância especial, seu nome Amrão (³¹*mrām*) significa “povo exaltado”;³¹ o nome de sua mãe Joquebede (*Yōkebed*) é provavelmente uma combinação de *yāh* com *kbd*, “O Senhor é glória”.³² De significação messiânica foram o sofrimento e a agonia que os pais de Moisés tiveram de suportar por causa de seu filho. O decreto de Faraó que mandava matar todas as crianças hebréias do sexo masculino condenava à morte imediata o pequeno Moisés; portanto, ao tempo de seu nascimento, ele estava sob sentença de morte (Êx 2.2,3).³³

O nascimento de Moisés no Egito tem notável similaridade com o nascimento de Jesus em Belém, que também esteve sob a sombra da morte quando

30. Aage Bentzen, *King and Messiah* (Oxford: Blackwell, 1970), pp. 65-67.

31. Cf. os comentários de Cassuto sobre o lugar de Amrão na genealogia de Moisés: “uma tradição dos israelitas” assinala que os hebreus permaneceram no Egito 430 anos (cf. Êx 12.40), que pode ser harmonizada com outra tradição bíblica de que houve quatro gerações no cativeiro: Levi, Coate, Amrão e Moisés (cf. Gn 15.13) (*Commentary on the Book of Exodus*, pp. 86,87).

32. O nome Joquebede sugere fortemente que o nome divino de Yahwéh era conhecido entre as tribos israelitas. A afirmação de H. H. Rowley de que Joquebede era uma quenita baseia-se em mera conjectura (*From Moses to Qumran*, p. 56).

33. Howard J. Phelps, em *Freud and Religious Belief* (Barrie and Rockcliff, 1958) mostrou que o ponto de vista de Freud é absolutamente insustentável (p. 44). Freud sustenta que houve dois homens de nome Moisés. O primeiro era um filho ilegítimo de uma princesa egípcia que tentou libertar Israel. Devido a um ódio enraizado por seu pai desconhecido, esse Moisés I foi morto. Mas sua memória permaneceu na consciência racial israelita e ele foi identificado por Israel com um líder posterior.

Herodes decretou que todos os meninos de dois anos para baixo fossem mortos (Mt 2.16). A ordem de Herodes de matar esses inocentes não é mera correspondência histórica à tentativa de Faraó de destruir todos os meninos hebreus, inclusive Moisés. A ameaça egípcia era uma tentativa satânica de impedir a libertação de Israel do cativeiro e sua jornada para Canaã. A preservação de Moisés foi um ato preparatório do livramento de Cristo das mãos de Herodes e da fuga para o Egito (Mt 2.13-15).

O livramento de Moisés de morte instantânea, arranjado por meio de cuidadoso planejamento por amorosos membros da família, foi providencialmente bem sucedido.³⁴ O nome Moisés dado à criança pela princesa egípcia não nos surpreende. Esse nome aparece como elemento constitutivo de nomes egípcios reais ou de alta categoria (Ramsés, Tutmoses). Podemos dizer, com boa evidência, que o nome Moisés (heb. *Mōseh*, n.t.) é derivado do termo egípcio *mesi*, que significa *gerar*.³⁵ A princesa egípcia indicou assim que a criança que ela achou devia ser considerada como de nascimento real ou nobre.³⁶ Cristo, nascido em circunstâncias humildes, foi saudado como real e divino (Lc 2.9-12). O nome de Moisés, dado de acordo com a tradição da corte real egípcia, acrescenta credibilidade ao relato bíblico da criança de pais hebreus, encontrada num cesto no rio, tirada das águas, recebida na família real, e assim preservada para obra divinamente designada de livrar do Egito o povo eleito de Deus. Na verdade, no relato do nascimento de Moisés, as circunstâncias humildes e ameaçadoras estão misturadas com realeza, influência e privilégio.

As circunstâncias reais e humildes continuaram a misturar-se na vida de Moisés durante o período de sua criação e treinamento. Ele recebeu treinamento no conhecimento, habilidade e sabedoria do Egito (At 7.22; cf. Hb 11.25,26), que era privilégio especial dos membros da família real. Que ele foi reconhecido como príncipe e juiz no Egito é atestado indiretamente pelas palavras de um escravo hebreu que resistiu à tentativa de Moisés de parar uma briga entre ele e outro escravo hebreu (Êx 2.14).³⁷

34. Foi Moisés uma criança real nas águas do rio? Alguns têm negado esse fato, referindo-se a uma lenda segundo a qual Sargão, o grande rei assírio (cerca de 2350 a.C.) foi tirado, quando infante, das águas do rio (cf. John A. Wilson, "The Legend of Sargon", *ANET*, p. 119). Uma versão dessa lenda assíria foi descoberta entre as tablets de Tell El-Amarna (que datam do tempo do Faraó Akhenaton, cerca de 1370-1353 a.C.), o que evidencia que a história também era conhecida no Egito.

Há três possibilidades: (1) A família de Moisés conhecia a lenda assíria e usou-a para salvar o menino Moisés; (2) o faraó ficou tão impressionado com Moisés que escreveu sua própria versão dessa história; e (3) não há nenhuma conexão entre os dois relatos. (Cf. Willem H. Gispen, *Exodus*, trad. de Ed Vander Maas, *BSC* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), p. 42.

35. Cf. Plastaras, *God of the Exodus*, p. 42.

36. Os judeus têm uma lenda segundo a qual a princesa egípcia era Bitia (*Bityā*) "filha de Faraó" (cf. 1 Cr 4.17,18 (cf. Finegan, *Let My People Go*, p. 44). Seu nome pode significar "filha" (*bat*) "de Yahwéh" (*Yāh*), ou "filha de *Tyā*" (uma das filhas reais egípcias) (cf. J. K. Hoffmeier, "Moses", *ISBE*, 3.417).

Em seu comentário sobre Êxodo, Gispen diz que "Moisés" significa "nascido do Nilo", um rio deificado no Egito (cf. "Exodus", *BSC*, p. 42).

O nome hebraico *Mōseh* significa "tirado" (*māsā*; cf. Êx 2.10); Isafas pode ter feito um jogo de palavras: "Moisés (o que foi tirado)... feito subir do mar" (Is 63.11). Joseph Klausner, em *The Messianic Idea of Israel* (p. 15) insiste em que a palavra *mōseh* é um participio ativo (cf. Hoffmeier, "Moses", *ISBE*, 3.417).

37. Não há a menor parcela de verdade em favor da idéia de Casselle de que Moisés foi um escravo recrutado

As circunstâncias humildes da vida de Moisés como pastor no serviço de um xeque midianita foram um aspecto necessário de seu treinamento para a tarefa que o esperava. O cultivo da paciência e da familiaridade com o deserto eram indispensáveis para o seu desenvolvimento como uma pessoa chamada para ser um “agente messiânico” em favor de Deus para o seu povo. Na verdade, em sua pessoa, Moisés foi preparado para tipificar Aquele que futuramente iria reivindicar a filiação na família real do Pai e que falou de si mesmo como o pastor que veio reunir as ovelhas errantes e dar sua vida por elas.³⁸

Moisés, um Homem com Caráter Messiânico

As precisas características do Messias incorporadas em Moisés já foram enumeradas antes por Joseph Klausner. Ele está certo em assim fazer. Em vez de apresentarmos uma discussão cronológica e compreensiva deste amplo assunto, enumeraremos cinco exemplos singulares.

Primeiro, Moisés era um homem forte. Inicialmente hesitou, dando a impressão de que lhe faltariam a fé e a coragem (Êx 3.11,13). À medida que desempenhava sua primeira tarefa, ele cresceu em confiança e em expressão de força. Foi-lhe prometido Aarão como seu porta-voz e Moisés tornou-se como “Deus” para ele (4.16), e mais adiante para Faraó (7.1).

Tempos depois, guiando e organizando os israelitas, Moisés demonstrou inequivocamente sua força e confiança. Ele estava convicto de seu chamado, de seu dever e da necessidade que Israel tinha de um homem como ele. A força de Moisés foi demonstrada por sua recusa a um comprometimento, como o que Aarão estava prestes a fazer, quando lhe pediram que moldasse o bezerro de ouro (Êx 32.1-6).

Segundo, Moisés era um homem obediente. Ele nunca recusou diretamente as ordens de Deus. Desde que estava certo de que Ele o chamara, nunca voltou atrás. A vontade de Deus tornou-se a sua vontade, assim como Jesus Cristo freqüentemente disse que viera para fazer a vontade de quem o enviou (p. ex., Jo 5.24,30; 6.40). Isto está especialmente expresso num de seus últimos discursos a Israel, na Transjordânia (Dt 5-11). Sua obediência era genuína, mesmo quando proibido de entrar em Canaã, pois Moisés era basicamente puro de coração. Ele tinha uma simples devoção: servir a Deus e a seu povo.³⁹

Terceiro, Moisés era um homem humilde (Nm 12.3). Essa humildade pode ter sido a razão de sua hesitação inicial. Ele estava certo da necessidade da tarefa gigantesca a ser realizada, mas não estava imediatamente convencido

para servir como escriba na corte egípcia.

É difícil determinar se Clemente de Alexandria tinha fontes confiáveis para afirmar que Moisés serviu como general nos exércitos egípcios e derrotou as forças etíopes. O historiador judeu Flávio Josefo pretende o mesmo (*Antiguidades*, 2.10.1-2; cf. Fernand E. d'Humy, *What Manner of Man Was Moses?* [New York: Library, 1955], pp. 81,82).

38. Cf. Gaubert, p. 16.

39. Cf. D. L. Cooper, *Messiah: His Nature and Person* (Londres: Biblical Research Society, 1933), pp. 50-65.

de que ele era o homem qualificado para assumir a responsabilidade. Sua humildade foi demonstrada quando sua irmã e seu irmão desafiaram sua liderança (Nm 12.3).

Quarto, Moisés era um “homem público”. Ele compreendia a lei. Ele serviu como porta-voz de Deus quando a Lei foi dada (Êx 20.1-17). Mas ele também compreendia a lei e sua aplicação às diversas circunstâncias da vida (cf., p. ex., Êx 21-23). Sua interpretação e aplicação da Lei às dimensões pessoais, sociais, cúltricas, políticas e judiciais da vida eram ordenadas por Deus. Mas Moisés, na situação real histórica em que viveu e trabalhou, formulou-as para Israel ouvir e obedecer.

Quinto, Moisés era um homem compassivo. Dois exemplos particulares serão citados para apoiar essa afirmação. Quando o Senhor em sua ira ameaçou destruir Israel por causa de sua devassidão em torno do bezerro de ouro, Moisés intercedeu pelo povo pecador (Êx 32.11-13); ele suplicou por misericórdia e vida, e assim fez com base no próprio caráter compassivo, gracioso e misericordioso de Deus (34.6). De maneira semelhante, quando Israel foi afligido por serpentes venenosas e muitos deles estavam morrendo, Moisés intercedeu em favor dos pecadores e cumpriu as instruções de Deus para erguer a serpente de bronze num poste (Nm 21.7,8).

Moisés como Agente Messiânico

Seu Papel no Êxodo e nas Experiências do Deserto. Moisés deve ser considerado no ambiente histórico do êxodo de Israel do Egito e das experiências do deserto para que possamos saber plenamente porque o adjetivo *messiânico* pode ser aplicado a ele. Moisés deteve o lugar de maior importância no êxodo e nas jornadas pelo deserto. Sua importância é particularmente destacada quando o próprio êxodo se tornar compreendido.

O êxodo do Egito foi um evento redentivo na aurora da história de Israel, comparável a nenhum outro evento subsequente registrado na Escritura. Foi um acontecimento estupendo, prometido por Deus a Abraão (Gn 15.16); foi um tema central do discurso de despedida de Moisés; serviu como lembrança (Dt 6.21,22; 32.6); foi um ponto significativo na repetição final que Josué fez da fidelidade pactual de Deus aos hebreus vitoriosos (Jo 24.5-7); foi cantado com muita frequência pelos salmistas⁴⁰ e muitas vezes relembrado pelos Profetas Posteriores, tanto os maiores⁴¹ quanto os menores.⁴²

O êxodo foi antes de tudo o cumprimento das promessas que Yahwéh dera aos patriarcas. Quando Deus pactuou com Abraão (Gn 12.1-3; 15.5; 17.1-6; 22.17,18), prometeu numerosa semente que herdaria a Terra Prometida e habitaria nela. Yahwéh também esclareceu que a semente, antes de possuir a terra, tornar-se-ia uma nação, seria oprimida nos confins de uma terra estranha

40. Num contexto marcial (Sl 68.7-9), recordando o pacto de Deus (105.23-40), relembrando os sinais de Deus (135.8,9; cf. 78.11,12) e num salmo de ação de graças (136.10-15) (aludido em Sl 78.12-14; 93.3,4; 95.8-11; 103.7).

41. Os profetas maiores: Isaias (43.3; cf. 52.4), Jeremias (2.6; 7.22; 11.4; 16.14) e Ezequiel (20.5,6).

42. Profetas menores como Oséias (11.1; cf. 12.13), Miquéias 6.4; 7.15), Ageu (2.5) e Zacarias (10.10).

e finalmente "sairia" quando o julgamento viesse àquela terra (15.13,14). A libertação prometida era claramente uma promessa pactual. Cumprir a promessa era cumprir o pacto. Cumprir cada aspecto da promessa feita era, em sentido real, ratificar o pacto inicialmente feito com os patriarcas e mais tarde com a semente prometida.⁴³

O êxodo, como evento redentivo, cumpriu vários eventos específicos que, tomados em conjunto, indicavam que ele era verdadeiramente um grande evento messiânico (o termo *messiânico* tomado em seu sentido amplo). O cativo de Israel, o cruel tratamento dado pelo Egito, a angústia e o clamor por libertação armaram o palco. A preparação singular e o caráter do chamado de Moisés para servir como agente para cumprir as promessas pactuals acrescentam novos elementos ao cenário.⁴⁴ A confrontação de Moisés com o auto-proclamado rei-deus do Egito e a realização de doze demonstrações do poder divino, dez das quais trouxeram julgamento sobre a terra inteira e a morte do príncipe primogênito do Egito, como último golpe, constituíram o ponto crucial do evento redentivo messiânico. A partida de Israel e os presentes recebidos dos egípcios constituíram o clímax (12.31-36). A destruição do exército egípcio e a passagem a salvo de Israel através do Mar dos Caniços (*yam-sûp*; cf. 13.18, NIV mg.) completaram a experiência do êxodo (14.19-31). Os episódios subseqüentes no deserto — provisão de água e de alimento, luz e sombra, proteção e vitórias, a formalização do pacto, a organização militar do povo, de seu culto e da vida social — tudo isso acrescenta ricas dimensões ao evento messiânico do êxodo, além de constituir em si mesmo eventos messiânicos como tais.

É de suma importância compreender que o êxodo, constituindo um grande evento messiânico em cumprimento às promessas do pacto, não é o evento messiânico em si mesmo, para todos os tempos e lugares. Realmente, o êxodo e as experiências no deserto trouxeram redenção e liberdade. Israel foi tirado do reino das trevas espirituais e do cativo e lançado num lugar de bênçãos e liberdade.⁴⁵ Mas esse evento na vida de Israel foi efetivo porque, como o primeiro êxodo, foi um evento preliminar necessário que armou a cena para um novo, pleno e completo êxodo. O primeiro recebeu sua validação e efetividade através do que se seguiu. Em resumo, o primeiro êxodo, efetivo e produtivo como foi, tornou-se o tipo; seu antítipo, a obra redentiva de Cristo, o novo êxodo, fez esse tipo efetivo.⁴⁶

43. Em seu *Mosaic Age*, Charles Briggs dá a Êx 19.3-6 o sentido de que Moisés é o mediador da promessa de Deus a seu povo (p. 102).

44. Edward J. Young, "The Call of Moses", *WTJ* 29 (1967):117-135; 30 (1968):1-23 (cf. "Deus apareceu a Moisés e encarregou-o da tarefa da libertação", 29.135).

45. *Vos, Biblical Theology*, pp. 125,126.

46. Vários eruditos escreveram a respeito da relação entre o primeiro êxodo e o segundo êxodo tornado possível por meio de Cristo. Ver Meredith Kline, "The Old Testament Origins of the Gospel Genre", *WTJ* 38/1 (1975):1-27; I. W. Reest, "The Theological Significance of the Exodus", *JETS* 12/4 (1969):223-232; e Willem H. Gispen, "De Christus in het oude Testament", *Exegetica* 1/5 (1952):8-30. Dewey Beegle limita a significação à evidência "da preocupação de Yahwéh e sua ajuda especial" (*Moses*, p. 143) e assim descarta a plena significação teológica do evento do êxodo e do papel divinamente ordenado de Moisés como mediador messiânico. Wilhelm Vischer, em

O papel de Moisés no primeiro êxodo é típico do papel do Messias enviado por Deus para realizar o segundo êxodo. O papel de Moisés é da maior significação para o primeiro êxodo, pois ele foi o homem por meio de quem e ao redor de quem todos os aspectos principais se desenrolaram. Sem Moisés não teria havido êxodo, assim como não teria havido o segundo êxodo, a libertação final e completa do cativo e da opressão, se não houvesse Jesus Cristo para executá-lo.

O Servo de Yahwéh. A revelação messiânica no tempo de Moisés foi acentuada pela referência a Moisés, o agente messiânico, como "servo" de Deus. Isto é apoiado pelo título *servo do Senhor* ("ebed yhwéh) afirmado no fim da vida de Moisés (Dt 34.5) e tornado mais claro no Livro de Josué (foi Moisés quem deu a terra às tribos a leste do Jordão [Js 1.15; 18.7; 22.4] e a Lei de Deus [8.31; cf. 2 Rs 18.12; 2 Cr 24.6]). Em umas poucas passagens Moisés é designado como o "servo de Deus" (p. ex., 1 Cr 6.49; 2 Cr 24.9).

O termo *servo* é também usado pelo profetas para referir-se ao Messias prometido que servirá como o grande agente da libertação e da bênção de Deus (Is 42.1; 53.11; Êx 34.23,24; 37.24,25; Zc 3.8). Ele também significa Israel como um todo — o povo é representante de Deus ou seu agente entre as diversas nações (Js 24.29; Jz 2.8; 2 Rs 9.7; 10.23; Sl 134.1). O termo foi usado também para Davi e sua posteridade.

Este não é o lugar para entrar em extensa discussão sobre o termo 'ebed ("servo"), pois seria uma repetição do que se encontra em outras obras.⁴⁷ Em geral o termo *servo* refere-se a alguém que serve a, ou a favor de, outro. Moisés serviu em favor de Deus sobre toda a casa de Deus; foi-lhe confiada a Lei de Deus e ele provou-se digno de confiança cumprindo seu dever.⁴⁸ O aspecto profético surge em várias passagens em que Moisés é referido como servo. Isso, naturalmente, não retira nada do conceito de servo como mediador nomeado por Deus para representá-lo diante do povo. Esse papel mediador implicava os serviços de Moisés como porta-voz, redentor e libertador da parte de Deus.

seu *Witness of the Old Testament to Christ, revela* uma compreensão mais ampla desse significado (Londres: Lutterworth, 1949), cap. 3, pp. 166-212. Sua exaltada ênfase na significação cristológica deve ser notada. Bentzen dá especial relevo à significação teológica do êxodo ao relacionar a figura de Moisés com a do Servo sofredor citado em Is 53 (*King and Messiah* [Oxford: Blackwell, 1970], p. 65). O caso que ele desenvolve, entretanto, é inaceitável por causa dos "motifs" do Tammuz que ele emprega para dar uma base racional ao conceito do servo.

47. Cf. Ernst Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Meyer, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1968), 2.196-208, 220-230 (sobre o Servo em Is 42-49); 260-310, 337-342 (sobre o Servo sofredor em Is 52.13-53.12); N. Hellyer, "The Servant of God", *BQ* 41/3 (1969); I. Howard Marshall, "Son of God or Servant of Yahweh — A Reconsideration of Mark 1.11", *NTS* 15/3 (1969): 326-336; Lewis Mudge, "Servant Lord and His Servant People", *ScT* 12 (junho 1959): 113-128; L. A. Snijders, "Knechten of Bedienden", *NTT* (junho 1962). Todas as principais obras sobre Teologia Bíblica do Velho Testamento discutem o conceito em seus vários usos.

Gerhard von Rad limita a função do novo servo à de profeta (cf. *Old Testament Theology*, trad. de D. M. G. Stalker, 2 vols. [Londres: Oliver and Boyd, 1962], 2.259, n. 36, onde ele cita Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 187ss.).

Walther Eichrodt aceita em cheio quando se refere ao servo como basicamente uma figura redentora (*Theology of the Old Testament*, trad. de J. A. Baker, 2 vols. [Filadélfia: Westminster, 1961], 2.331,332). (Cf. 1.482-485). Eichrodt acentua também corretamente o papel mediador de Moisés na história primitiva de Israel (cf. 1.289-296).

48. Ver Edward J. Young, *My Servants, the Prophets* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), pp. 51-55 (cf. Nm 12.7).

Suas Tarefas Messiânicas. Esses comentários precedentes indicaram a maneira em que Moisés agiu como agente messiânico. Especificamente, Moisés, o servo, o mediador, e o redentor do Velho Testamento, atuou como o agente messiânico de três maneiras: como profeta, sacerdote e rei.

Primeiro, Moisés serviu como o porta-voz de Deus, comunicando verbalmente a mensagem pactual de Deus aos israelitas. Esse ato de servir como representante de Deus é vividamente narrado no livro de Números. O irmão mais velho de Moisés, Aarão, e sua irmã Miriam desafiaram sua autoridade, pretendendo que Deus falava também por meio deles (Nm 12.2).⁴⁹ Moisés não replicou (12.3); admiravelmente demonstrou mansidão.

Quando Deus falou, porém, mencionou três pontos específicos. (1) Moisés era um profeta, levantado por Deus mesmo, e assim era o profeta de Deus, perante seus dois irmãos mais velhos e perante o povo (v. 6).⁵⁰ (2) Ele não devia ser considerado um profeta no sentido usual do termo, através de quem Deus faz sua vontade conhecida por meio de “visões” (*mar’â*, de *ra’â*, ver) e “sonhos” (*hālôm*) (v. 6). (3) Ao contrário, ele era uma pessoa especial a quem Deus falava “boca a boca” (*peh ’el-peh*) ou “face a face” (v. 8a). Essa apresentação de Moisés como o profeta por excelência indicava que ele era único como profeta e, como tal, servia ao Senhor da maneira como nenhum profeta o fizera. O Senhor estava indubitavelmente referindo-se ao seu diálogo com Moisés no Monte Sinai (p. ex., Êx 19.9,19; 24.12, 15-18; cf. 33.11).

Deve-se compreender que, servindo como porta-voz de Deus da maneira como o fez, Moisés foi um meio de revelação como nenhuma outra pessoa referida no Velho Testamento tinha sido ou havia de ser. Deus tinha-se comunicado de vários modos, por sonhos, visões, teofanias e por meio do Anjo do Senhor. Essas revelações tinham, sem exceção, se relacionado ao desenrolar da relação pactual de Deus com seu povo. Essa relação pactual é novamente o fator central em toda a revelação de Deus a e por meio de Moisés.

O ponto focal dessa revelação é encontrado em Êx 19-24. Moisés, chamado por Deus, relembra a Israel o que Deus fizera (19.4), o que Deus estava fazendo e o que Israel seria (19.5,6). Moisés foi adiante para informar os israelitas que o seu Senhor pactual era santo e que eles tinham de ser um povo consagrado e santificado. Mais ainda, informou-os de que o Deus do Pacto era seu Senhor, Mestre, Legislador e Juiz, e que eles deviam ser um povo obediente (19.5). Mais ainda, foi a Moisés, e por meio de Moisés, após o pacto ter sido ratificado por um ritual apropriado (24.1-8), que Deus se revelou como um Deus terrível, majestoso e santo, um Deus de radiante glória. Todas as revelações posteriores

49. Cf. a excelente discussão dessa passagem por W. H. Gispen, *Numeri* COT (Kampen: Kok, 1959) pp. 196-201; também Young, *My Servants, the Prophets*, pp. 38-42.

Por outro lado, a exegese dessa passagem por John Marsh e a exposição por Albert G. Butzer oferecem muito pouca substância (*JB* [1953] 2.200,201).

50. ‘*Bdy yhw*h (servo do Senhor, Nm 12.7) tem apresentado aos exegetas alguma dificuldade. John Marsh elide a frase (*Numbers*, em *JB*, 2.202); Edward J. Young está preparado para interpretá-la “do (from) Senhor”, ou “de Jehováh”, ou a dar-lhe a mais forte expressão possível da relação entre Deus e Moisés, seu profeta (*My Servants, the Prophets*, p. 48).

de Deus através de Moisés são repetições, expansões ou resultados dessa revelação culminante a Moisés e por meio de Moisés no Monte Sinai.

Segundo, a obra messiânica de Moisés foi também executada no papel de sacerdote. Deve-se compreender que Moisés não oscilava do papel de profeta para o de sacerdote. As duas funções eram inter-relacionadas quando ele atuava como servo de Deus para selar o pacto no Monte Sinai. Enquanto como profeta ele revelava os atos factuais de Deus, servia simultaneamente como sacerdote no altar (Êx 24.3,4). Ele supervisionou os jovens que construíram o altar e imolaram os bois para o holocausto e para a oferta pacífica sobre o altar (24.5). Moisés, porém, tomou o sangue, servindo agora particularmente em função sacerdotal, e consagrou primeiro o altar, e depois o povo (vv. 6,8). Fazendo assim, ele selou a aliança da qual falara profeticamente.⁵¹

A obra sacerdotal de Moisés é belamente destacada no relato da adoração do bezerro de ouro. Moisés engaja-se em intercessão sacerdotal em favor do povo desobediente (Êx 32.11-13). Ele vai mesmo ao ponto de oferecer-se como substituto para Israel (32.32). Seu oferecimento não foi aceito, mas sua oração intercessória foi efetiva (v. 34). Yahwéh não destruiu seu povo. Depois que sua oração foi ouvida, Moisés chamou os que foram poupados à penitência e à submissão. Assim, as dimensões sacerdotal e profética da tarefa messiânica estavam novamente correlacionadas.

É necessário fazer dois comentários: primeiro, Moisés, usado por Deus para estabelecer o ofício sacerdotal (Êx 29.1) e para ordenar seu irmão mais velho, Aarão, como sacerdote (Lv 8.2-36), não mais atuou como sacerdote, uma vez completada essa incumbência. (Quando a confusão e o caos político reinaram durante os anos finais do período dos juizes, o jovem Samuel, chamado por Deus para ser um profeta [1 Sm 3.1-10,19,20; cf. At 13.20], cumpriu também algumas tarefas sacerdotais — como servo no tabernáculo [3.1] e como sacrificador de ofertas queimadas em Mizpa [7.9,10; cf. Sl 99.6]). Segundo, assim como certos eruditos têm tentado criar um grande abismo entre os ofícios profético e sacerdotal do Velho Testamento, para o que não há base textual, outros eruditos têm procurado combinar os ofícios sacerdotal e real, para o que também não há base textual.⁵²

51. Os estudiosos têm discutido a relação bíblica entre sacerdotes e profetas. T. H. Robinson (*The Religions of Israel*) argüi que havia um conflito básico entre eles: os sacerdotes, representando cultos que tinham sido tomados de empréstimo aos cananeus, recebiam a oposição dos profetas. A. E. Welch, em *Prophet and Priest in Old Israel* (Oxford: Blackwell, 1953) sumariza a posição de Robinson e discorda dela, observando que Israel já entrou em Canaã com um culto. "Mas, enquanto a religião de Israel se desenvolvia, havia o perigo de que o culto original se perdesse inteiramente. Sacerdote e profeta, cada um de sua própria posição, uniram-se para enfrentar esse perigo" (p. 145).

Martin Woudstra, in "The Religious Problem — Complex of Prophet and Priest in Contemporary Thought", *CTJ* 1/1 (abril 1966), refere-se à discussão sobre se o papel da igreja na sociedade contemporânea é sacerdotal ou profético. Ele examina brevemente a posição que os estudiosos do Velho Testamento têm tomado em relação ao suposto conflito. Ele conclui que os dados do Velho Testamento apóiam o ponto de vista de que os profetas requerem um motivo verdadeiro para a participação no culto, pelos sacerdotes e pelo povo (ver esp. pp. 42-48). 52. Esse fato, isto é, a falta de conhecimento do VT com relação ao tema da realeza sacra, já mencionamos neste capítulo e discutiremos mais extensamente no cap. 9. Neste ponto seria bom lembrar a questão que Joseph Klausner levantou: Era Moisés a figura messiânica do Velho Testamento? A resposta de Klausner é afirmativa: Moisés serviu tanto como líder messiânico quanto como sacerdote.

Terceiro, Moisés, como agente messiânico, cumpriu quatro tarefas reais, ou régias. Na ausência de um rei, Moisés desempenhou os deveres reais e as responsabilidades de libertador, juiz, pastor e legislador.

A Moisés foi dado o mandato de livrar a semente de Abraão do poder e da opressão de Faraó e dos egípcios. Quando Deus chamou Moisés, informou-o de que, tendo visto e ouvido a miséria de Israel, Ele os resgataria das mãos dos egípcios (Êx 3.4-9). Instruído para tirar o povo de Deus do Egito, Moisés fez justamente isto (v. 10; 12.31).

Cumpre afirmar claramente: Deus livrou Israel do Egito; Moisés foi o agente da libertação. Deus determinou que seu povo fosse libertado do cativo (Êx 3.17); Moisés guiou os israelitas para fora do cativo por ordem específica de Deus (12.50,51). Moisés tinha de enfrentar Faraó e exigir dele a libertação de Israel. Para Faraó, Moisés seria como “Deus” (7.1). O rei do Egito tinha de render-se a Moisés e, assim fazendo, render-se a Deus. Moisés sabia que o rei tinha-se rendido a Deus quando Faraó dissesse: “Ide... levai também vossas ovelhas e vosso gado... ide-vos embora” (Êx 12.31,32). Depois de um longo conflito entre Faraó e Moisés, ou Deus, o governante egípcio realmente ordenou a Moisés que levasse Israel para fora do Egito (“saí do meio do meu povo”, 12.31). Assim Moisés tornou-se o grande libertador do povo de Deus.

Moisés, por ordem de Deus, tornou-se o agente de julgamento e destruição dos opressores do povo escolhido de Deus. Deus informou especificamente a Moisés que Ele estenderia a mão sobre o Egito e, assim, produziria poderosos atos de julgamento. Assim, os egípcios o conheceriam como Senhor quando estendesse sua mão contra eles (Êx 7.5) e os destruísse.

Moisés devia confrontar Faraó e adverti-lo do julgamento divino e da destruição que viria, fazendo seguir cada advertência por atos de julgamento. Moisés alertou o governante egípcio de que as águas do Nilo se converteriam em sangue (7.19,20), que rãs subiriam dos rios e canais (8.5,6), que o pó se tornaria em piolhos⁵³ (8.16,17). (Enquanto Aarão fez os gestos apropriados nas primeiras três pragas, Deus realizou a quarta e a quinta praga diretamente). Moisés, por ordem de Deus, espalhou punhados de “fuligem” (NIV) ou “cinzas” (RSV) no ar e surgiram úlceras em animais e seres humanos (9.8,10). Um severo temporal de granizo veio depois que Moisés levantou seu bastão para o céu (9.22-26). De modo semelhante, a oitava praga (gafanhotos trazidos por um vento oriental enviado por Deus; 10.12-15) e a nona praga (três dias de trevas; 10.21-23) ocorreu depois que Moisés estendeu seu bastão.

O décimo e último ato de julgamento — a morte dos primogênitos — não aconteceu por nenhum ato de Moisés. Tendo advertido Faraó e instruído os israelitas a aceitar dos egípcios artigos de prata e ouro (Êx 12.35) e a preparar-se

Três vezes Moisés percebeu que Deus estava irado com ele por causa dos israelitas e por isso não lhe permitiu entrar em Canaã (Dt 1.37; 3.26; 4.21). Quando eles adoraram o bezerro de ouro, Moisés suplicou a Deus por quarenta dias (9.25). (Cf. R. B. McIntyre, “Was Moses a Messianic Agent?” [ensaio não publicado]).

53. Assim está na tradução de Almeida. O texto em inglês usado pelo autor tem “gnats”, isto é, “mosquitos” (n.t.).

para a Páscoa (11.2,3,12), Moisés e Aarão desaparecem, deixando o palco para Deus, que feriu a todos os primogênitos do Egito (12.29). Os agentes humanos do julgamento não serviram como agentes da morte dos primogênitos do Egito.

A notável interação entre o soberano Criador e Senhor dos céus e da terra e seu servo Moisés destaca a estreita relação que Deus mantém com seu povo à medida que Ele leva adiante seu plano de redenção. Deus livra seu povo quando traz julgamento sobre seus inimigos e opressores. Mas Deus toma do meio do seu povo o libertador, para servir como seu agente no meio do povo e em favor do povo.⁵⁴ Neste aspecto Moisés claramente tipifica Cristo, que era plenamente homem ("carne", Jo 1.14), nascido de uma mulher (Gl 4.4), viveu no meio de seu povo e serviu no meio dele e em favor dele. A íntima interação entre Moisés e Deus aponta para frente, para a miraculosa interação entre Deus e o homem em Jesus Cristo, que era plenamente Deus e homem numa só pessoa (cf. Fl 2.5-8).

Moisés serviu como o pastor para o povo libertado de Deus. Os reis são citados como pastores em vários documentos do antigo Oriente Médio.⁵⁵ Assim eles são chamados nos livros bíblicos, por exemplo, Davi (Sl 78.70-72), e também os reis de Judá, Jeoquim, Joaquim e Zedequias, que não agiram responsabilmente (Ez 34.2-4,10). O Senhor mesmo é também referido como Pastor — pelos salmistas (Sl 23.1; 80.1), Isaías (Is 40.11) e Jeremias (Jr 31.10; possivelmente 17.16). Moisés faz o papel de pastor para o povo liberto de Deus de vários modos.

Moisés guiou o povo de Israel através do Mar Vermelho (Êx 14.21-24,29) e do deserto (15.22). Guiar, um aspecto integral da tarefa de qualquer pastor, deve ser compreendido tanto no sentido estrito de ir à frente quanto no sentido amplo de orientar em várias dimensões da vida individual e comunitária. E, finalmente, levou-o à sua meta: a Terra Prometida.

Moisés proveu para o povo. Quando tiveram sede, ele levou-os às águas ou proveu-o de fontes não usuais (Êx 15.22-25; 17.1-6). Quando tiveram fome, Moisés proveu pão e carne (Êx 16). Quando precisaram de meios para o culto, de novo Moisés os guiou e providenciou para que o tabernáculo e sua mobília e utensílios se tornassem uma realidade no meio de Israel (Êx 35-38).

Moisés protegeu o povo. Quando atacado por inimigos, ele orou com as mãos levantadas e assim tornou-se o salvador-protetor do povo (Êx 17.8-13). Ele permaneceu entre eles e Deus quando Israel pediu proteção ante as manifestações apavorantes da presença de Deus (Êx 19.16).

A figura do pastor, como descrita no Sl 23 e em Ez 34, certamente se aplica a Moisés. Embora Moisés não fosse um rei ungido, em sua pessoa e obra ele

54. Cf. Gerard Van Groningen, "That Final Question", em *The Law and the Prophets*, ed. J. Skilton, pp. 263-271.

55. William F. Albright crê que a tradição referente a Moisés é "fortemente apoiada pela analogia histórica e... por um volume de indícios que está crescendo rapidamente pelas descobertas feitas por arqueólogos e filólogos" ("Moses in Historical and Theological Perspective", em *Magnalia Dei*, eds. Frank Cross, Werner E. Lemke e Patrick D. Miller, Jr. [Garden City: Doubleday, 1976], p. 120).

Siegfried Horn explicou que o ensaio de Albright supracitado é uma condensação dos caps. 6 e 7 de sua obra "História da Religião de Israel" (não concluída), que sua família não permitiu que fosse publicada postumamente (BAR 10/1 [1984]:68).

forneceu, em muitos aspectos, o modelo e o ideal para os reis que mais tarde reinaram sobre Israel e Judá. Os reis ungidos que reinaram em séculos posteriores foram julgados bons e sábios, ou maus e insensatos, de acordo com os padrões que Moisés estabeleceu. Poucos reis elevaram-se até as alturas desses padrões: Davi, Salomão e Ezequias podem ser considerados seguidores desse modelo e tipos de Jesus Cristo. Assim, Moisés é precursor e tipo de Jesus Cristo, o grande Pastor e a verdadeira semente de Abraão.

Moisés foi o legislador para Israel e o juiz e governador do povo. Essas três funções sempre foram consideradas aspectos integrais de qualquer posição de governo. Deve ser acrescentado, entretanto, que Moisés nunca procurou ser rei, nem jamais foi considerado rei. Mas era uma pessoa que exercia a autoridade de um governante absoluto.

Israel era um povo desorganizado quando foi libertado da escravidão e guiado para fora do Egito, uma verdadeira "multidão misturada" (Êx 12.38). Daí, tornou-se primordial organização, ordem e regulamentação. A organização foi feita rapidamente porque Israel mantivera sua estrutura tribal. Líderes, anciãos e juizes escolhidos das doze tribos receberam autoridade para funcionar dentro das respectivas tribos (Êx 18.21-26). Mas a necessidade de ordem, harmonia e unidade entre as tribos como um povo era tão importante quanto dentro das próprias tribos. Israel tinha de viver e demonstrar que não era apenas um povo escolhido e libertado, mas também uma nação que tinha a forma política de um reino.

Um das maiores responsabilidades de Moisés era colocar a Lei de Deus diante do povo. Deus reiterou que seu pacto estava com eles como tinha estado com seus pais (Êx 2.24). O pacto, um laço de amor e comunhão vital, incluía tanto promessas quanto preceitos. As promessas tinham sido dadas séculos antes a Abraão (Gn 15.5-8; 17.1-8; 22.15-18). Era dever de Moisés imprimir em Israel as responsabilidades, deveres e estilo de vida do pacto.⁵⁶ Portanto, é corretamente considerado o mediador do pacto divino⁵⁷ bem como o legislador.⁵⁸ Por trás de Moisés está Deus mesmo como a fonte da lei. Ele revelou-a;

56. A relação entre pacto e lei tem sido discutida, entre outros, por Dewey Beegle, *Moses the Servant of Yahweh* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 207-209, 254, 255; Meredith Kline, *The Treaty of a Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 13-48, e *By Oath Consigned* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), pp. 26-38; e E. F. Kevin, *The Moral Law* (Jenkintown, Pa.: Sovereign Grace, 1963), esp. cap. 11, "A Lei como Pacto" (pp. 95-100).

57. Cf., p. ex., Patrick Fairbairn, *The Revelation of Law in Scripture* (Grand Rapids: Zondervan, 1957) pp. 83-89. Kevin, *Moral Law*, p. 98; e Vos, *Biblical Theology*, pp. 121-143.

58. A Escritura testifica repetidamente que a Lei veio por meio de Moisés. Deus deu a Moisés a sua Lei (Êx 24.12) para ensinar a outros (Dt 1.5; cf. 4.44) e ele deveria relembra-la ao povo no término de sua liderança (Dt 33.4).

Há uma forte tradição referente ao "Livro da Lei de Moisés", o qual Josué citou (Js 8.31; 23.6) e de acordo com o qual Amazias agiu (2 Rs 14.6; paralelo, 2 Cr 25.4).

Esdra, depois do exílio, era um "escriva versado na Lei de Moisés" (Ês 7.6) e leu-a (Ne 8.1), enquanto Malaquias, o último dos profetas do Velho Testamento, insistia para que o povo se "lembrasse da Lei de Moisés" (Ml 4.4).

Em o Novo Testamento João, o Batista, compara a Lei de Moisés com a graça e a verdade que vieram por Jesus Cristo (Jo 1.17). Jesus apelou para a lei de Moisés (7.19), igualando essa legislação à "Lei do Senhor" (Lc 2.22-24). Paulo cita a lei mosaica a respeito de não atar a boca do boi que debulha (1 Co 9.9, cf. Dt 25.4), enquanto o autor de Hebreus alerta contra os perigos de rejeitar a lei mosaica (Hb 10.28).

O Judaísmo sempre aceitou Moisés como o legislador; o consenso geral de seus membros é que Abraão é o

Ele deu-a ao seu povo do pacto, Israel; Ele proferiu os Dez Mandamentos (Êx 20.1-17); Ele escreveu-os (Êx 24.12). O povo, em resposta, tremeu ao ouvir a voz de Deus; ele pediu a Moisés que lhe fosse seu mediador e porta-voz (20.19). A instrução do Decálogo é expressamente afirmada como revelação de Deus a Moisés (21.1). Assim também os regulamentos para o culto no tabernáculo (25.1). Portanto, Deus era, é e continua a ser a fonte soberana de autoridade e poder para governar; Deus é o soberano que exerce o direito de organizar, governar, dirigir e guiar seu povo. Mas Moisés serve como seu agente e pode fazê-lo porque foi chamado, autorizado e capacitado para isso. A relação entre Deus e Moisés, por iniciativa de Deus, era íntima, estreita, viva e indestrutível.

Dizer que Deus deu a Lei é correto. Mas é igualmente correto dizer que Moisés a deu. Nessa relação e interação entre Deus e Moisés na área de governar e legislar, Moisés é adequadamente considerado um tipo de Cristo que, também, tinha essa relação íntima, porém, de um modo mais rico, pleno e completo, com o Pai a quem servia como Governante e Legislador.⁵⁹

pai, mas Moisés é o fundador da sua nação de Israel.

Os estudiosos modernos têm debatido a presença e o papel de Moisés, como mencionamos antes (cf. Elias Auerbach, *Moses*, trad. R. A. Barclay e I.O. Lehman [Detroit: Wayne State University Press, 1975]; Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, trad. Bernard W. Anderson [Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972], cap. 7; e *Exodus: A Commentary*, trad. J. S. Bowden [Londres: SCM, 1962]; e alguns dos seguidores de Noth: Rolf Rendtorff, *Men of the Old Testament* [Londres: SCM, 1968]; e James Plastaras, *The God of the Exodus*, [Milwaukee: Bruce, 1966]).

Dewey Beegle não nega o envolvimento de Moisés na entrega da lei aos israelitas, mas sua aceitação de uma variedade de "tradições mistas" lança incerteza sobre qualquer papel histórico que Moisés tenha tido nisso. Sua afirmação de que "a história está erigida de dificuldades" é um grande exagero (*Moses*, p. 200). Sua avaliação da perspectiva conservadora como "simplista por não reconhecer a estrutura das narrativas" é tudo, menos benevolente (cf. George W. Coats, *Moses Heroic Man, Man of God* [Sheffield: Academic, 1988] p. 12, sobre o "interesse dominante de Beegle em reconstruir a história").

Os estudiosos conservadores estão muito conscientes do que os estudiosos que usam métodos críticos estão dizendo; e também estão cômicos da falta de acordo entre esses críticos. Uma apresentação popular, em forma de romance, dos pontos de vista da erudição crítica em relação a Moisés pode ser encontrada em T. Keneally, *Moses the Lawgiver* (New York: Harper, 1975). O material bíblico apresentado por Keneally é essencialmente incorreto. Ele apresenta uma falsa imagem de Moisés porque não aceita o testemunho bíblico a respeito de Moisés e os israelitas. Keneally mostra, sem dúvida, como a erudição crítica moderna destrói a veracidade do relato bíblico sobre o cumprimento das promessas pactuais de Deus a Abraão e seus descendentes.

59. Há uma inegável tensão no relacionamento entre a Fonte divina e o agente humano. A relação entre Deus e Moisés não era essencialmente diferente da que existe entre Deus e outros escritores bíblicos. Isso quer dizer que a lei dada por Moisés ao povo tinha, como a Bíblia inteira tem, um caráter divino e um caráter humano. De forma similar há uma relação única entre a divindade e a humanidade em Cristo.

Essa íntima interação entre divindade e humanidade e o caráter resultante da Escritura e do próprio Cristo continua a ser discutida. J. D. Muhly, resumindo e sustentando a posição de T. L. Thompson e J. Van Seters, reconhece como válido para estudo e pesquisa acadêmicos somente o que foi registrado no tempo em que os fatos ocorreram. Pelo fato de que nem Moisés nem os evangelistas escreveram quando os fatos ocorreram, deduz-se que o Pentateuco e os Evangelhos não são historicamente confiáveis. A assunção subjacente a esta posição é que Deus e os autores da Bíblia não interagem como Fonte e escritores humanos.

Em *The Authority and Interpretation of the Bible*, Jack B. Rogers e Donald K. McKim sugerem que há uma separação entre a divina/digna-de-confiança e a humana/não-confiável forma de Escritura (São Francisco: Harper, 1979). Embora esses dois autores apelem para Abraham Kuyper, Herman Bavinck e Gerrit C. Berkouwer, sua posição é inimiga da Escritura e da interpretação reformada da mensagem de Deus (cf. R. B. Gaffin, "Old Amsterdam and Inerrancy", *WTJ* 44 (1982):250-289; 45 (1983):219-272).

A Revelação Messiânica no Tempo de Moisés - 2

Fatores Messiânicos nos Relatos do Êxodo e do Deserto

No capítulo 7 foram examinados e discutidos os materiais bíblicos que apresentam o papel pessoal de Moisés na revelação messiânica. Neste serão discutidos vários fatos que ocorreram na vida de Moisés e que se relacionam ao que ele escreveu e que têm ou tiveram características messiânicas.¹

O Anjo do Senhor

As referências da Escritura ao Anjo do Senhor são de tal modo que se hesita em fazer afirmações irrefutáveis sobre a identidade de tal personagem.²

O encontro inicial de Moisés com o anjo do Senhor é registrado em Êxodo 3. A referida passagem fala do *mal'ak yhwh* aparecendo a Moisés. A ênfase está na aparição *per se*. O meio, a sarça ardente, é de importância secundária; foi empregada para atrair a atenção de Moisés e impressioná-lo com o caráter não usual dessa teofania. (Fogo é usado em outros exemplos para caracterizar a direção de Deus a seu povo [Êx 13.21,22]).³

A frase hebraica *mal'ak yhwh* significa literalmente "mensageiro de Yahwéh",⁴ isto é, alguém que foi enviado pelo Senhor com uma expressa mensa-

1. Alguns desses fatos foram discutidos no cap. 7, onde apresentamos o real contexto do ministério messiânico de Moisés.

2. Meredith G. Kline, em seu *Images of the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1980), afirma que o "anjo da Presença" deve ser identificado com Cristo (p. 70).

3. Cf. a descida de Deus no monte Sinai em fogo (Êx 19.18) representado como um "fogo consumidor" (24.17) e a frase *Deus é um fogo consumidor* (Dt 4.24; Hb 12.29).

4. Acredita-se que o substantivo *mal'ak* deriva de uma raiz verbal semita *l'k* (não encontrada na Bíblia) que

gem.⁵ O termo *mal'ak* usado sozinho é geralmente traduzido "anjo". Um anjo deve ser imaginado como um mensageiro, um representante enviado por Deus. Quando esse termo é usado com *yhwh* e quando o Senhor se refere em exemplos específicos a *meu* anjo (Êx 23.23; 32.34), questionar-se pode se a frase menciona alguém que não seja apenas um anjo. Refere-se a frase *mal'ak yhwh* a um ser divino? Se assim é, a quem? Acreditamos que ela se refere a um ser divino, mas é difícil saber quem seria ele.

A frase aparece algumas vezes no Pentateuco. O anjo do Senhor encontrou Agar no deserto (Gn 16.7-11) antes do nascimento de Ismael e outra vez quando ela e seu filho tinham sido mandados embora (21.17). Na primeira ocasião o anjo do Senhor ordenou a Agar que voltasse para sua senhora (16.9) e falou como se fosse o próprio Senhor, quando lhe prometeu que multiplicaria os seus descendentes. O ponto a destacar é que o anjo é do Senhor (embora mais tarde seja referido como o anjo *de Deus* [cf. 21.17; 28.12; 31.11]). Portanto, o anjo não é idêntico a Deus, mas fala como somente Deus pode falar, e fala quando promete a Agar uma grande progênie (16.11,12; cf. as palavras do anjo, "[eu] multiplicarei sobremodo a tua descendência", v. 10). Em 21.17 aparece o mesmo fenômeno. Deus (*'elōhîm*) ouviu o menino e o anjo de Deus clamou dos céus. Duas personalidades são claramente referidas, mas é novamente o anjo quem fala: "*eu* farei dele um grande povo". A assunção de que o anjo do Senhor é divino recebe aqui um forte apoio.

O anjo do Senhor falou a Abraão quando ele estava a ponto de sacrificar seu filho Isaque. Ele clamou dos céus (Gn 22.11,15) — primeiro para deter Abraão e logo a seguir para repetir a promessa de muitos descendentes. Na conversação, o anjo falou como Deus quando disse que Abraão não lhe negara (literalmente: "não retiraste *de mim*", hebraico *mimmenni*, v. 13) o filho. Também quando chamou pela segunda vez (v. 15) falou como Deus: "Jurei por mim mesmo, diz o Senhor..." (Gn 16.22). Novamente, não há nenhuma indicação de que o anjo está falando conscientemente em nome de outro. Ele é o anjo: ele fala como o próprio Deus.

O anjo do Senhor falou a Jacó em sonho (Gn 31.11) e refere-se a si mesmo como o "Deus de Betel" (31.13), que aparecera a Jacó quando este fugia de seu tio Labão. Em Gn 32.9 Jacó orou ao Deus de seus pais, Abraão e Isaque, que lhe ordenara que retornasse; ele está-se referindo ao que foi dito pelo anjo de Deus.⁶ Novamente a assunção de que ele é divino está clara e fortemente apoiada.

Moisés menciona o anjo de Deus. Em todos os exemplos, exceto o da sarça ardente, fala-se do anjo como de alguém que está guiando ou protegendo Israel (14.19; 23.20,23; 32.34; cf. 33.2). Em cada caso, a referência é claramente a um

significa "enviar" (árabe), ou "atender", ou "ministrar". Refere-se a uma pessoa que leva notícias — Jacó (cf. Gn 32.4,6 (TM vv. 3,5)) e Moisés (Nm 20.14; Dt 2.26).

5. Cf A. S. van de Woude, "*De Mal'ak Yahwéh — een Godsbode*", NNT 68/1.

6. Enquanto Jacó lutava com "um homem", não com o anjo do Senhor (Gn 32.24-29), essa pessoa lhe disse que ~~ele~~ tinha lutado com Deus (32.28; cf. Os 12.3-4, "teve poder sobre Deus...sobre um anjo").

anjo extraordinário. De fato, o que o anjo faz é obra divina.⁷ No caso de Balaão, temos a mesma descrição: O anjo do Senhor aparece; Deus fala (Nm 22.22-35).⁸

Através de toda a Escritura há referências ao anjo do Senhor. No período dos juízes ele apareceu, falou e/ou agiu como Deus. Ele apareceu ao tímido Gideão (Jz 6.11-15), à esposa de Manoá (13.3-5) e mais tarde ao seu marido (13.8-21). Ele fez uma advertência (2.1-4) e é mencionado no cântico de Débora (5.23).⁹

A opinião dos estudiosos está muito dividida sobre a identidade do anjo de Yahwéh ou Deus. Alguns eruditos examinaram várias opções e concluíram com as palavras de Edmond Jacob: “a figura é evasiva e espantosa.”¹⁰ As explicações podem ser agrupadas em três categorias.

Primeiro, a frase *mal'ak yhwé* (mensageiro ou emissário do Senhor ou de Yahwéh) é usada como uma forma de falar de Deus. A frase é usada em especial para dar expressão à transcendência de Deus — ele permanece completamente fora do reino do mundo e da experiência humana e, não obstante, faz sua presença conhecida e seu envolvimento com seu povo é real. Walther Eichrodt resume o modo como alguns estudiosos têm usado a frase no que se considera um desenvolvimento na consciência hebraica de Deus, de seu caráter e presença. No início, os antigos criam que Deus mesmo estava no meio do seu povo; então veio a crença de que Deus estava presente tomando (temporariamente) uma forma humana; e finalmente, que Deus falava e agia por meio de intermediários. Mas alguns estudiosos continuam a manter o ponto de vista de que a frase, usada em qualquer tempo, era uma forma de dar expressão à crença religiosa.¹¹

Segundo, o anjo do Senhor seria um representante de Deus. Todos os anjos são servos ou mensageiros, mas o anjo do Senhor é um representante especial e específico de Deus. Como tal, ele poderia falar e agir em nome de Deus e, assim fazendo, identificar-se a si mesmo com Deus. Portanto, o anjo do Senhor é em todas as vezes um anjo e em nenhuma vez deve ser interpretado como

7. Cf. cap. 8, subtítulos “Fatores Messiânicos” e “Símbolos e Tipos Adicionais”.

8. Cf. cap. 8, subtítulo “As Profecias de Balaão”.

9. Cf. 2 Sm 24.16,17, paralelo 1 Cr 21.15, para o anjo da destruição (cf. 2 Rs 19.35, paralelo Is 37.36); 2 Rs 1.3-5 para a mensagem do anjo a Elias. O salmista diz que o anjo acampava com seu povo (Sl 34.7 (TM 8)), uma alusão óbvia à proteção de Deus durante as jornadas no deserto (cf. possivelmente Sl 35.5). Em Zc 1.12-19 registra-se um diálogo entre Deus e seu anjo.

Ocorrem referências ao anjo divino nas narrativas do nascimento de Jesus (Mt 1.20) e de seu primo João (Lc 1.11), onde ele é identificado como Gabriel (Lc 1.19-26). O mesmo anjo conduz a “milícia celestial” no cântico em honra do menino Jesus (Lc 2.13).

10. Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, trad. de Arthur W. Heathcote (New York: Harper, 1958), pp. 78,79.

11. Walther Eichrodt, em *Theology of the Old Testament*, trad. de J. A. Baker, 2 vols. (Filadélfia: Westminster, 1967), 2:25, não sustenta ele próprio este ponto de vista. Deus fez sua presença conhecida nos três meios descritos acima, porém não seqüencialmente; Eichrodt emprega-os de modo intercambiável (2.25,26). Gerhard von Rad, por outro lado, não apresenta um ponto de vista definido.

Poder-se-ia aparentemente concluir que a frase era usada como uma expressão de fé na presença e na comunicação de Deus — posição que Samuel L. Terrien parece apoiar (*The Elusive Presence* (New York: Harper, 1978), pp. 109-112).

Deus mesmo. Devemos notar que há passagens que podem ser consideradas como apoio a esse ponto de vista (por exemplo, Jz 6.11-35).

Terceiro, *mal'ak yhwé* é uma frase que se refere em várias ocasiões a uma pluralidade no Ser divino. Este é o ponto de vista de Ernst Hengstenberg,¹² H. C. Leupold,¹³ Geerhardus Vos¹⁴ e J. Barton Payne.¹⁵ O exame das passagens no Pentateuco acima referidas que falam do anjo do Senhor, está de acordo com esse ponto de vista. Podemos estender-nos sobre este tema em seção seguinte.

Quando consultamos o registro da Escritura sobre a resposta daqueles a quem o anjo do Senhor apareceu, encontramos uma reação consistente.

Moisés respondeu ao anjo do Senhor de vários modos. Primeiro, quando viu as chamas na sarça, que, entretanto, não se consumia, ele foi investigar (Êx 3.2,3). Então, em resposta ao chamado de Deus, disse: "Eis-me aqui" (3.4b). Quando lhe foi ordenado que tirasse as sandálias porque estava em terra santa (v. 5), em presença do Deus dos patriarcas (v. 6), Moisés escondeu seu rosto,¹⁶ temendo olhar para Deus. Ele foi então informado da razão por que fora assim chamado: Deus tinha visto e ouvido seu povo no Egito e tinha vindo para enviar Moisés como seu libertador (vv. 7,8). Embora Moisés mostrasse medo, não hesitou em expressar incerteza quanto a suas próprias qualificações. Quando finalmente confrontaram Faraó, Moisés e Aarão disseram sem hesitar: "Deus...encontrou-se conosco" (Êx 5.3). O relato bíblico não deixa dúvida ao leitor: a resposta de Moisés ao anjo do Senhor foi uma resposta a Deus. Moisés jamais demonstrou incerteza a respeito de quem lhe apareceu e falou. Foi Deus.

A resposta de Moisés não foi única. Agar, depois de receber a ordem de voltar para sua senhora e depois de ouvir a informação de que seu filho seria um homem incomum, respondeu: "Tu és o Deus que me vê" (Gn 16.13). Mais tarde, quando fugia outra vez com seu filho, não se dirigiu ao anjo de Deus como deus; ela respondeu pelo ato de receber a água que Deus providenciara para ela (21.19).

A resposta de Abraão ao anjo do Senhor foi seu reconhecimento de que Deus provera um substituto para seu filho Isaque. Quando Abraão ouviu que Deus tinha observado sua prontidão em renunciar a seu filho, tomou o carneiro como um presente do Deus que lhe falara e deu ao lugar o nome de "O Senhor

12. Ernst Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, trad. de Theodore Meyer, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1968), 1.115-130.

13. H. C. Leupold, *Exposition on Genesis*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker, 1942), 1.500,501. Leupold dá cinco razões por que o anjo deve ser considerado divino: (1) ele identifica-se explicitamente com Yahwéh em várias ocasiões; (2) aqueles a quem ele aparece reconhecem-no como divino; (3) os escritores bíblicos chamam-no divino; (4) a doutrina aqui implicada, de uma pluralidade de pessoas na Deidade, está em pleno acordo com a prefiguração primitiva; e (5) a unidade orgânica da Escritura estaria quebrada se se provasse que o ponto central na revelação do Velho Testamento indicava um anjo criado, ao passo que o do Novo Testamento é a encarnação do Deus-homem.

14. Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), pp. 86-89, apresenta argumentos convincentes para apoiar a tese de que o anjo do Senhor deve ser considerado uma deidade.

15. J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1962), pp. 167-170, afirma que esse anjo transcende o caráter dos outros anjos.

16. Não há referência de que Moisés realmente descalçou suas sandálias quando interpelado por Deus (Êx 3.5), como há no caso de Josué (Js 5.15).

proverá" (Gn 22.14). Jacó, ao abençoar José, indicou que o Deus de seu pai Isaque, o Deus que tinha sido seu Pastor e Libertador, era também o anjo que o livrara de todo o mal.¹⁷

Exemplos semelhantes registrados nos Profetas Anteriores e nos Profetas Posteriores a respeito do Anjo do Senhor confirmam que ele era considerado divino. O anjo não é reconhecido simplesmente como um senhor, mas, pelo contrário, como o próprio Senhor-Deus.

Estão estas passagens bíblicas falando do anjo do Senhor messiânico? Pode-se responder afirmativamente pela discussão de três de suas dimensões.

Primeiro, como dissemos antes, os eruditos falam de um ponto de vista mais estrito do conceito messiânico, isto é, a referência é limitada a um indivíduo real. Da discussão anterior pode-se concluir que um indivíduo distinto, singular, faz-se conhecido, fala e age como tal. É verdade que esse indivíduo não é considerado humano; pelo contrário, o indivíduo é em aparência um anjo, mas tem as características definidas de uma pessoa.

Esse anjo-pessoa tem aspectos e funções reais. Exerce autoridade, exige obediência e emite diretrizes. Fala sem hesitação como soberano sobre as duas nações: do Egito e de Israel. Exige humildade em presença de sua santidade. Expressa uma preocupação de pastor para com seus súditos; ele os ouviu e responde à sua necessidade. Ele é compassivo e pode demonstrá-lo em virtude de sua autoridade e poder.

A conclusão é inconfundível: a expressão *mal'ak yhwh* no sentido mais estrito é realmente messiânica — ele é o Messias em manifestações pré-encarnadas.¹⁸

Em segundo lugar, deve ser considerada a compreensão mais ampla do conceito. Desta perspectiva o caráter messiânico do *mal'ak yhwh* está presente. Ele trata com seu povo em suas circunstâncias específicas. Eles estão em cativeiro; a opressão brutal trouxe um profundo desespero. A esperança desapareceu; gritos e clamores de angústia sobem dos poços de barro, dos fornos de tijolos, dos lugares de construção e das choupanas dos escravos. Vendo e ouvindo-os, o anjo do Senhor vem com palavras de promessa que lhes asseguram que sua libertação está próxima. Sua palavra é genuína. Ele livra o povo ao mesmo tempo que traz julgamento sobre os opressores. Ele protege e guia os escravos libertados. Ele provê para eles. Na verdade, o *mal'ak yhwh* cumpre todas as funções que qualquer pessoa esperaria de um Messias, seja considerado do ponto de vista espiritual, moral, econômico, político ou militar.

Terceiro e último, deve ser dito que o *mal'ak yhwh* é messiânico de um modo único. Ele é notavelmente diferente de Abraão, José, Moisés ou qualquer outra figura messiânica do Velho Testamento. E também ele não pode ser identificado simplesmente com um anjo.

17. Gn 48.16.

18. Cf. Meredith G. Kline, *Images of the Spirit*, (Grand Rapids: Baker, 1980), pp. 70-81.

Quando discutimos a relação entre Deus e Moisés, vimos que Moisés às vezes era uma espécie de “incorporação” de Yahwéh. Deus estava presente, falava e agia através da pessoa de Moisés, o homem. No caso do anjo do Senhor, o aspecto da deidade aparece ainda mais fortemente do que em Moisés; e essa deidade não se identifica com nenhum outro a não ser com Yahwéh.

Devemos tomar o cuidado de não transferir a revelação do Novo Testamento para o texto do Velho Testamento. Hengstenberg iniciou sua discussão sobre o anjo do Senhor referindo-se à noção do Deus oculto distinto do Deus revelado, este último Jesus Cristo, a segunda pessoa da Trindade. Ele não afirma explicitamente que o anjo do Senhor é Cristo, mas, tratando com os materiais do Pentateuco como um teólogo sistemático, fala da “fundação” da cristologia. Ele assinala dois pontos específicos: (1) as aparições de Yahwéh ocorrem sempre pela mediação do anjo do próprio Senhor, mesmo quando esse anjo não é mencionado. Assim, o divino Logos (Revelador) estava presente. E (2) o anjo do Senhor é uma pessoa distinta de Yahwéh, mas ligada a ele por “unidade de natureza”.¹⁹ Hengstenberg vai muito além do texto do Velho Testamento; por exemplo, não se afirma que toda revelação era mediada pelo Logos nem tampouco se afirma a “unidade de natureza”.

Não obstante, o anjo do Senhor tem alguns aspectos notáveis que são também aspectos reais do Messias que se encarnou séculos mais tarde. É caracterizada sua individualidade única, bem como sua identificação com Yahwéh. O anjo fala como o enviado e também como o que envia. Ele era uma real manifestação localizada, mas fala a palavra divina e desenvolve atividades divinas, particularmente como Redentor, Protetor e Provedor constantemente presente com seu povo. Ele não é identificado como uma pessoa da Deidade, porém, não há dúvida sobre sua deidade. Nenhuma das pessoas a quem ele apareceu tomou-o por outro que não fosse o anjo do Senhor, no entanto, dirigiram-se a ele como o fariam ao próprio Yahwéh.

Um último ponto deve ser acentuado. O *mal'ak yhwé* não é de nenhuma forma identificado com a semente de Abraão, a posteridade de Sem, ou a progênie de Eva. Mas isto não significará que ele não realiza em benefício dos descendentes de Abraão, Sem e Eva alguns dos próprios atos que essa semente deveria realizar.

O Primogênito

O conceito de primogênito como é empregado no Velho Testamento, particularmente nos escritos de Moisés, requer nossa atenção neste nosso estudo do conceito messiânico. Várias pessoas que eram tipos de Cristo eram primogênitos, como veremos abaixo.

O Novo Testamento fala de Jesus Cristo como o “unigênito” (cf. João 1.14, 18; 3:16, 18) e também como o “primogênito” de Deus (Cf. Rm 8.29; Cl 1.15, 18). O termo grego *prototokos* pode referir-se a alguém que é o primeiro (*protos*)

19. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1.115,116,119.

a ser gerado (*tokos*); Maria deu à luz um filho que foi o primeiro a vir do seu ventre (Mt 1.25). O termo grego também pode designar o melhor ou o principal.

Os significados de ser o primeiro em tempo, ordem ou importância estão também incluídos no termo hebraico *bēkôr* (cf. sua raiz *bākar*, ser nascido primeiro). (Esse termo tem uma variedade de sentidos nas línguas semíticas cognatas, mas em todas essas de um modo ou de outro apontam para ser o primeiro, ser o primeiro a nascer, e para o conceito semítico de primogenitura).

A raiz desse verbo hebraico significa “primeiro a vir”, “ser mais cedo”, “ter um primeiro”. O substantivo *bēkôr* é usualmente traduzido “primogênito” ou “mais velho” quando se refere a indivíduos.²⁰ É também usado em relação à colheita inicial e aos animais nascidos em primeiro lugar.

Roland de Vaux discute o termo *bēkôr* em vários contextos. Sua tradução preferida parece ser “o filho mais velho”. Em alguns contextos ele descobre traços de antigos costumes ou de idéias tomadas às suas nações vizinhas. Ele é positivo em apontar que há certo número de aspectos originais relacionados com o “primogênito” na Escritura do Velho Testamento, particularmente em relação à substituição de filhos primogênitos por animais. É de interesse notar que ele considera artificial a conexão entre o primogênito poupado em Israel e o cordeiro da Páscoa.²¹

Os estudiosos²² estão de acordo em que o primeiro filho (nunca uma filha) a nascer tinha certas prerrogativas. Ele tinha precedência sobre seus irmãos mais novos (Gn 43.33); recebia uma parte dobrada na herança quando o pai morria (Gn 48.5-20; Dt 21.15-17); e devia ser respeitado como um líder. Mas essas prerrogativas podiam ser perdidas: o primogênito Rúben perdeu-as por sua conduta incestuosa (Gn 35.22; 49.3,4) e Esaú por causa de sua indiferença (25.29-34). Os pais, em certos casos, podiam preferir o filho mais velho em favor de um mais novo, como Davi fez com Salomão, um filho mais novo, preterido Adonias, o mais velho, segundo a escolha de Deus (1 Rs 1:12-30).

Esses fatos a respeito do primogênito são de interesse, mas em si mesmos não ajudam a determinar se o conceito tem significação messiânica específica. É necessário um estudo de certas passagens relevantes.

20. As variantes semíticas desse termo são sinônimas: “o que surge mais cedo” (árabe), “primogênito” (assírio), “primogenitura” (etíope) (ver BDB, p. 114).

21. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, trad. de John McHugh (Londres: McGraw-Hill, 1961), pp. 42,359,360,442-445,488,489.

22. Johann H. Kurtz, em sua *History of the Old Covenant*, trad. de James Martin (Filadélfia: Lindsay and Blakeston, 1859), resume os pontos de vista adequadamente. Roland de Vaux, em *Studies in Old Testament Sacrifice* (Cardiff: University of Wales Press, 1964), considera o ponto de vista de Fraser insustentável (*The Golden Bough*), bem como o de M. Jastrow (*Hebrew and Babylonian Traditions*), isto é, que os preceitos relativos ao primogênito contêm provas decisivas de que o sacrifício humano era legalmente praticado no começo da história de Israel. De Vaux conclui, concordando com Martin Noth (*Exodus: A Commentary*, trad. de J. S. Bowden [Filadélfia: Fortress, 1962], p. 102), que é difícil admitir ter existido em Israel em qualquer tempo uma lei que permitisse sacrifícios humanos; cf. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1.148,150). Gerhard von Rad observa que, apesar de Israel ter sido estritamente proibido de sacrificar crianças, especialmente os primogênitos, os israelitas cometeram esse pecado (*Old Testament Theology*, trad. de D. M. G. Stalker, 2 vols. [New York: Harper, 1962], 2.226). Esse pecado foi a razão final do julgamento de Deus (Ez 20.26, “...que eles se contaminassem...quando queimavam a fogo tudo o que abre a madre”; cf. NIV mg.).

O termo *bêkôr* é usado algumas vezes em Gênesis para referir-se ao filho mais velho de um patriarca específico: Sidon, o primogênito de Canaã (Gn 10.15), Uz, de Naor (22.21), e Nebaiote, de Ismael (25.13).²³ Isaque não é referido como primogênito; ele é chamado “filho único” (Gn 22.2,12). O intento é dar ênfase ao fato de que Deus queria que Abraão considerasse Isaque, e não Ismael, como o representante da semente do pacto e o servo escolhido para trazer a bênção a todos os povos (Gn 12.1-3). Assim, a idéia de ser um representante e um servo para muitos está diante de nós.

Dos filhos gêmeos de Isaque Esaú foi o que saiu do ventre primeiro e, por conseguinte, foi considerado o herdeiro dos privilégios de primogênito (v. 25), a que ele se referiu como direito de nascimento (v. 33) e bênção (27.4). O direito de primogenitura que Jacó cobizou e comprou era a porção dobrada da herança, o respeito como líder e o tratamento preferencial em todos os assuntos de família (vv. 28,29). Inseparável desse direito de primogenitura, embora distinta dele, era a bênção do pai, isto é, a declaração formal de possuir tudo aquilo que o direito de primogenitura implicava. Além disso, a menção do nome de Deus e a bênção sobre aquela pessoa garantia que a posseção conferida era irrevogável e que a bênção de Deus faria prosperar aquele herdeiro. Jacó recebeu o direito e os privilégios do primogênito; ele tornou-se o portador da semente, o representante da semente do pacto, o servo escolhido de Deus em favor de todos os povos.

O filho mais velho de Jacó, Rúben, é mencionado como o primogênito (Gn 35.23). Antes que Jacó pronunciasse o direito de primogenitura e a bênção, Rúben desqualificou-se em razão de conduta incestuosa (35.24; 49.3,4). Ele agiu como irmão mais velho (35.21,22), mas isso não removeu a mancha do incesto.²⁴ Judá, o quarto filho, recebeu os privilégios e a bênção do primogênito.²⁵

Em resumo, *bêkôr* refere-se ao filho que veio primeiro do ventre de sua mãe, mas os privilégios e bênçãos inerentes a esse conceito, isto é, ser o representante da família de seu pai, receber tratamento preferencial, ser respeitado como o líder, e ser merecedor da porção dobrada da herança, dependiam do pronunciamento do pai.²⁶

No livro de Êxodo o termo *primogênito* é usado para referir-se a três grupos específicos: Israel, o primogênito do Egito e os filhos primogênitos de Israel.

Israel é chamado o primogênito de Deus (Êx 4.22). Moisés devia informar Faraó, governante do Egito, que Deus, o Senhor dos patriarcas, reclamava

23. O contexto não sugere qualquer significado específico para o termo a não ser a ordem em que as crianças nasceram.

24. O ato de incesto de Rúben com Bila, serva de Raquel (não com Zilpa, serva de sua mãe; Gn 35.22; cf. 49.4), pode ter sido um sinal para seu pai e seus irmãos de que ele, o mais velho, esperava e estava mesmo reclamando os privilégios de primogênito.

25. Ver cap. 6.

26. José, procurando tratamento preferencial, buscou uma porção dupla ao apresentar seus dois filhos para serem abençoados por Jacó (Gn 48.9-22). Além disso, ele pleiteou os privilégios de primogênito para Manassés, seu primogênito (48.13). Ele recebeu uma porção dobrada porque Jacó tomou os filhos de José como seus próprios e deu a cada filho uma porção (48.14-16). Mas os privilégios e as bênçãos de primogênito não foram dados ao primeiro filho de Raquel, José (cf. 49.22-27).

Israel como seu povo representativo, seus servos escolhidos entre as nações e o povo privilegiado. Faraó reclamava essas prerrogativas para si próprio e para o seu povo, e com isto assumia prerrogativas que pertenciam somente a Yahwéh. Faraó devia ser informado de que se não liberasse o primogênito do Senhor, seu próprio primogênito lhe seria tirado. Assim, ele perderia não apenas suas prerrogativas, mas também o representante de sua própria família na própria nação egípcia.

Os egípcios criam que o filho primogênito era um elo direto entre as gerações das pessoas reais. De fato, o filho primogênito era considerado um representante específico e direto dos deuses ao povo egípcio. Esse conceito de primogênito não era de origem pagã; estava enraizado na criação de homem e mulher à imagem de Deus (Gn 1.26-28). O Egito, pagão, respondeu a esse nexos da criação, interpretando-o para adaptá-lo ao seu sistema pagão e político. Este foi também o caso de outros povos pagãos que sacrificavam seus primogênitos, crendo assim honrar as supostas reivindicações de seus deuses. Israel foi estritamente proibido de proceder desta maneira com seus primogênitos (cf. Lv 20.2-5), mas a idéia de que o primogênito era reclamado por Deus de um modo especial não foi negada e sim reforçada.

Os filhos primogênitos de Israel eram reivindicados por Yahwéh Deus. Eles eram a evidência do dom divino de vida e posteridade, segundo as promessas factuais de Deus. Eles representavam também a força e o vigor de um guerreiro (Dt 21.11).

Israel foi lembrado disso de modo particular quando, libertado do Egito após a morte dos primogênitos egípcios, recebeu ordem de consagrar a Deus todos os machos primogênitos (Ex 13.2), mesmo de animais (13.11-13). Essa distinta consagração do primogênito seria um memorial da redenção de Israel de sob o jugo do Egito e não compreenderia o sacrifício da criança, porquanto um animal, mesmo não sendo primogênito, poderia substituí-la. O primogênito deveria viver, representar o povo diante de Deus, servir como mediador entre Deus e o povo e ser o agente de Deus para serviço no meio do povo. Para que o conceito de primogênito pudesse funcionar eficientemente a tribo de Levi como um todo foi chamada a servir como os *filhos primogênitos* (Nm 3.11-13; 8.16-18).

Devemos concluir que o primogênito era um conceito messiânico definido, messiânico em seu sentido amplo, bem como no sentido estrito. No último caso, a idéia de um filho representar Deus diante do povo traz o conceito real — o primogênito era um filho da família real de Deus. Como tal, era chamado a servir como líder para a família e como evidência da soberania e da presença de Deus no meio de seu povo. Além disso, o primogênito evidenciava a força do pai, representava o povo diante de Deus e servia num papel mediador. No primogênito a dupla qualidade de rei e sacerdote está implicitamente presente.

A dimensão ampla do conceito de primogênito é vista nas várias responsabilidades que eram postas sobre o primogênito, nas prerrogativas que ele recebia e na estreita relação entre o livramento de Israel no Egito e a exigência

divina de consagração dos primogênitos como um memorial daquela divina redenção.

Finalmente, deve ser lembrado que, quando os escritores do Novo Testamento aplicaram os conceitos de filho único e de primogênito a Jesus Cristo, tiveram em mente as idéias messiânicas inerentes ao conceito de primogênito. Este tipificava Cristo; mais ainda, era um antecedente direto de Jesus o Cristo, o filho primogênito e único de Deus.

O Cordeiro Pascal

O relato sobre o cordeiro pascal em Êx 12.3-11 é o ponto de partida para todas as outras referências a esse cordeiro.

Há seis pontos específicos em relação a essa importante passagem: (1) o nome *pesah* (páscoa) é para Yahwéh, isto é, é a páscoa do Senhor (v. 11); refere-se ao cordeiro que seria selecionado para ser morto (v. 21).²⁷ Como verbo *pāsaḥ* permite que o Senhor "passe por cima" de certas casas (v. 13). (2) O animal é designado como "primogênito" (*bēkôr*), como *seh malim*, um animal jovem sem mancha ou defeito (v. 5), não um de segunda qualidade nem um qualquer do rebanho de ovelhas ou cabras. O animal é referido como um cordeiro, o filho de uma ovelha; poderia ser também um cabrito, o filho de uma cabra.²⁸ (3) O sangue do cordeiro a ser morto em preparação para a última refeição antes da saída do Egito deveria ser recolhido e passado na verga da porta das habitações israelitas (v. 7). (4) O sangue aspergido era *lē'ôl* (para um sinal) a Yahwéh quando Ele passasse pela terra e reclamasse, pela morte, todos os primogênitos do Egito como sua possessão (v. 13)²⁹ (5) O cordeiro, assado por inteiro e sem que nenhum de seus ossos fosse quebrado, deveria ser totalmente comido pelos israelitas antes da partida (v. 10). (6) Todo cordeiro assado seria comido no início da Festa dos Pães Asmos (vv. 8,17).

Antes de voltarmos às referências sobre o cordeiro pascal em o Novo Testamento dois pontos devem ser rapidamente discutidos.

Primeiro, o substantivo *seh* não era reservado especialmente para a festa da Páscoa. Pelo contrário, era o animal de preferência para os sacrifícios diários (Êx 29.28; Nm 28.3-8). Sete cordeiros eram sacrificados na Festa dos Pães Asmos

27. Os comentadores têm encontrado diversos matizes de significado para o verbo *pāsaḥ*: "coxear" (1 Rs 18.21), "manquejar" (18.26), "ser coxo" (Niphal, 2 Sm 4.4); cf. KD, 2.17, Robert H. Cole, *Exodus* [Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1973], p. 108), ou, "omitir" (Êx 12.13,23,27) (cf. BDB, p. 820). Martin Noth expressa dúvidas a respeito do significado original do termo e sugere que a festa deu ao termo seu significado (*Exodus*, p. 89,90). Thierry Maertens crê que alguns eruditos que identificam "pasch" com um "sopro de Yahwéh contra os egípcios" acertaram o alvo (*A Feast in Honor of Yahwéh*, trad. de Kathryn Sullivan [Londres: 1966], p. 102, n. 22).

Êx 12.13 dá o sentido bíblico definido: "Eu passarei por vós", isto é, por aqueles que tivessem o sangue de um cordeiro nos umbrais da porta.

28. O termo hebraico específico para cordeiro é *kebes* (cf. Êx 29.39; Nm 28.3); *seh* designa tanto um cordeiro quanto um cabrito (p. ex., Êx 12.5; Dt 14.4; cf. KoB, p. 916). Jeremias compara Israel a "ovelhas dispersas" (Jr 50.17); Isafas compara o Servo sofredor a um cordeiro levado ao matadouro (Is 53.7). O termo egípcio *šau* significa ovelha (cf. as línguas cognatas).

29. A Escritura representa a morte como um meio pelo qual Yahwéh toma um indivíduo para si mesmo, embora nem sempre em comunhão íntima. Israel é advertido de que as diversas nações cananêias deviam ser "devotadas" ao Senhor, isto é, removidas completamente da terra porque se tornaram odiosas ao Senhor (Dt 7.2, "destruí-las completamente"; cf. v. 16).

(Êx 28.19) e também sete cordeiros, bem como um touro e um carneiro, na Festa das Trombetas (Êx 29.12; cf. Nm 10. 8-10). O cordeiro da Páscoa deveria ser, então, em certo sentido, um cordeiro sacrificial usual, mas em virtude de seu uso na festa da Páscoa era mencionado como “o cordeiro”.

Segundo, a combinação da Festa da Páscoa com a Festa dos Pães Asmos no tempo da saída do Egito não é um acidente histórico. Vários elementos dessa última falam significativamente das experiências de Israel no Egito, por exemplo, o pão sem fermento e as ervas amargas. Não deve surpreender que Moisés como porta-voz de Deus tenha ordenado que a Páscoa fosse celebrada na véspera da Festa dos Pães Asmos (Lv 23.4-8). Assim, enquanto Israel comemorava sua libertação por meio do cordeiro, também rememorava, simbolicamente, a fonte de sua libertação.³⁰

O Novo Testamento fala a respeito de um cordeiro. Quando o dignitário etíope perguntou a Filipe acerca do significado da profecia de Isaías (Is 53.7-8), o evangelista disse-lhe que o cordeiro se referia a Cristo e à sua obra expiatória (At 8.32). João Batista chamou Jesus de “o Cordeiro de Deus” (Jo 1.29) sem ser específico a respeito do fundo vétero-testamentário do título.

O termo *cordeiro* ocorre cerca de vinte e nove vezes no Apocalipse (p. ex., 5.6, 12-13). A primeira referência de João é ao cordeiro que parecia como se tivesse sido morto (5.7). Não há referência direta ao cordeiro da Páscoa, mas o pensamento é dirigido a ele pela referência específica a “o Cordeiro”. Paulo é taxativo: “Cristo, nosso cordeiro pascal, foi sacrificado” (1 Co 5.9).

Numa discussão a respeito do cordeiro pascal é difícil evitar uma longa discussão acerca da festa da Páscoa, sua origem, sua relação com outras festas e seus elementos. Muita literatura existe sobre este tema.³¹ Nosso interesse é

30. Alguns estudiosos da religião do Velho Testamento insistem muito na combinação dessas duas festas (cf. Roland de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice* [Cardiff: University of Wales Press, 1964], pp. 2-24; Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, trad. de Israel Abrahams [Jerusalém: Magnes, 1967], pp. 136-138). Martin Noth afirma que o sacrifício da Páscoa era conhecido antes do êxodo de Israel do Egito (*Exodus*, p. 91).

Thierry Maertens, que fez um estudo pormenorizado das festas judaicas, admite origens pagãs para cada uma delas (cap. 1, “Prelúdios Pagãos”, às festas judaicas explanadas nos caps. 2-10) que, depois de um período de refinamento e espiritualização, foram adotadas pelos hebreus e séculos mais tarde pela Igreja do Novo Testamento (*ibid.*, p. 98).

A obra de Maertens apresenta alguns defeitos fundamentais. Em vez de trabalhar com fontes originais, ele emprega somente fontes secundárias que assumem um desenvolvimento evolucionista na história da religião de Israel. (Traçar essa evolução histórica constitui o estudo bíblico-teológico para Maertens, pp. 15-17). Ele acha que os israelitas operaram esse refinamento e essa espiritualização e considera que esse esforço humano resulta em revelação divina (cf., p. ex., pp. 37,70,110). Ele julga correta a obra de eruditos que dissecaram e rearranjaram o Velho Testamento. Assim, somente uma parte do livro de Êxodo, p. ex. os capítulos 22-24, é antiga. O deuteronomista, vivendo mais tarde no período do reino de Judá, teve influência formativa no desenvolvimento da mensagem do Velho Testamento, ao passo que Levíticos data do período pós-êxodo. Em resumo, usando os métodos extremados da alta crítica e assumindo que estão certas suas conclusões teológicas, Maertens nota que a festa da Páscoa, que inicialmente era um “rito mágico” de sangue destinado a afastar da tenda de um homem as forças destrutivas (p. 100), foi mudada — pelos judeus piedosos, através dos tempos, e por Jesus — em uma festa com mensagem messiânica.

31. Cf. o ensaio compreensivo, embora sucinto, de J. Jocz sobre a festa da Páscoa (“Passover”, *ZPEB*, 4. 605-611; a p. 611 contém uma excelente bibliografia para estudos sobre o assunto). Maertens, que defende um ponto de vista católico romano, apresenta pensadores como Jean Daniélou (cf. “Les Quatre-Temps de Septembre et la Fête des Tabernacles”), É. Dhorme (*La Religion des Hébreux Nomades*), Riesenfeld e outros (*Feast in Honor of Yahwéh*, p. 89 n. 16; p. 99; p. 93 n. 17).

especificamente sobre a significação messiânica do cordeiro da Páscoa revelada por Deus no Velho Testamento.

Para aqueles que insistem no ponto de vista estrito do conceito messiânico, isto é, uma pessoa real, não há obviamente nenhuma significação messiânica no cordeiro da Páscoa no período do Velho Testamento.³² Como indicamos em capítulos prévios o ponto de vista amplo do conceito messiânico é apresentado no Velho Testamento.³³ O cordeiro da Páscoa fornece evidência substancial a este fato.

O cordeiro da Páscoa é um tipo não-pessoal. Muito do que foi escrito a respeito da tipologia bíblica é aplicável neste caso.

O fator central relativo ao cordeiro pascal é o sangue. O sangue foi o meio que Yahwéh empregou para poupar os primogênitos de Israel.³⁴ O cordeiro, para que seu sangue fosse útil, tinha de morrer. Assim, o cordeiro tornou-se um substituto para todos os primogênitos em Israel. Sem que o sangue do cordeiro fosse derramado, recolhido e aplicado, não haveria nenhuma libertação, nenhuma redenção para o povo escolhido de Yahwéh. O sangue do cordeiro usado no tempo do êxodo apontava, como um tipo, para o sangue de Cristo derramado, sem o qual não há redenção do cativo do pecado (Hb 9.22). O sangue do cordeiro funcionava redentivamente e, portanto, tem um significado messiânico definido.

O cordeiro da Páscoa, em si mesmo, também tem significação messiânica como tipo. Seu caráter e qualidade tinham de ser sem mancha ou defeito. Nenhuma das evidências dos efeitos ruinosos do pecado e seus resultados poderia estar presente. O próprio cordeiro tinha de ser perfeito para ser aceitável a Yahwéh como um substituto para o povo oprimido a sofrer sob o cativo egípcio. Ele tinha de ser completamente consumido, sem que seus ossos fossem quebrados, para indicar a extrema necessidade de uma total libertação e integral submissão a este requisito.

O cordeiro da Páscoa tinha um aspecto escatológico definido. Ele devia ser morto não somente no tempo do êxodo, mas anualmente. Yahwéh, falando por meio de Moisés, ordenou que a cada ano um cordeiro da Páscoa fosse selecionado, morto e consumido (12.14) em cada família. Assim, as famílias deveriam considerar, retrospectivamente, sua libertação. Isto, por sua vez, falava prospectivamente de uma libertação plena, total, que viria por meio de um Cordeiro Pascal cuja morte sacrificial, uma vez cumprida na história, traria completa

32. Lembremo-nos de que Maertens só vê significação messiânica no cordeiro da Páscoa depois que os judeus refinaram e espiritualizaram o rito pascal e depois que Cristo o aplicou a si mesmo (*Feast in Honor of Yahwéh*, pp. 121-126).

33. Ver cap. 1.

34. Fizemos antes menção de vários eruditos que se referem a um rito pagão ou a um festival de primavera de pastores nômades. Durante esse rito ou festival era usado sangue para oferecer proteção, estabelecer unidade e comunhão, dar forças para uma tarefa e gerar destemor. (Cf. Jack Finegan, *Let My People Go* [New York: Harper, 1963], pp. 68-71). É certo que tais ritos eram e ainda são praticados. Mas devemos compreender que Yahwéh ordenou que um cordeiro perfeito fosse tomado e com seu sangue fosse untada a porta em sinal de obediência, fé e submissão e como uma indicação de que já fora derramado o sangue, de modo que a morte não devia ser experimentada pela família crente.

redenção e, portanto, tornaria desnecessário qualquer novo derramamento do sangue do cordeiro pascal.

O Evento do Êxodo

No capítulo 7 o êxodo de Israel do Egito foi examinado com alguma extensão. Nesta seção a significação tipológica do êxodo será destacada, tal como o foi o papel messiânico de Moisés na seção anterior.³⁵

J. W. Wenham, discutindo o uso da tipologia por Jesus, escreveu que Jesus viu na libertação de Israel do Egito por Deus um tipo da reunião das pessoas na sua Igreja.³⁶ Meredith Kline tratou extensamente do êxodo como um tipo da obra de Cristo.³⁷

Quatro aspectos principais do êxodo³⁸ destacam o caráter messiânico desse evento. O primeiro ponto é que a partida de Israel do Egito foi um evento histórico iniciado e levado a efeito pelo Deus dos israelitas.³⁹ O povo de Israel realmente partiu, mas o texto bíblico do Pentateuco, dos Salmos, dos Profetas,⁴⁰ e do Novo Testamento⁴¹ é claro: Yahwéh tirou Israel do Egito. Foi um ato de Deus, de acordo com sua promessa e seu plano para a semente de Abraão (cf. Gn 15.13-14; Êx 3.8). Isto deu ao evento inteiro um caráter soberano. Ele foi régio, porque o Senhor Criador demonstrou suas prerrogativas, autoridade e poder reais. Esse fato é demonstrado por várias facetas do episódio. Moisés foi chamado, comissionado para falar e servir como representante de Yahwéh. Moisés jamais teria ido por sua própria iniciativa. De fato, ele resistiu muito a princípio (cf. Êx 3.11,13). Yahwéh desafiou Faraó, que era o poder e a autoridade real reconhecida no Egito e no mundo daqueles dias. Moisés e os israelitas teriam medo de fazer isso. Os lances de julgamento usados para trazer Faraó e seu país à submissão só poderiam ser executados pelo soberano Criador e Governador do Universo. A morte dos primogênitos, a execução de representantes selecionados da vida, da progênie e das prerrogativas familiares, foi por ato e intenção reais. A destruição do poderoso exército do Egito, enquanto Israel permanecia quieto observando, foi uma exibição espetacular da sabedoria, da graça e do poder divinos para o povo libertado.

35. Cf. cap. 7.

36. John W. Wenham, *Christ and the Bible* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1973), p. 107. Wenham refere-se a R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (p. 107, n. 7), e à sua tese doutoral, "The Use of the Old Testament by Jesus" (1963) (p. 39, n. 9).

37. Cf. cap. 8, n. 3.

38. O nome *êxodo* não aparece no Velho Testamento hebraico. O título hebraico do segundo livro do Velho Testamento é derivado da frase inicial *wê'êlêh êmôt* (estes são os nomes, Êx 1.1). Os tradutores judeus traduziram o título hebraico pelo grego *exodos* (partida), que os tradutores ingleses trocaram pela forma latinizada "Exodus".

A NIV traduz *exodos* por "exodus" (Hb 11.22), enquanto a KJV tem "departing" (partida).

39. Muitos estudiosos do Velho Testamento, expressando opiniões contrárias à apresentação bíblica, esposam o ponto de vista de que somente umas poucas e pequenas tribos escaparam do Egito. A base para essa afirmação é tão frágil, entretanto, que não requer muita atenção.

40. Ver também Jz 6.13; Jr 2.6.

41. Cf. n. 77, abaixo, sobre Gn 15.13-14.

O segundo ponto que destaca o caráter tipológico messiânico do êxodo é que um julgamento foi pronunciado e executado. Faraó, tendo assumido um papel divino no mundo, foi humilhado e totalmente derrotado. Seu domínio foi quebrado por golpes sobre-humanos que ele não foi capaz de rechaçar. Ele sofreu tão severamente quanto qualquer pessoa no Egito. Os deuses e seus representantes, isto é, os mágicos, os sacerdotes, bem como o próprio Faraó, foram desacreditados e mostraram-se destituídos de poder; de fato, revelaram-se "não-entidades". Qualquer coisa que indicasse ou evidenciasse autoridade e poder real no Egito foi sobrepujada ou destruída pelo julgamento de Yahwéh.

O terceiro ponto é que Yahwéh, que iniciou e concluiu a retirada de Israel do Egito, e que executou os grandes atos de julgamento, por virtude desses atos realmente resgatou, libertou, livrou seu povo, com o qual fizera um pacto. Ele redimiu esse povo; ele comprou-o de novo, tirou-o do Egito e enviou-o para a sua herança prometida. Por essa ação redentora, Yahwéh quebrou as cadeias da escravidão física, moral, social, econômica e espiritual imposta pelo Egito a Israel, e assim libertou Israel para tornar-se um povo obediente diante de Yahwéh e sob Ele. Em seu ato redentor Yahwéh reuniu milhares de escravos, juntou-os em uma refeição pascal, uniu-os como um corpo e preparou a cena para servi-los no caminho e na terra de sua herança.

O quarto e último ponto é que o evento inteiro do êxodo é um prelúdio para Israel ser declarado um reino e uma nação sob Yahwéh, a quem todo o universo pertence (Êx 19.6). Assim, o julgamento executado e a libertação consumada, ambos de glorioso caráter real, resultaram em magnífico evento régio: a nação escrava tornou-se uma nação real, herdeira da Terra Prometida (se não do "mundo", conforme Paulo [Rm 4.13]) e representante de Yahwéh no mundo para todos os povos e nações.

O evento do êxodo foi um prelúdio à grande obra messiânica a ser cumprida pelo designado, enviado e ministrante Filho de Yahwéh. Ele não foi um evento isolado e único, mas foi parte do plano do Senhor do pacto para redimir seus servos reais, os israelitas, que, por sua vez, preparariam o ambiente em que o Messias prometido, Jesus Cristo nosso Salvador, cumpriria sua obra redentora, restauradora e consumadora nos tempos vindouros.

O Tabernáculo

Nas seções precedentes deste capítulo foi discutido o caráter messiânico do anjo, de uma pessoa (o primogênito), de um animal (o cordeiro da Páscoa), e de um evento (o êxodo). Nesta seção será estudada uma estrutura feita por seres humanos para que se possa determinar seu caráter messiânico.

• O tabernáculo⁴² foi armado e erigido no deserto do Sinai pelos israelitas por ordem de Deus (Êx 26.1-36; cf. 38.9-31). O texto bíblico afirma os fatos de modo

42. Para maior discussão sobre o tabernáculo, ver Laurence T. Chambers, *Tabernacle Studies* (Grand Rapids: Zondervan, 1958); H. A. Hanke, *The Tabernacle in the Wilderness* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956); Paul F. Kiene, *The Tabernacle of God in the Wilderness of Sinai*, trad. de John S. Crandall (Grand Rapids: Zondervan, 1977); Moshe Levine, *The Tabernacle: Its Structure and Utensils* (Tel Aviv: Melechet Hanishkan, 1957); Wallace

simples e direto:⁴³ Yahwéh disse a Moisés: “Fala aos filhos de Israel” (Êx 25.2).⁴⁴ Yahwéh tomou a iniciativa. Moisés foi o porta-voz de Deus e o encarregado de reunir os materiais e efetuar a construção. Os israelitas tiveram a oportunidade de determinar quais seriam os seus dons voluntários. Desses, um *miqdós* seria construído.⁴⁵ Yahwéh requereu um lugar separado que havia de ser sagrado, daí ser chamado de santuário. Deveria ser construído segundo o padrão que Yahwéh deu a Moisés (Êx 25.9,40). O uso desse santuário é claramente definido: Yahwéh o usaria como seu lugar de habitação no meio do povo. Mas o nome, “tenda da congregação” ou “tenda da assembléia”, destaca o fato de que Yahwéh também desejava ter comunhão com seu povo. Embora o tabernáculo fosse uma habitação santa, seu propósito não era manter Yahwéh separado de seu povo; pelo contrário, foi designado para promover o bem-estar espiritual desse povo.

A presença de Yahwéh, entretanto, era o fato central. A simetria da tenda, seu mobiliário e os aspectos específicos do ministério a ser cumprido dentro do tabernáculo e nas suas imediações combinavam-se para dar ênfase à presença total de Yahwéh e ao seu significado para todas as dimensões da vida⁴⁶ — daí a lâmpada para luz, pão para o sustento, incenso para adoração, as tábuas da lei para orientação e direção.

Yahwéh mostrou sua satisfação com a obra feita pelo mestre artífice Bezalel sob a supervisão de Moisés ao descer sobre a tenda, cobrindo-a com uma nuvem e enchendo-a com sua glória (Êx 40.34,35). Em todas as viagens e acampamentos de Israel, a presença de Yahwéh era atestada pelo tabernáculo

B. Nicholson, *The Hebrew Sanctuary, A Study in Typology* (Grand Rapids: Baker, 1951); James Strong, *The Tabernacle of Israel in the Desert* (reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1952); e Paul M. Zehr, *God Dwells with His People* (Kitchener: Herald, 1981).

Em seu comentário sobre Êxodo Umberto Cassuto apresenta uma introdução sucinta ao assunto do tabernáculo (*Commentary on the Book of Exodus*, pp. 320-324). Ele sumariza o material que fala de tendas ou estruturas de adoração que nações gentias erigiram: “Idéias semelhantes, a despeito de diferenças fundamentais na concepção de Deus e de suas relações com os homens, são...encontradas entre gentios” (p. 322). Ele afirma incisivamente que estão errados os eruditos que afirmam que o tabernáculo era uma produção de escritores pós-exílicos, que usaram o templo como seu modelo (*ibid.*, p. 324).

43. Realmente Êx 38.1 - 40.33 (sic) repete um relato anterior.

44. A raiz de *dābar* no piel pode ter a força de uma ordem (cf. KoB, p. 200, em relação a 2 Rs 1.9)

45. *Miqdās* (de *qādas*) basicamente sugere “separação”, “afastamento”, e também “santidade” quando relacionado com Deus. *Mīshkān* (“lugar de habitação” KoB, p. 575) é traduzido “tabernáculo” de Deus (KJV, NIV mg., em Lv 15.31; 26.11); em outros lugares significa o local de uma assembléia (p. ex., de Jacó [Sl 87.2] ou dos maus [Jó 18.21; 21.28]). A estrutura é também chamada “casa do tabernáculo” (KJV) ou “tenda de reunião” (NIV) (*’ōhel mō’ēd*); por exemplo, Êx 27.21; 1 Cr 9.23), ou “tenda da congregação”, isto é, da habitação de Deus com os que o servem.

46. Cassuto refere-se a esses fatos (*Commentary on the Book of Exodus*, p. 324). James Strong explica-os em pormenores (*Tabernacle of Israel in the Desert*, cap. 5).

Wilhelm Vischer exagera o caso afirmando que o tabernáculo “é meramente uma cópia da habitação celeste de Deus”. Ele está certo, entretanto, quando nota que “foi erigido a fim de demonstrar que a sua vontade é habitar no meio do seu povo sobre a terra...e o mundo é o templo em que sua glória habita” (*The Witness of the Old Testament to Christ*, trad. de A. B. Crabtree [Londres: Lutterworth, 1949], p. 202).

Poder-se-ia esperar que Samuel Terrien nos desse valiosa compreensão da maneira como o tabernáculo servia para expressar a presença de Yahwéh, mas ele não o faz (cf. *Elusive Presence*, [New York: Harper, 1978]). O tabernáculo o engana, porque ele aceita o ponto de vista crítico em relação ao Pentateuco. Os escritos bíblicos concernentes às teofanias no Monte Sinai são histórias acerca de experiências que não são verificáveis pelo teólogo ou historiador científico (p. 148).

que era levado diante do povo em marcha ou armado no centro do acampamento.

Embora Yahwéh estivesse realmente presente, é importante compreender que o tabernáculo era um meio de indicar essa presença. Ele era um símbolo efetivo, assegurando aos israelitas a presença de Yahwéh. Era uma confirmação das promessas feitas por Deus aos ancestrais dos israelitas libertos, de que Ele seria seu Deus (Gn 17.7), seu escudo ou protetor sempre presente (15.1), seu constante companheiro (28.15; 46.4) e seu perpétuo apoio (Êx 3.12). Em resumo, o tabernáculo era um símbolo do Imanuel — Deus conosco — promessa e realidade.

A significação messiânica do tabernáculo aparece numa perspectiva clara quando se considera como o princípio de Imanuel (“Deus conosco”) era expresso simbólica e tipologicamente.⁴⁷ O tabernáculo não só funcionava como um meio presente para os israelitas no deserto, mas também dirigia a sua atenção para a presença contínua de Deus através das eras vindouras. O tabernáculo deu lugar no devido tempo a um símbolo mais permanente da habitação de Deus no meio de seu povo — o templo. O templo, por sua vez, deu lugar à expressão final e completa da presença de Deus, isto é, na pessoa de Jesus Cristo. Em sua encarnação Ele veio habitar com o povo de Deus. Por meio do Espírito Santo Ele continua habitando com seu povo. O apóstolo João afirma: “O tabernáculo de Deus está com os homens” (Ap 21.3).

Sacrifícios

Quando discutimos o tema do cordeiro da Páscoa neste capítulo aludimos brevemente a alguns aspectos dos sacrifícios. Em vez de resumir aqui todo o ensino do Velho Testamento — do Gênesis a Malaquias — sobre os sacrifícios (completamente explanado por vários estudiosos cujas obras são facilmente encontradas⁴⁸), tentaremos responder à seguinte pergunta: Que é que Yahwéh revelou a respeito do conceito messiânico por meio do procedimento sacrificial que Ele determinou para a adoração em Israel?⁴⁹

Algumas passagens de Êxodo e Levíticos descrevem os sacrifícios que deviam ser oferecidos. O Livro do Pacto relaciona as ofertas queimadas e as

47. Cf. Geerhardus Vos, que introduz sua discussão da seguinte maneira: “O tabernáculo proporciona um exemplo claro da coexistência do simbólico e do típico numa das principais instituições da religião do Velho Testamento” (*Biblical Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1959], p. 164), e conclui com um parágrafo sobre o tabernáculo como tipo da Igreja (p. 172).

48. Duas obras que refletem forte dependência da crítica histórica e literária e que nem sempre apresentam uma perspectiva bíblica de todo consistente são: George B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice* (reimpressão. New York: KTAV, 1971); e W. O. E. Oesterly, *Sacrifices in Ancient Israel: Their Origin, Purpose, and Development* (New York: n.p., 1927). Obras que articulam uma abordagem católica romana, erudita e útil, são: Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, trad. de John McHugh (Londres: McGraw-Hill, 1961), e *Studies in Old Testament Sacrifice* (Cardiff: University of Wales Press, 1964); e Robert J. Daly, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice* (Filadélfia: Fortress, 1978), e *Christian Sacrifice: The Judaeo-Christian Background before Origen* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1978). Para um ponto de vista protestante ver Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

49. Um exagero da resposta a esta pergunta é a posição de John R. Rice, *Christ in the Old Testament* (Murfreesboro, Tenn.: Sword of the Lord, 1969), pp. 115-132, cuja apresentação pode levar a crer que Jesus Cristo foi referido direta e pessoalmente nos escritos do Velho Testamento com respeito a sacrifícios.

ofertas pacíficas (Êx 20.24-26) a serem feitas durante três festas nacionais: dos Pães Asmos, das Primícias, e da Colheita (23.14-19), ou, numa versão um pouco diferente, a Festa dos Pães Asmos, das Semanas e da Colheita (34.18-25). (Para sacrifícios sobre um altar recém-construído, ver 24.4-8).

Os capítulos de abertura de Levíticos esboçam diversas espécies de sacrifícios: holocaustos (cap. 1, 'alâ, levantar), ofertas pacíficas (cap. 3), oferta por pecados involuntários (cap. 4), oferta pela transgressão (5.1-13) e oferta de "restituição" (5.14-6.7). São também enumerados os festivais hebreus mais importantes: o Sábado (23.3), a Páscoa (23.4-8), os Primeiros Frutos (23.9-14), as Semanas (23.15-22), as Trombetas (23.23-25) e os Tabernáculos (23.33-44). Para Israel os sacrifícios e os festivais eram interligados.

Outras passagens do Pentateuco dão informação adicional acerca do tempo e do propósito dos sacrifícios prescritos nas passagens relacionadas. A variedade de tipos de sacrifícios exhibe a variedade de propósitos dos sacrifícios: expressar ação de graças, dedicação e comunhão, bem como o que pode ser considerado o seu propósito central, fazer expiação.⁵⁰ É neste último propósito expresso que o conceito messiânico é mais claramente apresentado — em símbolos, sombras e prefigurações. Os adoradores que traziam os sacrifícios no Velho Testamento não tinham a revelação plena do Novo Testamento referente ao sacrifício perfeito de Cristo "uma vez por todas" (Hb 10.1-10). Mas receberam algumas instruções básicas do ponto de vista mais amplo do conceito messiânico, as quais são concisamente afirmadas em Lv 1.1-9.

1. O adorador devia trazer um carneiro, cabrito ou novilho de seu próprio rebanho para servir como substituto (vv. 2-3).
2. O adorador tinha de pôr a sua mão sobre a cabeça do animal numa transferência simbólica de pecado e culpa (v.4).
3. O animal seria morto (v. 5).⁵¹ Os pecadores tinham de morrer por seu pecado e culpa porque o pecado traz a morte. O animal morria como um substituto.
4. O sangue do animal imolado devia ser recolhido e em seguida aspergido ao redor do altar pelos sacerdotes (v.5).
5. A carcaça devia ser cortada e parte dela, ou toda ela, seria queimada como "aroma suave" a Yahwéh (v. 9).

O ritual diferia em alguns aspectos pela oferta de vários tipos de animal, particularmente se o sacrifício fosse parte de alguma ocasião festiva. Os fatos centrais, entretanto, estavam sempre presentes.

50. Ver mais: G. Ch. Aalders, "De Profetie", em *Christus de Heiland*, ed. F. W. Grosheide (Kampen: Kok, 1948), esp. pp. 28-32 ("De Messias in de Offerande"); Willem H. Gispen, *De Christus in het oude Testament* (Delft: van Keulen, 1952), esp. pp. 13-20 ("De Betekenis van de verschillende Offers"); e Vos, *Biblical Theology*, pp. 172-190.

51. Robert J. Daly incorretamente sustenta que a morte do animal não tinha nenhum significado (*The Origin of the Christian Doctrine of Sacrifice*, [Filadélfia: Fortress, 1978], p. 3).

A expiação era feita pelo sacerdote por meio de sacrifícios especificados: holocaustos (Lv 1.4), oferta pelo pecado (p. ex., 4.20; 5.6), oferta por pecados não intencionais, de um governante ou do povo (4.26,31), ofertas de restituição (6.7) e oferta pelo pecado e por transgressões (7.7, KJV; NIV tem “pelo pecado e pela culpa”⁵² (Ver também Lv 16.11-19 em relação à oferta pelo pecado e vv. 20-28 em relação ao bode expiatório).

O verbo *kāpar* (cobrir, untar) na forma intensiva do piel acentua o apaziguamento (Gn 32.21), a reparação (2 Sm 21.3), o cobrimento (Dt 21.8) e freqüentemente expiação. O sacerdote, como mediador diante de Deus, devia declarar o adorador “coberto”. Ele não mais devia considerar-se exposto à ira de Yahwéh sobre o pecado e a culpa. Yahwéh aceitara o substituto; Ele estava aplacado; sua ira contra o pecado fora apaziguada. O adorador pecaminoso era agora um adorador purificado. A paz fora restaurada entre Yahwéh e o adorador; a reconciliação era completa.

Em muitas passagens, principalmente em Levíticos, a frase *fazer expiação* é seguida pelo verbo *sā'lah*, que no nihal significa “perdoar” (Lv 4.20,26). Essa expressão enfatiza a idéia de uma remoção completa do pecado⁵³ — a anulação ou cancelamento de qualquer débito de pecado. O adorador podia estar certo de que sua vida seria poupada; ele continuaria a viver.

Várias passagens falam do sangue do animal substituto a ser recolhido e aspergido de vários modos em várias partes do tabernáculo. Que o sangue do sacrifício tinha um papel importante está claro na afirmação de Deus de que a vida da carne está no sangue, e, portanto, o sangue com vida dentro de si mesmo seria efetivo para expiação e perdão (Lv 17.10,11). Esta importante passagem faz uma afirmação muito profunda: vida tem de ser substituída por vida; quando o adorador hebreu tivesse sua vida comprometida por causa do pecado, essa vida poderia ser restaurada, tornada limpa e íntegra somente por outra vida. A vida removia a morte e suas causas; a vida era um meio para a vida.

A discussão acima do procedimento sacrificial do Velho Testamento, particularmente dos sacrifícios cruentos de animais, explica a razão porque o Novo Testamento fala tão diretamente do sangue de Jesus Cristo que purifica os crentes do seu pecado (1 Jo 1.7) e faz expiação pelos pecados humanos — “uma vez por todas” (Hb 7.27; 10.1,2, 8-10). A vida e o sangue do animal em si mesmos não eram efetivos, porém, como símbolos e tipos da vida e do sangue de Jesus Cristo eles certamente eram.

O significado messiânico desses sacrifícios deve ser entendido especialmente do ponto de vista mais amplo do conceito messiânico. Com tudo o que os sacrifícios implicam eles eram realizados em lugar da obra sacerdotal do Messias e apontavam para ela — em verdade, para o próprio coração de seu

52. Como também Almeida (n.t.).

53. Em alguns lugares o bode expiatório sobre o qual as mãos foram postas era deixado vivo, mas mandado embora, carregando simbolicamente os pecados e a culpa humanos (cf. Lv 16.21; ver também o v. 8, “Azazel”, 'āzā'zēl).

ministério sacerdotal. O Messias, como sacerdote, traria o sacrifício de vida e sangue em favor de todos os homens e mulheres que, por causa de seu pecado e culpa, estavam alienados de Deus, mortos em sua relação com Deus, oprimidos pelos efeitos esmagadores do pecado. E porque esse Messias, prefigurado nos sacrifícios oferecidos no tempo do Velho Testamento, veio trazer o sacrifício pleno e perfeito de vida e sangue, os adoradores dos tempos antigos, bem como os da era contemporânea, têm uma total expiação feita em seu favor; têm perdão; têm vida. Eles são restaurados a sua plena posição real na casa do soberano Senhor.

Símbolos e Tipos Adicionais

Em nosso estudo do tabernáculo como símbolo e tipo, tornou-se claro que o conceito central simbolizado e tipificado era a presença de Yahwéh com seu povo. O invisível e, não obstante, sempre presente Deus de Israel deu expressão concreta ao princípio do Imanuel. Deus estava com seu povo; Ele habitou com ele; Ele falou-lhe por meio de Moisés, seu porta-voz escolhido. Seu povo podia provar a bênção da comunhão por meio de várias formas de adoração. Yahwéh, entretanto, era mais do que um Deus que estava presente: Ele *servia* o seu povo. Havia cinco elementos que, ao mesmo tempo que realçavam sua presença, serviam para atender às suas necessidades básicas durante as peregrinações no deserto, a saber: a nuvem, a coluna de fogo, a rocha, o maná e a serpente de bronze.

A Nuvem. A primeira referência à nuvem ocorre quando Israel deixa o Egito. Uma “coluna de nuvens” acompanhava os hebreus durante o dia (Êx 13.21,22). Essa visível coluna, uma expressão adequada de proteção, se moveria para trás dos angustiados israelitas, entre eles e o exército egípcio (14.19,20), quando atravessavam o Mar Vermelho. São pertinentes nesta conexão estes comentários de Umberto Cassuto:

Embora os israelitas estivessem viajando por uma terra que não conheciam, não tinham nenhuma razão para temer perder-se no deserto. Assim como os guias de caravanas no deserto estão acostumados a levar à frente de suas caravanas certos sinais para guiá-las na direção certa, sinais de fumaça de dia e sinais de fogo à noite, assim é narrado aqui que o Senhor, o Pastor, o Guia de Israel, *foi adiante deles de dia numa coluna de nuvens para guiá-los ao longo do caminho...e de noite numa coluna de fogo para dar-lhes luz.*⁵⁴

O ponto é claro: Yahwéh é o Pastor dos israelitas libertados. Ele guiou-os do cativo para a liberdade. Ele o fez pessoalmente. De fato, o texto diz-nos que a coluna era o anjo de Deus.⁵⁵ (Numa seção anterior deste capítulo nosso

54. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, p. 158. Albert G. Butzer afirma que Nm 9.15-23 apresenta “dificuldades reais” para o leitor contemporâneo (*Numbers*, em *JB* [1952], 2.187), enquanto John Marsh fala de um “relato sem precisão” (2.189). Butzer e Marsh concordam, entretanto, que a presença de Yahwéh no meio de seu povo é o intento da passagem em consideração (cf. o elogio de Marsh a Moisés pelo seu “grande discernimento” quando Deus guiava Israel).

55. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, p. 158.

estudo do anjo do Senhor levou-nos à conclusão de que ele era o próprio Senhor).⁵⁶

Diz-se que a nuvem (*'ānān*) era em forma de coluna (*'ammūd*) (Êx 33.9; Nm 12.5; 14.14; cf. Dt 31.15), significando que Israel está sendo guiado. O termo *'ānān* é usado sozinho em muitos exemplos em que é especificamente mencionada a presença do Senhor. O Senhor apareceu numa nuvem quando Israel murmurou a respeito do maná (Êx 16.10); quando o Senhor falava a Moisés diante de Israel, Ele aparecia numa nuvem espessa ou densa (Êx 19.9,16). Quando o Senhor permanecia na presença de Israel no Monte Sinai uma nuvem cobria o topo (24.15-18). Yahwéh desceu na nuvem e passou diante de Moisés (34.5) falando de si mesmo como um Deus compassivo, generoso, paciente, amoroso e fiel (v. 6). A nuvem cobria o tabernáculo e “enchia-o” quando Israel não estava em marcha, mas subia do tabernáculo quando era tempo de mover-se (Êx 40.34-38; cf. Nm 9.15-23). Quando Deus informou Moisés que o tempo de sua partida estava próximo, ele, Moisés, apareceu diante do tabernáculo com Josué e a nuvem permaneceu na entrada, enquanto Yahwéh lhe falava (Dt 31.14,15).

A nuvem é um meio de proteção. Quando ela estava entre os israelitas e os egípcios, o povo de Deus tinha luz, mas a nuvem trouxe trevas aos seus perseguidores, de modo que não podiam ver (Êx 14.19,20). O salmista menciona que uma nuvem protegia Israel do calor do sol do deserto (Sl 105.39).

Aparecendo como nuvem, ou numa nuvem, Yahwéh envolvia Israel — como o Glorioso,⁵⁷ cuja glória (*kābôd*) era visível (Êx 16.10; 24.16; 40.34) na nuvem ou através da nuvem. Assim, Yahwéh não se velava completamente com a nuvem. Ele assegurava aos israelitas que, embora Ele descesse, e de fato condescendesse em estar em seu meio como ajudador, mantinha-se plenamente como o Senhor santo, majestoso, soberano e onipotente. Os israelitas ficavam cheios de reverência em sua gloriosa presença, mas recebiam também a segurança da grandeza de seu Deus pastor e redentor.

A nuvem da presença de Deus é mencionada também em outras partes do Velho Testamento. Quando o Senhor tomou posse do templo como sua habitação, a nuvem e a glória do Senhor encheram o santuário (1 Rs 8.10,11). Na visão de Ezequiel o Senhor apareceu numa nuvem, enchendo o templo e deixando sua glória irradiar (Ez 10.3,4). (Em outros contextos, o salmista lembra a direção de Deus por meio da nuvem (Sl 78.14) e que Deus falava de dentro da nuvem (99.7); e Neemias apela à lealdade inalterável de Deus para com Israel. (Ne 9.19)⁵⁸

56. Ver cap. 7, subtítulo “Revelação Messiânica no Tempo de Moisés”.

57. Meredith G. Kline, em seu *Images of the Spirit*, (Grand Rapids: Baker, 1980), faz algumas observações interessantes sobre a nuvem de glória: as vestes de Aarão são uma “réplica” da nuvem (p. 42); a Igreja é criada à imagem de Cristo no Espírito (p. 96); Moisés foi um “mediador do Espírito” (p. 69); e a nuvem apareceu a Ezequiel (pp. 101,102).

58. Em o Novo Testamento uma nuvem brilhante envolveu Jesus no Monte da Transfiguração (Mt 17.5 par. Mc 9.7) e uma nuvem semelhante o ocultou em sua ascensão (At 1.9).

É claro, destarte, o significado messiânico da nuvem como símbolo da presença de Deus como fiel Pastor de seu povo, bem como a prefiguração de Cristo, que era Deus a habitar entre o povo, ao qual também servia como Pastor.

A Coluna de Fogo. A coluna de fogo é, em geral, mencionada em conjunção com a nuvem (p. ex., Êx 13.21,22; Dt 1.33). Como a nuvem servia nas horas diurnas, assim a coluna de fogo servia à noite. De fato, a nuvem era também uma coluna ígnea. A presença e a atenção pastoral do Senhor era exibida por meio de luz nas trevas. Yahwéh era, numa demonstração real, a luz para o acampamento e para o caminho de Israel.

Que o Senhor se manifeste em forma de fogo não é surpreendente. Ele o tinha feito antes, por exemplo, no chamado de Moisés (Êx 3.2). Walther Eichrodt escreveu que Deus prefere revelar-se por meio da forma de fogo; portanto, o fogo usado nos sacrifícios não era considerado estranho ou não-usual.⁵⁹ Alguns eruditos têm tentado estabelecer que Yahwéh era um dos demônios do fogo, mas não há base para isso.⁶⁰

O fogo tem dois significados particulares. Primeiro, significa julgamento. Deus envia a Faraó relâmpagos e fogo (Êx 9.23,24), fogo também para destruir os rebeldes Nadabe e Abiú (Lv 10.2), os israelitas queixosos (Nm 11.1,2) e o sacrifício de Elias (1 Rs 18.38). Os salmistas expressam o desejo de que o fogo de Deus destrua os ímpios (Sl 11.6; 140.10). Um grande profeta imaginava o dia em que o Senhor usaria fogo para executar o julgamento (Is 66.15,16; cf. Jl 1.20; Am 7.4 para outros contextos).⁶¹ Segundo, o fogo representa calor e luz. Yahwéh, que demonstra sua presença por meio do fogo, é aclamado como luz para os homens (Sl 27.1), para o crente (Sl 36.9; Is 2.5; Mq 7.8) e para os gentios (Is 60.3). Jesus retomou este mesmo tema quando disse: "Eu vim como luz para o mundo (Jo 12.46).

A Rocha. A rocha (*sûr*) é freqüentemente usada como símbolo ou metáfora para a estabilidade, imutabilidade e fidelidade de Deus. Estes três conceitos são claramente visualizados quando Moisés cantou em louvor de Deus como a Rocha (Dt 32.4, 31), e também quando o fizeram Ana (1 Sm 2.2) e Davi (2 Sm 22.2,3).

A rocha mencionada em várias outras passagens tem significação não só simbólica mas também típica. Por duas vezes Moisés recebeu ordem de tirar água de uma rocha. A primeira vez foi poucos dias depois que Israel fora libertado do Egito e o calor do deserto causava uma sede extrema (Êx 17.6). A

59. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1.144

60. *Ibid.*, 2.17-19.

61. Em o Novo Testamento Jesus usa a imagem do fogo como um quadro de destruição (Mt 3.10; cf. o "fogo inextinguível" no v. 12; Mt 13.40-42, "fornalha acesa"), enquanto compara o inferno a um fogo que nunca se apaga (Mc 9.43). Pedro profetizou que o céu e a terra que agora existem estão "reservados para o fogo", isto é, julgamento e destruição (2 Pe 3.7); uns poucos versos adiante ele explica isso como "os elementos abrasados se derreterão" (3.12). Judas tem uma descrição semelhante: haverá aqueles que sofrerão o castigo de "fogo eterno" (Jd 7). Finalmente, a adoração da Besta resultará na cólera divina ("enxofre ardente" (NIV) Ap 14.10), da qual um dos anjos que se ocupam da "ceifa da terra" está encarregado (14.18); na nova era um lago de fogo trará a segunda morte aos ímpios (21.8).

segunda vez foi na jornada do Sinai para Canaã (Nm 20.8-11). Na primeira vez Moisés foi instruído a ferir a rocha (Êx 17.5,6); na segunda, recebeu ordens de falar à rocha (Nm 20.7,8). Moisés, entretanto, feriu-a duas vezes. (Nm 20.11). Em retrospecto, Moisés lembrou aos israelitas que Deus lhes dera água “de uma pedra dura” (Dt 8.15 NIV). Os salmistas aludem a esse evento (Sl 78.16,20; 105.41; cf. 114.8). Isaías conchama os exilados a bradar que o Senhor redimiu os descendentes de Jacó fendendo a rocha para que a água corresse (Is 48.21). Paulo interpreta esse evento do Velho Testamento como uma “rocha espiritual”, isto é, Cristo, da qual eles beberam (1 Co 10.4)⁶²

De particular interesse é a declaração de Yahwéh de que Ele estaria presente. Moisés tinha de tomar o bastão com que tinha ferido as águas do Nilo e bater na rocha com ele; o próprio Yahwéh estaria sobre a rocha diante de Moisés (Êx 17.1-7). O conceito é claro: Yahwéh supriria Israel de água, sendo a rocha um meio pelo qual Ele produziria a água. O cuidado pastoral de que Israel necessitava foi outra vez ilustrado; como os pastores são responsáveis por prover água para seu rebanho, assim Yahwéh provou ser o Bom Pastor. No segundo exemplo, Moisés foi instruído a tirar o bastão (que não é descrito, mas presume-se ser o mesmo que ele usara antes) da presença do Senhor e depois falar à rocha. A água veio quando Moisés feriu a rocha em vez de falar-lhe. Mais uma vez Yahwéh provou que, como Pastor, supriu as suas ovelhas daquilo que elas pediam.

A presença de Yahwéh deve ser notada em particular. Como o texto bíblico destaca, Yahwéh estava com seu povo. Não há referência ao anjo do Senhor ou a qualquer outra manifestação da Divindade. Paulo, entretanto, é explícito: a água que foi suprida veio de uma “rocha espiritual”, isto é, Cristo (1 Co 10.4). Paulo não nega a presença real de uma rocha física, mas, ao mesmo tempo, considera que foi Aquele, o Anjo do Senhor que guiava Israel (Êx 14.19) quem realmente supriu a água. Mais ainda, esse suprimento de água não foi mera satisfação de necessidades físicas. Israel pediu e recebeu revigoramento espiritual ao ser atendido pelo grande Pastor. Foi dada aos israelitas uma lição concreta de sua dependência do Senhor e a certeza de que o sempre-presente Senhor redentor é um Deus que provê.

O Maná. Diversas passagens da Escritura falam do maná que Yahwéh enviou para os israelitas comerem. Pouco depois de sua saída do Egito, os israelitas vieram a compreender que o deserto não fornecia comida abundante. Yahwéh então prometeu que faria chover pão dos céus sobre eles (Êx 16.4).⁶³

62. Cassuto não tem dificuldade de aceitar o relato bíblico: ele refere-se a árabes que encontram água em rochas golpeando-as fortemente com um machado (*Commentary on Exodus*, p. 203).

Marsh e Butzer são desapontadores em seus comentários sobre Nm 20 (*Numbers*, em *IB*, 2.238), sugerem uma alteração das fontes textuais. Concluem que o texto realmente não diz qual a natureza do pecado de Moisés.

Com referência ao esforço para localizar com exatidão a rocha ou grupo de rochas, ver Willem H. Gispen, *Exodus*, trad. de Ed Vander Maas, em *BSC* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp. 166,167.

63. O povo devia juntar o dobro da quantidade do maná no sexto dia (16.5, 22-26), de modo que pudesse repousar no sábado (antes que o dia fosse instituído como dia santo). O maná devia ser posto diante do “testemunho” (16.34), isto é, da arca, quando ainda não tinham sido dadas instruções para sua construção (37.1-9);

Vendo a substância, o povo perguntou: *mān hū'*, "que é isso?" (v. 15). Moisés respondeu: "Isso é o pão que (Yahwéh) vos deu para comer" (v. 15). Os israelitas que comeram esse pão diariamente até que chegaram à margem ocidental do Jordão (Js 5.12) nem sempre o receberam com gratidão (cf. Nm 11.6). Quando o rejeitaram, Moisés informou-os de que tinham rejeitado Aquele que os redimira (v. 20). Moisés, em seu discurso de despedida, lembrou Israel de que Yahwéh o tinha trazido ao ponto de completa dependência dele e ao reconhecimento desse fato, de modo que homens e mulheres viessem a compreender que o pão físico não era bastante para o sustento diário. O Senhor, sua palavra, seus dons espirituais eram indispensáveis; o maná era um símbolo, um penhor e um memorial desse fato fundamental (Dt 8.3; cf. v. 16). Davi, lembrando como Yahwéh provera para seu povo, mostrando que Ele era seu constante Pastor (por quem ele próprio era um subpastor), cantou a respeito do maná que o Senhor "fez chover" do céu (Sl 78.24). Neemias, quando reiterava como Yahwéh tinha sido o sempre-presente Ajudador nos tempos passados, reconheceu em oração que o maná não lhes fora negado (Ne 9.20).⁶⁴

Quando pediram a Jesus um sinal para provar que ele Era o que pretendia ser, os judeus referiram-se ao maná que seus ancestrais (NIV) ou pais (KJV) comeram; esse tinha sido para eles um sinal do poder, da presença e do cuidado de Yahwéh para com seu povo (João 6.31). Jesus lembrou aos judeus que seus ancestrais tinham morrido (v. 49), mas que Ele, o verdadeiro maná vivo ou o pão que Yahwéh suprira, sustenta a vida pelo tempo e eternidade (vv. 32-35). João, em outro contexto, refere-se a Cristo e seus dons como o "maná escondido" (Ap 2.17). O escritor de Hebreus lembra o pote de ouro na arca, que continha o maná (Hb 9.4). Quando Paulo falou do pão "espiritual" ou da carne comida no deserto (Êx 16.4,12), obviamente está pensando tanto na nutrição física quanto em seu significado espiritual (1 Co 10.3).

É tentador ler a interpretação do Novo Testamento no relato vétero-testamentário da dádiva do pão. Entretanto, a tipologia messiânica sustentada pelo Novo Testamento não pode ser contraditada. O maná dado nos tempos do Velho Testamento teria tido uma significação tipológica, messiânica, para os israelitas? O povo em geral não compreendeu isso. Mas porque o povo falhou, isso não significará que não foi revelado por Deus. A Escritura contém antes de tudo a revelação de Deus e em segundo lugar, em muitos casos, a resposta dos hebreus àquela revelação.

Como a rocha e a água fluindo dela, o maná fala eloqüentemente da presença do Senhor com seu povo e de seu cuidado pastoral. Como os pastores guiam seu rebanho a pastagens verdes, assim Yahwéh provê alimento para seu

cf. Cassuto, *Comentary on the Book of Exodus*, p. 186). À guisa de resposta a esta dificuldade, Êxodo 16 não apresenta uma "cronologia seqüencial", escrito como foi depois da construção do tabernáculo.

64. Os estudiosos têm discutido extensamente o termo *maná* (cf. Alan Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary* [Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1973], pp. 130,131, que sustenta que esse termo recebeu seu nome da pergunta em hebraico, *mān hū'* [que é isso?, cf. o grego, *ti esti touto*] em Êx 16.15; cf. 16.31 para o nome *maná* [*mān*; cf. o grego *man*]; ver também NIV, mg.; KD, *Pentateuch* 2.67; KoB, p. 534; Gispén, *Exodus*, p.160).

povo. Mas, ainda mais significativo, como dissemos acima, o maná pretendia informar e dar certeza aos filhos de Israel de que Yahwéh, que dava vida e restaurava vida e liberdade, também mantinha a vida humana em suas dimensões plenas. Este é um aspecto essencial do ponto de vista mais amplo do conceito messiânico. O maná, portanto, era um símbolo messiânico e funcionava como tipo.

A Serpente de Bronze. A questão relativa à tipologia messiânica⁶⁵ da serpente de bronze (*nēheš nēhōšet*) não tem sido tratada por muitos estudiosos do Pentateuco por terem sido levantados pensamentos dúbios a respeito da confiabilidade histórica do relato. Um exegeta escreveu: “Não precisamos aceitar essa história das serpentes ardentes por seu aspecto físico a fim de podermos apreciar a profunda verdade espiritual que as simples palavras do texto sugerem”, isto é, “homeopatia espiritual”. Outro escreveu a respeito da noção de mágica simpática noção que é deduzida pelo editor.⁶⁶

Não há nenhuma razão válida para duvidar da veracidade histórica do relato. É uma parte integral da narrativa das jornadas no deserto. O cuidado pastoral de Yahwéh fora demonstrado pela derrota dos cananeus sob o rei de Arade, que tinha capturado alguns israelitas, e pela libertação dos cativos (Nm 21.1-3). Depois desse evento, enquanto caminhavam para o norte e para o leste, para o lugar por onde deviam entrar na Terra Prometida, proferiram os israelitas palavras duras contra Deus e Moisés por causa do alimento fastidioso (o maná) e da falta de água (vv. 4-5). Yahwéh puniu a impaciência e a falta de confiança de Israel enviando serpentes “ardentes”,⁶⁷ instrumentos de seu julgamento sobre um povo rebelde (v. 6).⁶⁸ Várias passagens da Escritura referem-se a esse evento histórico que, assim como fala do julgamento de Yahwéh sobre o pecado, também fala da provisão para livramento e cura.⁶⁹ O próprio meio empregado para castigar, punir e trazer a morte aos rebeldes é

65. Há uma crença largamente espalhada que a serpente de bronze era um tipo de Cristo: como a serpente de bronze foi levantada no deserto para permitir a cura física no acampamento, assim o Filho do Homem devia ser levantado antes que a cura espiritual pudesse ocorrer (cf. Jo 3.14,15).

Numa nota sobre Nm 21.9 está escrito: “Como os homens mordidos pelas serpentes morriam, assim também os homens mordidos pela Serpente satânica deviam sofrer a morte espiritual...Os homens, que tinham sido mordidos e precisavam somente olhar para a serpente de bronze...eram instantaneamente curados. Assim, em tipo, os pecadores precisam somente olhar para Ele...” (*Harper Study Bible*, ed. Harold Lindsell (Grand Rapids: Zondervan, 1962), p. 227).

66. Assim, Butzer (*Numbers*, em *IB*, 2.243); e Marsh (*ibid.*).

67. Ao invés de afastar as serpentes para proteger seu povo, Yahwéh permitiu que os répteis permanecessem no acampamento e matassem muita gente.

68. A Escritura repetidamente refere-se à serpente como um meio de tentação (Gn 3.1-15), sofrimento (Ec 10.8; Jr 8.17; Am 5.19), veneno (Sl 58.4) e audácia — grandemente restrita (Ap 12.9), mas ainda não esmagada (12.15).

69. Moisés recordou como o Senhor havia guiado seu povo através de um terrível deserto cheio de serpentes ardentes (Dt 8.15). Paulo insiste com os cristãos de Corinto para não tentarem Cristo como seus ancestrais tinham tentado a Deus no deserto e foram destruídos por serpentes (1 Co 10.9).

O justo rei Ezequias despedaçou a serpente de bronze feita por Moisés, porque os israelitas lhe queimavam incenso, chamando-a de “Nehushtan” (2 Rs 18.4), que significa uma peça de bronze (KJV mg.) ou serpente (cf. NIV mg.).

Marsh e Butzer pensam que 2 Rs 18.4 é a ocasião histórica de narrar a história das serpentes ardentes com o propósito profético de eliminar de Israel “objetos de superstição” e de convencer o povo de que “é o próprio Yahwéh, e não um objeto mágico, que cura” (*Numbers*, em *IB*, 2.242).

usado por Yahwéh para trazer cura e vida. As serpentes eram um meio prontamente disponível para julgamento; Yahwéh usou a mesma serpente, contrariamente a seu comportamento usual e esperado, como símbolo de libertação, de cura e de vida.

O olhar obediente e confiante do povo para a serpente de bronze é um aspecto vital do relato de Moisés. Mas não é, em si mesmo, uma parte integral da mensagem messiânica aí comunicada. Esse olhar era uma resposta confiante à provisão de Yahwéh para libertação, saúde e vida. A confecção da serpente de bronze, sua colocação no meio do povo e a salvação que foi experimentada vinham completa e inteiramente de Yahwéh.

O significado messiânico da serpente de bronze, portanto, deve ser visto na palavra de julgamento e de redenção de Yahwéh cumprida no meio de seu povo. Uma obra messiânica, em seu aspecto mais amplo, foi realizada. O que Yahwéh fez por meio de serpentes ardentes e da serpente de bronze, de um modo simbólico e ao mesmo tempo real, aponta definitiva e realisticamente para o cumprimento da promessa de redenção do veneno do pecado (instigado por Satanás e a serpente; cf. Gn 3.1-9) e a realização da vida, rica e completa, num paraíso renovado e recuperado.

Implicações Messiânicas

O sentido mais estrito do conceito messiânico refere-se especificamente a uma pessoa messiânica divina (o anjo do Senhor) ou ao primogênito com prerrogativas reais. Essa especialíssima pessoa, seja uma deidade ou um representante da deidade, é soberana, poderosa e revestida de autoridade. Ela emite ordens, revela Yahwéh, ensina sua vontade e guia na obediência a essa vontade. É um agente na redenção e restauração do povo de Deus. Serve como juiz e profere julgamentos. Ele é alguém sempre-presente, que é verdadeiramente Imanuel. É o grande Pastor que protege e sustém os descendentes de Abraão. Essa ativa pessoa aparece predominantemente como real, mas também como profética e sacerdotal.

O sentido mais amplo é ainda mais dominante do que sua contraparte mais estrita (não devem ser separados, entretanto, porque as atividades da pessoa, que é o ponto focal do ponto de vista mais estrito, constituem os aspectos básicos do ponto de vista mais amplo). Yahwéh é revelado e seu caminho é ensinado e levado adiante. A obra redentiva é cumprida; o julgamento sobre os oponentes de Yahwéh é executado. A obra de guiar, proteger, cuidar e alimentar, características de um pastor, é especialmente destacada.

No período mosaico nenhuma pessoa levantou-se e disse: "Eu sou o Messias." Nem ninguém apontou para outro dizendo: "Eis o Messias." Isto não significará que a pessoa e a obra do Messias não tivessem sido reveladas, presentes e efetivas. Ele foi apresentado por símbolos e representantes usados para levar adiante a tarefa messiânica. À medida que esses símbolos eram interpretados, estágios do plano de Yahwéh tornavam-se visíveis, o que, por sua vez, contribuía para o desenvolvimento e desdobramento posteriores

desse plano. Assim, os símbolos de um período tornavam-se o tipo do período posterior. Este fato também põe diante dos estudiosos da Bíblia as dimensões escatológicas, tanto do ponto de vista estrito quanto do amplo, do conceito messiânico.

As Profecias de Balaão

O caráter profético de Balaão tem sido extensamente discutido. Walther Eichrodt encontrou uma demonstração palpável de clarividência no adivinho e sugere que ele seja considerado um representante da atividade profética primitiva que, com o tempo, se desenvolveu no movimento profético clássico.⁷⁰ Os textos bíblicos apresentam Balaão como um homem que recebeu uma visão de Yahwéh e falou a mensagem dessa visão,⁷¹ todavia, que foi também envolvido numa intriga diplomática. Balaão é um caso claro de duplicidade: falou a palavra de Yahwéh, entretanto, também colocou-se ao serviço do inimigo do povo de Yahwéh.

Dificuldades Textuais

O texto bíblico apresenta um relato histórico incluindo conversações entre Balaão e os emissários de Balaque (Nm 22.7-20), Balaão e o anjo do Senhor (22.31-35), Balaão e sua jumenta (22.28-30), Balaão e Balaque, e as profecias que Balaão pronunciou em relação a Israel. Porque o texto contém esses diversos elementos muitos críticos têm tentado descobrir várias fontes originais e vários modos pelos quais editores supostamente tentaram fazer uma história integrada, consistente, desses componentes diversos.⁷² O texto contém algumas palavras e expressões difíceis, a maioria das quais aparece no último oráculo, que será discutido a seguir.⁷³

O presente texto apresenta um relato do que aconteceu sem o conhecimento dos israelitas. Serve como fundo para explicar por que as filhas de Moabe foram

70. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1.296-297, 322-324. Butzer considera Balaão um dos "problemas mais estonteantes de toda a literatura" (*Numbers*, em *IB*, 2.248), mas acaba concluindo que ele era um homem de "profunda sinceridade" e "da maior integridade", "totalmente comprometido" com ser o porta-voz de Deus (p. 250). Butzer inclina-se para o ponto de vista de James Black, expresso em *Rogues in the Bible*, de que havia dois homens chamados Balaão: um, o da história bíblica, e o outro, um embusteiro que pretendia destruir Israel. Ele é frequentemente referido como um mágico pagão. Para uma revisão completa dos pontos de vista a respeito de Balaão ver Willem H. Gispen, *Het Boek Numeri*, em *Commentaar op het oude Testament*, 2 vols. (Kok: Kampen, 1964), 2.65-72. Embora haja somente uns poucos estudos especiais sobre Balaão e suas profecias, há duas obras representativas: J. Knap, *Bileam: toepasselijke Verklaring zijner Profetieën* (Kampen: Kok, 1929); e E. L. Langston, *The Prophecies of Balaam, or the Pathway to the Fullness of Blessing for Israel and the Church* (Londres: Marshall, 1937).

71. Vos, *Biblical Theology*, p. 239.

72. Assim, Marsh e Butzer (*Numbers*, em *IB*, 2.247-262). Calvin Seerveld resumiu as pressuposições, os métodos e conclusões dos críticos e mostrou que eles despojam o texto de seu conteúdo e mensagem (ver *Balaam's Apocalyptic Prophecies* (Toronto: Wedge, 1980), pp. 19-26, 35-42). Gispen apresenta uma análise erudita e uma refutação crítica das abordagens, métodos e conclusões dos críticos. William F. Albright, dando pouca atenção a fontes, trabalhou com os materiais disponíveis sobre os estudos das línguas semíticas norte-ocidentais. Concluiu que Balaão era uma pessoa histórica e que os oráculos atribuídos a ele são autênticos (ver "The Oracles of Balaam", *JBL* 73 (1944):207-233).

73. Um exemplo de frase que levanta muita discussão é *mā'ebber lēyārdēn* ("de além do Jordão", em Nm 22.1; KJV tem "deste lado do Jordão", significando o lado leste do rio (cf. NIV).

tão “amistosas” para com os filhos de Israel (cf. Nm 25.1,2), e as tristes conseqüências dessa “amizade” (cf. Nm 25.3-9). A Escritura, nas referências a Balaão, suas profecias e seu conselho aos moabitas, não deixa nenhum lugar para incerteza em relação a sua veracidade.⁷⁴ A referida passagem é uma parte integral do relato dos estágios finais da marcha de Israel para sua herança. A passagem em si mesma é um relato de movimento rápido, em que cada parte leva, de modo vital, ao episódio seguinte. Está escrito com tal finura que já se sugeriu que poderia ser desenvolvida como um drama de diversos atos.⁷⁵

Considerações Contextuais

O capítulo precedente, Nm 21, apresenta um relato vívido sobre por que Balaque e seu povo estavam com medo. O exército do rei de Arade (a oeste da parte sul do Mar Salgado) fora derrotado e destruído (21.1-3). Os israelitas, ao invés de avançar para o norte, para dentro da Canaã ocidental, viajaram para leste, seguindo as fronteiras de Edom e Moabe, e depois voltaram-se para o norte, ao longo da fronteira oriental de Moabe (21.10-20). Vindo para o centro-sul da Canaã oriental, Moisés guiou os israelitas à vitória sobre Sion, rei dos amorreus, em Hesbon (21.23-32). Eles foram vitoriosos também sobre Basã, ao norte de Hesbon (21.33-35). Em seu cântico de vitória Israel exclamou: “Ai de ti, Moabe!” (21.29). E Israel, depois dessas vitórias, tomou posse das terras conquistadas e acampou junto às planícies ao norte de Moabe!

Balaque tinha toda razão de estar ansioso por causa de seu reino. Nenhuma nação tinha detido Israel em sua marcha para a frente. A espada de Balaque também não o poderia fazer, como ele muito bem sabia (Nm 22.4). O rei cometeu, então, um erro muito sério: voltou-se para a adivinhação e a maldição (22.6,7). Assim fazendo, chamou maldição sobre si mesmo e sobre os moabitas, pois o Senhor tinha prometido a Abraão que ele “amaldiçoaria os que o amaldiçoassem” (Gn 12.3).

Balaque chamou Balaão para amaldiçoar Israel, mas o habitante de Petor, perto do rio Eufrates, foi instruído pelo Senhor a não ir e não amaldiçoar um povo abençoado (Nm 22.12). Balaão, depois de um segundo convite, foi, mas para falar exclusivamente a palavra que Yahwéh lhe transmitira (22.20). Yahwéh, como o anjo do Senhor, entretanto, confrontou Balaão três vezes, e em cada vez sua besta de carga “viu” o anjo: primeiro, quando bloqueou o caminho e fez que o animal saísse da estrada (v. 23); segundo, quando se colocou numa estreita vereda entre dois campos (v. 24); e terceiro, ao cercar o animal e seu cavaleiro, sem deixar nenhum espaço para que escapassem (v. 26).⁷⁶ O anjo do Senhor agia como antes, protegendo o povo de Israel e tornando-se um adversário de Balaque e Balaão. (22.32).

74. Para Pedro, o caminho de Balaão era impiedade (2 Pe 2.15), uma interpretação que ele partilhava com Judas (Jd 11). Em Ap 2.14 a igreja de Pérgamo é censurada pela propagação da “doutrina de Balaão”, que induziu os israelitas ao pecado pelo fato de comerem carne sacrificada aos ídolos e cometerem imoralidade sexual.

75. Butzer, *Numbers*, em *IB*, 2.247.

76. A fala da jumenta (vv. 28-30), um pormenor vital no relato, ressalta a urgência do conselho de Deus a Balaão para não prosseguir, mas não deve ser considerada parte integral do plano de Yahwéh para proteger seu povo.

Balaão, tendo sido trazido aos “lugares altos de Baal” (Nm 22.41), pediu sete altares e o sacrifício de sete novilhos e sete carneiros (23.1). Balaão compreendeu que, se fosse receber instruções do Senhor, recebê-las-ia no contexto do sacrifício (23.3). Por uma terceira vez Yahwéh instruiu Balaão para só falar aquelas palavras que Ele lhe diria (23.5).

Quatro vezes Balaão tomou a palavra.⁷⁷ Na primeira vez ele disse que o pedido de Balaque para amaldiçoar e denunciar era contrário às bênçãos de Deus. Israel está seguro como colinas ou montanhas, separado, numeroso como o pó da terra, e íntegro (23.7-10).⁷⁸ Balaão então falou no monte Pisga: Deus é fiel e verdadeiro em sua palavra; o povo que Ele trouxe do Egito será como um leão na terra (23.18-24).⁷⁹ No monte Peor Balaão disse que “aquele que ouve...Deus, que vê a visão do Todo-poderoso”, sabe que Ele fez Israel próspero, vitorioso e uma força na terra (24.4-9).⁸⁰ A ira crescente de Balaque não impediu Balaão de falar uma vez mais. Balaão insistiu que ele conhecia a palavra de Deus como uma palavra de preeminência real e de vitória para Israel e isso por meio de um que viria de Israel (24.15-19).⁸¹ Antes de partir, Balaão pronunciou profecias de julgamento contra os povos circunvizinhos, principalmente contra os amalequitas (vv. 20,24) e queneus (v. 21), e aconselhou Balaque sobre um meio efetivo de destruir Israel: por meio da prostituição física e espiritual (cf. 31.16).

A Mensagem Proclamada

A mensagem das profecias de Balaão é que o reino de Yahwéh está presente, é efetivo e permeia tudo. Isso quer dizer que seu reino teocrático está totalmente sob sua autoridade, poder, direção e proteção. Seu reino inclui o governo completo sobre as diversas nações do mundo: Moabe (24.17), Edom (v. 18), Egito (v. 8), Amaleque (vv. 20,24), os queneus (v. 22) e Chipre ou Quitim (v. 24), bem como todas as dimensões do cosmos criado (p. ex., 24.6,7). Mágica, adivinhação e todos os outros meios de falsa profecia podem facilmente ser desfeitos pelo soberano Senhor. De fato, Ele faz que as vultosas potencialidades humanas sirvam à causa da verdadeira profecia, a despeito da pressão da recompensa monetária, das preferências de Balaão e das promessas de Balaque. Yahwéh reina soberanamente sobre reis e profetas e obriga-os a se colocarem a seu serviço e a serviço de Israel.

A mensagem desta passagem inclui a bendita verdade de que os planos e propósitos de Yahwéh não serão frustrados ou tornados inefetivos. Pelo contrário, seu plano, conforme afirmado nas promessas pactualis feitas aos

77. *Māsāl*, traduzido como “parábola” (cf. KJV), “provérbio” ou “dito de sabedoria” (cf. KoB, p. 576), tem sido preferentemente traduzido como “oráculo” (NIV) ou “profecia”, embora alguns insistam em falar de “poema”.

78. A promessa de Yahwéh a Abraão (Gn 12.2-3; 15.5,13,14) é repetida (Cf. Charles Briggs, *Messianic Prophecy* (New York: Scribner, 1886/1902), pp. 104,105).

79. As próprias palavras de Yahwéh por meio de Jacó, mencionadas na bênção de Jacó (Gn 49) são reiteradas.

80. São reafirmadas as exatas palavras de Yahwéh a Abraão e por meio de Jacó, bem como algumas das promessas a Israel por meio de Moisés.

81. Antigas profecias messiânicas são lembradas.

patriarcas, será levado adiante. A semente de Abraão será abençoada, numerosa, herdará a terra, prosperará e será um meio de bênçãos ou maldições factuais entre as diversas nações. Israel, como um reino de sacerdotes, continuará a existir e a servir como nação sacerdotal entre todos os povos da terra. Israel, como uma nação santa, proclamará e demonstrará a vontade do Soberano do céu e da terra a todos os povos, línguas e nações. A maldição que Balaque de Moabe desejou lançar sobre Israel provar-se-á, no final, ser maldição sobre ele próprio e sobre o povo que ele governa.

O clímax da passagem bíblica é atingido quando Balaão fala daquele que há de vir (Nm 24.15-19). Essa importante passagem requer análise cuidadosa, não só por causa dos críticos que levantaram questões a respeito do texto,⁸² mas também por causa das várias interpretações de seu conteúdo. No centro das dificuldades textuais estão as seguintes quatro questões: Há referência aqui somente a Israel? a um rei ideal? a uma pessoa régia emergindo de Israel? a uma pessoa distintamente messiânica? Estas questões foram e ainda são levantadas por causa da pergunta básica: Trata-se aqui de uma profecia messiânica?⁸³

A parábola que Balaão proferiu é referida como um “oráculo” ou “profecia” que ele recebeu com “olhos abertos”, ouvindo as próprias palavras de Deus e recebendo o conhecimento do “Altíssimo” (*‘elyôn*) (24.15,16). Ele recebeu-a através de uma visão do Todo-Poderoso (*sadday*). Balaão insiste em que o que vai falar não são seus próprios pensamentos; ele vai proferir apenas o que lhe foi dado em visão.⁸⁴ Isso deve ser mantido em mente quando se consideram as referências temporais e espaciais no oráculo, porque uma visão não limita seu foco a uma seqüência normal de tempo e a limitações de espaço.

Movendo-nos para o v. 17, os dois verbos *rā’â* (ver) e *sûr* (olhar ou contemplar), enquanto sinônimos, dão uma ênfase específica: *ver* pertence à atividade geral, normal, praticada pelos olhos, e *contemplar* acrescenta a idéia de considerar o que se vê. Balaão, assim, não tem um olhar superficial ou uma impressão fugaz. Sua mensagem, incluindo personalidades, eventos e referências de espaço e tempo, é claramente apreendida. Balaão teve a responsabilidade e privilégio de articular a verdade como Deus lhe deu nessa forma visionária.

Uma questão muito debatida é: A quem Balaão se refere por “ele”? Quem ele vê claramente, mas “não agora” (*attâ*)? Para quem ele olha com cuidado e que não está perto (*qārôb*)? O seu contexto é definido: Balaque levou Balaão a pontos dos quais ele poderia ver pelo menos uma parte do povo de Israel (“a

82. Marsh, *Numbers*, em IB, 2.261, fala das dificuldades do poema e sugere uma “ligeira” emenda textual; segue nisto a George B. Gray (*Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC, [New York: Scribner, 1903], p. 371).

83. Para uma discussão dessas quatro perguntas e fontes adicionais ver Ernst Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1.98-103; KD, 3.271-274; Raphael Patai (*The Messiah Texts* (New York: Avon, 1979), pp. 8,172,173, que nota que Ōnkelos, escrito um século depois do erudito judeu Filo, colocou o termo “Messias” em lugar de “cetro”; e A. Noordzy, *Numeri* (Kampen: Kok, 1957), pp. 271-274.

84. As próprias palavras de abertura de seu terceiro oráculo (Nm 24.4) asseguram que ele está falando palavras de Deus, por usar as mesmas frases. Moisés escreveu que Balaão falou essas palavras sob a influência do “Espírito de Deus” (24.2).

parte mais próxima", em 22.41; 23.13) e todo Israel acampado, tribo por tribo (24.2). Assim, a cena do acampamento hebreu estava dentro da visão que Balaão teve e por meio da qual Deus lhe transmitiu a mensagem que ele proferiu. Mas havia dimensões acrescentadas — o "não agora" (tempo) e o "não de perto" (espaço). A possibilidade de o "ele" ter mais de uma referência está claramente incluída no texto.

As duas frases que se seguem têm os substantivos *estrela* e *cetno* e os verbos *proceder* (sair) e *subir*.⁸⁵ O futuro, o além do tempo e do lugar presentes, é referido por Balaão. Mantendo o povo acampado em seu olhar, ele viu-o também além daquele tempo, daquele lugar, e no cenário da visão aparecem a estrela e o cetno. Ambos aparecem, procedem e sobem *do* povo presentemente acampado. A estrela é, sem dúvida, um símbolo da realeza,⁸⁶ assim como o é o cetno.⁸⁷ Assim, o pronome pessoal da cláusula precedente⁸⁸ refere-se a uma figura real que é parte do povo, mas distinto do povo inteiro. Yahwéh prometera a Abraão que isso aconteceria no futuro (Gn 17.6,7); na visão que Deus lhe deu Balaão viu isto acontecer. Sem dúvida, a referência é à casa real de Davi.⁸⁹

O povo de Israel e seu futuro rei não serão destruídos ou mesmo prejudicados por essa e qualquer maldição ou por qualquer forma de magia ou adivinhação. Eles, que têm a promessa de bênçãos e que provaram muitas delas, especialmente em sua recente libertação do Egito e no cuidado pastoral de Yahwéh no deserto, serão um povo vitorioso. Eles são invencíveis. O primeiro povo a experimentar isso no oráculo final de Balaão é Moabe; o amaldiçoador será amaldiçoado (cf. Gn 12.3). As tēmporas e a testa de Moabe serão esmagadas (*maḥāš*). Os termos se referem simbolicamente às fronteiras e/ou às linhas de defesa de um país. A mensagem é clara: Moabe será amaldiçoado, seu país será esmagado e Israel será vitorioso.

A invencibilidade de Israel e de seu futuro rei estender-se-á além de Moabe: Os filhos de "Sete",⁹⁰ "confusão", "tumulto", isto é, todos aqueles que causam perturbação e confusão ficarão também debaixo da maldição do pacto abraâmico. Balaão prossegue indicando a identidade dos filhos da confusão: Edom (v. 18), Amaleque (v. 20), os queneus (v. 21) e Quitim (v. 24).

A mensagem que Balaão proclamou é clara e definida. O reino de Yahwéh, o plano do pacto e as promessas não serão confundidos nem frustrados. Suas promessas estão de pé; sua palavra será executada; suas metas serão atingidas.

85. Ambos os verbos — *dāraḥ* (sair) e *qūm* (levantar, subir) — estão no tempo perfeito, mas seguindo o verbo precedente que está no imperfeito. *Dāraḥ*, entretanto, não tem o *vav* consecutivo (enquanto *qūm* tem). Nessa estrutura poética há algumas irregularidades gramaticais. Todas as traduções e a maioria dos comentaristas traduzem como se ambos os verbos estejam controlados pelo *vav* consecutivo.

86. Há acordo universal sobre isto (cf. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1.99; KD, Nm 22.17; e Marsh, *Numbers*, em IB, 2.261).

87. Cf. nossa discussão de Gn 49.10 no cap. 6, subtítulo: "A Bênção de Jacó".

88. "Vê-lo-ei...contemplá-lo-ei" (n.t.).

89. Davi cumpriu esta profecia.

90. *Set* é difícil de definir-se precisamente; tem sido traduzido como "desafio" (KoB, p. 1014), "fanfarrões barulhentos" (NIV, mg.), "filhos da contenda" (Philip J. Budd, *Numbers*, em WBC(1984), p. 256, e também "Sete" (o filho de Adão) — uma tradução que não tem nenhuma base no texto. O termo hebreu quer dizer confusão ou desordem.

Israel herdará a Terra Prometida; nações cairão diante de seus guerreiros. E Yahwéh dará liderança e vitória por meio de uma pessoa real por Ele nomeada.

A Resposta

Os israelitas, que não ouviram nenhum dos quatro oráculos de Balaão, não deram uma resposta direta. Mas eles conheciam a mensagem que Balaão proclamou em relação a eles, porque ela lhes havia sido revelada em outros contextos (possivelmente Nm 31.8 e Js 13.22 mostrem a razão de sua ira contra suas palavras). Se estavam conscientes de suas palavras e obedientes a elas é outra história. Se o fossem, não teriam desposado mulheres moabitas, que os levaram aos sacrifícios pagãos (Nm 25.1-3).

A Bíblia registra a resposta de Balaão a suas próprias bênçãos acerca de Israel. Em seu primeiro encontro com Balaque, Balaão retrucou: "Porventura não terei cuidado de falar o que o Senhor pôs na minha boca?" (Nm 23.12). No segundo encontro ele quase se repetiu: "Não te disse eu: tudo o que o Senhor falar, isso farei?" (v. 26). No terceiro e último encontro Balaão explicou a Balaque: não podia fazer coisa alguma de si próprio, exceto dar voz à mensagem do Senhor (24.13). Como profeta trazido ao serviço de Deus, ele tinha de aquiescer à sua vontade e poder. Como conselheiro diplomático, não estava convencido de que as próprias palavras de Yahwéh sobre Israel tivessem de ser levadas adiante. Justamente antes de retornar a sua casa, Balaão indicou a Balaque: se os homens israelitas desposassem mulheres moabitas, poderiam ser persuadidos a participar dos sacrifícios pagãos. Sua observação provou-se verdadeira (Nm 25.1-3).

Além disso, a Bíblia registra a resposta de Balaque aos oráculos de Balaão. Depois do primeiro oráculo, ele sentiu-se frustrado porque Balaão, a quem ele prometera uma considerável recompensa, não cumpriu o prometido (Nm 23.11). Depois do segundo oráculo, ele observou que as difusas palavras de Balaão não continham nem bênção nem maldição (23.25). Depois de ouvir o terceiro oráculo de Balaão, Balaque ficou enfurecido e acusou Deus de privar o adivinho de receber a recompensa, ordenando que ele se fosse imediatamente (24.10,11). Depois do oráculo final de Balaão, os dois homens separaram-se (24.25). O rei moabita compreendeu a mensagem de Balaão: Israel, o inimigo de seu povo, seria abençoado; Israel seria vitorioso; e uma pessoa real de Israel, não de Moabe, teria o domínio.

Pode-se somente concluir dessa discutida passagem que a real palavra de Yahwéh proclamada, mesmo por uma boca de má vontade a um coração rebelde, resultou em aceitação às ordens de Yahwéh. Essa aceitação, entretanto, não produziu obediência, submissão e aquiescência voluntária.

Os Aspectos Messiânicos

Há certos aspectos do conceito messiânico incluídos nesta mesma passagem.

O anjo do Senhor tem um papel dominante no relato (Nm 22.22-40). Suas funções, advertir e instruir Balaão, e através disso proteger Israel como um pastor protege seu rebanho, são consistentes com a personalidade, presença e função do anjo do Senhor, conforme registros em passagens anteriores.⁹¹

Israel, o “reino de sacerdotes” e a “nação santa” (Êx 19.6), existindo, funcionando e adorando como uma teocracia, é apresentado num papel messiânico, isto é, messiânico em sua dimensão mais ampla, como um agente de julgamento sobre aquelas nações circunvizinhas que procuraram amaldiçoar ou mesmo destruir Israel. A semente de Abraão tinha a tarefa messiânica de ser uma bênção para todas essas nações (cf. Gn 12.3) e um instrumento de julgamento sobre os oponentes de Yahwéh e de Israel.

O ser real que deve surgir como estrela-guia, portador de luz, precursor do novo dia e o governante com autoridade, enviado por Yahwéh, e a Ele sujeito, tem características messiânicas definidas tanto no aspecto estrito quanto no amplo do conceito messiânico. Ele é uma pessoa real, que exerce domínio, traz paz e segurança para o povo de Yahwéh e julgamento sobre aqueles que se opõem aos propósitos de Yahwéh. Sua tarefa, a dimensão ampla, inclui tudo o que está envolvido na obra do futuro Messias como uma pessoa régia.

A pergunta — Balaão profetizou em relação diretamente ao Messias por vir, o Cristo do Novo Testamento? — tem sido respondida de três modos. (1) Não, Balaão não o fez. Ele usou símbolos que foram, na era cristã, aplicados a Jesus de Nazaré.⁹² (2) Balaão foi levado pelo Senhor a referir-se especificamente à casa real que havia de surgir em Israel, ou seja, a Davi. Davi derrotou essas nações referidas (2 Sm 8.1-10; 10.6-19) e cumpriu tudo o que é dito do Rei.⁹³ Ele, entretanto, representa apenas um estágio no cumprimento das promessas do redentor que virá. (3) Balaão, inconsciente do que estava dizendo, profetizou a respeito do futuro Messias. Ele não usou o termo *Messias*, porém os símbolos escolhidos, os próprios conceitos expressos e as funções atribuídas àquele que viria são todos evidências de uma profecia diretamente relacionada com Cristo.⁹⁴

Deve-se notar que nenhuma dessas três respostas pode ser rejeitada de antemão. Os cristãos na era do Novo Testamento foram prontos em usar os símbolos de Balaão. O Novo Testamento mesmo levou-os a isso (Mt 2.2-10; Hb 1.8; 2 Pe 1.19; Ap 22.16). Visto que Balaão recebeu sua mensagem numa visão, não há qualquer dificuldade em ver as várias perspectivas que Yahwéh pôs diante do adivinho e diante do leitor do Velho Testamento. Embora os israelitas acampados estejam no primeiro plano, o rei que surgirá de Israel está em cena,

91. Cf. cap. 8, subtítulo “Fatores Messiânicos”.

92. Cf., p. ex., Butzer, *Numbers*, em *IB*, 2.261.

93. Cf. A. Noordzy (*Numeri* [Kampen: Kok, 1957], p. 272); Hengstenberg hesita em dizer que há mais do que uma referência indireta a Cristo (ver *Christology of the Old Testament*, 1.101,102). Sigmund Mowinckel é enfático ao afirmar que a referência é somente a Davi (*He That Cometh*, trad. G. W. Anderson [Oxford: Blackwell, 1959], p. 13).

94. Cf., p. ex., *KD*. Wilhelm Vischer fala de uma “linha reta coerente...à história evangélica de Cristo” (*The Witness of the Old Testament to Christ*, trad. de A. B. Crabtree [Londres: Lutterworth, 1949], p. 236).

porém distante — além, acima e, em certo sentido, penetrando toda a cena da visão e sua mensagem, está o invencível Redentor prometido, o Juiz e Pastor — ou seja, o próprio Messias.

Perspectivas Escatológicas

Há várias perspectivas nos oráculos de Balaão: a imediata, a mediata e o futuro distante. Como se diz frequentemente, a escatologia é inseparável da profecia messiânica. Por meio de uma pessoa messiânica e de obras messiânicas realizadas, o *eschaton*, como determinado por Yahwéh, será realizado. Essa realização virá passo a passo, à medida que o processo histórico continua, as promessas de Yahwéh vão sendo cumpridas e seu propósito desdobrado.

Os Três Ofícios (Dt 17.14-18.22)⁹⁵

Moisés serviu em várias qualidades: como juiz, legislador, administrador, sacerdote e profeta. Sob sua liderança várias posições oficiais tornaram-se mais especificamente definidas e começaram a funcionar como um ofício distinto prescrito por Yahwéh. O ofício do sacerdócio foi o primeiro a ser definido, organizado e administrado.⁹⁶ Uma vez feito isso, Moisés não mais serviu na qualidade de sacerdote. O ofício de profeta tornou-se, no correr do tempo, mais e mais distinto. Por exemplo, Moisés servia como um porta-voz oficial (Êx 19.3-20.26); quando Miriam e Aarão desafiaram Moisés Yahwéh foi muito específico. Ele tinha chamado e nomeado seu porta-voz — nenhum outro senão Moisés (Nm 12.1-8). O ofício de rei não foi definido e estabelecido sob Moisés. Funções reais foram praticadas, como repetidas vezes temos indicado neste nosso estudo. O conceito de realeza esteve presente desde o princípio das relações de Yahwéh com a humanidade. O ofício de rei havia de tornar-se realidade, formalmente, oficialmente, no tempo devido; Moisés tornou isso inteiramente claro.

Durante os dias finais de sua vida, Moisés proferiu três discursos de despedida, que constituem o Deuteronômio. No primeiro discurso (Dt 1.1-4.43), o servo de Deus relembra os atos de Yahwéh em favor de Israel, destacando algumas das atitudes de Israel, inclusive aquelas que não eram positivas. No segundo, um discurso mais longo (4.44-26.19), Moisés recordou a relação pactual que Yahwéh tinha estabelecido com Israel no Monte Sinai (caps. 5-11), reafirmou os preceitos para o culto (caps.12-16) e enunciou vários assuntos civis e cúlticos (caps. 17-27).⁹⁷ O último discurso (27.1-31.30) trata das bênçãos e maldições da lei mosaica.

95. Já nos referimos a esses três ofícios antes (cap. 2), mas é necessário repetir certos aspectos da discussão.

96. Cf. especialmente Êx 28-29; 39; 40.12-16. O sacerdócio foi formalmente estabelecido quando o tabernáculo foi erguido e o sistema sacrificial inaugurado.

97. O fato de esses três ofícios serem descritos e definidos no contexto da discussão dos assuntos civis não quer dizer que sejam considerados especificamente ofícios civis. Pelo contrário, a vida civil, por causa de sua natureza abrangente, compreende todos os aspectos da vida, embora nem todos contenham deveres e funções especificamente civis.

No segundo discurso, pouco depois da determinação de guardar a Páscoa e duas outras festas (16.1-21), Moisés enfoca diretamente várias posições e ofícios, alguns dos quais tinham de ser mais claramente definidos — notadamente os ofícios de rei (17.14-20), sacerdote (18.1-8) e profeta (18.9-22).⁹⁸

O Ofício de Rei

O ofício de administrador, governador, líder militar e árbitro final funcionaram durante o mandato de Moisés como chefe de Israel, mas ele nunca foi coroado rei. Yahwéh era o Rei de Israel e Moisés, seu digno representante. O conceito de rei e tudo o que ele abrange — trono, reino e domínio — permaneceria historicamente abstrato, se nenhuma pessoa fosse realmente coroada como rei. Assim, o conceito de um Messias real não se tornaria historicamente realista. Moisés, portanto, preparou Israel para o tempo em que um verdadeiro rei lhe seria dado.

Algumas cláusulas temporais, introduzidas em hebraico pela conjunção *kî* (quando), preparam o palco para Israel ter um rei coroado em seu meio e depois estabelecido sobre o povo. Quando eles “entrarem” (*bô*), “tomarem posse” (*yāraš*) e “habitarem” ali (*sabbat*) (v. 14); quando o povo clamar: “estabeleçamos um rei sobre nós” (*we’āsîmâ*), então terá chegado o momento histórico de fazer assim. Portanto, quando o povo tivesse atingido uma “nacionalidade normal” e quisesse ser reconhecido entre as demais nações como tal,⁹⁹ esse seria o tempo de dar expressão concreta ao conceito de realeza, que tinha estado presente e funcionado, de fato, embora de um modo abstrato.

As qualificações de uma pessoa digna de expressar o conceito real que viria a ter sua expressão plena no Messias prometido são a seguir relacionadas.¹⁰⁰ Duas estipulações positivas são dadas: (1) Yahwéh elegerá (*bāhar*) a pessoa; Yahwéh manterá essa prerrogativa e, portanto, o caráter teocrático da monarquia a ser estabelecida e será a salvaguarda do programa messiânico que Ele está desenvolvendo (v. 15). (2) A escolha de Yahwéh, e, portanto, a do povo, seria de um entre eles (17.15). O escolhido seria um irmão, um filho da sua

98. A autoria mosaica do Deuteronomio tem sido largamente discutida. As referências a cavalos (17.16), mulheres (v. 17) e ricos (v. 17) têm levado escritores como Gerhard von Rad (*Deuteronomy: A Commentary*, trad. de Dorothea Barton [Filadélfia: Westminster, 1964], pp. 118-120) e Johan Pedersen (*Israel: Its Life and Culture* [Copenhague: n.p., 1940]) a crer que essa referida passagem foi escrita depois do reinado de Salomão, ou mais provavelmente, de acordo com muitos eruditos, no tempo de Josias (ver também G. Ernest Wright, *Deuteronomy*, em *IB*, 2.441).

G. T. Manley, *The Book of the Law* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), discute o assunto de modo são e equilibrado; ele afirma que as alternativas à autoria mosaica levantam mais do que resolvem tais problemas (cf. pp. 114-117, 164, 177).

99. O pedido de um rei, por parte de Israel, “como todas as demais nações”, não indica necessariamente que o povo repudiasse Yahwéh como Senhor. Quando os israelitas, por exemplo, pediram a Moisés que falasse por eles com Deus no Sinai (Êx 20.19), não estavam necessariamente rejeitando Yahwéh como seu Legislador. Quando, séculos mais tarde, os israelitas pediram um rei, sua motivação estava errada; Samuel compreendeu que eles estavam rejeitando Yahwéh (1 Sm 8.6).

100. A descoberta, decifração, e estudo inicial do “Rolo do Templo” do Mar Morto deu-nos algumas informações interessantes sobre o que os essênios ou a comunidade de Qumran esperava do rei-Messias prometido (cf. o artigo de Yigael Yadin, *BAR* 10/5, [1984]:32-49). Ver também sua edição em inglês, em três volumes, de *The Temple Scroll* (Jerusalém, 1983).

nação, da semente prometida. Nenhum estrangeiro seria elegível; somente uma pessoa nascida e criada dentro da comunidade do pacto poderia ser apta para servir como prefiguração, precursor, ancestral e tipo do Messias real prometido.

Acrescentam-se quatro advertências relativas ao ofício real: (1) O rei ungido não deveria multiplicar cavalos; Yahwéh proibia o multiplicar, ganhar, possuir e usar muitos cavalos (17.16).¹⁰¹ (2) O rei ungido não encorajaria o povo a voltar ao Egito (v. 16b). Israel tinha repetidas vezes sido tentado a voltar ao Egito enquanto peregrinava pelo deserto. O drama da salvação não poderia ser revertido; pelo contrário, Israel teria de permanecer um reino separado de sacerdotes e uma nação santa. (3) Também não haveria a multiplicação de esposas (v. 17). Tomar muitas esposas era contrário à ordem inicial de Deus de que homem e mulher fossem uma só carne (Gn 2.22-24). A razão dada foi a tentação que esposas de várias culturas poderiam trazer com elas. O amor de um rei dividido entre muitas esposas dissiparia sua lealdade a Yahwéh (v. 17). E (4) o rei não deveria multiplicar ouro e prata “para si mesmo” (v. 17b). Não havia restrição contra a posse de riquezas (exceto pela razão errada) nem contra ter ou tentar obter riquezas para a nação como um todo. Essas quatro restrições sublinhavam o caráter de servo que o rei teria. O trono não era para auto-engrandecimento, mas para serviço honrado ao povo do pacto em nome de Yahwéh, seu Senhor e Rei.

Uma instrução final refere-se à relação do rei com a lei revelada e inscrita, a *Tôrâ* (lei) de Yahwéh (v. 18).¹⁰² O rei deve ter uma cópia preparada para si mesmo; deve ler e obedecer. Assim fazendo, ele reverenciará Yahwéh e manterá uma relação própria com o povo sobre o qual reina. A Lei não deve ser usada para vantagem pessoal de alguém, mas para o bem-estar do reino (v. 20). O ponto principal, obviamente, é que o rei, representando o Soberano do céu e da terra, estará preparado e capacitado para representar e para realizar plenamente a vontade de Yahwéh.

Ao concluir a discussão bíblica do rei prometido a Israel, é importante destacar que a presente passagem põe diante dos leitores o conceito de uma pessoa que havia de ser rei, e somente isso. Não há nenhuma evidência de que o rei teria deveres ou responsabilidades sacras. Não há nenhuma sugestão de que a idéia de rei desenvolveu-se de outras fontes, por exemplo, das nações vizinhas.¹⁰³ O conceito de um rei foi posto diante de Israel antes que o povo

101. Para uma discussão informativa a respeito da atitude de Israel para com os cavalos ver Keil e Delitzsch, em sua resposta a E. Riehm (*KD*, sobre Nm 17.16, n. 1). São dadas cinco razões pelas quais o rei não deveria ter muitos cavalos: (1) A terra não poderia sustentar muitos animais grandes, usados somente para prazer ou poder; (2) os cavalos eram usados para tirania e opressão; (3) os cavalos eram um meio militar e levariam a “confiar na carne”; (4) os cavalos eram populares no Egito e poderiam levar a relações proibidas com aquele país (17.16); (5) poucos cavalos realmente poriam o rei de Israel longe dos reis das outras nações.

102. O debate a respeito do significado de *Tôrâ* nunca foi resolvido. G. Ernest Wright favorece o livro do Deuterônomo (*IB*, 2.441); Calvino pensa que é “toda a substância da doutrina” (ver *Harmony of the Pentateuch*, 2.99).

103. Cf. nossa discussão anterior da posição de Ivan Engnell (*Studies of Divine Kingship in the Near East* [Oxford: Blackwell, 1943]), A. Johnson, e outros, que defendem que Israel adotou uma realeza sacra de outras nações e

pedisse tal rei — um semelhante aos das outras nações. A única conclusão válida que pode ser tirada do relato bíblico é que Yahwéh revelou progressivamente o conceito de uma pessoa real. Ele trouxe progressivamente à realidade histórica e ensinou progressivamente seu povo que o Messias prometido seria uma pessoa régia, com prerrogativas, responsabilidades e tarefas régias, que apontaria para a vinda real do Messias.

O Ofício de Sacerdote

A passagem que se refere ao ofício sacerdotal como distinto do de rei e de profeta (Dt 18.1-8) não define o ofício nem prescreve os deveres dos sacerdotes.¹⁰⁴ Isso pode ser prontamente compreendido; o ofício, a seleção, a unção, os deveres e os privilégios dos sacerdotes tinham sido claramente apresentados antes. No coração do papel sacerdotal estava a posição mediatorial.¹⁰⁵ Os sacerdotes servem no tabernáculo, e mais tarde no templo de Yahwéh e em outros lugares de adoração (Dt 12,16). Eles permanecem entre o Senhor Santo e um povo não santo. Eles oferecem sacrifícios — de animais, de cereal e incenso — em favor do povo. Eram intercessores perante Yahwéh em favor de seus adoradores e servos.

Moisés, quando descreveu os vários aspectos da vida civil de Israel, não somente reconheceu a presença do ofício sacerdotal como também estabeleceu que os detentores da posição sacerdotal tinham um papel legítimo na economia de Israel. Eles não possuiriam terra (18.1) nem a herdariam. Seriam ricamente providos, pois receberiam de todos os que tinham heranças. Israel recebeu ordens de trazer sacrifícios para atender as justas necessidades dos levitas e sacerdotes, muitos deles mestres e expositores da Lei.

O fato de o ofício sacerdotal ser distinto desde o início da vida de Israel como nação e regular comunidade cúltica não quer dizer que nenhuma pessoa tenha funcionado em dupla qualidade. Moisés o fez por um breve período (Êx 24.5-8); Melquisédeque também (Gn 14.18-20; cf. Hb 7.1,11-17), mas seu papel

de outros sistemas religiosos.

104. Para uma obra atualizada sobre o sacerdócio ver Leopold Sabourin, *Priesthood* (Leiden: Brill, 1973; ver pp. 267-276 para uma excelente bibliografia). Esse estudo completo, lamentavelmente, apóia-se nos métodos da crítica da redação. Isso não quer dizer que toda a obra de Sabourin deva ser rejeitada. Pelo contrário, ele chega a algumas conclusões válidas: (1) tem sido dada ênfase demasiada ao papel mediador da realza sacra, levando a negligenciar outros tipos de mediadores, sacerdotes e profetas (p. 227); (2) na religião de Israel a função mediadora do sacerdócio era vista como parte do grande planejamento da salvação divinamente instituída e oferecida ao povo (p. 227). Outras obras úteis para consulta sobre o sacerdócio são: R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (Londres: McGraw-Hill, 1961), pp. 345-405; Johan Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (Copenhagen, 1940), 3-4.150-198; Aelred Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, *Analytical Biblica* 35 (Roma, 1969).

105. A alta crítica tem dedicado muita atenção à relação entre sacerdotes e levitas. A Escritura afirma que todos os sacerdotes eram levitas, mas nem todos os levitas eram sacerdotes, um ponto de vista aceito entre os críticos. G. Ernest Wright afirma que essa última perspectiva não é apoiada pela comprovação bíblica (*Deuteronomy* em *JB*, 2.444, 413-414; cf. seu "The Levites in Deuteronomy", *VT* 4 (1954):325-330). Alguns dos levitas eram mestres da Lei Mosaica (Dt 33.8-10). Mais tarde tornaram-se porteiros do templo (1 Cr 9.26,27; cf. 23.28 sobre seus deveres). Os sacerdotes e levitas eram distinguidos já no reinado de Davi (1 Cr 23.6-23; 24.1-18).

sacerdotal é único. O ponto a destacar é que o sacerdócio em Israel não evoluiu a partir da suposta realeza sacra das nações vizinhas.

A significação messiânica do ofício sacerdotal não é realçada diretamente nessa referida passagem bíblica. Mas as pessoas que o exerciam, tendo cumprido várias exigências rígidas para nele funcionar, tinham uma significação messiânica. Os deveres praticados tinham significação messiânica, especialmente à luz da revelação messiânica prévia sobre as promessas e a obra redentora e restauradora de Yahwéh. Portanto, os aspectos tanto estritos quanto amplos do conceito messiânico estão envolvidos na pessoa e na obra do sacerdote. No prosseguimento da revelação divina tal significação messiânica do sacerdócio será esclarecida e seu estudo, desenvolvido. Se houver dúvida a respeito da significação messiânica do sacerdócio, um estudo de Hebreus a desfará.¹⁰⁶

O Ofício de Profeta

G. Ernest Wright estava certo quando escreveu que a profecia em Israel, como instituição, remonta ao Sinai, onde o povo pediu um porta-voz mediador.¹⁰⁷ Antes Yahwéh falara de vários modos (p. ex., por meio de Jacó, Gn 49.1-27), mas Moisés tornou-se o porta-voz oficial de Yahwéh a Israel (Nm 12). A profecia como instituição ou ofício não tinha sido estabelecida antes.¹⁰⁸ Moisés foi chamado para isto.

É importante examinar os elementos essenciais apresentados em Dt 18.9-22. Primeiro, Moisés advertiu os israelitas a não adotar, de maneira alguma, os “caminhos” das nações para apaziguar seus deuses ou apelar a eles para obter instruções e orientação. Buscar revelação para a vida — seja econômica, social ou cúltica — de fontes pagãs era praticar atos detestáveis diante de Yahwéh. Ele haveria de prover para eles. Ele levantaria sucessores entre os israelitas (assim como um rei) para servir como profetas. Isso estava de acordo com o próprio pedido do povo feito em Horeb. Yahwéh e seus profetas deveriam ser ouvidos, e eles somente, nenhum outro. Yahwéh responsabilizaria quem não os ouvisse. Mais ainda, um falso profeta deveria ser morto. A prova para um profeta verdadeiro seria a confirmação de suas palavras pela realização dos eventos preditos.¹⁰⁹

106. Ver a obra *Epistle to the Hebrews*, de F. F. Bruce (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

107. G. Ernest Wright, *Deuteronomy*, em *IB*, 2.449.

108. Entre os numerosos estudos sobre a origem e desenvolvimento da profecia está o de Edward J. Young, que examinou especificamente Dt 18.9-20 (*My Servants, the Prophets* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), pp. 56-59).

A. C. Welch reflete um estágio nos estudos da alta crítica em *Prophet and Priest in Old Israel* (Oxford: Blackwell, 1953). Ele rejeita a idéia de Robinson de que os israelitas adotaram a cultura da Palestina *en bloc* (p. 13). Ele prefere pensar em termos de um culto em desenvolvimento. Os ancestrais de Israel tinham um culto. Moisés reformou-o, os profetas refinaram-no e os sacerdotes deram-lhe a forma final depois do exílio. Quanto ao movimento profético, ele “brotou da vida da própria nação e tinha raízes profundas em seu passado” (p. 148). A relação entre o ofício de profeta e o de rei recebe a atenção de eruditos como A. C. Welch, *Kings and Prophets of Israel* (Londres: Lutterworth, 1952), e W. A. Meek, *The Prophet-King* (Leiden: Brill, 1967). Este último estudo toma como ponto de partida a tensão que se supõe existir entre a reivindicação de Jesus de ser um profeta e seu reconhecimento como rei. Meek procura encontrar o fundo para isso na relação entre Davi e Moisés.

109. Profecia no sentido de predição de longo alcance não está incluída aqui; a referência é feita à revelação para

Não há desacordo sobre a quem se refere a frase *um profeta semelhante a mim* (18.15). Moisés refere-se a si próprio; ele era um profeta e, como tal, funcionava como um agente messiânico (cap. 7). Há, entretanto, muito debate sobre a identidade desse profeta. Cinco respostas têm sido dadas. (1) Considerando principalmente as referências do Novo Testamento (At 3.22; 7.32; Hb 1.1,2), alguns autores têm dito que “o profeta” refere-se diretamente a Cristo.¹¹⁰ Essa afirmação, entretanto, não toma a sério o próprio contexto e falha em considerar a necessidade que Israel tinha de um mediador profético em Canaã. (2) Outros, considerando o próprio contexto, isto é, a advertência contra os falsos profetas e atividades pseudoproféticas, encontram aí referência aos profetas que se levantariam em Israel.¹¹¹ É certamente verdade que Moisés tinha em mente a necessidade da instituição profética de Israel. Mas subestimar ou recusar-se a considerar a obra messiânica no Velho Testamento não é defensável. (3) Ernst Hengstenberg crê que a referência é primariamente a Cristo e secundariamente aos profetas.¹¹² Isso é uma reversão da apresentação bíblica do processo histórico-redentivo. (4) Meredith Kline, seguindo Calvino, considera que a referência é dupla: tanto à linha profética quanto a Cristo, o Messias.¹¹³ Esse ponto de vista separa Cristo, a culminação da profecia, da instituição profética. (5) A referência é diretamente à instituição profética, vista como instituição que serve no desdobramento do programa messiânico de Yahwéh no Velho Testamento e que culminaria em Jesus Cristo, o Messias prometido. Esse ponto de vista expressa mais plenamente o caráter profético do Velho Testamento e reconhece o desdobramento progressivo do plano messiânico de Yahwéh. Isto é afirmado claramente no Novo Testamento.¹¹⁴

Para concluir este capítulo alguns pontos devem ser repetidos. Moisés era um mediador messiânico no velho pacto. Ele cumpriu as três principais funções do mediador messiânico — profeta, sacerdote e rei. Embora estivessem estreitamente entremesclados na obra de Moisés, os ofícios tornaram-se claramente distintos e definidos. A revelação a respeito desses ofícios e ao desdobramento do conceito messiânico veio de Yahwéh e não das religiões e cultos vizinhos. A revelação messiânica no tempo de Moisés foi única, singular, o precedente para toda revelação messiânica dada posteriormente a Israel por meio dos profetas e poetas que viriam.

um futuro imediato.

110. Cf. D. L. Cooper, *The Eternal God Revealing Himself* (Harrisburg: Evangelical, 1928), p. 70; C. H. MacIntosh, *Notes on the Book of Deuteronomy* (New York: Revell, 1974), pp. 299. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet*, SBL (1961), p. 669.

111. J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), p. 281; Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 656; Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 100.

112. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1.40.

113. Meredith Kline, *The Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 101.

114. Esse ponto de vista é mantido por muitos eruditos, incluindo Paton J. Gloag, *The Messianic Prophecies* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1879), pp. 137,138; Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 262; E. Mack, *The Christ in the Old Testament* (Richmond: Whillet and Shepperson, 1933), p. 68.

4

PARTE

O Conceito Messiânico nos Profetas Anteriores

A Revelação Messiânica de Josué a Samuel

Josué como Figura Messiânica

“O Livro de Josué é uma das obras históricas e religiosas criticamente importantes da Bíblia.” Assim Robert G. Boling começa seu comentário sobre Josué.¹ Uma leitura de várias introduções e comentários a Josué confirma a opinião de Boling. Questões relativas ao caráter histórico dos eventos registrados, autoria, tempo em que foi escrito (ou editado) e o lugar e função de Josué no cânon do Velho Testamento têm respostas variadas.² Marten Woudstra, embora revele plena consciência dessas várias posições, apresenta sua própria,

1. Robert G. Boling, *Joshua*, em *AB* (Garden City: Doubleday, 1982), 63.

2. John Bright, autor da “Introdução e Exegese” de *Joshua*, em *IB*, 2.541-546, escreveu um breve sumário de três posições: (1) Josué é parte do Hexateuco, isto é, o Pentateuco mais Josué como sexto livro. Gerhard von Rad defendeu ardentemente este ponto de vista em seu *Problem of the Hexateuch, and Other Essays*, trad. de E. W. Trueman Dicken (New York: McGraw-Hill, 1966). Tal ponto de vista admite que as supostas fontes documentais do Pentateuco, J E D P, são evidentes em Josué. (2) Martin Noth nega que haja evidências ou traços de J E P em Josué. Pelo contrário, Josué é parte da obra teológica de um escritor conhecido como Deuteronomista, que escreveu perto do fim da história de Judá como nação. Ele teria usado vários materiais: a maior parte de Josué 1-12 deve ser considerada uma série de contos etiológicos. Josué 13-22, que descreve os limites territoriais das tribos, teria sido produzido no século VII a.C. (3) A hipótese proposta por Bright admite basicamente um personagem deuteronomico, isto é, um teólogo que teria produzido o material que vai de Deuteronomio até 2 Reis. Bright, entretanto, aceita a validade histórica da maior parte do material de Josué, material que o teólogo deuteronomico repetiu, editou e avaliou a luz das experiências de Israel (e de Judá), desde o tempo da entrada de Israel na terra até o tempo do exílio (cf. Gerard Van Groningen, “Joshua-II Kings: Deuteronomistic, Priestly or Prophetic Writings?” *JETS* 12/1 (1969): 3-26. Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahwéh* (New York: Orbis, 1979), usando um método que considera as raízes cúllico-ideológicas como fator principal, considera que Josué e Juízes refletem forte dependência de várias fontes subjacentes à edição deuteronomica (pp. 140-146,150-152).

que difere radicalmente dos pontos de vista dos críticos (notadamente dos especialistas da crítica histórica e literária). A posição de Woudstra pode ser considerada uma reafirmação do ponto de vista historicamente aceito (isto é, a posição conservadora), e com razão. Ele, entretanto, rejeita a história bíblica, o uso moralístico de Josué, e apresenta o seu caráter profético ("Assim diz o Senhor") e programático. Corretamente, ele considera que o livro é parte integral da revelação de Deus para a humanidade e que expõe o programa de Deus para seu povo actual num momento crucial de sua história.³

Os variados pontos de vista sobre o livro de Josué têm uma influência direta sobre a resposta à questão da revelação do conceito messiânico. Se Josué for tomado como história do desenvolvimento religioso de Israel, será inaceitável o conceito da revelação de Deus a Israel através de seus servos escolhidos. Becker assume exatamente a abordagem crítico-histórica: "Consideramos que as profecias messiânicas não podem ser tidas como predições visionárias de um cumprimento em o Novo Testamento. Na verdade, não havia sequer algo parecido com uma expectativa messiânica até os últimos dois séculos antes de Cristo.⁴ Os eruditos que vêem os livros de Josué a 2 Reis como obra teológica de um editor-comentador-teólogo, também respondem à questão da revelação divina de um conceito messiânico de forma diversa daqueles que aceitam esses livros como revelação de Deus. Deve ser dito, entretanto, que alguns desses eruditos que mantêm este ponto de vista "teológico" admitiriam que há traços ou pontos messiânicos nesses escritos.⁵ Vários eruditos que sustentam o caráter revelatório dos "Profetas Anteriores"⁶ relutam em mostrar toda a importância do conceito messiânico revelado nesses livros, a menos que se admita que eles não estão suficientemente cômicos das circunstâncias históricas dos livros e, ainda mais, que eles, influenciados pelo ensino do Novo Testamento, descobrem esses fatos nos relatos do Velho Testamento. Devemos compreender que há uma tênue linha entre o que o Novo Testamento atesta a respeito do conceito messiânico contido no Velho Testamento e o que o Novo Testamento acrescenta através da expansão e do cumprimento desse conceito.⁷ O primeiro está no Velho Testamento pela obra revelatória de Deus, o último não está.

3. Marten Woudstra, *The Book of Joshua* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981). A seção introdutória (pp. 3-51) inclui uma cuidadosa discussão de vários temas, por exemplo, a época em que foi escrito (nos últimos dias de Josué ou dos anciãos que sobreviveram a ele); a unidade da composição; e o valor relevante da arqueologia na resposta a importantes perguntas sobre o tempo, natureza dos eventos e lugares citados em Josué. É muito apreciado o breve resumo das discussões quanto à data do êxodo e da conquista, e sua conclusão de que se deve preferir uma data anterior. A bibliografia selecionada (pp. 44-51) é uma parte valiosa da obra de Woudstra.

4. Joachim Becker, *Messianic Expectation in the Old Testament*, trad. de David E. Green (Filadélfia: Fortress, 1977), p. 93.

5. Cf. p. ex., George A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament* (Richmond: John Knox, 1959), p. 329.

6. Frase usada há séculos para referir-se aos livros históricos de Josué a 2 Reis, que, por apresentarem o relato histórico sobre o modo de Deus tratar com seu povo, também revelam como Deus agiu — falando, guiando, advertindo, castigando seu povo do pacto e revelando sua vontade para ele, tanto nos tempos do Velho quanto do Novo Testamento. (Cf. Marten Woudstra, *Book of Joshua*, p. 3).

7. Woudstra faz alguns comentários úteis sobre esta questão nas seções introdutórias (*Book of Joshua*, esp. pp. 26-36). James Orr, *The Problem of the Old Testament* (New York: Scribner, 1906/1911), pp. 29-51, também discute este assunto, mas deve ser lido com discernimento.

A posição que tomamos no presente livro é que o conceito messiânico é divinamente revelado e que em várias épocas foi percebido e compreendido em certo grau por diferentes pessoas. Em relação ao Livro de Josué, esperamos mostrar que o conceito messiânico, antes revelado através dos patriarcas e de Moisés, é aqui revelado mais amplamente. Josué, como homem, não é a fonte dessa revelação messiânica; Deus é que é sua fonte e quem, por meio de Josué, seu agente, proporcionou essa revelação.

O Nome Josué

O nome hebraico *yěhōšua'* é uma combinação de dois termos: *yě* é uma forma abreviada de *hāyâ* (tornar-se ou ser) e é a forma abreviada de *yhw̄h* (Yahwéh); *yāša'* significa "livrar" ou "salvar" e tem vários matizes de significado.⁸ No relato dos doze espias que foram enviados a Canaã (Nm 13.16), o nome original era *hōšēa'* (KJV Oshea; NIV Hoshea), que significa "salvação", mas Moisés mudou-o acrescentando o nome do Senhor. Tem-se observado que o nome original e o novo têm uma significação muito especial. Em Dt 31.3 isso é explicado: o Senhor (*yhw̄h*) vai adiante de seu povo, destrói nações e faz da herança de Israel na Terra Prometida uma realidade. Josué, entretanto, irá diante dos israelitas como seu "cabeça" (RSV). Assim, o homem que comanda, dirige e guia é um servo (Js 5.14; 24.29): seu nome sempre haveria de lembrá-lo e aos outros líderes, ao povo e às próprias nações vizinhas, que não é o próprio homem, mas aquele que esse homem representa e serve, o real vencedor, libertador e provedor do descanso.

O substantivo *Josué*, forma adaptada de *yěhōšua'*, tem uma profunda significação messiânica no contexto histórico específico em que Moisés e Josué viveram, guiaram Israel e serviram a Yahwéh, Deus de Israel. Quando esse fator é compreendido, torna-se óbvio que o mesmo nome, na forma grega, *Iesous* ou *Iesoun*, foi dado ao Filho de Deus quando se tornou encarnado, porque Ele veio salvar, livrar e enriquecer o seu povo (cf. Mt 1.21).

Josué, Sua Pessoa e Suas Qualificações

A pessoa por meio de quem Yahwéh, o Deus de Israel, salvou seu povo foi treinada pelo grande líder messiânico Moisés. Algumas referências elucidarão a compreensão desse treinamento.

O relato da batalha de Israel com os amalequitas apresenta Josué como figura destacada (Êx 17.8-16). Ele tinha de selecionar os homens e guiá-los em batalha. Josué e seus homens só podiam prevalecer na batalha quando os braços de Moisés estivessem levantados em postura de oração e suplicando uma atuação divina (17.11,12). A vitória foi dada por Yahwéh quando Moisés, apoiado por seus assistentes, permanecia em postura de súplica, enquanto Josué pelejava corajosamente no campo (vv. 10,13). O relato conclui pela ordem

8. *Yāša'* aparece mais freqüentemente no hipil, e também no nipal (reflexiva e passiva). O sentido principal da conotação verbal no substantivo em questão é "causar a salvação", "fazer amplo e espaçoso", "fazer suficiente", "viver em abundância" (cf. BDB, pp. 446, 447, e o nome na p. 221).

do Senhor a Moisés de dizer explicitamente a Josué que Yahwéh, o Deus de Israel, completaria a remoção de Amaleque, isto é, embora Israel tivesse de continuar sua guerra sob a liderança de Josué, Yahwéh um dia haveria de remover os amalequitas (v. 14).

Algumas passagens falam de Josué como servo e/ou companheiro de Moisés. Foi o que ocorreu quando Moisés subiu ao Monte Horebe para comunicar-se com Yahwéh. Pouco depois dos Dez Mandamentos serem divinamente comunicados, Moisés (com seu "ministro"⁹ Josué) subiu a montanha (Êx 24.13). Ele estava com Moisés quando este recebeu as tábuas da lei; na descida interpretou a infidelidade de Israel como ruído de guerra (32.17). Ele não se apartava da tenda em que Moisés administrava os assuntos de sua nação recém-formada (33.11). Josué continuou em estreita relação com Moisés, como seu assistente, e foi um dos setenta escolhidos para assistir Moisés nos deveres judiciais (Nm 11.28). Ele foi um dos doze homens enviados para espiar a terra (Nm 13.8-16) e, com Calebe, expressou confiança nas promessas de Yahwéh, aconselhando Moisés a entrar em Canaã (13.30; 14.6). Foi-lhe assegurada finalmente a entrada (Nm 14.30,38; 26.65; Dt 1.38).

Josué não foi *ungido* para servir num dos três ofícios na teocracia de Israel. Ele foi "comissionado" (RSV, NIV) ou "consagrado" (RSV)¹⁰ (Nm 27.23; Dt 31.14) para cumprir o ofício de guia e pastor.¹¹ Esse comissionamento, entretanto, incluía quase todos os elementos envolvidos no ato de ungir.¹² Josué, tendo sido preparado para sua tarefa, foi nomeado.¹³ Essa nomeação pressupunha sua eleição por Yahwéh e por Moisés para esse ofício. O comissionamento incluía: (1) Moisés impor suas mãos sobre Josué na presença do sacerdote e do povo (Nm 27.23); (2) Moisés dar-lhe autoridade, de modo que ele pudesse esperar a obediência do povo (v. 20); (3) Moisés reconhecer a presença do Espírito em Josué (v. 18); e (4) Moisés designar-lhe a tarefa a ser cumprida, isto é, ser um pastor (v. 17), governador-administrador dos assuntos da sua nação (v. 20), tomar posse da Terra Prometida (Dt 31.23; Js 1.6), remover os habitantes, destruindo assim o inimigo do povo de Yahwéh (Js 1.5, 3.10), distribuir a cada família a sua porção da herança de Israel (13.6) e trazer o povo a seu lugar de descanso (1.15).

Dois fatores importantes devem ser destacados: Primeiro, Josué foi comissionado duas vezes: quando Moisés foi informado de que ele deveria designar seu sucessor, ele o comissionou diante do sacerdote e de todo o povo (Nm 27.22,23); depois, antes de subir ao Monte Nebo para morrer, Moisés e Josué entraram juntos no tabernáculo e Yahwéh comissionou Josué (Dt 31.14). Esse

9. O termo v*r-T, encontrado somente no piel, é usado para referir-se ao serviço daquele que cumpria uma função "mais alta do que trabalho servil", isto é, os principais oficiais, e os assistentes dos altos oficiais no serviço do templo.

10. *Šāwā* aparece somente no piel. "Ordenar" é uma tradução comum, mas é mais freqüente o sentido de "pôr um cargo sobre", "encarregar", cf. KoB, p. 797).

11. Keil fala do ofício de Josué (KD, p. 215), Peter C. Craigie fala do papel de liderança de Josué (*The Book of Deuteronomy* [Grand Rapids: Eerdmans, 1976], p. 373).

12. Ver cap.2.

13. O verbo P**q*-D tem como um de seus significados básicos "apontar", "nomear", "encarregar". (Cf. KoB, p. 773).

duplo comissionamento teve o efeito de relacionar Josué diretamente ao povo, como ocorreu com Moisés, e de relacioná-lo diretamente a Yahwéh, de quem ele seria agente. Segundo, depois da morte de Moisés, Yahwéh apareceu a Josué, assegurando-lhe que, como fora Moisés capacitado a servir porque Yahwéh estava com ele, assim também Josué experimentaria a bênção de Imanuel — “Deus conosco” (cf. Is 7.14). Essa presença daria a Josué a coragem, a força e a obediência necessárias para cumprir seus deveres (Js 1.1-9). Ele não se consideraria jamais o comandante-chefe, mas seria sempre o pastor sob o Pastor, o comandante sob o Comandante, o vencedor sob o Vencedor (Js 5.13-15).¹⁴

As Tarefas de Josué

Na parte anterior indicamos as qualificações de Josué. Suas tarefas podem ser convenientemente classificadas em duas categorias, ambas as quais dão ao verbo *yāša'* (salvar) um significado especial e poderoso, bem como aos substantivos derivados dele — salvação, libertação, segurança, bem-estar. Portanto, Josué tornou-se conhecido, pelo nome e pelos feitos, como representante e agente de Yahwéh.

Primeiro, Josué tinha de funcionar como um conquistador. A Terra Prometida, com todas as suas bênçãos, estava em poder dos cananeus, que resistiriam à ocupação de Israel pela guerra, pela intriga e pela sedução moral. Era tarefa de Josué derrotar e remover o inimigo e sua influência.¹⁵ Ele tinha de livrar a terra, e assim livrar o povo de Yahwéh, para viver e servir na Terra Prometida. A libertação e a vitória que Israel receberia de Yahwéh sob Josué era total: Israel teria libertação e vitória no campo econômico, político, social, moral e espiritual. Portanto, não se tratava apenas de derrotar um povo entrincheirado: tratava-se da remoção de todo um modo de vida, de trabalho e de culto.

Segundo, Josué tinha de funcionar como quem dá descanso. Derrotando os cananeus e removendo-os de Canaã, ele daria aos israelitas áreas amplas, isto é, sua herança, na qual cada um seria capaz de gozar as bênçãos, fazer seu trabalho, adorar a Yahwéh, e viver em comunhão com seus irmãos israelitas e com Yahwéh, seu Senhor. Isso é o que realmente significava “entrar no descanso” (Sl 95.11; Hb 4.11).¹⁶

14. A aparição de uma figura marcial quando Josué estava fazendo planos para capturar Jericó era para dar ênfase ao fato de que Josué estava sob o comando do Senhor dos Exércitos. Josué, o homem, tinha de tirar as sandálias como um servo diante de seu Senhor, significando obediência e submissão (cf. Js 5.15).

15. Variam os pontos de vista relativos à natureza da conquista. Alguns eruditos sustentam que apenas uns poucos grupos ou pessoas se infiltraram em Canaã. George E. Mendenhall sugere uma infiltração mais ou menos pacífica numa população cananéia estabelecida, que provocou profunda mudança nessa sociedade. A situação social resultante, entretanto, era contrária ao pacto com Yahwéh; sob Davi houve um retorno aos valores originais do pacto (cf. “Hebrew Conquest of Palestine”, *BAR* (1970), 3.100-121; *The Tenth Generation* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1973). Gottwald, *Tribes of Yahwéh*, 3a. parte, desenvolve seu ponto de vista de raízes cúltico-ideológicas num contexto social dominante. Ele considera Israel como parte do ambiente social cananeu. Como tal, o povo estabeleceu controle sobre grandes setores do país.

Nosso argumento contra Mendenhall e Gottwald não é se Israel obteve controle sobre segmentos de Canaã e se influenciou os cananeus religiosos e socialmente nesses segmentos, mas sobre o método de obter esse controle. O ponto de vista desses autores é contrário ao conceito bíblico da conquista.

16. O substantivo *mēnūhā*, que aparece no Sl 95.11 para referir-se à entrada na Terra Prometida e ao desfrute de todos os privilégios da vida ali, sob e com o Senhor, tem o significado específico de estabelecer-se e permanecer

Essa segunda tarefa de Josué não seria cumprida em curto período de tempo (Js 11.18,19). Ele também teria de desafiar os israelitas a reclamar plenamente sua herança e a adquirir o mais plenamente possível os benefícios dela (13.1-7). Essa necessidade de desafiá-los a manter o seu descanso por meio da obediência e da adoração a Deus foi a tarefa de Josué até o fim de seus dias (24.14-17).¹⁷

As tarefas que Josué foi comissionado para cumprir eram necessárias, se as promessas que Yahwéh fizera aos ancestrais de Israel — particularmente a Abraão, Isaque e Jacó — quando confirmou seu pacto com eles, deveriam ser cumpridas. Josué tinha um papel específico no plano de Yahwéh para realizar seu “programa do pacto”. Tinha chegado o tempo do cumprimento das promessas de nacionalidade, fama mundial, herança da terra, vida segura e próspera, uma condição da qual adviriam bênçãos para todas as demais nações. Portanto, não é surpreendente que, como foi Moisés chamado o *'ebed yhwéh* (servo de Yahwéh, Js 1.1,2), assim também, depois que Moisés morreu, Josué seja também chamado igualmente o *'ebed yhwéh* (Js 24.29). E ele foi chamado assim precisamente porque sob sua liderança todos os atos poderosos que Yahwéh praticou por Israel foram cumpridos.

O Papel Messiânico de Josué

Quatro importantes fatores devem ser mencionados em relação a esse tema significativo.¹⁸

Primeiro, Josué foi um tipo messiânico. Ele não foi um ancestral de Jesus Cristo; era um líder da tribo de Efraim, não de Judá. Mas de vários modos Josué deve ser visto como um tipo. seu nome e a maneira pela qual ele cumpriu o seu significado são fatores definidos. E como já dissemos antes, um verdadeiro tipo é primeiramente um símbolo. Josué foi um símbolo no sentido de que Yahwéh operou por meio dele ao levar adiante seu programa do pacto. Josué representava Yahwéh; ele era, realmente, o próprio meio, o agente ativo perante e no meio de Israel. Para o povo, ver Josué ministrar em seu meio era ver Yahwéh operando entre eles e em seu favor.

Segundo, Josué deve ser considerado messiânico no sentido mais estrito. Embora ele não fosse especificamente nem uma pessoa régia nem sacerdotal,

nessa situação (cf. KoB, p. 537); quietude, repouso e descanso físico tornam-se uma realidade.

17. Muito tem sido feito por vários críticos sobre a suposta discrepância entre Jz 1, onde se faz referência a várias áreas ainda a serem tomadas, e Js 12.16, onde é dito que Josué tomou todo o país. Diversos aspectos da resposta à crítica incluem: (1) Josué capturou as maiores cidades e áreas; (2) Js 13.1 afirma que boa parte da terra ainda não tinha sido ocupada, isto é, os habitantes originais permaneciam em suas casas e fazendas.

Em seu comentário sobre Jufzes (1615; republ. em Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust), p. 35, Richard Rogers faz uma observação interessante: “Mas eu devo outra vez lembrar ao leitor que essas coisas mencionadas entre os versículos 8 e 17 foram feitas ainda nos dias de Josué, e são repetidas aqui para recomendar fidelidade e cuidado à tribo de Judá; e como foram elas feitas então, a conquista dessa cidade é atribuída a Josué em Js 10 porque ele era o comandante-chefe e o governador em todas essas guerras.”

18. Por causa do papel crucial de Josué na revelação e na operação histórica do conceito messiânico, fica difícil entender as razões por que várias obras-padrão sobre messianismo e teologia messiânica fazem tão pouca, se alguma, referência a Josué. Uma razão pode ser que somente as profecias realmente proferidas são consideradas como de relevância messiânica.

funcionou como se fosse uma pessoa régia, em qualidade real, com prerrogativas reais. Ele jamais buscou um status real. Que ele, porém, como pessoa, tivesse características messiânicas e as desenvolvesse à medida que ia cumprindo suas tarefas messiânicas — está fora de qualquer dúvida.

Terceiro, Josué foi um tipo messiânico também no sentido mais amplo. Ele realizou atos de salvação. Na realidade, ele o fez mais do que seus predecessores, cujo caráter e função messiânicos foram preparatórios para os seus. Ele praticou vasta escala de atos de salvação, que envolveram e influenciaram todos os aspectos da vida de Israel.

Quarto, Josué como agente messiânico serviu predominantemente como uma figura real. Ele representou o ofício de rei. Embora jamais tenha servido no papel de sacerdote, refletiu de algum modo o ofício e o papel de profeta. Ele o fez de duas maneiras. Ele foi um comunicador da revelação divina. Não pregou, como os profetas o fariam mais tarde, mas, executando a vontade de Yahwéh, tornou-a conhecida do povo. E quando ele administrou o pacto fez também conhecida a vontade de Yahwéh. Na verdade, serviu como administrador na qualidade de alguém real, mas simultaneamente fez “trabalho profético”. A inter-relação dos ofícios deve ser notada, como destacamos no capítulo 1.

Realeza no Tempo dos Juízes (Juízes 8.22-9.56)

O Livro dos Juízes tem estimulado muita discussão, especialmente entre os críticos; essa discussão tem sido de pequena ajuda na compreensão do propósito revelatório, da estrutura literária e da ambiência histórica desse livro.¹⁹ Juízes dá-nos uma visão do período entre a morte de Josué e de seus anciãos e a aparição de Samuel em cena.²⁰ Segundo um breve relato em Jz 2.11-15, o povo do pacto abandonou Yahwéh, adorou os deuses de seus vizinhos e, assim, provocou Yahwéh à ira. Essa provocação moveu Yahwéh a entregar seu povo nas mãos de seus saqueadores; quando Israel pretendia combater seus inimigos, Yahwéh ordenava a derrota de Israel. Durante esse longo período Israel não teve um líder específico da qualidade de Moisés ou Josué. O ofício de profeta não tinha sido ainda estabelecido; o sacerdócio não funcionava efetivamente. Os juízes que eram suscitados serviam por um período limitado de tempo e, muito provavelmente, apenas em âmbito local. Esses indivíduos são freqüentemente referidos como carismáticos, no sentido em que eram motiva-

19. Roland K. Harrison, em sua *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, Eerdmans, 1969), faz um julgamento correto quando escreve: “A luz do cuidadoso, embora confuso, esboço de fontes em Juízes por muitos críticos, é uma espécie de anticlímax afirmar... que tal esforço penoso é grandemente desperdiçado por causa de uma compreensão incorreta do que se entende por fonte primária ou original” (p. 684). Para o ponto de vista radicalmente oposto, cf. Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (New York: Harper, 1948), p. 315; e Edward J. Young, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949/1958), p. 180.

20. A duração desse período de tempo é difícil de determinar. A média do tempo de cada juiz é de mais de cinquenta anos. Um total de 480 anos é o tempo calculado, do êxodo a Davi. Atribuindo-se quarenta anos para a jornada no deserto, cerca de outro tanto para o período de Josué, e oitenta anos para o período de Samuel a Davi, resulta que o tempo do período dos juízes é de cerca de trezentos anos (cf. Woudstra, *Book of Joshua*, pp. 18-26).

dos e controlados pelo Espírito, e cumpriram um importante papel, enfrentando freqüentemente muitas dificuldades.²¹

O substantivo hebraico *sōpētīm* (juízes) só aparece na seção introdutória, onde se afirma que Yahwéh os suscitava (Jz 2.16-19). O termo hebraico *jułgar* tinha um significado muito mais amplo nos tempos antigos do que seu equivalente em inglês (e em português, n. t.). Julgar, no contexto bíblico, significava dar a lei, decidir controvérsias e executar a lei civil, religiosa, política e social. Os juízes podiam, assim, ser considerados governadores; o Livro de Juízes, entretanto, freqüentemente destaca seu papel como libertadores.²² Isso indica certamente que o ofício real estava presente e funcionando em certa extensão, embora não seja referido explicitamente, salvo em circunstâncias excepcionais (que serão indicadas na discussão que se segue).

Vários eruditos têm notado uma “idéia de realeza” no fenômeno dos juízes. Mas os pontos de vista sobre a origem do conceito podem ser questionados. Cyrus Gordon, por exemplo, defende a idéia de que a realeza miceniana, no mesmo período geral, deve ser considerada a chave da instituição dos juízes em Israel.²³ Os reis micenianos surgiam da aristocracia; não eram nem sucessores de seus pais nem sucedidos por seus filhos. Entretanto, não é necessário buscar em fontes estrangeiras uma chave, porque o que um juiz era e fazia podia ser também atribuído a Moisés e Josué, embora estes tenham atuado como sendo mais do que juízes. A conclusão mais válida a ser tirada da narrativa bíblica é que os juízes — líderes carismáticos que eram “ungidos” pelo Espírito e, assim, podem ser vistos como de caráter messiânico — serviam em lugar de um líder como Josué e assim faziam sob a direção providencial de Yahwéh. Não pode ser negado que havia alguns aspectos reais que podiam ser atribuídos aos juízes. E a idéia de um rei em Israel não era desconhecida, pois Moisés tinha falado a respeito disso.²⁴ Não causa surpresa, pois, que haja duas referências a “reis em Israel” no livro de Juízes, a saber, Gideão e Abimeleque.

Gideão e a Realeza

O episódio do *ephod*²⁵ (Jz 8.22-35) relata a história da grande vitória de

21. Boling, *Judges*, 6a.3-5. Boling afirma que o tempo em que o livro foi escrito é muito posterior ao tempo dos juízes, mas isso não é necessariamente correto. Que os juízes passaram por dificuldades é confirmado por Hb 11.34-37 (cf. F. F. Bruce, *The Epistle of Hebrews* [Grand Rapids: Eerdmans, 1964/1979], pp. 331, 332). A idéia de que os próprios juízes eram culpados de má conduta não tem muito apoio.

22. Cf. Boling, *Judges*, em *AB*, 6a.5; Harrison, *Introduction to the Old Testament*. Keith Whitelam, *Just King* (Sheffield: JSOT, 1979), apresenta uma boa visão do significado e uso do verbo hebraico *sūpaq* (pp.51-55). Sigmund Mowinckel tenta mostrar que os juízes eram antes de tudo capitães ou indivíduos presentes em outros contextos tribais. Um capitão, escreveu ele, era também chamado a julgar e estava encarregado do culto público de sua tribo. Daf, pensa Mowinckel, a idéia da realeza evoluiu (*He That Cometh*, trad. de G. W. Anderson [Oxford: Blackwell, 1959], pp. 57-61). A afirmação de Mowinckel de que os capitães estavam “estritamente associados com o deus da tribo” (p. 59) e que o rei, que substituiu o juiz, era sobre-humano, isto é, “um ser divino”, (p. 62), não encontra nenhuma base bíblica.

23. Cyrus H. Gordon, *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations* (New York: Harper, 1962), pp. 294-298.

24. Cf. cap. 8, subtítulo “Os Três Ofícios”.

25. Mantive o termo hebraico, transliterado, porque seria difícil traduzir. A tradução de Almeida, Edição Revista e Atualizada, traduz como “estola sacerdotal”. Essa tradução, aceitável em outros contextos, neste está

Gideão sobre os midianitas. Gideão, guiado pelo Espírito (6.34), reduziu sua força de combate a trezentos homens, permitindo que os medrosos se retirassem, bem como os que não permaneceram alerta enquanto bebiam água. Ele usou de estratégia e de ação secreta para desbaratar o inimigo (7.1-22). Durante a perseguição ao inimigo, muitos dos midianitas foram mortos. Os israelitas ficaram profundamente impressionados; disseram a Gideão: “Domina sobre nós” e estabelece uma casa dinástica (8.22). Os israelitas não estavam errados em descobrir em Gideão algumas características e possibilidades reais; ele as tinha revelado.²⁶

Que tipo de realeza foi oferecido a Gideão? Uma dinastia “carismática” ou uma dinastia hereditária? Seria, de fato, uma realeza dentro de uma verdadeira monarquia? O termo *māšal* é usado aí e seu significado é “ter domínio sobre”, “reinar”, “governar”. Gideão compreendeu o significado desse termo e o conteúdo do que era oferecido a ele e a seus filhos.²⁷ Rejeitando a idéia, Gideão usou o termo três vezes (8.23); nem ele nem seus filhos teriam ou exerceriam domínio sobre uma parte ou sobre todo o Israel (ele rejeitou tanto a idéia de uma dinastia quanto a de monarquia). Pelo contrário, Yahwéh tinha esse domínio, pois Ele reina de acordo com suas prerrogativas. Gideão mostra que ele conhecia Yahwéh, sua palavra e sua vontade para com Israel. Gideão era um homem teocrático. Yahwéh o tinha suscitado para ser um libertador, um salvador em Israel. Desde que os homens, não Yahwéh, lhe ofereciam a realeza, ele recusou-a para si e para seus filhos. Gideão não rejeitou o conceito de realeza como tal; antes, atribuiu-o a Yahwéh.

O pedido feito por Gideão das argolas de ouro revela que ele estava preparado para assumir um papel de liderança (Jz 8.23,24). Ao *ephod* que ele fez dessas argolas foi dado um “papel de adivinhação”. Somente o sumo sacerdote podia vestir um *ephod* e usá-lo, especialmente quando envolvia a tomada de decisão (Êx 29.5; Lv 8.7). Gideão, ao fazer o *ephod*, mostrava que aceitava a posição de juiz, embora nunca seja dito que ele tenha realmente julgado Israel. Seu *ephod* tornou-se um meio de idolatria (8.27).

obviamente errada, pois se trata de um objeto fabricado com “mil e seiscentos siclos de ouro” (peso aproximado: 20 kg). Trata-se provavelmente de uma imagem de escultura revestida com um *ephod* (n.t.).

26. Eruditos, tanto liberais quanto conservadores, têm discutido diversos pontos que ocorrem na passagem. Teria Gideão tido dois nomes? ou havia dois homens, Jerubaal (que significa “que Baal contenda”, ou “Baal contende”), e Gideão? Barnabas Lindars acredita que havia dois ciclos de tradição: um de Jerubaal, governador de Siquém, segundo a maneira das cidades-estado cananêias, e um de Gideão, um líder tribal. A oferta da realeza foi feita a Jerubaal, mas o editor de *Juízes* reescreveu os relatos, fazendo deles uma só história e transferindo a oferta do reino a Gideão (“Gideon and Kingship”, *JTS* 16/2 (outubro 1965): 315-326).

27. Cf. Boling, *Judges*, em *AB*, 6a.159,160. Os próprios comentários de Boling sobre o texto são de muito maior valor do que seus pontos de vista críticos sobre a origem e composição do texto. T. Ishida introduz sua obra sobre as dinastias reais levantando a questão relativa à confiabilidade do texto. Foi oferecida a realeza a Gideão? Esposou ele realmente a idéia de teocracia? Se sua resposta é genuína, de onde tirou ele a idéia? (Nós temos a resposta no Pentateuco — uma resposta que Ishida não aceita). Ishida pergunta como, quando e onde uma simples “monarquia carismática” se desenvolveu numa real “monarquia hereditária”. Ele concorda que o texto é claro: foi oferecida a Gideão uma pura monarquia hereditária. (*The Royal Dynasties of Ancient Israel* [Berlim-New York: Walter de Gruyter, 1977], pp. 1,2).

Abimeleque

Abimeleque, cujo nome hebraico significa “meu pai (*'abi*) é rei (*melek*)”, era filho de Gideão e de uma concubina²⁸ de Siquém, lugar que se tornara um centro do culto de Baal, embora fosse o sítio onde Josué celebrara a cerimônia de renovação do pacto (Js 24.1). Abimeleque procurou ser e ter o que seu pai havia rejeitado. Ele usou o termo *māsal* (reinar, ser rei) novamente e falou como se Gideão tivesse sido rei e seus setenta filhos o sucedessem como reis. Depois da execução de sessenta e oito de seus irmãos, os siquemitas fizeram Abimeleque rei (Jz 4.6); em hebraico, literalmente, “levaram-no a ser rei” (hiphil de *mālak*). Não há referência a nenhuma cerimônia de unção. Jotão, o único sobrevivente do massacre, dirigiu-se aos siquemitas empregando o termo *māsaḥ* (ungir, Jz 9.8) em sua parábola, na qual ele desafiou o povo a avaliar Abimeleque. Jotão claramente queria dizer que Abimeleque era indigno, quando falou da oliveira, figueira e videira (todas elas plantas frutíferas e úteis) recusando-se a ser o rei da floresta, enquanto que o espinheiro, que não podia dar nem mesmo uma sombra adequada — somente desconforto — aceitou reinar (9.8-15).

A Escritura diz que Abimeleque reinou por três anos (Jz 9.22), mas Yahwéh rejeitou-o e arruinou-o, causando dissensão, divisão e finalmente sua morte, quando uma certa mulher esmagou-lhe a cabeça com uma pedra de moinho (vv. 23-53). Assim, a realeza foi removida de Israel por um longo tempo.

Relevância Messiânica do Livro de Juízes

A questão sobre se o Livro de Juízes apresenta uma mensagem messiânica real raramente é discutida. Sua mensagem é, em sua maior parte, a respeito da infidelidade e desobediência de Israel; uma parte proeminente fala da necessidade de Israel e da conseqüente ação de Yahwéh em livrar e restaurar seu povo — um tema de significação messiânica. Devemos mencionar quatro pontos.

Primeiro, a referência ao anjo do Senhor (Jz 2.1-5) deixa claro que a presença do Senhor não tinha sido retirada. A forma da aparição do anjo não é mencionada. A mensagem que ele trouxe era dupla: (1) O Senhor jamais iria quebrar o seu pacto com o povo; assim o Mediador do pacto, o futuro Messias, assegurou. (2) A maldição contida nas estipulações do pacto tornar-se-ia ativa, porque Israel quebrara o pacto. O povo de Deus não seria destruído; ele, entretanto, não experimentaria a plenitude de sua “salvação” na herança prometida. Assim, o anjo do Senhor apareceu e falou como um juiz.

O anjo do Senhor apareceu também à esposa de Manoá (Jz 13.3). Veio anunciar àquela mulher estéril o nascimento de um filho. Esse filho seria dedicado a Yahwéh, ou seja, seria um nazireu, e deveria libertar Israel do jugo tirânico dos filisteus. O relato inteiro fala do anjo do Senhor como alguém que prepara o caminho para a libertação (13.5,25).²⁹

28. Keil refere-se a Abimeleque como “um filho bastardo”, provavelmente devoto de Baal (*KD*, sobre Jz 9.1-3; *Judges*, pp. 360, 361).

29. Cf. a discussão de Meredith Kline sobre o papel do anjo do Senhor durante o tempo dos juízes (*Images of the Spirit* [Grand Rapids: Baker, 1980], pp. 75-79).

Segundo, o conceito de realeza foi mantido diante do povo. Os juízes que Yahwéh suscitou e sobre quem o Espírito desceu refletiram, em sua pessoa e em seus feitos, algo da realeza messiânica revelada e expressa de vários modos nos tempos dos patriarcas, de Moisés e de Josué.

Terceiro, a libertação do poder dos inimigos e a restauração da liberdade ao povo para viver e servir a Yahwéh, tarefas que são aspectos integrais do conceito messiânico mais amplo, foram realizadas. Neste sentido, o conceito messiânico foi revelado e a obra messiânica foi levada adiante.

Quarto, alguns eruditos têm corretamente apontado que a mais forte contribuição do Livro de Juízes é sua clara mensagem de que Israel tinha necessidade de um messias que estivesse presente e ativo (no sentido do princípio de Imanuel) em todos os tempos. Israel, embora tivesse atingido sua herança prometida e pudesse gozar todos os benefícios dessa posse, estava ainda em urgente necessidade de um sacerdócio santificado, de uma voz profética fiel e, não menos, de um obediente ser real.

O Papel de Samuel na Revelação do Conceito Messiânico (1 Samuel 1.20-28.20)

Samuel é uma das figuras mais importantes na história da auto-revelação de Deus e de sua obra redentora nos tempos do Velho Testamento. Ele viveu e ministrou durante o período crucial de transição na história de Israel. Os filisteus tinham assegurado o controle da planície costeira de Canaã. Tinham sido bem sucedidos em dominar os israelitas, de modo que o povo de Deus se tornou servo, vassalo ou escravo deles. Tinha havido muito convívio social entre cananeus e israelitas, de modo que a condição moral e espiritual destes estava baixa.³⁰

Samuel foi o último dos juízes (cf. 1 Sm 7.15).³¹ Foi o primeiro na ordem profética de que Moisés falara (Dt 18.15-22). Foi o servo nomeado por Yahwéh para guiar Israel na transição de uma federação tribal, unificada no sacerdócio, para com a monarquia. Quando, nessa ocasião crucial, Eli se tornou sumo-sacerdote, o sacerdócio tornara-se inefetivo e, de fato, "corrupto" (1 Sm 2.12), sendo seus próprios dois filhos os piores exemplos. Na monarquia, os três ofícios funcionariam de modo mais pleno e mais efetivo do que anteriormente. Assim, Israel começaria a exibir seu caráter divinamente ordenado como "reino de sacerdotes" e "nação santa" (Êx 19.6). Os livros de Samuel mostram como a profecia de uma piedosa mãe foi cumprida no reino unificado de Davi, no qual o sacerdócio e a ordem profética começaram a funcionar de forma significativa.³²

30. Mendenhall e Gottwald escreveram que Israel influenciou a vida cananéia; isto é verdadeiro na medida em que a vida em Canaã mudou, de modo geral. Israel, entretanto, foi afetado pelos cananeus — social, moral e espiritualmente — de acordo com o relato bíblico.

31. Samuel indicou seus filhos para juízes, mas eles não serviram satisfatoriamente (1 Sm 8.1,3).

32. *KD*, introdução a *1 Samuel*, p. 9. A breve, porém lúcida, introdução nesse volume apresenta um excelente apanhado dos temas referentes à autoria, unidade e propósito de 1 e 2 Samuel. Esses dois eruditos reconhecem

Os críticos liberais têm encontrado alguns temas teológicos em 1 e 2 Samuel, tais como a eleição de Israel, revelação por profetas (discussão que trata amplamente com a profecia como um fenômeno), e a providência de Deus, temas que ocorrem em muitos outros livros bíblicos. O papel de 1 e 2 Samuel no progresso histórico da revelação divina e da história redentora divinamente dirigida, isto é, no desdobramento do programa de Yahwéh para o seu povo, é implicitamente negado. Sendo este o caso, a importância da revelação messiânica é ou descartada ou minimizada.³³

Cinco casos messiânicos específicos presentes em 1 Samuel exigem um estudo mais acurado, a saber: A oração de Ana, o tríplice ofício de Samuel, Samuel como servo messiânico, a unção de Saul e a unção de Davi.

A Oração de Ana

O preciso contexto da oração de Ana (1 Sm 2.1-10) é bem conhecido. Uma pobre mulher estéril, sua tristeza, sua oração por um filho no tabernáculo em Siló, a resposta do sumo-sacerdote Eli, o esperado nascimento de um filho, a quem ela deu o nome de Samuel (*šēmû'ēl*, ouvido por Deus; a explicação de Ana — “porque eu o pedi (*šā'al*) ao Senhor” (1 Sm 1.20) — é um tributo à atenção de Deus ao que ela havia pedido, e a apresentação do menino ao Senhor em Siló, são elementos centrais que iluminam o fundo do cântico de Ana. O

que o autor de 1 e 2 Samuel (e 1 e 2 Reis) tinha fontes que lhe eram acessíveis e que foram produzidas por testemunhas oculares. Os dois livros de Samuel foram escritos depois da divisão do reino (cf. a referência a Ziclague como pertencente aos reis de Judá “até o dia de hoje”, em 1 Sm 27.6).

A erudição contemporânea, representando diversas abordagens a uma apreciação crítica do texto, concorda que o texto hebraico chegou até nós corrompido na transmissão, mais imperfeito do que qualquer outra parte do Velho Testamento (L. Porter, *The New Layman's Bible Commentary* [Grand Rapids: Zondervan, 1979], p. 377).

Há muitas leituras variantes no texto (cf. BHK). Ralph W. Klein, *1 Samuel* (Waco, Tex.: Word, 1983), revela como se tentou ler, nesse texto, a mensagem tradicional de um texto tratado como os eruditos da alta-crítica pretendem que seja. Klein considera 1 Samuel como deuteronomico, consistindo basicamente de cinco seções narrativas, cada uma das quais mostra sinais da obra de redatores (cf., p. ex., pp. xxx, xxxi). Hans H. Hertzberg, *I & II Samuel*, trad. de J. S. Bowden (Filadélfia: Westminster, 1964), expressa incerteza falando condicionalmente: “se” o material deuteronomico e dos redatores posteriores puder ser identificado e removido, então *um* autor está claramente presente (pp. 132, 133).

33. Um exame geral do que os eruditos liberais da alta-crítica têm feito com o Livro de Samuel vem da pena de George B. Caird, *I and II Samuel*, em *IB*, 2.855-875. Caird concorda que o texto de Samuel partilha com Ezequiel da “duvidosa honra de ser o mais corrupto” no Velho Testamento (p. 855). Sob o título de composição, Caird escreve de “inconsistências evidentes”: “doublets” e diferenças no estilo (pp. 855, 856). Tendo assim preparado o terreno para um exercício de dissecação, Caird localiza uma fonte primitiva (ele rejeita o ponto de vista de que as fontes do Pentateuco, J E D P, são evidentes). Essa fonte trata da arca e itens correlatos (p. 856). A fonte posterior fala de Samuel de modo geral (p. 860). Uma terceira mão é a do editor deuteronomico, que supostamente acrescentou algumas histórias de guerras e lições da história (pp. 861, 862). Finalmente, uma categoria de adições tardias é também supostamente discernível; a esse grupo pertencem o Cântico de Ana, a maldição da casa de Eli, a rejeição de Saul, a fuga de Davi para Ramá e a profecia de Natã (pp. 862-865). Caird, com uma referência presunçosa a sua própria “mente ordenada”, quer obter um ponto de vista próprio do valor histórico de Samuel; ele segue e divide o material narrativo em três categorias e, assim, procura satisfazer o historiador científico, cuja principal preocupação é encontrar fatos. O resultado é uma teologia empobrecida, que é em realidade para Caird certas crenças que Israel desenvolveu no curso de sua história primitiva.

Roland K. Harrison escreveu um conciso e equilibrado resumo desses pontos de vista críticos e deu-lhes resposta. Sua solução do que tem sido referido como discrepâncias é sã, realista e esclarecedora, e não colide com o registro bíblico (*Introduction to the Old Testament*, [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], pp. 696-709).

texto diz que Ana orou (*pālal*, 1 Sm 2.1). Sua oração, como também muitos salmos, foi uma expressão de louvor, ação de graças, confiança, e segurança para o futuro.³⁴

Uma análise desse cântico sublime revela que Ana se refere a Yahwéh por esse nome nove vezes, e por outros nomes e pronomes cerca de quinze vezes. Ela aponta para si mesma três vezes e inclui-se quando se refere dez vezes às estéreis, aos pobres, necessitados, fracos e fiéis. Ela menciona quatro vezes o poderoso, arrogante inimigo. Essas muitas referências indicam quão intensamente cônica de Deus era Ana e como se associa ela aos necessitados e pobres sob seu cuidado, em vez de ser sobrepujada por seus oponentes, de cuja presença ela também estava plenamente consciente. Ela havia experimentado pessoalmente o ridículo por ser estéril (1 Sm 1.6,7); como toda mãe em Israel, ela compreende que era uma representante da sua nação. Os verbos que Ana usa em seu cântico falam de um desempenho poderoso e de um programa permanente estabelecido.

Os títulos que Ana atribui a Yahwéh — fonte de salvação, santo, único, semelhante à rocha, cheio de conhecimento, controlador da vida e da morte, dispenseiro de provisões a ricos e pobres, que tem cuidado do pobre, que honra e guarda o fiel, que traz a vitória quando distribui julgamento, e que supre seus servos com força — provam seu grande conhecimento e familiaridade com Yahwéh seu Deus. Sua piedade e consciência religiosa estão diretamente relacionadas à sua consciência histórica do modo de Yahwéh tratar com seu povo e com seus adversários em tempos passados.³⁵ Ela louva Yahwéh porque Ele permanece o mesmo, imutável, fiel Senhor que responde às preces de seus filhos e que provê a força e o poder de que seus servos necessitam para levar adiante o programa de Yahwéh no futuro.

Ana, ao dar súplice expressão ao seu louvor, inseriu um precioso contexto religioso, histórico e social na parte profética de seu cântico. Um estudo da estrutura do cântico revela um desenvolvimento que leva a um forte clímax.

34. Keil e Delitzsch (*1 Samuel*, pp. 29,30) dão uma resposta adequada à recusa de críticos em atribuir esse cântico a Ana. "A recusa de críticos modernos de admitir a genuinidade desse cântico é fundada numa negação *a priori* da revelação sobrenatural e salvadora de Deus, e numa conseqüente incapacidade de discernir a iluminação profética da piedosa Ana e uma completa má interpretação do conteúdo de seu cântico de louvor." Cf. Ralph W. Klein, que pretende que o cântico de Ana tinha outra função antes de ser atribuído a Ana (*1 Samuel* [Waco, Tex.: Word, 1983], p. 14), uma afirmação para a qual não há absolutamente nenhuma evidência nem no texto nem no contexto.

35. Uma comparação entre o cântico de Ana e o cântico de vitória de Moisés (Êx 15.1-18) mostra algumas similaridades notáveis:

Moisés	Ana
Cantarei (v. 1)	Meu coração exulta
o Senhor é a minha força (v. 2)	Minha força... no Senhor
Ele se tornou minha salvação	Regozijo-me em minha salvação
o Senhor é homem de guerra (v. 3)	o Senhor mata e traz à vida

O cântico de Ana mostra também algumas similaridades com o cântico de Maria, especialmente em conceitos, estrutura e propósito.

A primeira estrofe (v. 1) consiste de dois paralelismos:

Seu coração se regozija e sua força é exaltada
Sua boca ri-se de seus inimigos e ela regozija-se em sua salvação

A segunda estrofe (vv. 2,3) tem três atribuições paralelas ao Senhor:

Ele é santo
Ele é único
Ele é imutável

Um paralelismo antitético constitui a terceira estrofe:

Nada de palavras orgulhosas
Nada de arrogância na boca de alguém porque
Yahwéh é onisciente
Yahwéh é justo

Na terceira estrofe (vv. 4-8) os versículos 4 e 5 apresentam alguns paralelismos antitéticos que mostram progressão do pensamento:

o arco dos heróis é quebrado, mas os débeis são cingidos de força
os que eram fartos estão famintos, mas os famintos não sofrem mais fome
a mulher estéril tem filhos, mas a mãe de muitos filhos perde o vigor

Os versículos 6 e 7 expressam que Yahwéh é realmente o Senhor soberano, pois Ele está no controle. Notem-se os paralelismos antitéticos que se tornam progressivos:

v.6 Yahwéh tira a vida
Yahwéh dá vida
Yahwéh faz descer ao inferno (*Sheol*)
Yahwéh faz subir
v.7 Yahwéh faz (alguns) pobres
Yahwéh faz (outros) ricos
Yahwéh humilha
Yahwéh exalta

No versículo 8 uma série de afirmações paralelas expõe o que Yahwéh faz quando dá vida, faz subir, enriquece e exalta os seus.

Yahwéh levanta o *dāl* (pobre) do pó
Yahwéh ergue o *'ebyôn* (necessitado) do monte de cinzas
Yahwéh os faz assentar-se ao lado dos *nēdībîm* (príncipes)
Yahwéh dá-lhes o seu trono de *kābôd* (glória)
Yahwéh pode fazer, e realmente faz isso, porque é o soberano
Criador e Governador do universo

Na quarta estrofe (vv. 9,10) a visão da poetisa muda enquanto ela canta e ora. Ela ergue seus olhos para o futuro e, com base no caráter de Yahwéh e em

seus feitos passados, afirma o que vai acontecer. Ele cumprirá suas promessas. Ana pronuncia então uma profecia preditiva.

Um paralelismo antitético abre a estrofe:

Yahwéh *yismôr* (guardará) os *hāsīdāw* (os seus fiéis)
Yahwéh destruirá os ímpios

Ana acrescenta a razão por que os ímpios serão destruídos. Sua força ou poder não os capacitará a permanecer. No versículo 10 um paralelismo de duas linhas fala de Yahwéh quebrantando seus adversários e tropejando contra eles. Ana atinge um crescendo: Yahwéh, governando o universo, guardando seus fiéis, tropejando contra os adversários e removendo-os, levará adiante seu programa. Num paralelismo progressivo de três linhas ela o expressa com um forte clímax:

Yahwéh *yādīn* (julgará) o cosmos inteiro
Yahwéh dará força *lēmalkô* (a seu rei)
Yahwéh exaltarà a força de *mēšīhō* (seu ungido).

Ana, mãe sofredora e suplicante, torna-se uma profetisa que ora, canta e exalta; ela vê a causa de Yahwéh prosperar; ela o vê levando adiante suas promessas e seu propósito por meio do Messias prometido, o rei da criação e juiz de todas as demais nações.

Nesse cântico, nenhum nome do rei prometido é mencionado (2.10b). O fato de o cântico ter sido cantado depois que Samuel nasceu e foi dedicado ao serviço de Yahwéh não quer dizer que Ana via seu filho como juiz, rei e messias. Como profetisa, ela provavelmente viu seu filho envolvido no programa de Yahwéh que requeria o Messias, Rei e Juiz a propósito de quem ela cantava.³⁶ Os eruditos não divergem grandemente sobre quem é o rei ou o ungido, ou Messias (*māšīah*), a quem se refere este cântico profético. Refere-se a Davi e a sua casa. Uma diferença básica é se o cântico de Ana é uma profecia, isto é, proferido antes do nascimento de Davi, ou se foi composto depois que a casa davídica veio a reinar. A erudição crítica regida pelo historicismo científico positivista afirma a última hipótese.³⁷ Os eruditos que aceitam a revelação sobrenatural por meio de profecia afirmam a primeira.

Ana profetizou em seu cântico a respeito de Davi, que seria ungido rei do povo de Yahwéh. Sua profecia, entretanto, não é limitada a Davi. Se ela estava ou não consciente disso, não é uma consideração básica. Sua profecia inclui a dinastia de Davi, da qual Cristo foi o rei final e culminante.

Uma consideração cuidadosa dessa profecia revela que Ana se concentrou inteiramente na dimensão mais ampla do conceito messiânico. Ela visualiza a

36. William G. Blaikie, em seu *First Book of Samuel* (Londres: Hodder & Stoughton, 1890), escreve que Ana viu seu filho dar lugar a um Filho mais elevado, por meio de quem as bênçãos que ela cantava viriam (*ibid.*, p. 35).

37. Cf. George Caird, *I and II Samuel*, IB, 2.885, que considera essas partes do cântico de Ana como aspectos da escatologia judaica de tempos subsequentes.

obra e seus efeitos, isto é, a obra de salvação (amplamente concebida) do agente messiânico, e não o próprio agente. O aspecto mais estrito do conceito messiânico, isto é, a pessoa régia, é mencionado apenas no clímax final desse cântico profético.

O Tríplice Ofício de Samuel

Samuel foi treinado e serviu num período crítico do desenvolvimento de Israel como nação. Para atuar efetivamente em tais tempos, ele teve de preencher simultaneamente três ofícios divinamente ordenados. Essa tríplice combinação tornou possível a integração dos serviços esperados de cada um deles, necessária para levar adiante os propósitos de Yahwéh para o povo do pacto. Sob a direção providencial de Yahwéh, o jovem Samuel foi preparado para sua temerosa tarefa sob um tutor pobremente qualificado, Eli. Yahwéh, entretanto, preparou o jovem de um modo especial nessas circunstâncias.³⁸

Samuel como Profeta. É bem conhecido o relato da chamada de Samuel quando ele era ainda um juvenzinho (1 Sm 3.1-14). Eli reconheceu o ato do Senhor e o seu intento. O texto assim o resume: "Todo Israel... conheceu que Samuel estava confirmado (niph'al de *'āman*) como profeta (*nābî'*) do Senhor" (1 Sm 3.20). A confirmação veio por meio das repetidas aparições de Yahwéh a Samuel em Siló e por meio da sua palavra para todo o Israel por intermédio de Samuel (3.21; 4.1). Não havia nenhuma dúvida de que Samuel era um profeta no sentido de porta-voz de Yahwéh; Samuel estava, portanto, seguindo Moisés, um membro proeminente da ordem profética e do ofício que Yahwéh estabelecera.

Alguns eruditos têm expressado dúvidas sobre se Samuel era de fato um profeta (*nābî'*). (Que ele era um vidente [*rō'ēh*, em 1 Sm 9.19] eles aceitam). É verdade que muito pouco das palavras reais de Samuel e de suas obras reais como profeta foi registrado. Por ter recebido informação relativa às jumentas de Saul, por meio de um sonho, é referido como clarividente, o que se ajusta ao caráter de vidente.³⁹ Entretanto, repetimos que o texto claramente afirma: a palavra de Yahwéh veio a Israel por meio de Samuel e Yahwéh revelou a informação referente aos animais de Saul (1 Sm 9.15). O relato do ministério profético de Samuel dá algumas indicações de sua mensagem: (1) Há os pecados do sacerdócio e suas conseqüências. (2) A palavra que Yahwéh falara previamente está de novo colocada diante de Israel, pois "nenhuma das palavras do Senhor ele deixou cair em terra" (3.19).⁴⁰ (3) O apelo ao arrependimento e volta ao Senhor — "de todo o coração" — foi proclamado por Samuel, tanto quanto pelos profetas posteriores (7.3). (4) Samuel intercedeu

38. Eli, o sumo sacerdote, não funcionou propriamente como líder espiritual em Israel (1 Sm 2.30-36), nem como um educador para seus próprios filhos (vv. 12-18).

39. Cf. p. ex., Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trad. de J. A. Baker, 2 vols. (Londres: SCM, 1960), 2.296-298,314. George Caird, entretanto, considera Samuel um profeta, no segundo sentido (*I e II Samuel*, em *IB*, 2.896).

40. Eichrodt está certo em dizer que Samuel parece um estrangeiro em Israel porque as influências cananêas em Israel tornaram-se muito evidentes (*Theology of the Old Testament*, 1.84).

em favor de Israel, em aditamento à sua pregação; os profetas posteriores também fizeram isso, por exemplo, Amós e Jeremias. (5) Como porta-voz de Yahwéh ele revelou quem Ele tinha escolhido para ser o rei prometido e, uma vez anunciada a eleição, Samuel o ungiu.

Samuel como Juiz. Como indicamos antes, neste capítulo, os juízes tinham certas características da realeza e cumpriam deveres que um rei normalmente cumpriria. Samuel demonstrou alguns traços régios, particularmente em sua absoluta lealdade a Yahwéh e em sua posição destemida contra exigências de Israel contrárias à vontade de Yahwéh. O texto repete algumas vezes que Samuel julgava Israel (1 Sm 7.6,15-17), e nisso foi o sucessor de Eli, o sacerdote que julgara Israel por quarenta anos (4.18). Samuel fazia um circuito anual e, assim, podia tratar de todos os problemas de Israel (7.16). Ao contrário de outros juízes, ele não conduziu Israel em batalhas, embora tenha aconselhado o povo de Deus depois da derrota diante dos filisteus (7.5). Seus filhos eram indignos de julgar Israel, o que preparou o ambiente para que se ungesse um rei. Uma vez entronizado o rei, a posição de juiz cessou de existir. Portanto, Samuel, o último juiz, esteve envolvido na transição de juízes para reis.

Samuel como Sacerdote. O ofício sacerdotal estava presente em Israel desde que Moisés o estabeleceu sob direta instrução de Yahwéh (Êx 29.1; Lv 9.1-22). Eli era o sacerdote quando Samuel nasceu e o rapaz teve seu treinamento inicial com ele em Siló. Depois da morte de Eli o ofício ficou vago, porque os filhos de Eli foram rejeitados por Yahwéh como sacerdotes (2.34) e foram mortos em batalha decisiva contra os filisteus (4.17). Samuel, então, preencheu o vazio. Construiu um altar em Ramá, onde ofereceu sacrifícios em favor de Israel e intercedeu pelo povo (7.17). Samuel também preparou um livro de código para o rei (1 Sm 10.25); durante o ministério de Moisés, um livro desse tipo foi preparado a partir do livro sobre o qual os sacerdotes tinham supervisão (cf. Dt 17.18,19).

Como antes o fizera Moisés, também Samuel demonstrou que cada ofício servia de apoio para os outros dois. Cada um tinha um lugar único e responsabilidades específicas. Cada um cumpria uma dimensão específica da soberania e controle de Yahwéh sobre seu povo. Esses ofícios não eram, entretanto, antagônicos. (É verdade que reis e profetas estiveram em oposição muitas vezes, mas isso acontecia por causa do afastamento de um deles, ou de ambos, da palavra e da vontade de Yahwéh para o reino). Obediência a Yahwéh da parte de cada um deles trazia unidade na diversidade e apoio mútuo. Os ofícios de sacerdote e rei em Israel não evoluíram nem se desenvolveram com base numa realeza sacra, que vários eruditos têm identificado em diversos países antigos.⁴¹

41. Ver A. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1967), cap. 1.

Samuel: Um Agente Messiânico

Samuel não é geralmente mencionado ou referido num contexto messiânico. Como profeta, não proferiu quaisquer profecias especificamente messiânicas. Yahwéh, entretanto, revelou vários aspectos do conceito messiânico em Samuel e por meio dele. Servindo num ofício tríplice, Samuel mostrou claro indício de ser um tipo. Ele foi um servo de Yahwéh que permaneceu, andou e trabalhou como um solitário no meio de um povo escolhido, porém, voluntariamente desobediente. Sua obra como tal não dá ênfase à dimensão da salvação no plano de Yahwéh para Israel. Pelo contrário, sua obra foi de natureza restauradora e construtiva. Sob Samuel, Israel fez muito progresso no sentido de tornar-se um “reino de sacerdotes” e uma “nação santa” (Êx 19.6), pelo menos em seus aspectos políticos, econômicos e sociais. Samuel também preparou o palco para o desenvolvimento de Israel como um povo que adora, com um lugar central permanente para sacrifício e culto. Finalmente, sendo o primeiro, e servindo como um profeta ordenado e reconhecido (*nābî*’), ele particularmente cumpriu um papel messiânico. Ele foi um tipo, mas também um precursor do grande profeta que viria na “plenitude dos tempos” (cf. Gl 4.4).

A Unção de Saul

No capítulo 8 discutimos a promessa de Moisés a respeito de um rei, bem como o contexto moral e social. O tríplice ministério de Samuel teve seus efeitos salutares. Quando, entretanto, indicou seus filhos para sucedê-lo como juizes, tornou-se evidente que eles eram injustos e corruptos (1 Sm 8.1-5). Isso, por sua vez, estimulou o povo a pedir um rei.

Samuel entristeceu-se com tal pedido.⁴² Ele advertiu Israel das conseqüências de um rei. Ele também tomou isso como uma rejeição dele próprio e de seus filhos. Yahwéh, entretanto, revelou a Samuel que o pedido de Israel era basicamente uma rejeição do próprio Deus (1 Sam 8.7). Yahwéh concedeu o pedido do povo, embora este fosse pecador (8.22). Ele revelou a Samuel como e onde havia de encontrar Saul, que seria o primeiro “príncipe” “ungido” (RSV), “líder” (NIV), ou “capitão” (KJV) de Israel (9.16).⁴³

42. Ver cap. 8.

43. A literatura sobre a origem da monarquia em Israel é volumosa. Neste livro nenhum esforço será feito para sumariá-la. Pouco ajuda o leitor a ter uma compreensão mais profunda e significativa da revelação de Yahwéh sobre seu plano para o povo e seus propósitos messiânicos. Para Ishida, os materiais bíblicos são compostos de tradições que foram compiladas e editadas, tendo a redação final aparecido no período pós-exílico. Ele afirma: “não podemos encarar essas tradições bíblicas como de primeira mão sobre eventos históricos que elas contam... a visão dos redatores finais contribuiu em grande extensão para moldar a forma final... eles selecionaram... arranjaram... reescreveram.” O grau em que eles acrescentaram sua própria composição é assunto para debate. Ishida hesita em dizer que eles acrescentaram muito. Mas o ponto é que 1 e 2 Samuel são uma série de tradições formuladas por homens que, geralmente, tinham um propósito teológico (T. Ishida, *The Royal Dynasties of Ancient Israel* [New York: Walter de Gruyter, 1977], pp. 3,4), não um registro do propósito e do plano de Yahwéh para Israel.

Keith Whitelam toma uma abordagem similar em *The Just King* (Sheffield: JSOT, 1979). Ele segue a erudição bíblica britânica, que tem demonstrado uma abordagem positivista no estudo da história bíblica. Ele afirma que “qualquer tentativa de reconstruir as complexidades do processo social do antigo Israel necessariamente requer

A unção de Saul foi feita segundo a palavra de Yahwéh (1 Sm 9.16).⁴⁴ Samuel disse a Saul que ia fazer-lhe conhecida a palavra de Yahwéh (9.27) e então, tomando um vaso de azeite, derramando o azeite na cabeça de Saul, beijando-o, disse-lhe que Yahwéh o havia ungido para ser príncipe.⁴⁵ Ele deveria reinar sobre Israel e ser seu libertador (10.1). Esta, em todos os aspectos, foi uma unção autêntica, pois todos os elementos básicos, como consideramos antes,⁴⁶ estavam presentes. Saul foi eleito por Yahwéh;⁴⁷ o óleo derramado em sua cabeça indicava a qualificação, pelo Espírito, para ser rei e deu-lhe autoridade para funcionar como tal. Seus deveres foram especificados. Assim, de acordo com a palavra de Yahwéh, Saul tornou-se o representante real e o servo qualificado de Yahwéh em e sobre Israel. Ele foi feito um servo messiânico e recebeu a palavra escrita do Senhor para guiá-lo (10.25).

Os críticos têm tentado provar que há pelo menos três fontes diferentes ou pontos de vista diversos de narradores a respeito da unção de Saul. As três referências, entretanto, indicam como Israel fez a transição de um sistema político não-monárquico para um forma de monarquia nacional. A primeira fala do ato real da unção, feita em particular (1 Sm 10.1). A primeira apresentação pública de Saul foi em Mizpa. Ele não foi reunido, mas foi aceito pela assembléia (10.17-25), embora não por todos (v. 27). Depois da vitória de Saul sobre os amonitas, houve uma aceitação unânime de Saul (11.15) em Gilgal. Não houve repetição da unção, mas uma renovação do reino.⁴⁸

um apelo aos métodos historiográficos modernos". Ele acrescenta que isso é necessário porque o material bíblico passou por um longo processo de transmissão com redações subseqüentes. Ele requer maior confiança na arqueologia e em várias formas de crítica textual, bem como na comparação de eventos passados com experiências análogas no presente (pp. 13-16). (Pudesse Whitelam ter reconhecido quão não-factual é a arqueologia; temos somente interpretações de artefatos e ruínas, e resultados não confiáveis da crítica textual. Não há acordo, nem desenvolvimento consistente de qualquer posição, entre os críticos literários liberais).

Robert P. Gordon, em sua preleção "David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1 Samuel 24-26", *Tyndale Bulletin* 31 (1980):37-64, procurou empregar vários aspectos do ponto de vista da crítica literária (que 1 Samuel consiste de uma série de tradições), tentando explicar o papel da tradição relativa a Nabal e Davi (1 Sm 25). A discussão é técnica e as conclusões, incertas e confusas. O único ponto a que chega é que Davi permaneceu inocente de derramamento de sangue israelita em sua ascensão ao trono. Este ponto, entretanto, é obscurecido pela apresentação que Gordon faz do envolvimento humano (p. ex., Abigail) como o fator controlador e dominante.

44. Foi Yahwéh quem guiou a formação da monarquia. Samuel e Saul eram seus agentes (G. von Rad, *Biblical Theology*, 1324-326). Mas Rolf P. Knierim pensa que Saul e seu reino não são fatos históricos, mas o relato inteiro é produto de uma teologia messiânica dos círculos proféticos ("The Messianic Concept in the First Book of Samuel", em *Jesus and the Historian*, ed. Fredrick T. Trotter [Filadélfia: Westminster, 1968], pp. 20-51, esp. pp. 41-43). O tom de Knierim é o de quem tem todas as respostas, mas seu argumento é difícil de seguir, particularmente porque ele tenta escrever uma "estrutura de 1 Samuel" numa seção muito breve de seu ensaio. Sua dependência de seus predecessores críticos somente aumenta a confusão para seus leitores.

45. 1 Samuel 10.1 tem uma variante significativa (cf. a adição da LXX; cf. *KD* sobre 1 Sm 10.1, p. 96, n. 1), mas a maioria dos comentadores concorda que Samuel disse: "...ungiu... para seres um capitão" (*nāglā*). Ele não usou o termo "rei" (*mélek*). Ver também T. Ishida (*Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 27,31) para uma concisa revisão da história da crítica nessa passagem.

46. Cf. cap. 2.

47. Saul foi escolhido por Yahwéh. Ishida observou que "nos tempos da proto-história" foi presumivelmente instituída a monarquia eletiva, mas não há notícia de reis que se considerassem divinamente eleitos no "período histórico" (*Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 6-14,25). A similaridade entre o antigo conceito de ser eleito rei e o conceito bíblico é formal; não há similaridade material.

48. O relato é histórico e totalmente compreensível. As discrepâncias que os críticos encontram aqui são imagi-

Saul foi um fracasso como rei⁴⁹ Ele foi, em vários aspectos, como os reis das nações vizinhas, ao redor de Israel; como eles haviam pedido, assim receberam. A rejeição de Saul por Yahwéh foi anunciada quando Saul tomou sobre si uma prerrogativa e tarefa sacerdotais (1 Sm 13.8-15).⁵⁰ Essa rejeição foi confirmada quando Saul tirou vantagem de sua posição real e desobedeceu a uma ordem específica do Senhor para exterminar os amalequitas (15.1-24).

A unção de Saul e seu desempenho como rei ungido requerem uma avaliação positiva e negativa. Saul foi chamado para ser uma figura messiânica, no sentido estrito do conceito messiânico; foram-lhe dadas as responsabilidades contidas no sentido mais amplo do conceito. Mas, em sua falha e na subsequente rejeição por Yahwéh, ele deu um exemplo claro do que um rei ungido não deve ser nem fazer. Yahwéh, a despeito do homem Saul, revelou seu conceito do agente real messiânico. Revelou também que, a despeito da falha de um agente, seu programa messiânico prosseguiria. Saul uniu o povo em um reino; fez muito para eliminar a ameaça dos filisteus e a de outras nações, como Amaleque. Yahwéh, entretanto, exigia um agente messiânico fiel e efetivo. Ele chamou seu servo Samuel para trazer essa pessoa à atenção de Israel.

A Unção de Davi

O livro de Juízes conta a triste história da falta de uma liderança forte em Israel. 1 Samuel continua a contar as deploráveis conseqüências de uma liderança fraca. Eli, o sacerdote e juiz, foi fraco. Saul, o jovem promissor, provou-se incapaz de organizar e executar eficientemente as funções administrativas e judiciais de um monarca, e também provou não ser o líder moral e espiritual que um rei sob Yahwéh. O cronista resume a falha de Saul: ele foi infiel e desobediente a Yahwéh e buscou orientação de um médium (1 Cr 10.13,14). Saul tornou-se obstinado, ciumento e vingativo. Israel, um povo real, continuou a demonstrar de várias maneiras que necessitava de um rei: sua sujeição pelos filisteus era uma evidência disso, suas dissensões internas eram-no ainda mais. Era um fato humilhante. Um povo real requeria um rei porque não sabia como ser uma nação real, a despeito da palavra de Yahwéh e de seu governo providencial.

O livro de Samuel também revela o plano de Yahwéh para seu povo. Como foi profetizado por Moisés, o profeta semelhante a ele veio à cena — Samuel.

nadas, embora sejam úteis em estabelecer o seu caso acerca de tradições e redações. O esforço de Ishida de explicar como a monarquia se desenvolveu por causa da falha de Samuel, e os diferentes pontos de vista ideológicos dos narradores é, em sua maior parte, um esforço ingrato de harmonizar diferenças criadas pelos críticos (*Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 26-54).

49. Walter Brueggeman considera Saul sob uma luz mais favorável do que a Escritura. Ele interpreta, por exemplo, a pergunta "perplexa" de Saul, "essa é a tua voz?" (1 Sm 24.16b; cf. 26.17), como um tributo de respeito a Davi (*David's Truth in Israel's Imagination and Memory* [Filadélfia: Fortress, 1985], p. 38).

Whitelam corretamente observa que Saul não desenvolveu uma boa estrutura administrativa. Ele pessoalmente desempenhou muitos deveres, às vezes em seu próprio detrimento (*Just King*, pp. 71,72) na área judicial. Saul revelou suas fraquezas.

50. Há forte evidência bíblica de que a realeza sacra não era aceitável ao Senhor e não funcionou em Israel.

Ele foi chamado para estabelecer a liderança por meio da Palavra de Yahwéh, especialmente em relação ao ofício de rei. De fato, o ofício profético, desde o seu início, tornou-se o controlador e guardião do ofício de rei.⁵¹ Assim, Yahwéh promoveu um equilíbrio para a realeza de Israel.⁵² O relato bíblico da unção de Davi e de suas lutas para tornar-se rei sobre Judá e depois sobre todo Israel encontra-se em 1 Sm 16.1-2 Sm 6.23; 1 Cr 11.1-16.43.⁵³

Davi, o Homem. A concepção dos estudiosos bíblicos do Século XX a respeito de Davi varia amplamente. Aqueles que aceitam o texto bíblico, na realidade, como uma apresentação autêntica de certos aspectos da maneira de Yahwéh tratar com Saul e Davi, e a reação deles à sua palavra e vontade, vêem Davi sob um prisma bastante mais favorável do que os que consideram o texto como uma série de tradições, a principal das quais foi escrita por um editor teológico dominado de forte preconceito contra Saul e, por isso, fez uma forte, porém errada, defesa de Davi.⁵⁴

Os antecedentes familiares de Davi são citados numa breve genealogia (Rt 4.18-22). A informação assinala que seus ancestrais não eram de puro sangue israelita. Sua bisavó, Rute, era uma moabita (v. 13); seu bisavô, Boaz, um cidadão justo, respeitável e distinto, era da tribo de Judá e vivia em Belém. Nada sabemos de Obede, o avô, e de Jessé, o pai de Davi, de quem apenas sabemos que tinha sete filhos (1 Sm 16.10), era fazendeiro e apoiava Saul. Não há nenhum traço de sangue real na linha familiar, como também era o caso de Saul. Yahwéh escolheu homens entre os irmãos (cf. Dt 17.15).

As qualidades de Davi colocam-no em bom lugar como o agente real eleito de Yahwéh. Ele tinha boa aparência (1 Sm 16.12), mas ao corrigir a avaliação dos candidatos feita por Samuel, Yahwéh informou ao vidente que Ele considerava "o coração" (16.7; cf. Jr 17.9,10). A despeito de suas falhas, o coração de Davi permaneceu fiel a Yahwéh em toda a sua vida (cf. 1 Rs 11.6; At 13.22). O fato de Davi ter sido pastor, ajudou-o a compreender as dimensões pastorais do ofício real que iria assumir (1 Sm 17.34-37; cf. Sl 23; 78.70-72). Como tal, aprendeu a ser corajoso, fiel e terno. Suas habilidades musicais e poéticas

51. Cf. Edward Young, *My Servants, the Prophets* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 82.

52. Os eruditos que têm tentado provar que profetas e reis se antagonizavam e competiam por preeminência não conseguiram provar sua tese.

53. O texto hebraico dessas passagens contém alguns desafios intrigantes para o crítico textual; e da mesma forma a relação entre a passagem de Crônicas e a de Samuel. O desafio textual de Samuel é devido à transmissão do texto, não à sua origem, porque ele contém uma real mensagem unificada, autêntica, bem desenvolvida — a unção de Davi e sua aceitação gradual pelos israelitas. Cf. Ishida para um breve exame das discordâncias entre os críticos e a crescente confusão que existe entre eles em relação ao texto de 1 e 2 Samuel (*Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 55,56). Whitelam adverte contra o empreendimento abertamente subjetivo dos críticos da redação e seus perigosos excessos (*Just King*, p. 91).

As diferenças entre essas passagens de Samuel e Crônicas são devidas a diferenças de tempo e de propósito dos escritos. Crônicas é pós-exílico. Yahwéh fez o seu povo refletir sobre ascensão, queda, exílio e retorno como povo do pacto.

54. Ishida torna o partido de Saul e por isso afirma às vezes que não pode aceitar o texto hebraico assim como foi posto diante de nós (*Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 56-63). Por outro lado, um notável pregador, W. M. Taylor, em *David King of Israel, His Life and Its Lessons* (New York: R. R. Smith, 1930), proclamou Davi como um homem corajoso, obediente e fiel, cujo remorso, quando o sentiu, indica sua contínua grandeza.

destacaram grandemente suas atividades proféticas.⁵⁵

As escapadas de Davi durante as perseguições de Saul têm dado ocasião aos estudiosos da Bíblia de se interrogarem a respeito de sua virtude. Conspirou ele contra Saul? Organizou um grupo de guerrilheiros para lutar contra o rei?⁵⁶ Demonstrou duplicidade quando procurou refúgio junto aos filisteus, e até mesmo se juntou a eles em batalha? Sua atitude para com Nabal não revelaria falta de equilíbrio e um temperamento irascível? Quem era, afinal, o homem Davi? Que é que o motivava?

Davi não foi um homem perfeitamente justo, mas alguém que podia reconhecer suas próprias fraquezas — sua cobiça por uma mulher casada (2 Sm 11.2-12.14), um pecado que ele confessou (Sl 51); e sua tolice em requerer um censo nacional (2 Sm 24.1-17, par. 1 Cr 21.1-9). Suas fraquezas, entretanto, não diminuíram sua capacidade de amar o próximo, especialmente seu amigo Jônatas (1 Sm 20.16,17; 2 Sm 1.17,23-26) e, acima de todos, Yahwéh (Sl 26.8; 116.1).

A Compreensão de Davi do Termo Unção. Samuel recebeu instruções do Senhor relativas ao estágio seguinte do desdobramento de seus propósitos. Ele não devia lamentar por Saul, a quem Yahwéh rejeitara.⁵⁷ Pelo contrário, Samuel devia pegar o óleo de unção e ir à família de Jessé (1 Sm 16.1). Dentre os filhos de Jessé Yahwéh tinha “provido” (KJV, RSV) ou “escolhido” (NIV) (*ra'á*, ver) “um rei melek para si mesmo”. Quando Samuel viu aparecerem diante dele os filhos de Jessé e estava preparado para ungir o segundo em idade como rei, Yahwéh lhe disse que “não o tinha escolhido” (*lō' bāhar*).⁵⁸ E quando viu Davi: “levanta-te e unge-o, pois este é ele” (16.12). Davi foi escolhido por Yahwéh para ser rei (cf. Sl 78.70). Depois que Yahwéh indicou sua escolha, Samuel ungiu Davi. O texto bíblico deve ser tomado seriamente: Samuel “ungiu-o no meio de seus irmãos; e o Espírito do Senhor veio (poderosamente) sobre Davi desse dia em diante” (1 Sm 16.13). O intento dessa importante passagem é claro:

55. Davi não foi um profeta na ordem profética. Ele exerceu seus dons proféticos na formulação da resposta dos crentes às promessas pactuais de Yahwéh, a seus cumprimentos, misericórdias e julgamentos.

56. David O'Brien tem lidado com o “status” militar de Davi durante os últimos anos do reinado de Saul. Davi pode não ser considerado um verdadeiro israelita, mas um hebreu, isto é, um membro do grupo *Apiru*, uma espécie de categoria intermediária — nem totalmente cananeu, nem totalmente israelita. Muitos eram mercenários; a maior parte eram escravos e vassallos dos egípcios e dos filisteus. O ponto de vista de O'Brien é que Davi, aliando-se com os *Apiru*, assegurou uma posição na qual podia atuar enquanto esperava para subir ao trono (“David the Hebrew”, *JETS* 23/3 [Set. 1980]:193-206). O esforço de O'Brien de harmonizar várias teorias críticas acerca de grupos sociais e motivos sociológicos com os materiais bíblicos tem um louvável propósito ao demonstrar que Yahwéh realizava sua vontade na matriz da vida quotidiana e dentro da dinâmica da sociedade. O resultado, entretanto, não é satisfatório. A obra e os caminhos de Yahwéh não são explanados. Na realidade, um estudo cuidadoso do ensaio de O'Brien levanta mais questões do que resolve e cria confusão em vez de prover clareza.

57. A rejeição de Saul por Yahwéh (1 Sm 15.11,35), depois de tê-lo escolhido, pode dar lugar a uma discussão teológica sobre a permanência da eleição divina. Uma consideração central a ser lembrada é que Saul foi escolhido para ser rei, e a eleição para um ofício específico não implica eleição para salvação. A rejeição de Saul por Yahwéh baseou-se na desobediência de Saul e em sua incapacidade de cumprir o que foi requerido dele (cf. vv. 14-19,26).

58. O verbo *bāhar* dá um significado específico a *ra'á* (KoB, p. 862) do v. 1. O Senhor provê um rei por meio da eleição de um filho de Jessé. Vários escritores têm aludido ao costume egípcio de derramar óleo sobre alguém a ser ungido. Nenhum deles disse que Israel tomou esse costume do Egito, contudo, querem dar essa impressão (cf. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, p. 75; Caird, *I and II Samuel*, IB, 2.930; ver também nosso ponto de vista no cap. 2). Se há paralelos, não há identidade em significado e intento.

o primogênito não foi o escolhido; pelo contrário, o mais novo, Davi, o foi e tornou-se o homem guiado pelo Espírito. Assim, ele foi capaz de agir como agiu para com Saul, quando estava ainda no palácio, e em sua estreita associação com Jônatas, em sua fuga de Saul, em seu cuidado de não tornar-se culpado de derramar sangue de qualquer pessoa da família de Saul. Que ele não foi sempre submisso ao Espírito, é também registrado; Davi estava cômico de como perdera qualquer direito à presença e ação do Espírito em sua vida (cf. Sl 51.10,11).⁵⁹

Davi mostrou certo número de vezes que ele estava cômico do significado de ser ungido. Sabia que ele seria entronizado como rei de todo Israel. Trabalhou por isso, mas a passos lentos. Ele não poderia, pessoalmente, remover Saul, porque este era o ungido do Senhor (1 Sm 24.7; 26.23,24). (Como um rei ungido, Saul tinha a proteção de Yahwéh. Saul tinha a autoridade e o privilégio de servir como rei; Yahwéh lhos dera e somente Yahwéh poderia tirá-los. Davi, embora ungido para suceder-lhe, não podia fazer isso). Quando Saul morreu em batalha, Davi expressou profunda tristeza por causa de Saul e de seu filho Jônatas, que eram a “beleza” de Israel, terem encontrado tão humilhante fim (2 Sm 1.19).⁶⁰

Davi, como o ungido, tinha o mandato de tornar-se o servo real de Yahwéh. A ascensão ao trono não foi fácil. Apesar de que “todo Israel e Judá amavam Davi” (1 Sm 18.16), Saul era também apreciado e apoiado. Davi sabia disso e tinha de contar com esse fato. Seu próprio amor a Jônatas ajudou Davi a compreender a atitude do povo. Assim, nesse delicado contexto histórico, Davi tinha de trabalhar com sabedoria e paciência. Primeiro, ele veio à sua própria tribo — Judá. Em Hebron, a unção de Yahwéh a Davi por meio de Samuel foi confirmada, os homens de Judá ungiram-no como seu rei (2 Sm 2.4). Assim, Yahwéh guiou seu povo a aceitar o seu escolhido. E assim a profecia de Jacó foi cumprida: a tribo de Judá tornou-se a primeira e preeminente. Um governante real levantou-se em Judá, e dentro de sete anos foi confirmado e ungido rei sobre todo Israel (2 Sm 5.1-5).⁶¹

Davi, O Rei. Uma vez tornado rei sobre todos os descendentes de Jacó, Davi começou a mostrar as suas habilidades. Anteriormente, já o havia feito como líder militar e libertador (ver, p. ex., 1 Sm 17 — Golias; 1 Sm 39). Tão logo se tornou rei, derrotou os filisteus (2 Sm 5.17-25) e livrou Israel de novas ameaças dos filisteus. Davi colocou sua administração em uma posição central, em Jerusalém, que ele capturou dos cananeus (2 Sm 5.7). Organizou suas forças militares (1 Cr 12) e sua administração, e mantinha consultas com seus capitães

59. A tentativa de Ishida de pintar Davi como um maquinador, que sabia como manobrar política e militarmente para conseguir o que ele tinha decidido querer é uma crassa demonstração da violação do texto e da mensagem das Escrituras (“The Defense of David”, em *Royal Dynasties of Ancient Israel*, pp. 53-63).

60. A palavra inglesa *glory* (glória) (RSV, NIV; a KJV tem “beauty”, beleza) traduz o hebraico *qeb1*, “decoreação” ou “beleza” (KoB, p. 792; cf. KD, sobre II Samuel 1.19, “ornamento”; *Second Book of Samuel*, p. 289) (mas ver BHK). A frase paralela tem “mighty”, (poderosos ou valentes).

61. O registro bíblico informa-nos que a família de Saul e o general Abner tentaram fazer da família de Saul uma dinastia real, mas isso não era de Yahwéh; a tentativa foi um fracasso (2 Sm 2.12-4.12).

e chefes (1 Cr 13.1). Centralizou o culto, trazendo a arca para Jerusalém; organizou os levitas (1 Cr 15.16-24). Assim, de muitas maneiras, demonstrou que ele era aquele de quem Jacó falara como tendo o cetro e o bastão de governador (Gn 49.10).

Samuel tinha morrido alguns anos antes de Saul (1 Sm 25.1; 28.3) e do tempo em que Davi foi entronizado em Hebron. Mas foi Samuel, o profeta, quem, tendo recebido instrução de Yahwéh, foi a força-guia na transição de Israel para uma sólida monarquia unida, governada pelo servo de Yahwéh, Davi.

Implicações Messiânicas

A Mensagem Messiânica

O real conceito messiânico continuou a ser um fator integral do modo de Yahwéh tratar com seu povo Israel e da sua revelação a esse povo. Há poucas referências explícitas nos livros de Josué, Juízes, Rute e 1 Samuel ao Messias pessoal prometido. Há, entretanto, certo número de referências ao conceito e explicações do mesmo durante o tempo de aproximadamente 350 anos que esses livros cobrem. Um fator dos mais importantes a destacar é que a revelação continuada do conceito messiânico estava encaixada na corrente dos eventos históricos. A revelação era real e factual; não era pressuposta ou imaginada por visionários, nem foi postulada por escritores teológicos de séculos posteriores. Pelo contrário, enquanto Yahwéh soberanamente guiava os eventos tocante a povos e nações, enquanto Yahwéh realizava Suas promessas pactuais e os propósitos do seu reino, enquanto Yahwéh suscitava Seus agentes escolhidos para representá-lo, trabalhar, e falar por ele no curso dos eventos diários, o real conceito messiânico era explicado e desenvolvido. A vontade de Yahwéh e a sua mão estavam no controle. Por palavras e por atos, e esses em estreita correlação, Deus continuou sua progressiva, histórica, orgânica e adaptável revelação messiânica.

O reconhecido conceito messiânico foi revelado tanto no ponto de vista mais estrito quanto no mais amplo. O ponto de vista mais estrito, isto é, de uma pessoa real com uma tarefa messiânica, deve ser visto de vários modos. Josué, embora não fosse um rei, tinha muitas características reais. Ele serviu como um agente real e tipificou o Josué maior que viria "na plenitude dos tempos" (Gl 4.4). Samuel, em medida um pouco menor que Josué, também exibiu aspectos reais e serviu como tipo do Messias por vir. A idéia de realeza recebeu expressão concreta quando Gideão, atuando como um líder real, recebeu a oferta da realeza sobre Israel. Sua rejeição da oferta não prova contra a presença do conceito. A realeza de Abimeleque também deu expressão da idéia de realeza, e sua rejeição por Yahwéh igualmente não prova contra a presença da idéia. Ana, em seu cântico, deu uma expressão ainda mais clara a este ponto de vista estrito do conceito messiânico. A falha de Saul em servir como o representante real escolhido e ungido também não prova contra a presença do conceito messiânico ou o torna inefetivo. Na unção de Saul por Samuel foi dada expressão concreta ao ponto de vista mais estrito do conceito. Foi, entretanto,

na unção de Davi que a expressão mais direta e iluminadora foi dada ao personagem real que está no cerne mesmo do conceito messiânico.

O ponto de vista mais amplo do conceito messiânico chega a uma expressão positiva e definida, particularmente nos eventos que aconteceram conforme registrados nas Escrituras. Alguns dos fatos significativos centrais são os eventos que ocorreram sob a liderança de Josué, isto é, a tomada da Terra Prometida e a recepção da herança familiar prometida, quando a terra foi dividida. A entrada na terra deu expressão simbólica e típica ao conceito de o povo de Deus entrando no lugar de repouso, bem-estar e paz. De significação ainda maior como expressão do ponto de vista mais amplo foi o estabelecimento da monarquia; assim, o verdadeiro conceito do reino chegou a uma expressão histórica mais clara do que quando Israel era uma teocracia sem a estrutura política de real monarquia. Algumas das tarefas realizadas por Samuel e Saul também retrataram o conceito messiânico mais amplo, por exemplo, a derrota de inimigos e o estabelecimento inicial de vários aspectos de uma vida estabelecida, livre e próspera, e o privilégio de adorar Yahwéh segundo os preceitos contidos na lei mosaica.

Respostas ao Conceito Messiânico

É da maior importância que o conceito de resposta seja clara e corretamente compreendido. Nesta seção vamos examinar brevemente como o povo recebeu, reagiu e executou o que Yahwéh lhe revelara por palavra e evento. Aqui está um fato fundamental concernente à natureza da história registrada nos Profetas Anteriores. Seria essa história basicamente uma teologia de editores que escreveram "teologia" em forma de história? Se essa abordagem for correta, o caráter histórico dos eventos perde-se, é negado, ou permanece sem importância. O fato de que muitos críticos reescrevem ou reajustam muitas das seções históricas evidencia que esse é precisamente o caso com eles. Nesse especial contexto, o verdadeiro caráter revelatório das Escrituras não é aceito. Se a idéia de revelação deve ser considerada aplicável, é apenas indireta; enquanto os homens viviam, adoravam, pensavam, escreviam, "teologizavam", editavam, refletiam, e iam redigindo, neste tempo Deus, de algum modo, revelava-Se a Si mesmo através dessas atividades literárias e teológicas humanas. Assim, a comunidade de Israel era a fonte do Velho Testamento e eventualmente produziu-o como temos hoje.

O ponto preciso a ser compreendido aqui é que os escritos bíblicos de Josué a 2 Samuel 6.23 são uma revelação dada por Deus. Yahwéh falou e levou adiante sua palavra na vida de seu povo. Ao fazer isso, envolveu seu povo, tirando dele uma resposta. Ele exigiu fé, confiança, compromisso e obediência. Yahwéh chamou seu povo a trabalhar com Ele, sob Ele e por Ele. Isso é precisamente o que o relato bíblico registra que Moisés, Josué e Samuel fizeram; eles creram e obedeceram e assim foram poderosos servos de Yahwéh. Quando Moisés não respondeu em fé e obediência, foi castigado: não lhe foi permitido entrar na Terra Prometida (Nm 20.12). Quando Israel falhou em obedecer a

palavra de Deus a Josué (o roubo de Acã), Yahwéh tratou disso: Josué sofreu derrota em Ai.

Quando as respostas do povo do pacto às revelações messiânicas de Yahwéh são examinadas, ficamos chocados com a predominância das expressões negativas. Mesmo as expressões positivas raramente o são de todo. Frequentemente elas são mistas e fracas. Em outras ocasiões foi preciso muito tempo e uma variedade de experiências difíceis antes que o povo aceitasse a palavra e a vontade Yahwéh para ele. É precisamente essa falta de resposta positiva que confunde os críticos. Porque eles se detêm em várias atividades inconsistentes do povo; porque vêem homens lutando uns com os outros pelo domínio; e porque não podem apontar um esforço unificado do povo de Yahwéh para levar adiante o seu plano, eles assumem que não há nenhuma revelação guiando, dirigindo, iluminando. Pelo contrário, eles vêem um povo que está produzindo conceitos e ideais religiosos dentro do cadinho de luta, de tentativas, de erros, e de alguns acertos.

Quais, então, foram as respostas de Israel durante o período de Josué, dos Juízes, de Samuel, e dos primeiros reis ungidos de Israel?

A Terra Prometida fora tomada e dividida entre as famílias. Esse símbolo e tipo de repouso eterno, entretanto, nunca proveu o repouso e a paz que Israel poderia ter desfrutado, porque nem toda a terra foi tomada. Grande parte dela, realmente, foi deixada em posseção dos cananeus, o que resultou em uma população misturada; cananeus influenciaram o ponto de vista e as práticas sociais, morais e religiosas de Israel. Assim, a resposta à recepção da Terra Prometida e à vida de comunhão e prosperidade foi, na melhor das hipóteses, mista. A liderança de Josué teve um efeito positivo — mas somente enquanto ele e seus auxiliares estiveram vivos.

Durante o período dos juízes a resposta do povo ao plano, às promessas e às atividades de Yahwéh em seu favor foi inconsistente. Bênçãos recebidas frequentemente levam à apostasia; o julgamento leva a um reconhecimento e à semelhança de obediência e serviço. Não a vontade de Yahwéh, mas a opinião e os desejos pessoais — o dos olhos e dos corações pecadores — serviam como a motivação e guia para a vida do povo.

A execução do ofício estabelecido do sacerdócio ficou aquém do que Yahwéh exigia. Esse ofício típico da obra do Messias prometido tornou-se corrupto e inefetivo. É verdade que o tabernáculo permaneceu intacto, mas não servia como elo de união em Israel. A arca da presença de Yahwéh tornou-se um fetiche aos olhos de muitos e foi usada como um talismã para obter boa fortuna na batalha (1 Sm 4.3-5).

A vida familiar, que era um aspecto integral do plano messiânico de Yahwéh, nem sempre se desenvolveu de acordo com a vontade revelada de Yahwéh. O intercasamento teve conseqüências graves (p. ex., Jefeé, Sansão e os filhos de Noemi).

A idéia que o povo fazia de um rei não era aceitável a Yahwéh. Eles desejavam um rei segundo o padrão das nações circunvizinhas, e não segundo

o pacto de Yahwéh. Esforços de ter um rei, como vimos acima, levaram a uma recusa (Gideão), a fratricídio (Abimeleque), e a um fracasso desanimador (Saul). O conceito revelado do que seria um “reino de sacerdotes e nação santa” (Êx 19.6) não foi compreendido claramente nem teve fortes tentativas, repetidas ao longo dos anos, de dar-lhe plena expressão. Quando Yahwéh escolheu e fez ungir Davi, levou pelo menos uma década até que a maioria de Israel o aceitasse como o rei prometido, o ancestral e tipo do Messias prometido.

Essa breve revista da resposta do povo certamente indica uma compreensão confusa da vontade de Yahwéh, uma negligência dos propósitos de Yahwéh, esforços egoístas para realizar as promessas de Yahwéh, e desobediência voluntária. Entretanto, no meio dessas respostas populares, houve também respostas positivas de um remanescente — aqueles que eram fiéis, que procuravam obedecer a Yahwéh. Em adição a tipos messiânicos como Josué, Samuel e Davi, houve as Déboras e as Anas, os Gideões e os Manoás, os Jônatas e os cidadãos de Hebron. Yahwéh sempre teve seus poucos fiéis, a quem Ele repetidas vezes suscitou como seus fortes agentes, de modo que, a despeito das respostas lamentáveis e negativas da população como um todo, a palavra de Yahwéh permaneceu, sua vontade foi feita conhecida e seus propósitos foram cumpridos.

Perspectivas Escatológicas

As perspectivas escatológicas do período coberto pelos livros de Josué, Juízes, Rute, 1 Samuel e 2 Samuel (capítulos 1-6) estão em estrita correlação com o cumprimento real das promessas messiânicas de Yahwéh. Que Yahwéh não foi impedido na execução de sua vontade, pelo contrário, que a levou adiante a despeito de um povo desobediente e não-cooperativo, é um bendito fato escatológico. Yahwéh manteve o futuro em foco. Sua vontade, não os planos e as esperanças vacilantes do povo, determinou a meta para a qual Israel estava movendo-se.

Certo número de fatores que eram muito importantes para propósitos escatológicos podem ser mencionados. Israel herdou a Terra Prometida: esse foi o primeiro passo para herdar a terra (Mt 5.5; Rm 4.11). Israel recebeu um rei segundo o coração de Deus, que provou ser um governante compassivo, um administrador efetivo, um líder destemido contra os inimigos de Yahwéh e de seu povo. Além disso, repetidas vezes o julgamento de Deus foi executado. Esses julgamentos foram antecipações do julgamento que veio sobre Israel no exílio, na dispersão, e do julgamento final que virá sobre todas e quaisquer pessoas descrentes e desobedientes de todas as terras e nações. Finalmente, esse período prepara a cena para o reino messianicamente típico de Davi, o “leão” de Judá (cf. Ap 5.5), o governador prometido que haveria de ter o cetro da realeza (Gn 49.8-12), da semente de Abraão (Gn 15.17), e da linha de Sem (Gn 9.27). Ele foi o homem que seria mais semelhante ao Adão real como Deus o criou, do que qualquer outra pessoa, exceto seu antítipo, Jesus Cristo.

A Revelação Messiânica no Reinado de Davi e Salomão

O período de tempo que cobre o reinado de Davi e Salomão é essencial por várias razões. Os descendentes de Abraão como povo adquiriram o status de nação entre nações. Davi, tendo derrotado os filisteus definitivamente e feito de Jerusalém sua própria cidade e centro administrativo do país, organizou as estruturas políticas de maneira que a nação pudesse funcionar bem politicamente. Internacionalmente, durante o mesmo período político, Israel foi reconhecido como um grande poder — política, militar e comercialmente. Assim, a promessa de que a semente de Abraão se tornaria uma grande e famosa nação foi cumprida (cf. Gn 12.2; 15.5,14). Profecias dos tempos primitivos foram cumpridas nesse tempo, tais como: um rei veio da tribo de Judá; o povo desfrutou prosperidade e paz nesse período. Assim considerado retrospectivamente, foi um tempo de cumprimento profético.¹ Foi também um tempo de antecipação profética. Não somente foram repetidas profecias dadas no passado, explicadas e amplificadas, mas foram enunciadas profecias adicionais. Revelações recebidas no passado foram cumpridas em certa extensão,

1. Muitos eruditos têm apontado esse fato, por exemplo: Charles A. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, em ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1907/1908), pp. 128-132; Ernst Hengstenberg, *The Christology of the Old Testament*, trad. de Theodore Meyer, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), 1.131-152; Tomoo Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel* (New York: Walter de Gruyter, 1977), pp. 110,111; John L. McKenzie, "Royal Messianism", *CBQ* (1957), 19.44; P. Kyle McCarter, II Samuel, em *AB* (1984), 9.219; Sigmund Mowinkel, *He That Cometh*, trad. de G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959), p. 166.

enquanto que nova revelação a respeito do Messias foi dada por meio de agentes escolhidos por Deus.² Além disso, durante esse período, poetas crentes foram inspirados a escrever muitos dos salmos. Esses autores, emitindo respostas de fé à revelação prévia, trabalharam minuciosamente sobre essa revelação.³

Os peritos em Velho Testamento concordam unanimemente que o período que compreende os reinados de Davi e Salomão é da máxima importância. Não há, entretanto, nenhum consenso sobre por que esse período é tão importante. As opiniões são particularmente divergentes sobre: (1) a extensão dos aspectos messiânicos presentes; (2) se tais elementos messiânicos eram revelados; e (3) se eles surgiram de pensamentos, aspirações humanas ou teologia. Alguns eruditos negam que haja qualquer significação especificamente messiânica nesse período.⁴

A passagem central e crucial que cobre esse período é o pacto de Deus com Davi (2 Sm 7.1-17; 1 Cr 17.1-15). O reinado de Davi (2 Sm 8.1-24.25 par.) e o reinado de Salomão (1 Rs 1.1-11.43 par.) provêm o que se constitui contexto histórico mais amplo. A discussão e os debates que surgem da consideração dessas passagens são extensos.⁵ Um sumário de todos os materiais é impossível e desnecessário para este nosso estudo. Alguns dos pontos de vista divergentes serão discutidos ou referidos nas considerações sobre o próprio conteúdo dessa importante passagem.

Davi, o Recipiente do Pacto de Deus (2 Sm 7.1-17, par. 1 Cr 17.1-15)

Considerações Textuais

O texto bíblico apresenta alguns problemas específicos e desafios a qualquer que considere seriamente o estado do texto e aspectos do seu conteúdo. Nesta mesma passagem, como em numerosas outras no livro de Samuel, há algumas variantes textuais que têm ocasionado muita discussão.⁶ Não há acordo quanto à autoria, à composição e à unidade da porção. De fato, os críticos não têm sido capazes de prover soluções aceitáveis. George B. Caird tentou resumir a

2. Por exemplo, A. G. Hebert, *The Throne of David* (Londres: Faber and Faber, 1941), pp. 42-45,65, afirmou que as profecias de Isaías e Ezequiel sobre o Messias são baseadas em 2 Samuel 7.1-17.

3. Ver Paton J. Gloag, que mostra que 2 Sm 7 provê o "background" para muitos salmos (*The Messianic Prophecies* [Edimburgo: T. & T. Clark, 1879], p. 169).

4. P. ex., Mowinckel omite a passagem de 2 Sm 7.1-17 e passagens semelhantes das épocas históricas do Velho Testamento (mas ver *He That Cometh*, pp. 97,100, 101,117,166). Joachim Becker, *Messianic Expectations in the Old Testament*, trad. D. E. Green (Filadélfia: Fortress, 1977) é muito específico. Ele busca as diretas convicções históricas (pp. 18,25) e conclui que não havia pensamento messiânico presente até o primeiro século a.C. (p. 38,50); pelo contrário, tais convicções eram relativas à monarquia (p. 55). Becker faz uma distinção desnecessária entre a realeza de Yahwéh na monarquia e a realeza messiânica ulterior no limiar do Novo Testamento (pp. 79,87-92).

5. Cf. P. Kyle McCarter, que dá extensa bibliografia sobre 2 Samuel, inclusive sobre a passagem do pacto de Deus com Davi (*II Samuel*, em *AB* [1984], 9.20-52), incluindo a passagem sobre o pacto de Deus com Davi. São incluídas muito poucas obras escritas de um ponto de vista conservador.

6. Algumas dessas variantes serão discutidas mais adiante, neste mesmo capítulo.

discussão sobre se é pré ou pós-exílica, e sobre em que extensão é ela deuteronômica.⁷ Os diferentes assuntos incluídos nessa passagem — (1) A idéia de Davi de construir um templo, (2) o papel de Natã, (3) o estabelecimento da dinastia davídica, e (4) a construção do templo pelo filho de Davi — são considerados elementos díspares que não poderiam ser partes integrais do relato histórico inicial. Na verdade, a maioria dos críticos não encontra qualquer justificativa histórica ou literária para considerar isso um relato acurado do que aconteceu realmente na primeira parte do reinado de Davi. Eles não podem harmonizar os elementos quando considerados como produtos somente da experiência e pensamento humanos e das formulações dos escribas.⁸ Um estudo da passagem da perspectiva de que a revelação divina é um fator integral, leva-nos a ver a unidade da passagem,⁹ e sua data de composição, pouco depois da ocorrência dos eventos referidos.¹⁰

Antes de entrarmos num estudo exegético desse texto (2 Sm 7.1-17), é apropriado que façamos cinco comentários gerais.

Primeiro, há a questão a respeito da seqüência cronológica da passagem no contexto do pacto de Deus com Davi. Foi sugerido que o capítulo 7 foi inserido aqui porque o capítulo 5 fala da construção do palácio (“casa”) de Davi (5.11) e do crescimento de sua família (vv. 13-16). O capítulo 6 fala da arca trazida a Jerusalém e colocada numa tenda (6.17). Assim, tematicamente, é justificado

7. K. Budde (*Die Bucher ... Samuel erklart* [1902]), C. H. Cornill (*Einleitung in die Kanonische Buecher des Alten Testament* [Friburgo, 1891]), e A. R. S. Kennedy (*Samuel*, em *The New Century Bible* [New York; Oxford University Press, 1905], p. 223 n.) optam por uma data pré-exílica; Henry P. Smith (*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of II Samuel*, em *ICC* [1904], p. 297), pelos tempos exílicos; e Robert P. Pfeiffer (*Introduction to the Old Testament* [New York: Harper, 1948]) considera-a um “midrash” tardio (p. 368).

George B. Caird, aceitando os argumentos de Pfeiffer contra uma data antiga, apresenta o ponto de vista de que o texto contém três estágios de composição: (1) havia a eterna semente de Davi; (2) um escritor de “prosa chá” incluiu uma polêmica adversa ao santuário; e (3) uma “hábil” réplica a essa polêmica foi feita por um terceiro editor (*I e II Samuel* em *IB*, 2.864-885; cf. p. 1084). P. Kyle McCarter aponta um vigoroso editor deuteronômista para o material que ele crê ter sido desenvolvido em três estágios, mas a origem do material incluído não é o deuteronômista sempre, especialmente o estágio 3, que não fala da construção do templo (*II Samuel*, em *AB* [1984], 9.223-231).

8. Os eruditos escandinavos trabalharam duramente para descobrir uma variedade de fontes fora de Israel para o conteúdo de 2 Sm 7.1-17. Ivan Engnell crê que a passagem é similar à do Rei Keret do texto ugartico (*Studies in Divine Kingship* [Oxford: Blackwell, 1943], p. 149); Mowinckel (*He That Cometh*, pp. 97,98) vai buscar suas origens nos festivais de entronização; Aage Bentzen (*King and Messiah* [Oxford: Blackwell, 1970], p. 33) pensa que Davi iniciou um novo festival de entronização com um novo mito, moldado no de outras nações. Helmer Ringgren crê que 2 Sm 7.1-17 é semelhante a atos cômicos pagãos no Festival de Ano Novo, no qual os reis terrenos se tornam filhos de Deus por adoção (*The Messiah in the Old Testament* [Chicago: Allenson, 1956], p. 12). A. R. Johnson, aceitando alguns desses motivos, escreve a respeito da passagem como apoiando o conceito da realeza sacra (*Sacred Kingship in Ancient Israel*, p. 110).

John L. McKenzie fala a respeito do hipotético festival anual do pacto (“Royal Messianism”, *CBQ*[1957], 19:44). Como mencionamos em capítulos precedentes, não há nenhuma evidência bíblica de que Israel tenha adotado festivais de entronização para a celebração do Ano Novo ou que os israelitas vissem seus reis como divinos. Ishida concorda que não há evidência de realeza sacra (*Royal Dynasties in Ancient Israel*, p. 108). Entretanto, tenta indicar uma relação com os padrões egípcios e assírios de realeza, mas emprega frases como “lembra” ou “há uma similaridade provável” (p. 97). Há uma inconsistência na interpretação de Ishida: por um lado, sugere origens pagãs; por outro, tenta localizar as origens dos conceitos de 2 Sm 7.1-17 dentro da corte de Davi.

9. Nem todos os eruditos concordam sobre a causa e a fonte da passagem obviamente unificada que estamos considerando (cf. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, p. 82; McCarter, *II Samuel*, em *AB* [1984], 9:219).

10. Roland K. Harrison concluiu, acertadamente, que os dois livros com seu presente conteúdo foram escritos não mais tarde do que 920-900 a.C. por um autor que teve acesso aos escritos de Natã e de Gade (cf. 1 Cr 29:29; 2 Cr 29:25) (cf. sua *Introduction to the Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], p. 709).

completar a narrativa de casa, família, palácio e lugar para a arca. O capítulo 8, entretanto, apresenta um problema porque se acredita que o relato das guerras de Davi se refere à ação que ocorreu antes de Davi pensar em construir o templo.¹¹

Segundo, a profecia contida na passagem é dirigida por Natã, o profeta, a Davi (2 Sm 7.17), que é também o principal assunto da profecia. Assim, à medida que a profecia messiânica se encaminha para um clímax, é apresentada direta e pessoalmente.

Terceiro, há um vívido senso de ação na passagem. Davi, que se diz estar em repouso (7.1), está inquieto. Há ainda trabalho a ser feito. Ele propõe-se a construir; o profeta concorda (vv. 2,3); Yahwéh interpõe-se. Natã fala ao rei, negando o seu conselho e informando Davi da mensagem divina. O leitor, trazido à cena pelo estilo vívido, torna-se consciente da coerência interna da passagem.

Quarto, o termo *bayit* ocorre sete vezes e há mais quatro referências a “habitar” e a “tenda”. Os termos *mamlākā* (reino) e *kissē* (trono) ocorrem cinco vezes. Esses termos não têm exatamente o mesmo referencial cada vez, mas os conceitos de casa (do rei, Deus, uma família ou uma dinastia) e de reino (de um rei, trono, domínio) são obviamente chaves para a compreensão da passagem. O uso desses termos também indica a unidade estrutural básica da passagem.

Quinto, as referências à oração de Salomão (1 Rs 8.14-19, par. 1 Cr 17.1-15) têm o mesmo conteúdo, embora não as mesmas palavras de 2 Sm 7.1-17. As referências de Reis e Crônicas registram ocasiões diferentes quando as promessas de Yahwéh a Davi foram repetidas. As diferenças realçam o caráter histórico e a ambiência de cada passagem, mas não prejudicam a mensagem teológica nas passagens.

Exegese

Versos 1-3. O tempo dos eventos narrados na passagem é referido mediante frases não específicas. Foi depois que Davi se mudou para a casa real que construíra com a ajuda do pessoal da construção de Tiro, e com cedro que lhe veio de Hirã, rei de Tiro (2 Sm 5.11). Esse palácio, na cidade que Davi pessoalmente tinha adquirido (5.7-9), evidenciou clara e finalmente que Davi era rei, bem estabelecido em seu trono e seguro em sua posição em Israel (5.9-12). O texto acrescenta que Davi estava consciente de que seu reino fora estabelecido e *niššē'* (exaltado),¹² *ba' ābūr* (por causa de) '*am* (o povo especial de) Yahwéh, Israel (5.12). Uma vez que Davi viveu nesse palácio por cerca de trinta anos, o evento pode ter ocorrido em qualquer tempo durante esses anos.

11. Cf., p. ex., *KD, Second Book of Samuel*, p. 341. Discutiremos esse problema na seção de exegese abaixo.

12. *Niššē'* tem a forma do masculino; uma vez que *mamlēkāt* (reino) é um substantivo feminino, deveríamos ter a forma feminina do verbo, mas aqui nenhuma variante textual permite alterar a forma do masculino no texto. A forma verbal está no hipil e tem significados literais e figurados (cf. *TWOT*, 2.600-601): aqui pretende-se o sentido figurado — o reino é exaltado. 1 Cr 17.2 acrescenta o termo *lēmā'ēlā* (às alturas, ou altamente exaltado).

A frase *tendo-lhe o Senhor dado descanso de todos os seus inimigos em redor* (7.1b) tem causado muita discussão, mas é de pequeno auxílio para determinar o tempo preciso do evento registrado. Levantam-se duas questões: Quando Davi teve esse descanso?¹³ Deve essa discutida passagem ser considerada fora da seqüência cronológica?

Quanto à primeira questão, o *hiphil* de *nûaḥ*, fazer estar em repouso, tem o sentido de inatividade. O verbo é comumente usado para estar estabelecido, estar quieto, zazer. Uma vez que se acrescenta “de todos os seus inimigos ao redor”, só um significado pode haver: Davi não estava em guerra com qualquer nação ou grupo de pessoas. Havia paz em seu reino. Todavia, que período de paz? Ernst Hengstenberg contende que foi o tempo imediatamente depois da primeira derrota dos filisteus (5.17-25) e de completar-se a construção do palácio de Davi; assim, foi antes das guerras subseqüentes (8.1-14) e da guerra civil contra seu filho Absalão, dentro do seu próprio reino (15.10-19.7).¹⁴

Delitzsch, entretanto, levanta a segunda questão, referente à seqüência não-cronológica dos relatos em 2 Sm 6-10 e opta pela idéia de que foi na última parte do reinado de Davi, quando, na verdade, ele não mais teve quaisquer guerras e a era de paz que Salomão desfrutou tinha começado sob Davi.¹⁵

A proposta de Hengstenberg parece ter mais apoio. O fluxo dos acontecimentos históricos, isto é, a captura de Jerusalém por Davi, a construção do palácio, sua vitória sobre os filisteus (2 Sm 5), a arca trazida para Jerusalém, sua rejeição de Mical, filha mais nova de Saul (6.16,20-23), tudo serve como uma quase perfeita série de eventos para introduzir o que Yahwéh prometerá a Davi em relação a sua família como dinastia e reino. Em adição à razão temática mencionada, Salomão esclarece que Davi, seu pai, não teve um período prolongado de paz (1 Rs 5.3). As lutas contra nações vizinhas começaram logo após suas duas vitórias sobre os filisteus (2 Sm 5.25; 8.1). Assim, o descanso e paz que Davi teve não era um período definitivo, mas foi longo o bastante para que ele ficasse inquieto pelo fato de ter construído seu próprio lugar de habitação permanente, enquanto Yahwéh não tinha tal lugar. Finalmente, a omissão da referência ao repouso de Davi na passagem paralela (1 Cr 17) também apóia a idéia de um período curto de repouso. A referência ao fato de Davi ter “derramado muito sangue” e ter lutado “grandes guerras” (1 Cr 22.8) pareceria apoiar a posição de Delitzsch. Mas naquele contexto Davi fala de um filho ainda por nascer; daí, a recusa do Senhor de que Davi lhe construísse o templo veio na primeira parte de seu reinado. As guerras e o

13. Pelo fato de que a frase hebraica não está incluída no texto de 1 Cr 17.1, alguns críticos sugerem que a presente passagem reflete o texto original (p. ex., McCarter, *II Samuel*, em *AB* [1984], 9.191). Outros têm sugerido que o cronista a omitiu, porque o descanso de Davi foi de curta duração, fato do qual o cronista, por causa da sua perspectiva histórica, estava cômico.

14. Ernst Hengstenberg, *The Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Meyer, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), 1.131,132.

15. *KD*, *Second Book of Samuel*, pp. 340, 341. George Caird, sem qualquer discussão, descarta a frase como sendo tipicamente deuteronomista (*I and II Samuel*, em *IB*, 2.1082). C. J. Goslinga levanta a questão sobre se o reinado de Hirão coincidiu em parte com os anos iniciais do reinado de Davi (*Het tweede Boek Samuel* [Kampen, Kok, 1962], mas não foi dada nenhuma resposta definida (cf. C. J. Goslinga, *Samuel* [Kampen: Kok, 1956], p. 72).

derramamento de sangue citados referem-se aos atos de guerra de Davi antes de se tornar rei e às batalhas em que se envolveu para assegurar e estabelecer o seu reino.

A conclusão, então, é que Davi desejou construir o templo e recebeu a promessa de Yahwéh para sua família e seu reino pouco depois de estabelecer Jerusalém, sua cidade, como centro administrativo, ter construído seu próprio palácio, ter derrotado os filisteus e ter trazido a arca a Jerusalém. Isso aconteceu antes que muitos de seus filhos nascessem, ou pelo menos que Salomão nascesse, pois ele é o referido na profecia.

A preocupação de Davi refere-se ao contraste entre a sua própria casa e o lugar de habitação de Yahwéh. Sua casa era de cedro, madeira de grande durabilidade. A arca que ele trouxera a Jerusalém dava expressão eloqüente, se não simbólica, ao conceito da presença pessoal de Yahwéh no meio de seu povo, isto é, o princípio de Imanuel. Esse símbolo da presença de Yahwéh, que devia ser permanente e eterna, estava *bētôt hayēri' á* (no meio das cortinas).¹⁶ A referência é à estrutura portátil em que a arca tinha estado durante cerca de quatrocentos anos. A preocupação de Davi era louvável, pois seu filho Salomão acrescentou esta frase, citando Yahwéh: "fizeste bem em ter isso em teu coração" (1 Rs 8.18, NIV), quando se dirigiu ao povo depois da construção do templo.

A motivação de Davi era religiosa, embora não seja incorreto acrescentar que podia haver também motivação política. No contexto teocrático da realeza de Davi não podia ser de outra maneira. Davi, como rei, representava Yahwéh, o Redentor e Senhor de Israel. Era tarefa de Davi como rei unir, consolidar e reinar sobre o "reino de sacerdotes" e a "nação santa" de Yahwéh, no meio das nações. Como poderia Davi expressar melhor a permanência da presença de Yahwéh, sob quem ele era rei, do que ter aquela presença permanente em Jerusalém? Assim, a integração do caráter religioso e político do seu reino receberia uma expressão concreta. Como leis eram feitas e executadas pelo rei, a lei mosaica permanente, base da lei da monarquia, estaria permanentemente à mão na casa de Yahwéh. Onde a lei estava presente, ali seriam feitos os sacrifícios por um sacerdócio permanente, ali a residir. Quando alguém considera todos esses fatores, não há dificuldade em compreender a resposta inicial de Natã: "Vai, faze tudo quanto está no teu coração; porque o Senhor é contigo" (2 Sm 7.3b; *kî yhwé 'immāk*).

A referência a Natã na passagem é a primeira indicação de que ele era o profeta da corte e conselheiro. Ele servia como porta-voz de Yahwéh para Davi (2 Sm 7.17; cf. 12.1). O desejo e intento de Davi em relação à casa para a arca de Yahwéh eram tão congruentes com a revelação prévia e com o desenvolvimento dos acontecimentos recentes que o profeta deu consentimento em nome de Yahwéh. Seu conceito era bom, mas o tempo e as circunstâncias não o eram.¹⁷

16. *Yer' á*, no singular em 2 Sm 7, no plural em 1 Cr 17, refere-se primariamente à cobertura interna da arca, mas também é usada como sinônimo de *'óhel*, "tenda" (p. ex., Is 54.2).

17. Parece totalmente desnecessário deduzir desses versos que o pensamento de Davi conduziria à institucio-

Naquela noite, na própria noite depois de Natã ter aconselhado Davi a prosseguir, a palavra de Yahwéh veio a Natã (7.4). A maneira da comunicação é declarada: Yahwéh veio a Natã numa visão (7.17). É consistente com o testemunho bíblico pensar de Yahwéh aparecendo em visão. Através dela Yahwéh comunicou-se com Natã e deu-lhe uma direta mensagem para Davi. Essa revelação visionária contém algumas matérias distintas, porém, inter-relacionadas.¹⁸

Versos 5-7. Davi é referido como 'abdî (meu servo, v. 5). Ele era o servo específico de Yahwéh; o agente por meio de quem Yahwéh estava realizando o seu conselho e seus planos particulares para aquele período na história da salvação. Essa referência à relação estreita deixa claro que Yahwéh não estava irado contra Davi, embora não aprovasse a intenção de Davi. Assim, o servo profeta foi enviado para informar ao servo rei que a agenda de Yahwéh diferia da de Davi. A força da frase *kôh 'āmar* (assim falou, v. 5) é que o profeta devia falar as exatas palavras que Yahwéh falou, de modo que Davi compreendesse claramente que Yahwéh tinha, realmente, falado a respeito dele e tinha uma direta mensagem para ele.

Devem ser notados dois pontos: (1) a pergunta retórica e (2) o uso enfático de dois pronomes. A pergunta tem a intenção específica de requerer uma séria reconsideração da proposta que Davi fizera. De fato, o intento era preparar Davi para receber instruções a respeito do plano de Yahwéh. O uso enfático de 'attâ pode ser interpretado assim: Tu? Tu realmente planejas tomar a iniciativa? O segundo pronome, *lî* (para mim), em si mesmo não seria enfático, mas em contraste com o anterior torna-se tal. Acrescente-se a isso o conteúdo da pergunta: construirás uma casa *lēsibtî* (para eu morar)? É importante notar que Yahwéh não está dizendo que ele não consideraria uma casa permanente ou que isso seria contrário à sua transcendência.¹⁹ O assunto é explicado passo a passo.²⁰

O primeiro passo que Yahwéh deu ao explicar seu plano a Davi foi lembrarlhe que tinha sido da vontade de Yahwéh habitar numa tenda desde o tempo da saída do Egito até aqueles dias (7.6). O Israel redimido tinha sido um povo em trânsito e, uma vez na Terra Prometida, ainda não se tornara um povo

nalização da religião e que Natã, ao concordar inicialmente com Davi, não estava consciente desse perigo e, portanto, fez um julgamento errado (cf. G. Little, *I and II Samuel*, em *AB* 2.1082,1083).

18. Sugerir que um editor deuteronomômico se evidencia aí pelo "sim" seguido de "não", de Natã, revela um preconceito contra a possibilidade de revelação sobrenatural (cf. McCarter, *II Samuel*, em *AB*, 9.196,197; cf. 224,225). A opinião de Ishida de que Natã voltou atrás quando descobriu que seu consentimento o colocava em choque com dois dos principais sacerdotes que eram antagonistas entre si, e quando refletiu sobre a situação instável do reino, não tem qualquer base no texto. Sua aceitação do ponto de vista de L. Rost em *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926), isto é, que essa profecia consiste de três, possivelmente quatro, fontes originais, e também de mudanças e inserções editoriais por editores posteriores, tornou impossível para Ishida interpretar a presente passagem corretamente. Ishida difere de Rost em vários pormenores, mas não no assunto básico (cf. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 82, 83).

19. Cf. McCarter, *II Samuel*, em *AB*(1984), 9.199.

20. Não há certamente nenhuma necessidade de pensar-se em termos de três ou quatro editores distintos quando esses passos são considerados na seqüência em que aparecem no texto (George Caird, *I and II Samuel*, em *IB*, 2.864,865; McCarter, *II Samuel*, em *AB*[1984], 9.211,212).

seguramente estabelecido. Sem um povo estabelecido em residência permanente, Yahwéh seria “Immanuel”, “Deus conosco”, vivendo numa habitação portátil.

O segundo passo relembra a Davi que, enquanto a habitação portátil de Yahwéh se deslocava de lugar para lugar, seguindo o deslocamento de Israel de um centro a outro, Yahwéh jamais falara uma palavra de queixa nem requerera uma habitação permanente (v. 7a).²¹ A questão que se levanta do texto (v. 7) é: a quem Yahwéh se refere quando diz que nunca falou a nenhuma das *tribos* (*sibtê*)? Alguns críticos sugerem que o texto seja emendado para *sōptê* (juízes). Muda-se assim de *tribos* para *líderes*. Estes seriam sinônimos de *juízes* na passagem paralela (1 Cr 17.6). Isso também se harmonizaria com o termo *juízes* em 1 Sm 7.11. Entretanto, não é inconcebível que Yahwéh tenha perguntado abstratamente: “Por acaso eu o pedi a alguém, por exemplo, a alguma tribo ou a algum chefe de tribo?” Não há necessidade de emendar o texto.²² Adicionalmente, cumpre considerar a frase *šiwwittî lir'ôt* (mandei apascentar) para referir-se a todos os líderes anteriormente nomeados — Moisés, Josué, os juízes e Samuel. Eles eram subpastores a quem Yahwéh chamou de tribos específicas e nomeou para servirem em situações pertinentes, algumas das quais poderiam ser apropriadas por um pouco para a construção de uma casa de cedro. Mas Yahwéh sabia que Israel ainda não se tornara um povo estabilizado vivendo seguramente entre as vizinhas nações. Portanto, nesse segundo passo, é dito a Davi, indireta mas precisamente: o tempo de construir uma casa permanente ainda não chegou.²³ Davi não a construirá; o cronista afirma isso claramente (1 Cr 17.4). Yahwéh explicará mais tarde, no devido tempo. Então, com dois passos mais, é que Yahwéh terá levado adiante seu plano messiânico.

Versos 8-12. O terceiro passo no desdobramento progressivo da mensagem de Yahwéh está nos versos 8-12. Natã daria a Davi mais instruções, transmitidas de modo igualmente direto; a frase *kôh 'āmar* (v. 8) é repetida. Natã deveria inculcar em sua mente que o que Yahwéh está para fazer será feito porque Yahwéh é *šēbā'ôt* (Senhor dos Exércitos, v. 8), absolutamente soberano sobre todas as coisas, um fato que Davi deveria lembrar.

Enquanto a mensagem de Deus começa com um *tu* enfático (v. 5), usa agora a forma enfática do pronome da primeira pessoa: *'āni* (eu, eu mesmo). Keil afirma corretamente que deve ser dada atenção a Yahwéh, “que desde o princípio me glorifiquei em ti e no meu povo”.²⁴ Hengstenberg observa que

21. Tem sido sugerido que Yahwéh apreciava a liberdade e não queria perdê-la por uma habitação permanente (McCarter, *II Samuel*, em *AB* [1984], 9.200. Que essa sugestão não tem méritos conclui-se pelo fato de Yahwéh não ter dito que não queria uma casa permanente; de fato, era sua vontade ter uma, quando o tempo e as circunstâncias fossem apropriadas.

22. Hengstenberg sugere que o termo *juízes* em 1 Cr 17.6 explica “muito bem” o termo *tribos* em 2 Sm 7.7, o que faz sentido (*Christology of the Old Testament*, 1.136).

23. Críticos que falam de um segundo editor com uma perspectiva antitemplo e um estilo censurável de escrever revelam seu preconceito contra a revelação e mostram uma exegese bem pobre (p. ex., McCarter, *II Samuel*, em *AB* [1984], 9.209-231).

24. *KD, Second Book of Samuel*, p. 344.

Yahwéh fez saber a Davi que Ele até esse tempo executara as promessas dadas aos antigos e continuava fazendo isso com respeito a Davi. Sete benefícios são relacionados²⁵ neste terceiro passo da mensagem de Yahwéh a Davi.

1. *Lēqahtikā* (v. 8) (Tomei-te) das pastagens, de detrás das ovelhas — isso claramente relembra as circunstâncias da unção de Davi. Samuel tinha feito conhecer a eleição de Davi por Yahwéh ordenando que ele fosse trazido dos pastos onde tinha estado pastoreando as ovelhas, e então ungiu-o (1 Sm 16.11-13). O texto usa o termo *nāgīd* (preeminente, ou príncipe), não *melek* (rei), para referir-se ao lugar de Davi sob Yahwéh, o *Rei* de Israel. A escolha de Davi, um cumprimento das palavras de Jacó de que um governador viria da tribo de Judá (Gn 49.8-10), era básico para os benefícios enumerados em seguida.

2. *Wā'ehyeh 'immekā* (e fui contigo, v. 9) *bēkōl* (em todas as tuas idas), isto é, por onde quer que andaste. Yahwéh tinha acompanhado Davi, guiando-o e protegendo-o em todas as suas experiências. A promessa do pacto aos pais de ser o Deus de seu povo (Gn 17.7,8; Js 1.4) tornara-se realidade na vida de Davi.

3. *Wā'akritā* (e cortei) *kol* (todos) os inimigos diante de ti. As vitórias de Davi tinham sido dadas por Yahwéh. No meio da oposição e de ameaças de morte Davi não fora vencido. Na verdade, tinha sido vitorioso: marchara para o trono de Israel — pelo poder de Yahwéh, em última análise. Assim, a maldição do pacto (Gn 12.3; Êx 23.23; Dt 12.29) foi executada sobre os que tentaram opor-se à vontade de Yahwéh.

4. *'Āšitī lēkā sēm gādōl*²⁶ (e fiz, ou continuarei a fazer, para ti um grande nome, v. 9b). *Yahwéh, de acordo com as promessas feitas a Abraão (Gn 12.1-3), tinha realmente feito Davi famoso em Israel e entre as suas nações vizinhas.*

5. *Wēsamtī māqôm lē'ammī* (e estabeleci, ou continuarei a estabelecer, um lugar para o meu povo, v. 10a). *Yahwéh prometera uma terra, um lugar*

25. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1.137,138.

26. O problema gramatical dos tempos dos verbos hebraicos, grandemente ignorado pelos comentadores, exige algum comentário. Em tempos passados, Yahwéh "tomou" (*lēqahtī*, passado) Davi (v. 8). Isso é seguido por *wā'ehyeh* (futuro imperfeito com vav consecutivo), significando "eu fui com" (cf. KJV) e não "eu serei" ou "estarei" (v. 9). Similarmente, *wā'akritā* (imperfeito com vav consecutivo) refere-se a ação passada: Yahwéh "eliminou" ("cortou") os inimigos.

Há uma nítida mudança no v. 10. Os verbos seguintes estão no perfeito com vav consecutivo, de modo que a ação é dirigida para o futuro. *Wēsamtī* (eu apontarei, ou prepararei), *ūneta-ttyu* (plantarei ou plantei), *wēsākan* (habitarei ou habitei) e *wahānthōti* (darei repouso ou dei repouso) (v. 11).

Uma primeira leitura sugere que os feitos de Yahwéh referidos pelos verbos no perfeito com vav consecutivo ocorreram no passado; mas a forma do verbo exige um tempo futuro. Como mencionamos acima, a maioria dos comentários não discute o problema (cf. Caird, *I and II Samuel*, em *IB*). McCarter (*II Samuel*, em *AB* [1984], 9.202,203), por outro lado assinala que há outros exemplos no Velho Testamento em que a forma do perfeito com o vav consecutivo é traduzida como um pretérito. Ele não aceita isso como resposta, mas segue vários críticos tentando encontrar referências futuras, por exemplo, "fazer um lugar" provavelmente refere-se ao templo. Essa solução é ainda mais inaceitável. Hengstenberg refere-se brevemente ao problema pelo termo "constantemente" (*Christology of the Old Testament*, 1.138). A possibilidade de que verbos no perfeito com vav consecutivo ou na forma simples do imperfeito se refiram não somente ao futuro, mas ao processo começado no passado que prossegue no presente e continuará no futuro, deve ser seriamente considerada. Assim, os verbos poderiam ser lidos como: Eu continuo a considerar o lugar como teu, tu continuarás a ser plantado e enraizado, tu continuarás a habitar e a ter repouso.

específico em que Abraão e sua semente viveriam (Gn 15.13-16). Os patriarcas tinham entrado na terra, mas fora um lugar de movimentos e perturbações.

6. *Unēṭa'tîw* (e os plantei, ou continuarei a plantá-los). Sob a liderança de Josué, Israel tinha conquistado a Terra Prometida e atribuído uma parte da terra para cada família. Como árvores novas são plantadas em solo fértil, Yahwéh tinha plantado seu povo numa terra que manava leite e mel — um lar para viver (Gn 17.8; Êx 6.8; Dt 26.9,15).

7. *Wēlō'-yōšîpû* (e não serão perturbados) por homens violentos como aconteceu nos dias dos juízes (v. 11). Pelo contrário, *wahānîhōîî* (eu te fiz repousar, ou continuarei a fazer-te repousar, v. 11). De fato, Yahwéh assegura a Davi que o repouso que ele lhe proporcionara, dando-lhe uma oportunidade de pensar na construção do templo, era um dom de Yahwéh, uma promessa cumprida (Dt 25.19).

A repetição das promessas cumpridas por Yahwéh, o soberano Senhor, prepararia Davi para ouvir a promessa que Yahwéh ia fazer a ele e em favor dele. Davi também tinha de compreender que nem todas as promessas de Yahwéh tinham sido cumpridas tão plenamente quanto poderiam ter sido, particularmente a promessa pactual concernente à semente de Abraão e dos reis que proviriam da semente de Abraão (Gn 17.7-9), bem como a promessa da continuidade do trono: “o cetro não se apartará”... (49.10).

A promessa de Deus foi proferida enfática e claramente: *kî-bayit ya'āšeh-lēkā yhwēh* (que uma casa fará Yahwéh para ti). A ênfase está sobre o substantivo *bayit* (casa), e em segundo lugar sobre o que Yahwéh fará para Davi em relação a sua casa: ele a fará, ou estabelecerá.

O substantivo *bayit*, que ocorre repetidas vezes ao longo dessa passagem, pode ter diversos significados. Pode referir-se a um edifício de madeira, tijolos ou pedra; mas esse edifício — casa — é especificamente o lugar de habitação de pessoas ou o edifício associado com a presença de Deus. (Na primeira parte da passagem o termo refere-se à habitação de Davi e a um tipo diferente de habitação, a de Yahwéh). O mesmo termo *bayit* é também usado para designar posteridade, descendência, a família por algumas gerações precedendo ou seguindo determinada pessoa. E se a pessoa é um governante ou algum outro indivíduo influente, ele e seus predecessores e sucessores podem ser referidos como uma dinastia.²⁷ Davi deveria compreender *bayit* nesse último sentido — uma família de reis por gerações.

A idéia é óbvia. Quando a promessa de Yahwéh sobre a semente e a ascensão da família reinante provinda da semente fosse cumprida em extensão maior do que tinha sido, o princípio de Imanuel — Deus conosco — receberia expressão concreta, visível e simbólica na forma de um lugar de habitação permanente. Depois que Yahwéh tivesse completado seus preparativos para a presença permanente da família reinante, Ele tornaria sua habitação uma estrutura permanente, um templo.

27. Cf. *TWOT*, 1.105,106.

Versos 13-16. O quarto passo na explicação de Yahwéh a Davi refere-se ao método de Yahwéh para levar adiante sua promessa em relação à dinastia de Davi. Os usuais conceitos de progênie, reino, trono, e casa para habitação de Yahwéh estão muito bem tecidos juntos e sua inter-relação e interdependência são adequadamente mostradas.

Yahwéh tinha declarado (v. 11b) que ele faria uma dinastia (casa) para Davi. Como? Quando²⁸ a vida de Davi terminasse (seus dias se cumprirem, v. 12), então Yahwéh continuaria a família e o reinado da família por *hāqīmōtī* (fazer levantar, ou fazer continuar) *zar'ākā* (tua semente).²⁹

Yahwéh daria continuidade à linha da semente real de Adão, Noé, Abraão, Jacó, Judá e Davi; por meio de descendência biológica, isto é, um filho, que viria do próprio Davi, a dinastia continuaria. Para que essa realeza da progênie fosse assegurada, Yahwéh acrescentou *wahākīnōtī* (farei continuar firmemente, ou firmemente estabelecerei) *'et-mamlaktō* (seu reino). A dinastia continuaria firmemente estabelecida porque Yahwéh manteria o reino; a família e o reino eram correlativos.

No verso 13 são afirmados como correlativos dois conceitos: *bayit* (casa) que um membro da dinastia construirá para Yahwéh, e *kissē'* (trono) do construtor da casa de Yahwéh, que Ele *wēkōnantī* (estabelecerá) *'ad-'ōlām* (pelas eras por vir, ou eternamente). Por meio da semente real de Davi, firmemente estabelecida, o princípio de Imanuel receberá expressão permanente através de *bayit* (casa), que ele (representante da semente) irá construir para habitação permanente de Yahwéh. A presença constante de Yahwéh seria assegurada pela semente da casa real no trono do reino permanente. No verso 14 a relação entre Davi e sua progênie é afirmada como biológica. Haverá uma relação direta de "carne e sangue". Yahwéh acrescentou, entretanto, usando o pronome enfático EU, *'ānī 'ehyeh-lō lē'āb* (eu serei para ele um pai), e que essa seria uma relação mútua: *hū' lī lēbēn* (ele será para mim um filho).

Numerosos escritores têm procurado encontrar fontes não-bíblicas e não-israelitas para o assim chamado "tema do rei-filho-divino", que julgam estar presente nessa frase. Ishida cita várias fontes possíveis³⁰ P. Kyle McCarter rejeita algumas sugestões, por exemplo: "deduzir paralelos do Egito" ou do ponto de vista escandinavo de que o filho era "o fruto divino de uma cerimônia de casamento sagrado".³¹ Tanto Ishida quanto McCarter consideram que essas

28. *KI*, usualmente traduzido "que", ou "pois/porque", é também usado com o sentido de "quando" (cf. *BDB*, p. 473).

29. Caird, (*I and II Samuel* em *IB*, 2:1085) está certo em afirmar que o termo é "semente", não "filho". A promessa de Yahwéh refere-se a descendentes, e não apenas a um filho. No verso seguinte, Yahwéh fala da relação que estabelecerá com cada um dessa semente, e então o termo "filho" é usado.

30. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 99-117. A esta altura, é bom lembrar que Leopold Sabourin apoiou firme e corretamente o ponto de vista de John L. McKenzie: a soberania em Israel era de caráter único; era um dom de Yahwéh a Israel (*The Psalms* [New York: Alba, 1974], p. 336).

Em sua obra "Royal Messianism", J. L. McKenzie partiu da profecia de Natã para Davi e então demonstrou quantas outras profecias referem-se às palavras de Davi a Natã (CBQ [1957], 19:25-52, esp. p. 26).

31. McCarter, *II Samuel*, em *AB* (1984), 9:207.

duas frases indicam “linguagem adotiva”,³² para a qual eles buscam antigos paralelos religiosos e políticos, sem sucesso.

O adjetivo *adotivo* deve ser corretamente compreendido. Adoção só pode significar uma relação legal; Yahwéh estabelece esse tipo de relação legal com Davi e sua semente, a sucessão de filhos, estabelecendo um pacto com eles. Isso, em primeiro lugar, é linguagem pactual. Além disso, a relação pai-filho refere-se aqui à eleição do filho pelo Pai; o Salmo 2 fala disso. É também uma relação de um amor que tudo abraça e que perdura. A relação pai-filho fala também da unidade de propósito e de ação.

Os versos 14b e 15 registram duas implicações definidas da relação pai-filho: (1) O Pai castigará o filho da maneira como os pais humanos castigam suas crianças. Essa é a linguagem de Provérbios em relação aos pais que corrigem seus filhos, isto é, o uso de *šēbet* (vara) e *nega'* (açoite) (Pv 13.24; 23.13,14). Esse castigo é aplicado como uma demonstração do amor do pai e sua preocupação com o bem-estar do filho, expressos na frase *wēḥasdi lō'-yāsūr mimmennū* (e minha misericórdia não se apartará dele).³³ O termo *hesed* refere-se à fidelidade de Yahwéh de amar, conservando o seu povo do pacto e mostrando-lhe misericórdia e ternura quando esse povo está em sofrimento e tristeza. O duro castigo que o filho receberá quando se afastar do caminho de Yahwéh será sempre temperado pelo amor do Pai, pela sua misericórdia e compaixão. A garantia da presença contínua da *hesed* de Deus apóia a promessa de que o trono será estabelecido para sempre (vv. 12,13). Assim, a continuidade da semente e do trono, no meio de um povo e de um meio pecador está enraizada na promessa de Yahwéh, de sua *hesed* que nunca falha e está sempre presente. Não aconteceria com a semente de Davi ou com Davi o que aconteceu com Saul.

Yahwéh concluiu suas promessas a Davi fazendo Natã repetir o que havia sido dito antes: três vezes ele usa o sufixo pronominal *kā* ao dirigir-se a Davi: *tua* dinastia, *teu* reino e *teu* trono (v. 16). Dois verbos são usados: primeiro, *'āman* (confirmar, fazer firme).³⁴ Isso é dito da dinastia e do reino. Esse fatores reais firmemente estabelecidos serão *'ad-'ōlām* (a todas as eras, perpetuamente).³⁵ A combinação do verbo *confirmar* com o advérbio *perpetuamente* expressa tempo ilimitado no futuro. Assim, a dinastia e o reino de Davi serão estabelecidos para sempre. O segundo verbo empregado para indicar a mesma estabilidade e duração do trono é *kūn* (ser firme ou estabelecido).³⁶ O preciso conceito *para perpetuidade* é acrescentado aqui, também. O uso dos dois

32. Cf. H. Ringgren, “por adoção”, em *The Messiah in the Old Testament* (Chicago: Allenson, 1956), p. 12.

33. É difícil saber por que a forma da terceira pessoa do singular *yāsūr* aparece no texto. Muitos manuscritos têm a forma da primeira pessoa (*'āsūr*; cf. LXX, Siríaca e Vulgata; cf. 1 Cr 17.13). O texto de 2 Sm 7.14 pode ter sido alterado no processo de transmissão.

34. A terceira pessoa do singular de *'āman*, em geral, é indicada como *ne'eman* no niph'al; não há razão convincente para a mudança aqui. (Nossa palavra “amém”, [assim é, e será] é derivada desse verbo hebraico).

35. A raiz de *'ōlām* não é conhecida. O uso do termo quase sempre indica tempo ilimitado, no passado ou no futuro. Há contextos em que o termo ocorre, parecendo referir-se a um tempo longo, porém não ilimitado. Cf. *TWOT*; 2.672,673.

36. O verbo *kūn* é quase um sinônimo perfeito de *'ākēn*. *Kūn* acentua a fixidez e segurança do trono.

verbos acentua a importância da mensagem. A forma niphal dos verbos, a passiva, evidencia que essa firme continuação absoluta não é devida a Davi ou à ação de sua progênie. Yahwéh estabeleceu firmemente e continuará a manter o reino, o trono e o governante sobre o trono. O governante reinará sobre o reino inteiro, isto é, seu domínio, seu povo, sua riqueza e todas as suas relações. Tendo ocorrido todos esses fatores, Yahwéh terá sua habitação permanente construída, ocupará essa sua casa e, assim, dará expressão positiva e real ao conceito de Imanuel.

Implicações Teológicas

Yahwéh falou em visão a Natã, que, por sua vez, proclamou pessoalmente a revelação de Deus a Davi. Essa proclamação profética deixava claro que profecias do passado estavam sendo cumpridas e que o antítipo de vários tipos se tornara realidade histórica. A mensagem profética, a transmitir uma gloriosa mensagem vital para Davi naquele tempo e maravilhosas promessas para o futuro, propiciou um grande avanço. A profecia de Natã serviu como um forte elo unificador entre passado, presente e futuro.

Alguns temas bíblicos são centrais nessa proclamação profética: o caráter real de Davi e de seus filhos, o reino em todos os seus aspectos (militar, político, social, econômico), o trono em Jerusalém, a dinastia davídica e seu papel, e o princípio de Imanuel.

O princípio de Imanuel teve um papel crucial e unificante nessa proclamação. Foi ocasionado pelo desejo e intento de Davi de construir uma habitação permanente e, assim, dar concreta expressão histórica a esse princípio. O intento de Davi não foi aprovado, mas ele ficou sabendo qual era o desejo de Yahwéh por meio da proclamação a respeito da presença de Yahwéh na "casa" de Davi (relação pai-filho) e no templo a ser construído pela progênie de Davi. Essa proclamação da presença de Yahwéh tornou-se a pedra de toque dos pronunciamentos proféticos posteriores sobre sua presença com seu povo e sua habitação no meio dele.

O soberano controle de Yahwéh para levar adiante suas promessas, passadas, presentes e futuras, foi proclamado direta e enfaticamente. Aquele que fez as promessas e as revelou as executará de acordo com seu programa e seu próprio método. As pessoas serão ativamente envolvidas: serão servos e agentes. Os eventos ocorrerão quando Ele quiser. O "Senhor dos Exércitos" estava e sempre estará no comando.

A eleição, unção e ascensão de Davi ao trono sobre todo Israel foram divinamente sancionadas dentro do processo histórico. Yahwéh, de acordo com a proclamação de Natã, seu profeta, haveria de levar adiante e desenvolver esses elementos na progênie de Davi. O próprio conceito da semente apresentado a todos os santos do Velho Testamento que viveram antes, por exemplo, Adão, Noé, Abraão, Isaque e Jacó, recebeu proeminência e uma designação cada vez mais clara.

O caráter real da semente tornou-se mais definido do que antes. Isso se fez pela indicação de que a semente, a posteridade de Davi, assim como o próprio Davi, haviam de ocupar o trono e reinar para sempre. É importante notar que, tanto o termo de sentido mais amplo, *semente*, significando progênie, quanto o termo singular, *filho*, foram empregados. Não houve referência a ninguém por nome ou título.

Finalmente, a proclamação profética encerrava alguns elementos distintamente de natureza factual.³⁷ A forte afirmação da presença e da soberania de Yahwéh, a recapitulação histórica do que Yahwéh tinha feito, a afirmação definida sobre o que Yahwéh ia fazer por Davi, a continuidade por meio da semente, as estipulações e as bênçãos ou castigos implícitos, são todos elementos de um pacto. O termo *berit* (pacto) não aparece no texto. Diversas passagens na Escritura, entretanto, falam do pacto de Yahwéh com Davi. É manifestamente claro que, quando isso ocorre, a referência é ao que foi proclamado a Davi por Natã.

Respostas Factuais³⁸

Muitas passagens do Velho Testamento citam ou aludem à profecia de Natã a Davi acerca de Davi e de sua dinastia.³⁹ Os críticos não evitam esse fato; entretanto, eles têm uma tarefa muito difícil em estabelecer relações precisas. Isso é particularmente difícil quando o pacto de Deus com Davi (2 Sm 7.1-17) é considerado um texto escrito tardiamente — no fim da monarquia ou após exílio.

A Oração de Davi (2 Sm 7.18-29). Davi foi ao tabernáculo depois de ouvir a mensagem de Yahwéh transmitida por Natã acerca do pacto de Yahwéh com ele. A arca da presença divina estava no tabernáculo e Davi “sentou-se”⁴⁰ *ltpnê* (diante da face de) Yahwéh. Como uma criança senta-se diante de um pai ou mestre, assim Davi sentou-se diante do Senhor. Em sua oração Davi não faz nenhuma referência ao templo; antes, concentra-se sobre a relação entre Yahwéh para consigo e sua casa. Davi dirige-se repetidamente a Yahwéh, não menos do que dez vezes, usando o nome *Yahwéh* combinado com *Adonai*, *Elohim* e *Sēbā’ ôt* (Senhor dos Exércitos). Davi refere-se a si mesmo como servo de Yahwéh dez vezes, e sete vezes refere-se a sua casa.⁴¹ Isso evidencia que Davi tinha compreendido qual era o centro da mensagem; seu intento de

37. O. P. Robertson, *The Christ of the Covenants* (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1980), pp. 231,232.

38. Nesta seção, passagens que se referem diretamente ao evento histórico do pacto de Yahwéh com Davi e passagens que se referem a algum aspecto do mesmo serão estudadas. Além da oração de Davi, suas últimas palavras, alguns salmos e várias passagens dos livros de Reis e Crônicas serão consultadas. Os salmos que expõem o real conceito messiânico serão estudados nos caps. 11 e 12.

39. Ver Ishida, que relaciona, por exemplo, 1 Rs 2.4,24; 3.6; 5.19; 2 Rs 8.19; Is 37.35; Jr 33.17,20-26 (*Royal Dynasties in Ancient Israel*, p. 81, n. 1; ver também George A. F. Knight, *Psalms*, 2 vols. [Filadélfia: Westminster, 1982], 2.297,304).

40. Comentadores têm discutido a postura de Davi em oração. Alguns tentaram, sem sucesso, transformar “sentar-se” em “ajoelhar-se” (cf. Caird, *I and II Samuel*, em *IB*, 2.1086). A idéia de McCarter, de que Davi permaneceu depois que a cerimônia da arca havia terminado (*II Samuel*, em *AB* [1984], 9:236) carece de base escritural. (Mas ver *KD, Second Book of Samuel*, p. 350, sobre a noção de “sentar-se”). Hengstenberg refere-se à postura sentada de Moisés em oração (*Christology of the Old Testament*, 1.143). O apelo à situação peculiar de Moisés não é de grande ajuda.

41. Cf. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1.143.

construir uma casa permanente para Yahwéh não era de importância imediata. Em sua oração, Davi expressa submissão à vontade e ao programa de Yahwéh.

A oração de Davi tem duas partes principais. Primeiro, Davi reconhece o que Yahwéh tem feito e dito (7.18-24). Segundo, Davi implora a Yahwéh que leve adiante seu plano para ele e sua casa (vv. 25-29).

Versos 18-24. Davi começa sua oração com uma confissão de humildade: *mî 'ānōkî* (quem sou eu) e *mî bêti* (que é a minha casa) (v. 18). Ele coloca-se em contraste com Adonai Yahwéh, nome que significa o poderoso Senhor.⁴² Davi acrescenta que o que ele é foi Yahwéh quem fez; foi Ele a causa de Davi ter ido tão longe.⁴³ Sem Yahwéh, ele, Davi, ainda seria um pastor. Mais ainda, Davi considera-se indigno da grande honra que Yahwéh lhe concedeu. No verso 19 Davi continua a maravilhar-se do que Yahwéh disse quando contrasta o que *watîqṭan* (parecia pouco) diante de Yahwéh, e que era objeto da mais alta significação para Davi e sua família durante muito tempo.⁴⁴ Davi vai adiante e fala da condescendência de Yahwéh em vir até ele, um indigno ser humano.⁴⁵ Novamente ele se dirige a Yahwéh, o glorioso e poderoso Senhor, como Rei: “Que mais há para dizer a Yahwéh?” Ele sabe que Yahwéh o conhece. Davi refere-se a si mesmo como *'abdēkā* (teu servo). Coloca-se a si mesmo a serviço de Yahwéh e aceita o papel que Yahwéh lhe atribui (v. 20). Novamente Davi reconhece que o que viesse a acontecer seria somente porque Yahwéh o disse; a palavra de Yahwéh é a causa suficiente. Mais ainda, Yahwéh fez *kol-haggēdūllā hazzō't* (todos esses grandes feitos), isto é, planejar a ascensão de Davi ao trono, colocá-lo nele e assegurar que sua família seria uma dinastia reinante. Acima de tudo, essa revelação a Davi é um fato da maior e mais alta importância (v. 21).

Nos versos 22-24 Davi exalta a grandeza de Yahwéh. Ele diz: *kî 'ên kāmōkā* (pois ninguém se compara contigo) *wē'ên 'ēlōhîm zûlātekā* (e não há Deus além de ti, v. 22). A supremacia absoluta e o caráter único de Yahwéh são afirmados. (Nenhuma outra nação tem um Deus como o de Israel!) Yahwéh redimiu seu povo e engrandeceu o seu nome perante as demais nações. Aqui Davi se refere ao êxodo e ao pacto do Sinai.⁴⁶ Davi prossegue lembrando a conquista de Canaã e a remoção das nações e seus deuses da terra; Israel tornou-se um povo especial. E esse povo Yahwéh “estabeleceu firmemente para si mesmo” (*tēkōnēn lēkā*); para seu povo (*'et-'ammēkā*); para a perpetuidade — para sempre (*'ad-'ōlām*) (v.24).⁴⁷ Como Yahwéh tomou Israel nessa

42. Cf. *TWOT*, 1.12,13.

43. Notar a forma do hiphal do verbo *bô'*.

44. O uso que Davi faz de *rāhōq* (ser ou tornar-se muito distante) deixa claro que ele entendeu que as promessas de Yahwéh se estenderiam no tempo até um futuro distante.

45. A última frase do v. 19, *zō't tōrat hā'ādām* (esta é a lei do homem) desafia uma interpretação conclusiva. O texto não é claro. 1 Cr 17.17 não ajuda. Os esforços críticos para emendar o texto não são satisfatórios. Várias interpretações de eruditos conservadores não têm encontrado aceitação (cf., p. ex., Keil, Delitzsch e Hengstenberg). A interpretação dada neste livro está de acordo com o que foi dito no contexto, isto é, Yahwéh trata Davi como um companheiro.

46. Algumas variantes textuais não incluem uma referência explícita à redenção de Israel do Egito, mas o texto de certo modo o afirma.

47. O autor traduziu a expressão hebraica “para um povo”, mas a presença do sufixo pronominal exige a tradução definida. O sufixo usado é da segunda pessoa do singular, de modo que a tradução literal seria “para

relação estreita consigo mesmo, Ele deu-se a si mesmo a esse povo, por meio de um laço, um pacto, entre Ele e seu povo. Davi emprega aqui a linguagem do pacto de Yahwéh com Abraão, *wé'attâ yhwéh háyitâ lâhem lê'tôhîm* (e Yahwéh era Deus para eles) (Gn 17.2-11) e da renovação do pacto sob Moisés nas margens do Jordão (Dt 29.9-12). Em outras palavras, Davi compreende que o pacto de Yahwéh com ele está intimamente relacionado com o pacto que Yahwéh fizera com Abraão e, por meio de Moisés, com Israel. Ele realmente percebe que os grandes feitos de Yahwéh no passado estavam sendo mantidos e desenvolvidos. Yahwéh estava continuando a realizar seus propósitos em relação a seu povo quando fez um pacto com Davi e sua "casa". Essas ações de Yahwéh, envolvendo-o juntamente com sua casa, eram o meio de Yahwéh continuar a ser, cada vez mais, o Redentor e Senhor do povo escolhido. Davi compreendeu o que Yahwéh tinha feito no passado, o que estava fazendo com ele e por ele, bem como o que revelou que faria em relação a sua família e a seu povo. Depois desse reconhecimento, Davi, em súplica, implora a Yahwéh que mantenha e execute sua palavra.

Muitos estudiosos da Bíblia perguntam: por que Davi pede que Yahwéh mantenha sua palavra? Não era bastante Yahwéh ter falado? A seguir examinaremos suas duas petições e daremos uma resposta.

Versos 25-29. Wé'attâ (e agora, v. 25) marca a transição na oração de Davi. Ele faz duas petições específicas. O ponto central da primeira é expresso por dois verbos, *hāqēm* (confirma) e *'āsēh* (faze). O objeto desses verbos é *haddābār* (a palavra) que Yahwéh falara a respeito de seu servo Davi e de sua família. Davi inclui a frase *'ad-ôlām* (para a perpetuidade). Ele compreende que Yahwéh, que falou, é o único que pode executar essas promessas. Davi não pode; ele olha para Yahwéh e ora em submissão, esperança e confiança. Por meio do cumprimento de sua palavra, o nome de Yahwéh será engrandecido para sempre, Israel será estabelecido com Yahwéh como seu eterno Deus e a dinastia de Davi estará firmemente estabelecida. Davi tem a coragem de orar confiantemente porque sua oração está baseada na revelação de Yahwéh (*gālītâ*)⁴⁸ relativa à dinastia de Davi.

A segunda petição, introduzida pela repetição da afirmação de que Yahwéh é verdadeiramente Deus, que sua palavra é verdade e sua promessa a Davi é real (v. 28), requer a bênção de Yahwéh, segundo lhe aprouver. Essa bênção é indispensável para a continuação perpétua da dinastia de Davi.

Por que Davi fez essa oração?⁴⁹ Ele reconheceu a promessa de Yahwéh e declarou tê-la compreendido. Expressou sua certeza de que, porque Yahwéh

teu povo; entretanto, nos parênteses anteriores ele já mudara a segunda pela terceira pessoa, fazendo assim uma espécie de discurso indireto, e eu o segui nisso. A tradução da expressão hebraica *têkhônên lêkâ* seria "estabeleceste para ti mesmo" (n.t.).

48. A raiz do termo *gālâ* significa "descobrir" (cf. KoB, p. 182). Em outras línguas semíticas significa "tornar claro", "expor".

49. É perturbadora a insistência dos críticos em afirmar que Davi não podia ter feito essa oração como a temos diante de nós. Alguns concordam que parte é de Davi, todavia, colocam-na no tempo em que a arca foi instalada em Jerusalém. Como Davi mostrou seu conhecimento da palavra de Yahwéh a Israel em tempos passados e re-

é Deus, essas promessas serão plenamente cumpridas. Expressou sua submissão, cômico de que, se Yahwéh não mantivesse o pacto e não o executasse plenamente, esse pacto não perduraria. Davi expressou sua gratidão e louvor repetindo esses conceitos centrais das promessas que ele agora proclamava como realidades.

As Últimas Palavras de Davi (2 Sm 23.1-7). O texto hebraico da passagem é de difícil compreensão. Algumas frases obscuras permitem uma variedade de interpretações,⁵⁰ algumas das quais discutiremos nesta seção. Questões referentes à data da composição do último cântico de Davi têm ensejado ardorosa discussão.⁵¹ O texto e o próprio contexto histórico não deixam dúvida de que Davi proferiu essas palavras pouco antes de sua morte. Há algumas semelhanças entre o último oráculo de Balaão e este último cântico de Davi (cf. Nm 24.3,15 e 2 Sm 23.1). Tentou-se, sem sucesso, encontrar fontes egípcias para a referida passagem.⁵² Há vários pontos de vista sobre a unidade e estrutura da passagem.⁵³

Um estudo da passagem revela que há três partes específicas: (1) Declara-se que Davi é seu autor inspirado (2 Sm 23.1,2); (2) O pacto de Yahwéh é lembrado com referência a suas bênçãos (vv. 3-5); e a maldição do pacto é repetida (vv. 6,7). O tema central da passagem é, entretanto, o verso 5a, sobre a permanência da dinastia de Davi.

Versos 1,2. Essas são as *dibrê dāvid hā' ahārōnīm* (palavras de Davi, as últimas). A referência é ao que se segue, ao nome do compositor do cântico. Ou essas palavras são verdadeiras ou devem ser consideradas mentira. As frases paralelas que se seguem dão ênfase à veracidade da primeira frase. A despeito desse forte testemunho, muitos críticos não aceitam os fatos afirmados aqui. C. Goslinga revê a discussão sobre a confiabilidade dessas palavras e

lacionou a promessa que recebeu a essas antigas revelações, utilizando delas algumas frases, os críticos tentam usar tais citações como provas de que um editor teológico seja o responsável por sua inserção (Caird, *I and II Samuel*, em *IB* 2.1086-1088; McCarter, *II Samuel*, em *AB* [1984], 9.239-241; Ishida [*Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 112,113] tentaram localizar similaridades extrabíblicas para alguns conceitos). Todos esses esforços indicam uma recusa em reconhecer o que fez Davi: ele esteve atento às promessas de Yahwéh.

50. McCarter refere-se a algumas delas e sugere emendas e alternativas para sua interpretação (*II Samuel* em *AB* [1984], 9.476-483). Sua obra é digna de estudo, mas em vários pontos deve ser contestada. A observação de George Caird de que o texto é “espantosamente viciado” indica mais preconceito do que conhecimento; ele não dá nenhuma prova da veracidade de sua observação (cf. *I and II Samuel*, em *IB*, 2.1167).

51. McCarter apresenta um breve sumário do que os críticos têm tentado fazer buscando uma resposta (*II Samuel*, em *AB* [1984], 9.485). Os pontos de vista conflitantes demonstram a falta de base para suas opiniões. Walter Eichrodt oferece apoio substancial para o ambiente histórico desse cântico (cf. *Theology of the Old Testament*, trad. J. A. Baker, 2 vols. [Filadélfia: Westminster, 1967], 1.324,454). Infelizmente ele usa repetidas vezes a frase “as assim chamadas últimas palavras de Davi”.

52. Cf. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 100,108. Ver também McCarter, *II Samuel*, em *AB* [1984], 9.484,485. A única referência de Mowinckel a 2 Sm 23.1-7 é no contexto da discussão de paralelos do Oriente Médio, ou seja, “o sol levantando-se sobre a humanidade, dando luz e calor e criando vida” (*He That Cometh*, p. 227).

53. McCarter vê quatro partes: (1) a introdução (v.1) identificando Davi; (2) um dito de sabedoria (vv. 2-4), que ele considera de data mais recente do que as outras partes; (3) exaltação do cuidado de Deus com a casa de Davi; e (4) ameaças aos que forem desleais com Davi (*II Samuel*, em *AB* [1984], 9.483; cf. 480). Hengstenberg vê duas divisões: (1) bênçãos (vv. 1-5) e (2) destruição (vv. 6,7). Delitzsch apresenta a divisão mais aceitável: (1) vv. 1,2; (2) vv. 3-5; e (3) vv. 6,7 (*Second Book of Samuel*, pp. 485-490).

conclui que todos os argumentos foram avaliados e refutados por M. Segal e G. Ch. Aalders, refutações de modo algum obsoletas.⁵⁴

Deve o adjetivo *'ahārôn* (último) ser tomado no sentido absoluto? É preferível entender a frase como sendo as últimas palavras de Davi como um poeta inspirado. Da mesma forma que Jacó se despediu em seu leito de morte, (Gn 49.1), assim também o fez Davi. O termo *nē'um*, usado duas vezes nas frases seguintes, deixa claro que essas palavras eram de Yahwéh, isto é, um "oráculo" (NIV), como tinham sido as profecias de Balaão.⁵⁵ Dizer que essas palavras eram as últimas de cânticos inspirados é reconhecer que Davi tinha feito cânticos anteriormente; o livro dos Salmos o atesta, do mesmo jeito que o comprova o lamento de Davi sobre Saul e Jônatas (2 Sm 1.19-27).⁵⁶ Dizer "cânticos inspirados" é também dizer que Davi falou como porta-voz de Yahwéh. Alguns podem preferir falar desses cânticos, e em particular deste cântico, como proféticos. Isso pode ser feito se "profético" significa *baseado em revelação*— não se for tomado para estritamente significar *predição*. Davi, refletindo sobre o que Yahwéh revelara previamente, está aqui confirmando, como porta-voz de Yahwéh, essa revelação. No sentido real, Davi está dando uma resposta inspirada.⁵⁷

Davi, que proferiu o oráculo (NIV), fala de si mesmo por meio de quatro atribuições: (1) *ben-yiṣṣay* (filho de Jessé), indica sua consciência de sua genealogia (Rt 4.17-22; 1.2 menciona os efratitas em Judá [cf. Mq 5.2]). Davi reconhece que pertence à linha da semente prometida. (2) *ūnē'um haggeber huqam* (o herói que foi suscitado)⁵⁸ indubitavelmente refere-se ao fato de Davi ter sido tomado das pastagens para tornar-se um herói no campo de batalha e um guerreiro invencível, que finalmente veio a ter sua própria cidade, Jerusalém, o centro administrativo do reino. (3) *mēšīah 'ēlōhē ya'āqōb* (o unguido do Deus de Jacó) identifica Davi como a pessoa que Samuel ungiu por ordem de Deus, que o havia eleito para ser o "unguido" em Israel. (4) *ūnē'im zēmīrōt yiśrā'el* pode ser traduzido de mais de um modo. A tradução de McCarter, "predileto dos baluartes de Israel", não é aceitável por falta de apoio textual e lexicográfico.⁵⁹ A tradução correta, muitos têm dito, pode ser "o predileto dos cânticos de Israel" (cf. RSV, mg.), isto é, alguém a respeito de quem se canta, ou "o suave cantor de Israel (cf. KJV, RSV).⁶⁰ Não significa

54. C. J. Goslinga, *Het tweede Boek Samuel* (Kampen: Kok, 1962), p. 413. Ver também H. M. Segal, *The Pentateuch* (Jerusalém: Magnes, 1967), pp. 173-220.

55. Balaão também usou *nē'um* (cf. Nm 24.3). Ver também KD, *Second Book of Samuel*, p. 485.

56. As questões levantadas a respeito da atribuição de salmos a Davi, especificamente sobre se o *lē* prefixado a *Dāwīd* significará "por", "para" ou "em memória de"; sobre as origens públicas ou pessoais dos salmos; e quanto à ambiência histórica de cada salmo, exigem muito tempo e energia para discussão. Vários livros, tais como *Introduction to the Old Testament*, de Roland K. Harrison (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 976-1003, tratam adequadamente dessas questões.

57. Cf. a discussão seguinte.

58. *Huqam* é a forma abreviada do hophal (forma plena: *hūqam*) que, seguida do advérbio *'al*, dá ênfase à posição levantada.

59. Mas ver o argumento de McCarter (*II Samuel*, em AB [1984], 9.476; cf. p. 480). Ver também sua referência a eruditos que tentam relacionar essa frase com outras nações. Não há razão para isso, exceto para tentar descobrir indícios da dependência de Israel de outras nações quanto aos seus conceitos políticos e religiosos.

60. *Nē'im* é um adjetivo derivado do verbo estativo *ser agradável, deleitável* (KoB, p. 621).

na'im (predileto) como Goslinga prefere; nem tem esse significado em parte alguma do Antigo Testamento. Na linguagem de cada dia, a frase significa "o muito apreciado cantor de Israel".⁶¹

Davi, plenamente cōnscio dos atos de Yahwéh em seu favor, resume o que lhe tem acontecido.⁶² Então acrescenta outro fato importante: ele reivindica o dom da profecia. O exercício dessa importante capacidade profética e o funcionamento dessa tarefa profética aplica-se ao que ele vai dizer, isto é, o "oráculo" (*ne'um*) do v. 1. Ele é também referido como um escritor de cânticos e cantor apreciado. Seus salmos são inspirados como a mensagem que ele está prestes a pronunciar. Note-se que como os profetas recebiam a palavra de Yahwéh, assim Davi afirma que a palavra de Yahwéh está na sua língua (v. 2b).⁶³ E está ali porque Yahwéh lhe deu esse privilégio, e a inspiração do Espírito capacitou-o a dizer essa palavra.⁶⁴

Versos 3-5. A primeira parte do verso 3 repete em essência o que foi dito no verso 2.⁶⁵ Há um aspecto acrescentado: Yahwéh, que põe palavras em sua língua, é o Deus de Jacó; como o Deus dos patriarcas tinha falado em tempos passados, assim Ele continua a falar no presente. Davi identifica-se assim com os patriarcas e considera o que vai dizer como uma repetição e elaboração das revelações de Yahwéh a seus ancestrais. Tendo Davi muitas vezes encontrado abrigo, segurança, estabilidade e uma guarda fiel provida por Deus, quando estava nas montanhas e cavernas, usa o termo hebraico *šûr* (rocha) de Israel (v. 3). As promessas de Yahwéh são tão firmes e inabaláveis quanto as rochas entre as quais Davi e seu bando se haviam outrora ocultado.

As duas últimas frases no verso 3 são paralelas, ambas começando com *môšēl* (o particípio ativo do verbo "governar", e, portanto, aquele que governa). A primeira frase fala de alguém que governa sobre o povo com justiça, retidão e equidade. *šaddiq*, como adjetivo, descreve o governo de alguém que tem com Yahwéh uma relação de servo, que ama a sua lei, e cumpre seus deveres correlatamente. A segunda frase fala diretamente da relação entre Yahwéh e o governante; este é descrito como alguém que *yir'at* (governa no temor de Deus), isto é, tem humilde reverência, presta obediência em amor e rende pronto serviço. Como não há nenhum verbo ativo nessas duas frases e nenhuma referência direta à relação delas com o que se segue, ocorre uma variedade

61. C. J. Goslinga, *Het tweede Boek Samuel*, p. 414.

62. Vários escritores referem-se à inaceitabilidade de considerar-se Davi o autor dessas frases. Henry P. Smith sugere que o autor apresenta-se ostensivamente (*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of II Samuel*, em ICC [1904], p. 381).

63. P. Kyle McCarter, juntando-se a muitos eruditos em advogar uma data tardia para muitos salmos, também concorda que Davi não foi conhecido como profeta durante sua vida. O dom profético foi-lhe atribuído séculos mais tarde, quando os salmos foram incluídos como escritos inspirados. De acordo com isso, McCarter pretende que o v. 2 é uma inserção posterior (*II Samuel*, em AB [1984], 9.480-481). Aqui, novamente, temos um exemplo do historicismo científico produzindo a alteração do texto — para a qual não há nenhuma base textual — e reescrevendo a mensagem teológica da Escritura.

64. Cf. C. J. Goslinga, *Het tweede Boek Samuel*, p. 413.

65. Uma vez que 3a serve de introdução para 3b-5, alguns críticos consideraram isso como uma evidência de que esta passagem era um *māsāl* ao qual os vv. 1 e 2 foram acrescentados (cf. McCarter, *II Samuel*, em AB [1984], 9.481).

de traduções possíveis.^{66, 67} A frase definitivamente fala de uma pessoa que governa *sobre* o povo (não *no meio* dele). Refere-se Davi a si próprio? Diz ele que é, com efeito, o cumprimento da bênção de Jacó sobre Judá (Gn 49.10-12)? Ou refere-se ao governante prometido que virá de sua própria casa e, com efeito, diz que o pacto de Deus com ele (2 Sm 7.1-17) será cumprido? Ou será que Davi, com base em revelações e promessas messiânicas passadas feitas a ele pessoalmente, fala idealmente? Antes de tirar quaisquer conclusões, é preciso determinar a relação entre os versos 4 e 5 e essas duas frases.

O verso 4, introduzido pela conjunção *wê* e pelo advérbio *kî*, evidencia que Davi está fazendo uma comparação, ou, melhor ainda, uma descrição comparativa. Em vez de usar o pronome *ele* para referir-se (atrás) ao governante como sujeito, este deve ser encontrado nas próprias frases, isto é, a luz da manhã, o brilho do sol de uma formosa manhã sem nuvens, o brilho e a frescura da vegetação causados pela chuva. Esses fenômenos naturais são um meio bendito de bem-estar, prosperidade e benefícios gerais. Tendo expressado os efeitos maravilhosos da influência de um governante justo e temente a Deus, Davi pergunta (v.5): Não é, na verdade, a minha casa assim com Deus? Davi vê o efeito de uma dinastia divinamente outorgada e mantida. E desde que esse verso descreve a influência do governante justo e temente a Deus, deve ser vista uma conexão direta entre o governante e o rei da casa de Davi, ou seja, o próprio Davi, seus filhos que lhe sucederão e, finalmente, o Governante que mostrará o resultado final desse governo, isto é, o Filho da casa de Davi. No verso 3, portanto, as duas últimas frases proclamam o ideal que cada governante deve esforçar-se por alcançar, o qual, porém, será alcançado somente pelo Governante real eterno prometido.⁶⁸

A certeza de Davi de que sua casa tem e terá a aprovação de Deus e que proverá o governo justo, beneficente, temente a Deus, por meio de sucessivos governantes, não estava baseada no caráter dos homens ou no seu tipo de reinado. Sua certeza estava, isto sim, no pacto que Yahwéh fizera com ele e com sua família, a dinastia davídica. Davi refere-se a esse pacto como revelado por Yahwéh a Natã, que, por sua vez, informou a Davi (2 Sm 7.1-17). Esse pacto que tudo abarcava assegurava a Davi a continuidade de sua dinastia. ' *Árúkâ*

66. KJV, "He that ruleth over men must be just, ruling in the fear of God" (o que governa sobre os homens deve ser justo, governando no temor de Deus); NIV, "When one rules over men in righteousness, when he rules in the fear of God" (quando alguém governa sobre os homens com retidão, quando governa no temor de Deus); RSV, "When one rules justly over men, ruling in the fear of God" (quando alguém governa justamente sobre os homens, governando no temor de Deus); Henry P. Smith: "One ruling over men, a righteous man, / Ruling in the fear of God, ... shall he rise" (Alguém que governa sobre os homens, um homem justo, / Governando no temor de Deus, ... Ele o erguerá) (*Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, em ICC, p. 381).

67. Almeida, Edição Revista e Atualizada: "Aquele que domina com justiça sobre os homens, que domina no temor de Deus" (n.t.).

68. Keil e Delitzsch (em *Second Book of Samuel*, pp. 487,489), tentando mostrar que Governante justo e temente a Deus refere-se única e diretamente a Cristo, sugerem que se acrescente "levantará" às frases no v. 3 e "que o governante justo brotará dela", no v. 5, seguindo-se à pergunta. Como ficou demonstrado, essas inserções não são necessárias.

bakōl ūšmurâ: “foi plenamente estabelecida e assegurada”;⁶⁹ Yahwéh não tinha omitido qualquer aspecto. O pacto estava completo; ele era inviolável.

Davi expressa seu pleno acordo a tudo o que Yahwéh fizera; ele quer que sua dinastia proceda de acordo com as instruções de Yahwéh. Foi-lhe garantido que ele próprio tinha recebido a assistência de Yahwéh e que seu desejo sincero para o futuro poderia ser cumprido, e o seria, graças à completa fidelidade de Yahwéh a seu pacto.⁷⁰

Versos 6,7. O real conteúdo desses dois versos continua a expressar a certeza que Davi tem de que o pacto permanecerá, que sua casa perdurará, que ele tem declarado e mostrado sua resposta positiva à vontade de Yahwéh. Davi fala de *belîya'al* (a indignidade, a impiedade, ou homens caracterizados assim), que são como espinhos: causam dor e produzem uma reação defensiva, mas são lançados fora e queimados num fogo prolongado (v. 7). Davi expressa a maldição do pacto que sobrevirá para aqueles que, ao contrário dele, se opõem à vontade e aos esforços divinos de estabelecer uma dinastia permanente, cujos governantes serão justos, tementes a Deus, beneficentes e fiéis.

Em conclusão: Davi podia cantar, falar e profetizar como fez na passagem porque, inspirado por Yahwéh, podia responder, e respondeu, afirmativamente às promessas, instruções, provisões e garantias que Yahwéh lhe dera no pacto concernente à sua dinastia, trono, reino, e sua própria presença (cf. 2 Sm 7.1-17).

Alguns Salmos Selecionados. O Salmo 18.1-50 e 2 Sm 22.2-51 são versões quase idênticas do cântico que Davi *dibber* (falou, cantou) a Yahwéh quando agradecia e louvava a Ele por *haššîl* (hiphil de *nāšal*, libertar), a libertação que ele experimentou em suas batalhas e vitórias sobre todos os seus inimigos.

É difícil determinar quando foi composto esse cântico. A vitória de Davi sobre Saul e sua casa veio cedo na vida de Davi, mas ele não experimentou vitória sobre todos os seus inimigos ainda por muito tempo. Daí, parece correto concluir que Davi compôs o cântico cedo em sua carreira e repetiu-o diversas vezes, à medida que Yahwéh lhe dava livramento.⁷¹

Davi usa muitos termos para dirigir-se a Yahwéh. Como usou Moisés a palavra “rocha” (hebraico *šûr*, Dt 32.4), Davi dirige-se a Yahwéh como *sal'î* (minha rocha, v. 2 [TM 3]). Ambos encontraram refúgio e segurança em Yahwéh. Seu Senhor os livrará e guardará de acordo com sua justiça e fidelidade. Moisés falou dessas virtudes na primeira parte de seu cântico; Davi

69. Cf. a bela tradução dessa frase por McCarter (*II Samuel*, em AB [1984], 9.476).

70. A tradução da última frase do v. 5 tem variado. Alguns a consideram como a introdução da “maldição” dos vv. 6,7 (cf. McCarter, *II Samuel*). A frase equilibra o texto: a primeira parte é uma pergunta relativa à casa de Davi; a segunda parte, o núcleo do versículo, refere-se ao pacto; a terceira parte é de novo uma pergunta, expressando a confiança de Davi em relação à sua obra e desejo para o futuro.

71. A solução crítica aventada para a questão da composição é drástica demais. O esforço de selecionar partes como velhos cânticos que foram reunidos pelos deuteronomistas não foi bem sucedido. (O deuteronomista dos críticos é projetado como um historiador, teólogo, especialista literário e poeta — na verdade, um homem de muitos talentos, muita energia, muita habilidade e muito tempo). Dizer que as últimas palavras foram acrescentadas mais tarde ainda dificulta a credibilidade (cf. McCarter, *II Samuel*, (9.455,463,464,473-475 para um breve sumário).

refere-se a elas nas últimas três linhas de seu cântico. Tomando alguns conceitos de 2 Sm 7.1-17 ele recorda a *hesed* (graça, misericórdia) de Yahwéh, sua fidelidade ao pacto *lmsihô* (com seu unguído). Essa atitude favorável não é apenas para com Davi, mas também *lëzar'ô* (a sua semente, descendentes). Assim assegurada, a bênção será '*ad-'ôlām* (para perpetuidade, para sempre, v. 50 [MT 51]).

Davi, portanto, neste seu cântico de ação de graças responde à revelação de Yahwéh a ele. Ao fazê-lo, reconhece Yahwéh como o Deus do êxodo que chamou, manteve e protegeu Moisés em todas as suas experiências no Egito, no deserto e na Transjordânia. Esse mesmo Yahwéh é o guardião de Davi; ainda mais, é aquele que fez um pacto com ele e sua semente, que assegurou que o rei da casa de Davi triunfaria (v. 50 [TM 51]) e receberia os benefícios do amor e misericórdia infalíveis do pacto de Yahwéh.

O problema da relação entre o próximo salmo selecionado (89) e o pacto de Deus com Davi (2 Sm 7, par. 1 Cr 17) tem recebido muita atenção. Ishida, tendo pesado os argumentos, concluiu que "parece difícil resistir à prioridade do texto de 2 Sm 7".⁷² É definitivamente certo considerar a passagem como o texto original; é o primeiro relato da revelação de Yahwéh a Davi. O Salmo 89 é atribuído a Etã, o ezraíta. Um homem com esse nome era um dos levitas cantores (1 Cr 15.17,19) ou um sábio da corte de Salomão (1 Rs 4.31). É possível que o compositor do salmo fosse um cantor e um sábio. Parece melhor concluir que Etã, o levita cantor, é o compositor do salmo na retração de uma das primeiras derrotas sofridas por um rei davídico depois que o pacto com Davi foi estabelecido.

O salmo tem cinco partes distintas: (1) a introdução (vv. 1-4) [TM 1-5]); (2) o hino de louvor (5-18 [TM 6-19]); (3) as promessas de Yahwéh a Davi (19-37 [TM 20-38]); (4) o lamento sobre a derrota (38-45 [TM 39-46]); e (5) uma súplica (46-52 [TM 47-52]).

Etã começa cantando a *hasdê yhwé* (o amor e as misericórdias pactuais de Yahwéh (v. 1). Numa afirmação paralela fala da '*ëmûnâ* (fidelidade, confiabilidade) de Yahwéh, ambas virtudes firmemente estabelecidas assim na terra como no céu que Yahwéh criou (v. 2). Tão firme e duradouro quanto a

72. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, p. 82. Dois pontos de vista são projetados aqui: (1) a existência de uma profecia original; (2) 2 Sm 7.1-17 e 1 Cr 17.1-15 são dependentes dela, enquanto o Sl 89 é uma revisão. Todas as três passagens são uma revisão de uma fonte original: o Sl 89 é uma interpretação dessa fonte original; 1 Cr 17 tem a prioridade e os outros textos são dependentes dele. A. A. Anderson compilou uma lista de várias teorias a respeito da origem e composição do Sl 89 (*The Book of Psalms*, em *New Century Bible*, 2 vols. [1983], 2.630,631,639). Leopold Sabourin inclui, em seu sumário das opiniões relativas ao contexto histórico e à composição do Sl 89, os pontos de vista dos "extremistas da escola da realeza sacra" (p. ex., Engnell) e a ambientação cültica do salmo no ritual anual da morte-ressurreição do rei (*Psalms*, p. 355). Mitchell J. Dahood (*Psalms*, 51-100, em *AB* [1968], 17.311) frequentemente contraria as definidas conclusões dos eruditos escandinavos (p. ex., Engnell, Bentzen). Ele adverte também que as tentativas de datação precisa são precárias, mas está certo de que o salmo em estudo foi escrito no período da monarquia, depois que o pacto de Deus com Davi foi feito.

Alguns estudiosos bíblicos que escrevem sobre os salmos e que, sem hesitação, assumem que 2 Samuel é o texto original, são: F. W. Grosheide, *De Psalmen*; J. Ridderbos, *De Psalmen* (Kampen: Kok, 1958), 2.373-378; Derek Kidner, *Psalms 73-150* (Cambridge: Inter-Varsity, 1975), pp. 319,320; e S. R. Hirsch, *The Psalms*, (New York: Feldham, 1966), 2.121,122, que não menciona 2 Sm 7 (embora trate em seu conteúdo).

criação, assim é o pacto que Deus fez com seu eleito, Davi seu servo. Por juramento, Yahwéh afirmou que a dinastia de Davi e seu trono durariam para sempre, através de gerações sucessivas (vv. 3,4). Não há refutação possível: o tema do Salmo 89 é o pacto que Yahwéh fez com Davi em relação a seus descendentes e ao trono.

Declarado o tema, Etã passa a louvar a Yahwéh e convida os céus (v. 5) e os anjos a juntar-se em adoração aos fiéis. O soberano poder de Yahwéh sobre a criação e nações é exaltado (vv. 9-13); suas virtudes mostradas em seu reino, onde Ele se assenta entronizado, são enumeradas (vv. 14,15).⁷³ Os fiéis em Israel são encorajados a reconhecer as bênçãos de ter Yahwéh como seu justo Protetor e glorioso Defensor (vv. 16-19). O tributo de louvor e o chamado à adoração são seguidos por uma extensa reflexão sobre as sagradas palavras que Natã, como porta-voz de Yahwéh, declarou a Davi. Todos os aspectos incluídos na passagem do pacto (2 Sm 7.1-17) são elaborados, exceto a construção do templo: (1) a visão (v. 19); (2) Davi, servo de Yahwéh, escolhido, fiel, poderoso e vitorioso (vv. 20-24); (3) a unção de Davi (vv. 20,21); (4) o amor, a misericórdia e a fidelidade permanentes de Yahwéh (vv. 25,28,34,38); (5) a recepção por Davi da coroa e do trono (vv. 20,30,37); (6) Davi como rei e sua relação, como filho, com Yahwéh (vv. 26,27);⁷⁴ (7) a posteridade de Davi a suceder o monarca como filho primogênito e rei sobre o trono firmemente estabelecido (vv. 36,37); (8) o pacto, firme e inviolado (vv. 29,35); (9) as instruções que exigem fidelidade e serviço obediente ao pacto de Deus, e as punições por quebrá-lo (vv. 31-33); e (10) o juramento pelo qual as promessas do pacto foram seladas (vv. 35,36).

Pela leitura do Salmo 89 temos a certeza de que não foram somente Davi e sua posteridade que responderam à revelação de Yahwéh relativa ao trono, à semente e ao pacto e a reconheceram. Israel, também, cantou esse cântico de afirmação e confiança. Quando a casa real de Davi e Israel foram derrotados e a ira de Yahwéh contra ambos foi manifesta, surgiu um grito de desespero pela rejeição por Yahwéh do cetro, da coroa, do trono e da cidade (vv. 39-46). Contudo, a confiança em Yahwéh e em suas promessas pactuais não se evaporou. O salmo conclui com súplicas para que Yahwéh se lembre, restaure e remova as dolorosas causas do escárnio dos inimigos de Israel.

O Salmo 132 reflete uma situação histórica centralizada no templo. O pensamento principal dos versos 8-10 encontra-se nas palavras finais da oração de Salomão na dedicação do templo (2 Cr 6.41-42). Esse salmo foi evidentemente composto para comemorar aquela dedicação.⁷⁵ Um exame da estrutura do

73. Essa seção do Salmo 89 repete vários temas do cântico de vitória de Moisés (Êx 15.6).

74. Suas palavras sobre Davi e sua semente aludem ao primogênito de Yahwéh.

75. Os críticos têm procurado introduzir uma festa anual na qual esse salmo seria cantado. A variedade de festas sugeridas deixa claro que não há prova consistente para nenhuma delas (cf. Arthur Weiser, *The Psalms*, trad. Herbert Hartwell, em *OTL* [Filadélfia: Westminster, 1962], p. 779, que escreveu sobre o festival do pacto de Yahwéh, que supostamente incluía o festival de entronização do rei e uma liturgia festal comemorativa da dedicação do templo).

Sigmund Mowinckel, em *The Psalms in Israel's Worship*, trad. D. R. Thomas (New York: Abingdon, 1967), 1.175, acredita que o Salmo 132 foi escrito para o festival da instituição do "culto de Yahwéh" em Sião. Sabourin

salmo evidencia que as inconfundíveis palavras de Salomão representam o tema do salmo.

Versos 1-5 refletem a intenção de Davi de construir uma casa para Yahwéh. De fato, é dito que ele fez um voto de assim proceder (v. 2). É uma referência a um evento histórico (2 Sm 7.1,2,18-29).

Versos 6,7 são a resposta da comunidade que adora o templo (KJV, tabernáculo) que foi construído como lugar de culto.

Versos 8-10 são uma repetição da oração dedicatória de Salomão, em que ele menciona Davi, o desejo do ungido de Deus.

Versos 11,12 refletem o pacto que Yahwéh fez com Davi com vistas a seus filhos e sua permanência no trono.

Versos 13-18 falam da escolha que Yahwéh fez de Sião como a cidade para sua habitação e a centralidade do templo com suas atividades de culto, alegremente aclamadas; o futuro da semente e da coroa de Davi é afirmado, e declara-se a queda de seus inimigos.

O preciso conteúdo do pacto de Deus com Davi (2 Sm 7.1-17) serve como introdução e conclusão do cântico que realça o epílogo da oração dedicatória de Salomão na consagração do templo.

É de interesse específico notar que vários elementos de três eventos importantes estão entremesclados nesse salmo: (1) o voto de Davi de construir uma casa permanente para Yahwéh em Jerusalém, onde sua casa real estava localizada e onde sua família real vivia; (2) o estabelecimento do pacto de Yahwéh com Davi, selado por juramento divino, que os descendentes de Davi ocupariam o trono em Jerusalém; (3) a construção do templo por Salomão, a colocação da arca no Santo dos Santos (2 Cr 5.7) e a oração dedicatória de Salomão. A combinação desses elementos nesse salmo certamente evidencia que, ao contrário da opinião dos críticos, a totalidade do relato do pacto de Deus com Davi (2 Sm 7.1-17) é uma unidade literária que registra uma série de ações estreitamente inter-relacionadas, que constituem um fenômeno histórico único. Essa marcante combinação também revela quão intimamente relacionadas eram a presença constante de Yahwéh (o princípio de Imanuel) e a entronização permanente dos descendentes de Davi no reino estabelecido em Israel por Yahwéh. Foi dada a Yahwéh uma habitação permanente quando a dinastia, isto é, a semente de Davi, foi estabelecida no trono. Assim, o Salmo 132 esclarece por que Davi não pôde construir o templo e seu filho pôde, e o fez.

Alguns outros salmos podem conter referências à revelação do pacto de Yahwéh com Davi. Davi suplica a Yahwéh que se lembre de seu *rāḥam* (amor

discorda do ponto de vista de Mowinckel de que esse festival corresponderia ao Ano Novo babilônico e ao drama da entronização (*Psalms*, p. 366). Dahood corretamente aponta o século X a.C. como tempo da composição, mas não encontra nenhum apoio bíblico para o ponto de vista de que foi escrito para a festa da transferência da arca para Jerusalém (*Psalms*, 101-150, em *AB* [1968], 17a-241). F. W. Grosheide (*De Psalmen*, 2.153), em contraste, crê que o Salmo 132 foi composto durante um período de tristeza, quando o templo estava de pé mas a casa de Davi não mais existia.

profundo)⁷⁶ e sua *hesed* (amor constante) (Sl 25.6), não os pecados de sua juventude (v. 7) (cf. 2 Sm 7.14,15). Os filhos de Coré cantam, como o fez Etã no Salmo 89, a respeito de uma esmagadora derrota sofrida pelo povo de Yahwéh. Contudo, cantam os filhos, não “nos esquecemos de ti” nem quebramos “o teu pacto” (Sl 44.17; cf. 2 Sm 7.14,15). Davi orou, quando cantava, que a vida do rei pudesse ser prolongada e seus anos continuassem *dôr wādôr*, “geração a geração” (KJV, mg.), e suplicou pelo amor constante e pela fidelidade de Deus para guardar o rei (Sl 61.6,7) (cf. 2 Sm 7.12-13,15). Asafe cantou a respeito da escolha que Yahwéh fez da tribo de Judá, do Monte Sião *’āser ’āhēb* (que ele amou), do lugar santo que foi construído e da sua escolha de Davi para ser o pastor de seu povo (Sl 78.68-72) (cf. 2 Sm 7.8).⁷⁷ Davi cantou, provavelmente no fim de sua vida, pedindo a Yahwéh que não desamparasse a obra de suas mãos, pelo contrário, cumprisse seus propósitos para Davi. Davi tinha certeza de que Ele o faria, porque conhecia a *hesed* de Yahwéh, que dura *le’ ôlām* (para a perpetuidade, para sempre, Sl 138.8b; cf. 2 Sm 7.11-16). Davi meditava sobre os dias há muito passados, quando ele testemunhava perturbações ao seu redor, levantava a voz em súplicas e pedia a Yahwéh que o ouvisse pelo seu amor constante, e quando Yahwéh, pelo seu amor constante, o livrava de seus inimigos (Sl 143.5,8,9,12; cf. 2 Sm 7.15,16).

Um estudo desses salmos dá um foco definido à questão quanto a se eles precedem as afirmações de Yahwéh sobre o governante real ou se a revelação de Yahwéh é a sua fonte e os salmos são repetições, reflexões, louvores e súplicas baseados nessa revelação divina. As referências repetidas ao trono, à dinastia de Davi, ao pacto e ao amor permanente de Yahwéh, todas apontam para uma fonte revelatória. Não há nenhuma indicação de que esses salmos foram reunidos e selecionados por um teólogo, historiador ou editor literário para formular um suposto evento histórico.⁷⁸

Referências Históricas. Além da oração de Davi (2 Sm 7.18-29), suas últimas palavras (23.1-7) e alguns salmos selecionados, há referências históricas à revelação de Yahwéh a Davi e a seu pacto com ele. Elas dizem respeito a um dos aspectos, a algumas partes ou à totalidade do discurso entre Yahwéh, Natã e Davi.

Há muitas referências ao trono de Davi, no qual seus descendentes também deveriam sentar-se — referências freqüentemente feitas a Salomão (p. ex., 1 Rs 1.46-48; 2.24; 3.6,7; 5.5; 8.20,25; 9.5).

Há um grande número de referências às instruções que Yahwéh formulou aos ocupantes do trono davídico (2 Sm 7.14), ou em forma de injunção (p. ex.,

76. Cf. *TWOT*, 2.841.

77. Esse salmo refere-se a muitos eventos da história dos descendentes de Jacó; é muito improvável, portanto, que o pacto de Yahwéh com Davi não fosse incluído. A fraseologia sugere uma relação estreita com a passagem do pacto.

78. Lembremo-nos de que Otto Eissfeldt, em sua obra monumental *The Old Testament: An Introduction*, trad. Peter R. Ackroyd (republ. New York: Harper, 1965), esp. pp. 16-124, tentou colacionar os pontos de vista dos eruditos que trabalham com “tipos de prosa”, “ditos” e “cânticos”, como os materiais dos escritos originais do Velho Testamento.

1 Rs 2.3,4; 8.25) ou de afirmação do motivo pelo qual o trono não era seguro para determinada pessoa (1 Rs 9.6; 11.11-13; cf. 14.7-9).

O conceito de *hesed* (a misericórdia duradoura prometida e o amor pactual) é repetido numerosas vezes (1 Rs 3.6,7; 2 Cr 1.8; 6.41,42).

A revelação sobre a semente de Davi — um filho que ocuparia o trono — aflora direta e indiretamente (1 Rs 13.2; 15.4; 2 Rs 8.19; 2 Cr 13.5; 21.7).

A construção da casa de Yahwéh, e a construção da dinastia de Davi por Yahwéh, são lembradas (1Rs 5.5; 8.16,17).

O princípio de Imanuel — Deus com os homens — é usado algumas vezes referindo-se a Davi (2 Sm 7.9) e Salomão (v. 14; cf. “meu nome”, em 2 Rs 21.7; 2 Cr 33.7).

A petição de Davi, em sua oração de confiança e louvor, é repetida na dedicação do templo (1 Rs 8.26).

A eleição de Davi, citada e repetida na mensagem de Natã a Davi, vem à superfície durante o reinado de Jeroboão (1 Rs 11.34), Salomão (2 Cr 7.18) e de Jeorão (21.7).

Ao escolher Davi, Yahwéh escolheu também Jerusalém como sua cidade (cf. 1 Rs 11.13,36; 2 Cr 33.7).

Essas numerosas referências históricas à revelação de Yahwéh a Davi e ao pacto que Ele celebrou, o qual incluía especialmente as promessas relativas à semente e ao trono, dão forte apoio à veracidade do relato do pacto de Deus (2 Sm 7.1-17; 1 Cr 17.1-15). Os profetas, que profetizaram no contexto histórico descrito nos livros de Reis e Crônicas, repetidas vezes também lembraram, explicaram, e expressaram louvor a Yahwéh por suas promessas a Davi e sua semente.⁷⁹

A Mensagem Messiânica

O termo hebraico *māšīah* (Messias) não aparece em 2 Sm 7 ou em sua passagem paralela (1 Cr 17.1-15). Como observamos, o termo hebraico *bērit* (pacto) também não é citado. Ambos os termos, não obstante, expressam os, sem dúvida, conceitos fundamentais deste capítulo. Eles aparecem em 2 Sm 23.1-7 e nos Salmos 18, 89 e 132, referindo-se à revelação de Yahwéh a Davi. Acrescente-se ainda que, quando a palavra é dirigida a Davi, ou quando ele ora, está consciente de ser o ungido de Yahwéh, pelos vários termos que emprega e que vêm do contexto de sua unção, por exemplo: tomado das pastagens, escolhido de Yahwéh, tornado um *nagid* (regente, príncipe).

Estudando esta importante passagem, fica-se impressionado com a predominância do ponto de vista mais estrito do conceito messiânico. A ênfase recai sobre pessoas — Davi, seu filho, seus futuros descendentes. Mais ainda, o caráter real dessas pessoas é repetidamente mencionado: ele-eles sentar-se-ão no trono; ele-eles governarão. Ocupar o trono significa exercer um reinado ativo sobre o povo escolhido, considerado também como um povo real, pois é

79. Ver caps. 13-27 sobre a revelação messiânica nos Profetas Posteriores.

referido como o reino de Davi. Davi compreende que seu reino é o povo redimido de Yahwéh, que, no Sinai, foi declarado “sacerdócio real” e “nação santa” (Êx 19.6). Assim, o conceito de realeza presente desde Adão, através de Noé, Moisés, Josué e Samuel veio à plena realização na revelação de Yahwéh a Davi. Davi e sua dinastia eram reis, filhos e servos do Soberano de toda criação, das nações e particularmente de Israel. Davi era rei sobre o Israel régio e Israel era a nação real por excelência entre todas as demais nações e povos, todos os quais por virtude de sua criação têm uma dimensão régia. Então, considerando que todos os povos são régios, num sentido muito geral, e Israel, por virtude da palavra e obra de Yahwéh, é especificamente real, Davi e sua dinastia constituem o pináculo da realeza. Se isto é plenamente aceito, então as muitas referências a Davi e à sua dinastia tornam-se compreensíveis. Davi (e seu filho Salomão) tornaram-se a mais plena representação da realeza sob a direção de Deus. Como tal, Davi era o ancestral e tipo daquele que manifestaria plenamente a realeza no meio de seu povo, sobre todas as demais nações e sobre toda a criação.

O ponto de vista mais amplo do conceito messiânico está também presente. Ele está implícito no ponto de vista mais estrito — o reinado do Rei. Há algumas indicações para descobrirmos a profundidade e o escopo de tal reinado. A referência a feitos passados sugere o prosseguimento de uma obra já começada. O rei seria o pastor de seu povo, haveria de amá-lo, protegê-lo, prover para ele e dirigi-lo. Além disso, haveria de fazê-lo seguro e dar-lhe repouso na Terra Prometida. Haveria de guiá-lo também nos caminhos da fiel obediência a Yahwéh. Haveria também de manter a paz e a prosperidade na vida quotidiana, nas relações sociais e no culto. Haveria, finalmente, de demonstrar o que significava a idéia pactual de *hesed* (amor, fidelidade, misericórdia) que Yahwéh revelou e demonstrou.

Falta responder uma pergunta específica: a profecia revelada a Davi refere-se diretamente a Jesus Cristo? Houve no passado estudiosos que disseram que a promessa se refere somente a Jesus Cristo.⁸⁰ Alguns, como Agostinho, dizem que havia uma referência dupla direta.⁸¹ Outros pretendem que, embora Salomão não esteja totalmente excluído, a profecia refere-se principalmente a Cristo. O ponto de vista de Hengstenberg é que os que vêem Salomão e Cristo estão certos, mas formulam sua justificação incorretamente. Ele considera ser o ponto de vista correto que a referência é à casa de Davi considerada como uma “unidade *ideal*”.⁸²

O texto hebraico faz uma referência direta à posteridade que viria *mim mē' êkā* (de tuas entranhas). Um descendente físico direto é distintamente assinalado como aquele para quem Yahwéh estabelecerá o reino (2 Sm 7.12). A referência não pode ser a nenhum outro senão ao próprio filho de Davi,

80. Hengstenberg refere-se a Calovius (*Christology of the Old Testament*, 1.148).

81. Por exemplo, Agostinho, *De Civitate Dei*, 17.9.

82. Hengstenberg, em *Christology of the Old Testament*, 1.148, refere-se a um certo Brentius.

Salomão. A profecia, portanto, assegura a Davi que seu filho receberia o reino sobre o qual ele havia reinado.

O próprio Yahwéh garantiu que esse filho estaria firmemente estabelecido como rei, reinando sobre todo Israel (2 Sm 7.13), o reino que Yahwéh tinha estabelecido. Muitos israelitas, através de sua história e depois do exílio, continuaram a manter esse estreito enfoque. Becker, considerando as crenças dos profetas (não a revelação de Yahwéh) podia, portanto, dizer que todas as afirmações do Velho Testamento relativas ao messias eram basicamente aspirações monárquicas.⁸³ Se aceitarmos sua posição *a priori* de que o Velho Testamento é apenas um registro das crenças israelitas, pode-se compreender esse ponto de vista. Há, entretanto, uma ampla divergência entre o que Yahwéh revelou e o que o povo de Deus cria. O próprio Davi mostrou que compreendera a revelação de Yahwéh. Em suas respostas falou não somente de seu filho imediato, mas também da dinastia que devia continuar '*ad-'ólām* (para perpetuidade, 2 Sm 7.13,16). Em alguns dos salmos (a serem estudados nos caps. 11 e 12) apresentaremos outras evidências da compreensão de Davi quanto ao eterno filho-rei.

Devemos concluir que a referência messiânica nessa passagem é primeiramente a Salomão e aos futuros descendentes de Davi e Salomão. A família, a casa e a dinastia seriam estabelecidas firmemente e para a perpetuidade. E nessa dinastia, e através dela, Yahwéh cumpriria seus propósitos em favor de seu povo. Ele faria isso por meio do Messias, Cristo, o Senhor que viria da dinastia que Yahwéh estabeleceu com Davi e sua semente.

Perspectivas Escatológicas

Na passagem sobre o pacto de Deus com Davi (2 Sm 7.1-17 e textos relacionados), são apresentadas quatro perspectivas em relação ao tempo. Primeiro, Yahwéh, Davi, e outros, que refletem sobre a revelação de Yahwéh a Davi, mantêm em sua visão a obra de Yahwéh com os patriarcas, com Moisés e com o povo de Israel. O que se disse e se fez são parte, continuação, desenvolvimento e explicação do passado.

Há, em segundo lugar, uma concentração no presente. Davi estava num ponto crucial no curso de sua soberania sobre Israel, de suas relações com Yahwéh e de sua consolidação de Jerusalém como centro cívico e administrativo para Israel. Enquanto ele considerava sua situação presente e começava a traçar planos para o futuro, Yahwéh falou-lhe pela boca do profeta Natã para levá-lo a ver-se a si mesmo como o ungido sobre Israel no cenário e no tempo em que estava vivendo, trabalhando e planejando. Davi projetava-se no futuro sem ater-se ao fato de que nem todas as providências e atividades necessárias tinham ocorrido até então sob seu reinado. Ele e sua dinastia ainda teriam de ser estabelecidos.

83. Ver os caps. 7-9, acima.

Terceiro, com o passado e o presente na perspectiva adequada, o futuro imediato é posto em foco: a dinastia de Davi começaria com um filho que sairia de seu próprio corpo, a ser ungido e entronizado, e continuaria enquanto reinassem os descendentes desse filho.

A quarta perspectiva foi posta diante de Davi e de seus filhos pela repetição da frase *'ad-'ôlām* (para a perpetuidade). Como já explicamos, esta frase pode referir-se ao futuro distante, mas também ao tempo infinitamente distante, o tempo além da compreensão normal, ou seja, a eternidade.

Concluindo devemos afirmar que, sob um enfoque escatológico, a revelação de Yahwéh a Davi e o seu pacto com ele foram um estágio muito importante no plano total de Yahwéh para seu povo em todos os tempos e lugares. A vida, obra e posição de Davi eram um cumprimento escatológico de profecias e acontecimentos passados; como evento escatológico, ele prepara o palco para novas realizações escatológicas no futuro. Os salmos e os profetas lançam mais luz sobre o que se deveria esperar escatologicamente como desenvolvimento do que Yahwéh tinha dito e feito no tempo de Davi.

Salomão, um Governante Real (1 Rs 1-11, par. 2 Cr 1-9)

Salomão teve um papel importante na consolidação da dinastia davídica, na história do desenvolvimento nacional de Israel e na continuidade da revelação do conceito messiânico. O relato da vida, unção e reinado de Salomão encontram-se em 1 Rs 1-11⁸⁴ e na passagem paralela em 2 Cr 1-9.⁸⁵

Salomão, o Filho Designado

Yahwéh revelara a Davi que sua descendência haveria de sentar-se no trono e que Yahwéh seria "seu pai, e ele será meu filho" (2 Sm 7.14 KJV).⁸⁶ O nome desse descendente não é mencionado. Quando Davi estava próximo da morte, o mais velho de seus filhos sobreviventes, Adonias, solicitou apoio para sua

84. O Primeiro e o Segundo livro dos Reis, segundo Keil e Delitzsch, "trazem... a história do Reino de Deus no Velho Testamento, de acordo com o plano divino para o reino indicado em 2 Sm 7, do fim do reinado de Davi até o cativo" (*KD, First Book of Kings*, p. 9). O material, escrito durante o exílio (*KD*, p. 11, Harrison, *Introduction to the Old Testament*, p. 720), derivou de várias fontes indicadas no texto: (1) O Livro dos Atos de Salomão (1 Rs 11.41); (2) O Livro das Crônicas dos Reis de Israel (1 Rs 14.19); e (3) O Livro das Crônicas dos Reis de Judá (2 Cr 16.11). Pode ter havido uma ou duas outras fontes das quais derivaram os materiais referentes aos profetas Elias e Eliseu (cf. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 726-728). Alguns críticos atribuem a composição final dos livros a dois editores deuteronômicos. Harrison, tendo examinado as discussões referentes à contribuição de cada editor, conclui que "a extensão da discordância entre os que aceitam a existência de dois editores deuteronômicos é uma indicação da fraqueza da teoria" (*Introduction to the Old Testament*, p. 731). Esses livros não são deuteronômicos, como os críticos alegam; novamente Harrison está certo em dizer que o termo deuteronômico só pode ser "não-excepcionalmente aplicado a Reis no sentido de que o autor, com Moisés (Dt 28.1ss.), reconhecia que a obediência a Deus trazia bênçãos, enquanto a desobediência resultava em calamidade" (*ibid.*, p. 732).

85. Embora Salomão tenha tido um papel importante, é mencionado somente cerca de trinta e cinco vezes fora dos livros de Reis e Crônicas.

86. Mowinckel, *Psalms in Israel's Worship*, p. 67, interpreta isso como se Israel considerasse Salomão filho de uma deidade (cf. Ivan Engnell, *Studies of Divine Kingship in the Near East* [Oxford: Blackwell, 1943] pp. 17,175, que recorre a supostas fontes assírias).

coroação (1 Rs 1.5-9), de acordo com a lei da primogenitura.⁸⁷ Natã, o profeta, e Bate-Seba, a mãe de Salomão, rapidamente fizeram os arranjos para que Davi declarasse que Salomão, que era provavelmente seu décimo filho (2 Sm 5.14), fosse ungido e posto no trono. Bate-Seba apelou para uma promessa que Davi tinha feito a respeito de sua sucessão (embora não haja registro do tempo dessa promessa). Quando Salomão nasceu, entretanto, Natã informara Davi e Bate-Seba de que Yahwéh amava Salomão e, de acordo com isso, deu à criança um segundo nome, Jedidias, que significa “amado do Senhor” (2 Sm 12.24,25). A estratégia de Bate-Seba e Natã foi bem sucedida;⁸⁸ Davi proclamou que Salomão devia ser ungido como seu sucessor (1 Rs 1.28-35). E Salomão foi ungido — imediatamente — e tornou-se co-regente com Davi por um breve tempo (1 Rs 2.1, par. 1 Cr 23.1).⁸⁹

Salomão foi ungido por Zadoque,⁹⁰ o sacerdote que tinha acesso ao óleo da unção no tabernáculo (1 Rs 1.34). Um dos heróis militares de Davi expressou sua aprovação, dizendo: “Como o Senhor foi com o rei meu senhor, assim seja com Salomão, e faça que o trono deste seja maior do que o trono do rei Davi, meu senhor” (1.36,37).

Adonias não renunciou a suas pretensões ao trono, embora Salomão tenha poupado sua vida. Sua tentativa de ter Abisague, a jovem donzela de Davi (1 Rs 1.2-4) foi, com efeito, um movimento inicial para tomar o trono de Salomão, pois, tendo a mulher de Davi, ele podia pretender ficar na linha de sucessão de seu pai.⁹¹ A proclamação de Salomão como seu sucessor foi seguida por uma instrução de Davi a seu filho co-regente. Salomão foi admoestado a ser forte (2.2), a guardar os mandamentos de Yahwéh como foram escritos na lei de Moisés⁹² e a lembrar-se das palavras que Yahwéh tinha falado a Davi sobre a fidelidade de seus filhos a Yahwéh. Davi lembrou a Salomão que esse era o método prescrito para assegurar que os filhos dos filhos ocupassem o trono nos tempos vindouros (2.3,4). Assim, Davi levou adiante a revelação do pacto de Yahwéh com ele e sua posteridade. E Salomão, provavelmente mais do que Davi, recebeu a plena lealdade de todo Israel (1 Cr 29.24).⁹³ O cronista relata uma “segunda” unção de Salomão, após a morte de Davi (1 Cr 29.22). Ambos os relatos estão de acordo em que: depois que Davi morreu e que Salomão

87. Adonias é relacionado como o quarto filho nascido a Davi (2 Sm 3 2-5). Amnon, o primogênito, foi morto por Absalão; de Quileabe, filho de Abigail, nada mais ouvimos; e Absalão foi morto por Joabe. Assim, Adonias seria o herdeiro legítimo (cf. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, p. 152).

88. Ver Ishida sobre a importância do papel da mãe na decisão de quem seria o sucessor de um pai régio (*Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 155-158).

89. Sobre a co-regência ver Ishida (*ibid.*, p. 170) e Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 735,736.

90. O texto, entretanto, torna claro que Natã estava envolvido na unção do sucessor designado por Davi (1 Rs 1.34,44; Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, p. 76, n. 87).

91. Matthew Poole, *Commentary on the Holy Bible*, 3 vols. (republ. Londres: Banner of Truth Trust, 1979), escreve: “seu designio não era Abisague, mas o reino” (1.651; cf. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, p. 74). O esforço de Ishida de mostrar paralelos com alguns relatos egípcios não foi bem sucedido (*ibid.*, pp. 103-108).

92. Estes deveriam ser lidos por Salomão (cf. Dt 17.18-20).

93. É inconcebível, à luz dos fatos registrados, que Joachim Becker pudesse escrever que, no período pré-exílico, a dinastia davídica não tinha nenhum lugar especial na religião, vida ou história de Israel (*Messianic Expectation in the Old Testament*, trad. D. E. Green [Filadélfia: Fortress, 1977], pp. 79-81).

realizou algumas das medidas que seu pai sugerira (1 Rs 2.5,8),⁹⁴ o reino *nākônâ bēyad-sētōmōh* (tornou-se consolidado nas mãos de Salomão).

Salomão, o Filho Sábio

Quando Salomão estava adorando em Gibeom,⁹⁵ foi-lhe permitido escolher o que mais desejasse (1 Rs 3.5). A resposta de Salomão revela que ele já possuía uma boa medida de sabedoria. Mas mostrou também que estava cômico da promessa de Yahwéh a Davi, seu pai, e do pacto que incluía um filho para sentar-se no trono. Assim, o pedido de Salomão por sabedoria para capacitá-lo a ser como Davi tinha sido — fiel, justo, íntegro de coração para com Yahwéh e capaz de *lišpōt* (julgar, governar, guiar) o povo — foi cumprido (3.10-14). Além da sabedoria, foram-lhe prometidas riquezas e honra (3.12). E com esses dons veio uma clara recomendação: *tēlēk* (andar) nos caminhos de Yahwéh e *lišmōr* (guardar, obedecer) os estatutos e mandamentos de Yahwéh, como Davi tinha feito (3.14). Assim fazendo, a promessa sobre a continuação do reino de Davi seria realizada.

Fora de qualquer dúvida, Salomão recebeu sabedoria; na verdade, tornou-se tão famoso por causa desse dom que a rainha de Sabá veio de longe para convencer-se desse fato extraordinário. Essa sabedoria pertencia a todas as facetas da vida — espiritual, natural, social e econômica (cf. 1 Rs 4.29-34). O amor de Yahwéh por Salomão (2 Sm 12.24) e o amor recíproco de Salomão por Yahwéh (1 Rs 3.3), os dons de sabedoria, riqueza e fama deram-lhe esplêndidas oportunidades de executar os propósitos de Yahwéh e suas promessas para a casa real, para a dinastia de Davi e para Israel, o “reino de sacerdotes” e “nação santa”.⁹⁶

Salomão, o Filho Real

Salomão, ao organizar e estender seu reino, demonstrou que era sábio, contudo, que também tinha “pés de barro”.⁹⁷

Salomão demonstrou sabedoria na nomeação de oficiais (1 Rs 4.1-19). Altos oficiais serviam em Jerusalém e doze oficiais serviam nos doze distritos de Israel. Esses distritos proviam as necessidades do dia-a-dia da corte. Mas o

94. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, p. 79; também *KD, Book of Second Samuel*, pp. 28-30, 33-37.

95. Estaria Salomão em ambiente pagão quando adorava em Gibeom? Era um “lugar alto”, termo usado para designar um lugar elevado onde os cananeus celebravam seus rituais. O texto de 1 Rs 3.3 inclui o termo hebraico *raq*, “somente”, que sugere que não era apropriado. Mas 1 Rs 3.2 refere-se à falta de um lugar central de adoração como razão de os israelitas irem aos *bāmōt* (lugares altos). Charles G. Martin refere-se a Gibeom como o lugar onde o altar de bronze e a tenda ou tabernáculo eram guardados (1 Cr 16.39; 21.29), implicando que Salomão não estava fora de ordem (cf. *The International Bible Commentary*, ed. F. F. Bruce [Grand Rapids: Zondervan, 1979], p. 399). O comentário de Aage Bentzen, de que Salomão estava em “incubação”, é de mau gosto (*King and Messiah* [Oxford: Blackwell, 1970], p. 20).

96. O ponto de vista de Walter Eichrodt é que as expressões de sabedoria de Salomão, e outras, não dão a Yahwéh um lugar central como Deus de Israel, nem ao conceito messiânico (*Theology of the Old Testament*, 2.82). Pode-se entender que Eichrodt pretende dizer que a sabedoria, de um lado, e a lealdade a Yahwéh e o recebimento das promessas messiânicas, de outro lado, são incompatíveis. Esse não é o caso. Salomão, a despeito da sabedoria, falhou muitíssimo, ao passo que com sabedoria poderia ter sido o mais ilustre devoto de Yahwéh e do prometido Messias.

97. Cf. Knight, *Psalms*, 2.297,298.

crescente absolutismo de Salomão e suas pesadas exigências de monarca eram sinais de seus “pés de barro”.⁹⁸ Salomão estendeu seu reino para além das fronteiras de Canaã; reinos do Eufrates até à fronteira do Egito eram parte do império sobre o qual reinava; seu reino, na verdade, ia do rio ao mar (Sl 72.8). Mas para estabelecer sólidas relações políticas com o Egito, seus “pés de barro” levaram-no loucamente a desposar uma princesa egípcia (1 Rs 3.1). Dessa maneira, influências egípcias foram trazidas para a “cidade de paz” de Salomão, Jerusalém.⁹⁹

A construção do templo por Salomão fez dele um homem reverenciado entre os judeus por séculos. Ele sabiamente levou adiante as intenções, os planos e os preparativos de Davi. Estabeleceu úteis relações econômicas com os países dos quais recebia suprimentos. Sua oração de dedicação (1 Rs 8.23-53, par. 2 Cr 6.14-42) provou seu conhecimento da revelação que Yahwéh fizera de si mesmo, de sua relação com seu povo e do significado do princípio de “Immanuel” (1 Rs 8.12-21).¹⁰⁰ Salomão provou ser um rei de paz (*sālôm*) — como, aliás, ele próprio fora chamado, *sēlōmōh* (paz).¹⁰¹

A tragédia dos “pés de barro” de Salomão tornou-se mais patente à medida que ele envelhecia. Ele introduziu em Israel sincretismo religioso (1 Rs 11.1-8).¹⁰² Ele ignorou as determinações de Yahwéh, dadas por meio de Moisés para o rei de Israel (Dt 17.16,17); ele juntou muitos cavalos para a guerra (1 Rs 10.26-29); interagiu com o Egito para vários propósitos, inclusive para arranjar uma esposa (3.1; cf. 9.16); desenvolveu um imenso harém (11.1-4) e reuniu muita riqueza (10.23). Por isso, Yahwéh tornou-se irado com Salomão, que não guardou o pacto do Senhor com Davi (11.9-13). Mas, por causa do mesmo pacto e da escolha de Jerusalém por Yahwéh, este não anulou o pacto. A dinastia de Davi deveria continuar; o reino, entretanto, seria reduzido a uma simples tribo — Judá (11.13). O reino, que anteriormente incluía toda a Canaã de Israel e muitas das nações vizinhas, cobrindo uma grande área geográfica, tornou-se um pequeno domínio que foi várias vezes atacado, humilhado e finalmente conquistado pelas nações pagãs dos arredores.¹⁰³

É importante enfatizar que a continuidade do reino davídico dependia somente das promessas de Yahwéh. O glorioso reino de Salomão, no auge de

98. Cf. Becker, *Messianic Expectation in the Old Testament*, p. 21.

99. Alguns críticos têm dado muita ênfase às chamadas influências egípcias na corte de Salomão (Cf. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, p. 84). Sigmund Mowinckel, sem qualquer base substancial, fala de grande influência cananéia. Ele vê especialmente sinais da realeza sagrada cananéia (*He That Cometh*, pp. 57,88).

100. Mowinckel está formalmente correto quando escreve que Salomão ofereceu “tanto sacrifícios como orações” (*He That Cometh*, p. 72). Entretanto, ele não aceita, ou não compreende, o texto bíblico que fala do papel de Salomão.

101. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, pp. 93-100,144. A discussão de Ishida contém alguns pontos valiosos, mas sua concepção das circunstâncias históricas foi influenciada demasiadamente por seu historicismo científico, suas pressuposições e metodologia.

102. Mowinckel fez uso do sincretismo nacional e religioso de Salomão num esforço para mostrar que a corte de Salomão foi inteiramente moldada por influências estrangeiras (*He That Cometh*, p. 60).

103. Walter Eichrodt comenta: “Salomão foi um desastre por não compreender a importância das fundações religiosas de Israel” (*Theology of the Old Testament*, 1.448). Mais importante ainda foi ele afastar-se das promessas e instruções de Yahwéh.

seu poder e fausto, não foi a causa real ou a fonte do pensamento messiânico, de suas esperanças e metas entre os judeus. Na verdade, muitos olhavam para trás, para aquele reino ideal a ser atingido novamente.¹⁰⁴ Mas a razão e a fonte dos pensamentos e esperanças messiânicas era o pacto feito com Davi e realizado em certa extensão na última parte do reinado de Davi e no reinado de Salomão (exceto seus últimos anos).¹⁰⁵

Aspectos Messiânicos

O real conceito messiânico inclui quatro aspectos distintos. Primeiro, Salomão foi um ancestral e predecessor do Messias prometido. Fora assegurado a Davi que sua dinastia seria estabelecida e que sua descendência ocuparia o trono. Salomão foi o sucessor designado, um elo definido entre Davi e o Cristo que estava por vir (Mt 1.6,7,16).

Segundo, Salomão era um tipo. Seu nome, seus dons e seu reinado foram significativos no tempo histórico em que viveu. Ele, entretanto, prefigurava o Messias prometido, que seria o príncipe da paz, que teria todas as virtudes da divindade e que reinaria soberanamente sobre todas as demais nações e seus misteres. Em Salomão pode-se encontrar, pelo menos nos primeiros anos de seu reinado, impressões e sombras dos contornos e da infra-estrutura do reino messiânico que havia de vir. O reino de Salomão foi típico, assim como o foi Salomão, o rei.

Terceiro, o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico domina nessa importante passagem. Salomão era uma pessoa régia: era um rei com extenso domínio e um famoso reinado. Com todos os seus dons e sua capacidade, tornou-se amplamente conhecido. Sua fama espalhou-se por muitos países. Ninguém, de fato, antes ou depois de Salomão, preencheu tão plenamente as qualificações do ponto de vista mais estrito do conceito messiânico. Ele era a pessoa real *por excelência*.

Quarto, o ponto de vista mais amplo do conceito messiânico foi expresso de vários modos. A construção do templo por Salomão trouxe o conceito da "habitação de Deus com os homens" a uma realização mais plena na história. Sua capacidade de colocar nações sob seu domínio e governá-las com paz e equidade também tinha significação messiânica.

104. John Mauchline, "Implicit Signs of a Persistent Belief in the Davidic Empire", VT20 (1970):287, pesquisa referências ao império de Davi e Salomão nos livros proféticos posteriores. Está especialmente interessado em mostrar que outras nações, além de Israel, eram consideradas parte desse vasto império na pregação profética.

105. Mowinckel percebeu corretamente o problema: a ruptura do reino depois da morte de Salomão "não é adequada à expectativa e fé messiânicas" (*He That Cometh*, p. 158). Ele erroneamente atribui o surgimento do messianismo entre os israelitas aos reis posteriores e não à revelação de Yahwéh através de Natã e dos profetas posteriores.

5

PARTE

O Conceito Messiânico nos Livros Poéticos

Elaboração Poética do Conceito Messiânico - 1

Tendo discutido a vida de Davi e o pacto de Yahwéh com ele (capítulos 9 e 10), examinaremos agora o livro dos Salmos, cuja origem está no ambiente da monarquia,¹ e dos quais quase a metade, setenta e três,² são atribuídos a Davi.³ Em nossa exposição ficará claro que alguns salmos são mais messiânicos do que outros. Dada a grande quantidade de material bíblico, discutiremos primeiramente os salmos 2-45 (cap. 11), e a seguir os salmos 68-129 (cap. 12).

O Caráter da Revelação Poética

Os que sustentam que o livro dos Salmos é a primeira parte escrita do Velho Testamento consideram que os textos refletem os estágios iniciais da consciência religiosa de Israel, o começo de suas atividades cúllicas e os mais antigos esforços de expressar o conteúdo de suas crenças. Assim, os Salmos seriam os primeiros materiais bíblicos a serem produzidos, seguidos pelos livros histó-

1. Três salmos (89, 132 e 138) já foram considerados no cap. 10, por causa de sua relação direta com o pacto de Yahwéh com Davi (2 Sm 7.1-17)

2. A saber: trinta e sete no livro 1; dezoito no livro 2; um no livro 3; dois no livro 4; e quinze no livro 5.

3. A atribuição hebraica, *ledāwid*, "a David", tem sido interpretada como *por* Davi, indicando autoria direta, ou *a* Davi, indicando dedicação a, em memória de, ou escrito segundo o modelo e intento davídico. Está comprovado que Davi foi poeta e músico; portanto, "por Davi" tem maior apoio bíblico (ver Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], pp. 982,983; e outros estudos introdutórios ao livro dos Salmos ou ao Velho Testamento). O esforço de Ivan Engnell de tentar ligar a origem de *ledāwid* ao deus da vegetação *docdim* de Mari, deidade que era corporificada pelo rei (*Studies in Divine Kingship* (Oxford: Blackwell, 1967), pp. 176, 177) tem encontrado pouco apoio fora dos círculos escandinavos.

ricos, os quais, por sua vez, levaram às profecias, e finalmente à formulação dos códigos de leis.⁴

O lugar e o papel dos salmos na revelação de Yahwéh nos tempos do Velho Testamento continuam a ser discutidos. Muito freqüentemente são apresentados pontos de vista contrários ao testemunho bíblico e ao real contexto histórico e literário dos salmos. Como vimos acima (capítulo 10), alguns salmos mencionam o pacto de Deus com Davi. Muitos deles refletem a revelação dada no período mosaico (um cântico de Moisés, o salmo 90, é incluído), bem como nos tempos de Davi, Salomão e seus descendentes. Alguns salmos têm um definido contexto do templo. Uns poucos indicam uma data de composição exílica ou pós-exílica. Assim, os salmos, compostos durante a história de Israel como nação, serviam principalmente para propósitos cúltricos.⁵ Foram escritos para

4. Há diferenças de opinião entre os críticos sobre a ordem do desenvolvimento do Velho Testamento e a relação exata entre as suas partes. O padrão básico é, entretanto, inteiramente claro, como afirmado no texto (cf. Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, trad. Peter R. Ackroyd [republ. New York: Harper, 1965], pp. 4-6). Aage Bentzen crê que a poesia de Israel servia como o ponto de ligação entre a literatura de Israel e a poesia religiosa do antigo Oriente Médio (*King and Messiah* [Oxford: Blackwell, 1970], p.11). Ver também Engnell, *Studies in Divine Kingship*, pp. 7-9; Artur Weiser, *The Psalms*, trad. Herbert Hartwell, em *OTL* (Filadélfia: Westminster, 1962), pp. 23-35. Weiser crê que Israel tomou emprestado os salmos, usou-os em seu festival de entronização ou na festa anual do pacto, e gradualmente recheou as formas estrangeiras com um novo conteúdo. Mitchell Dahood foi levado por seu estudo a rejeitar esse ponto de vista, embora não hesite em admitir influências diretas do Oriente Médio, particularmente da poesia ugarítica, sobre os salmos do Velho Testamento (cf. *Psalms 1-50*, em *AB* [1968], 16.xvi-xx).

Outras fontes para estudo adicional sobre a origem, autoria e contexto histórico dos salmos de críticos e eruditos são: H. Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926); Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, trad. D. R. Thomas (Oxford: Blackwell, 1962). N. H. Ridderbos escreveu uma valiosa crítica da obra de Mowinckel sobre os salmos em *De "Werkers der Ongerechtigheid" in de Individueele Psalmen* (Kampen: Kok, 1939). Mowinckel, em *He That Cometh*, aplica muitas de suas conclusões a sua compreensão do conceito messiânico. Cf. também J. H. Eaton, *Psalms* (Londres: SCM, 1967); H. J. Kraus, *Die Psalmen*, 2 vols. (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1960); H. Ringgren, *Faith of the Psalmists* (Filadélfia: Fortress, 1963); C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, trad. Keith R. Crim (Richmond: John Knox, 1965); H. H. Guthrie, *Israel's Sacred Songs* (New York: Seabury, 1966). Guthrie tenta mostrar o desenvolvimento histórico, político e religioso de Israel refletido nos salmos. Acredita que eles são uma chave para a verdadeira história de Israel. Tenta equilibrar estudos da crítica-da-forma com a crítica histórica tradicional (cf. p. 23).

Outras obras úteis sobre os salmos que merecem atenção séria são: Ernst Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, 3 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1867), escrito depois que ele completou sua *Christology of the Old Testament* (na qual se refere brevemente aos salmos). Desenvolveu extensamente seus pontos de vista sobre vários salmos messiânicos; ele não se mostrou contrário ao uso do método alegórico em alguns casos. Derek Kidner, *The Psalms* (Downers Grove: Inter-Varsity, 1973), vol.1, discute os termos-chave messiânicos e conclui que "a qualidade especial da profecia messiânica no Saltério é que ela é vivida e não somente falada" (pp. 18-25). A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921), tem algumas deduções muito úteis; sua obra, entretanto, apresenta numerosas indicações de que aceita alguns pontos de vista críticos, inteiramente ou em parte. Ver H. C. Leupold, *Exposition of the Psalms* (republ. Grand Rapids: Baker, 1974). F. B. Meyer em *On the Psalms* (Grand Rapids, s.n.e., s.d.), tenta englobar os principais pensamentos e temas. J. G. Murphy, *The Book of Psalms* (Andover: Warren Draper, 1876; republ. James Family, Minn., 1977), apresenta resumidamente muitos dos pontos de vista evangélicos britânicos. William S. Plumer, *Studies in the Book of Psalms* (reimpressão. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1975), introduz seu estudo de cada salmo citando uma sentença ou duas de autores seus conhecidos; sua obra é de grande ajuda para compreender a obra erudita sobre os salmos antes de 1867. Ver também Matthew Poole, *Commentary on the Bible, Book of Psalms* (republ. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1975). Comentários posteriores dos salmos incluem o de Peter C. Craigie, *Psalms 1-50* (Waco: Word, 1981); Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, e Leslie C. Allen, *Psalms 101-150* (Waco, Tex.: Word, 1983). Esses três comentários Word mostram muita erudição, mas fazem concessões demasiadas à crítica. 5. Muitos salmos têm em seus títulos indicações para o uso ou acompanhamento musical. Os salmos pessoais também se destinam ao uso comunitário. O uso no culto não impediu os poetas israelitas de tomar por empréstimo de seus vizinhos algumas formas e expressões poéticas. Entretanto, não baseava nelas suas crenças. Weiser, portanto, não está totalmente incorreto.

dar expressão pessoal e coletiva à fé que Israel tinha nas promessas de Yahwéh e ao louvor e ação de graças por sua presença e ação em seu favor. Os salmos expressam as preocupações e os temores de pessoas e da comunidade, devidos às circunstâncias históricas que, por sua vez, levam a apelos por misericórdia, graça e libertação.⁶

No contexto deste nosso estudo, isto é, da revelação do conceito messiânico, duas questões específicas exigem resposta cuidadosa: (1) Podem os salmos ser considerados revelação? (2) Pode algum salmo ser propriamente designado como messiânico?⁷ Primeiro, os salmos podem, realmente, ser considerados revelatórios, sendo parte da revelação divina na Escritura. Devemos acrescentar imediatamente, entretanto, que os salmos não contêm as frases familiares: “Assim diz o Senhor” e “Deus apareceu numa visão (ou sonho, ou oráculo).” Essas frases são comuns na literatura profética e aparecem também nas partes legais e históricas do Velho Testamento. Salmos, e também Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos, não contêm tal tipo de introdução. Ao contrário, se alguma atribuição é feita a alguma fonte, a referência é a um poeta (Davi, Etã, Asafe, os filhos de Coré) ou a Salomão, Lemuel e outros. Não se afirma nessas composições poéticas que Yahwéh estivesse falando por meio dos poetas,⁸ isto é, Yahwéh não é a fonte direta da comunicação.

Os poetas que escreveram os salmos tinham pelo menos três características básicas. Primeiro, tinham a revelação de Yahwéh, dada anteriormente. Tinha os materiais históricos e legais que incluíam o registro das atividades pactuais de Yahwéh com seu povo. Os poetas tinham conhecimento das promessas, advertências, julgamentos, atos de libertação e bênçãos de Yahwéh, nos quais se baseavam e aos quais aderiam firmemente. Segundo, eles tinham as circunstâncias históricas imediatas, algumas delas citadas nos títulos dos salmos.⁹ Os poetas estavam conscientes de que Yahwéh era o Soberano Senhor do processo histórico, que Ele estava providencialmente no controle de todas as forças naturais, nacionais, internacionais e sociais. Eles relacionavam a revelação verbal de Yahwéh no passado a sua revelação nos eventos de todas as épocas e do presente. A terceira característica era sua própria experiência, ou a de seu povo. O envolvimento real do poeta no processo histórico causava medo e temor, ou fé e confiança. Esse envolvimento, com sua variedade de experiências emocionais, levava o poeta a dar expressão a suas experiências e a suas reações às circunstâncias históricas e à sua consciência da revelação de Yahwéh no passado e no presente. Sua confiança de que Yahwéh estava, realmente,

6. Têm sido feitos esforços para classificar os salmos em categorias. Nenhuma classificação, entretanto, encontra aceitação unânime.

7. A negação categórica de Mowinckel a essa afirmação religiosa e a exclusão que fez de todos os salmos da lista das profecias messiânicas autênticas, fornece razão para considerar-se essa questão (cf. *The Psalms in Israel's Worship* (New York: Abingdon, 1967), pp. 15,16).

8. Um poucas referências a Yahwéh falando ocorrem nos salmos 2 e 100. As fórmulas comuns do Novo Testamento para referir-se à literatura poética são: “Está escrito” (Atos 1.20) e “Davi falou” (referindo-se ao poeta). Na carta aos Hebreus algumas referências podem ser compreendidas como se Deus estivesse falando a Deus falando (Hb 1.5, 8; 5.5, 6).

9. Cf., p. ex., Sl 18, 30, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60.

presente, como no passado, e estaria no futuro, motivava-o a expressar-se poeticamente. E quando os pecados assomavam diante do poeta e os resultados do pecado pesavam fortemente sobre ele, era movido a dar expressão a seus temores, seus anseios e seus clamores perante Yahwéh.

Persiste a pergunta: Como essas expressões pessoais podem ser consideradas revelações de Yahwéh, quando dão expressão eloqüente do coração, da mente e das experiências do poeta crente? A resposta é que Deus, por seu Espírito, utilizou os poetas como seus porta-vozes. Esses poetas — conhecendo as revelações anteriores e crendo nelas, estando cômnicos das circunstâncias históricas e tendo suas experiências pessoais — expressaram em suas próprias respostas sua aceitação, sua fé, sua esperança e sua compreensão da interação de Yahwéh com seu povo em tempos passados, presentes e futuros. Quando assim se expressavam, o Espírito de Deus os guiava, levando-os a falar palavras de Deus (cf. 2 Pe 1.21). Davi afirmou isso explicitamente: “o Espírito (de Yahwéh) falou por mim, e sua palavra (está em) minha língua” (2 Sm 23.2 [TM 3]). É nesse meio poético de revelação que a concepção de inspiração orgânica é mais claramente demonstrada e, portanto, deve ser compreendida.

Esses meios poéticos de revelação não se encontram somente nos salmos e na literatura de sabedoria. Quando Moisés e Israel cantaram o cântico de vitória à margem oriental do Mar Vermelho, respondiam à revelação de Yahwéh em palavras e atos gloriosos de redenção. Um cântico de fé, louvor, confiança e dedicação foi cantado. O pleno conteúdo desse cântico era a palavra de Deus para o Israel redimido. O Espírito moveu-os a expressar sua plena conformidade com a revelação prévia de Yahwéh. As vívidas palavras dos poetas somam-se a essa revelação porque traduzem o esperado comportamento da comunidade redimida.

Os profetas, em várias ocasiões, interrompem o que Yahwéh está proclamando por seu intermédio e falam ou cantam sua resposta inspirada (cf. Is 12.1-5; 45.15). As doxologias de Paulo são da mesma natureza (cf. Rm 8.31-39; 11.33-36).

A segunda pergunta a ser respondida é: Pode algum salmo ser propriamente considerado messiânico? Um estudo de certos salmos demonstrará como os três fatores — revelação anterior, circunstâncias históricas e experiências pessoais — foram usados pelo Espírito do Senhor para repetir, explicar, ampliar e aplicar o real conceito messiânico antes revelado. Esses salmos que refletem tal perspectiva podem ser designados como messiânicos. Há, entretanto, acentuado desacordo nessa matéria.¹⁰ Sigmund Mowinckel e outros que tomam a sua posição recusam-se a aceitar qualquer salmo como messiânico; crêm que os salmos assim designados referem-se unicamente aos reis locais de Israel e Judá.¹¹ Outros falam apenas dos salmos reais como tendo implicações e signifi-

10. Joachim Becker, *Messianic Expectation in the Old Testament*, trad. D. E. Green (Filadélfia: Fortress, 1977) pp. 79-96, nota que o pensamento messiânico surgiu no Judaísmo intertestamentário. Daí, em seu ponto de vista, nenhum salmo é messiânico.

11. Engnell, *Studies in Divine Kingship*; Helmer Ringgren, *The Messiah in the Old Testament*; Aage Bentzen, *King and Messiah*; e A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*.

ficação messiânicas.¹² Alguns eruditos conservadores, ao fazer a lista de tipos de salmos, preferem o adjetivo *real* a *messiânico*. Paton J. Gloag relacionou quarenta e três salmos nos quais encontra um caráter messiânico. Alguns, escreve ele, são-no de pleno direito, mas outros são-no tipologicamente ou analogicamente.¹³

Walter C. Kaiser faz um breve comentário sobre o real conceito messiânico nos salmos. Dirigindo particularmente a atenção para o Salmo 16, levanta duas questões valiosas:

Estariam os vários cumprimentos que os apóstolos atribuem a esse texto explicitamente presentes no propósito e na consciência do salmista quando escreveu o salmo? Ou haveria algum sistema válido, ou um princípio legítimo de interpretação, que, embora excedendo as intenções conhecidas do autor, seria, não obstante, aceitável a Deus e aos ouvintes potenciais, tanto favoráveis quanto hostis?¹⁴

Kaiser não considera a primeira questão. Assumindo que só a segunda pode ser considerada, examina o que vários eruditos conservadores escrevem a respeito de "quanto o salmista (ou qualquer autor da Escritura) compreendeu suas próprias palavras e em que grau estava consciente da maneira em que suas palavras poderiam ser cumpridas, se apontassem para algum desenvolvimento futuro".¹⁵ Num parágrafo muito breve, referindo-se à negação de T. K. Cheyne de que qualquer salmo seja messiânico, Kaiser fala da falha do moderno racionalismo.¹⁶ Discute a seguir o ponto de vista defendido por diversos eruditos, tais como C. H. Dodd e B. Lindars, com respeito aos *testimonia* (uma suposta lista de passagens do Velho Testamento que os escritores do Novo Testamento, sob a direção do Espírito Santo, teriam usado e da qual derivariam novos significados), uma posição que Kaiser, citando várias fontes, acha inaceitável.¹⁷ Propõe, então, sua própria solução, derivada de: (1) o antigo ponto de vista antioqueno, de que Deus deu aos profetas uma visão total com várias partes, cada uma tendo significado para o tempo pretendido, e (2) o ponto de vista de Willis Beecher de que os salmistas e sua mensagem profética eram um aspecto do plano comum de Deus que incluía as promessas pactuais particularmente expressas em termos corporativos, tais como "semente", "meu filho", "servo do Senhor" e "primogênito".¹⁸ Esses termos incluem "antecedentes históricos bem como realidades ainda por vir". As promessas também abarcam "outra perspectiva em seu simples significado: os meios que Deus usa para cumprir essa sua palavra"¹⁹ em vários tempos. Cada cumprimento rela-

12. Cf. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, p. 491; John W. Baigent e Leslie C. Allen, *Introduction to the Psalms, NLBC*, p. 594.

13. Paton J. Gloag, *The Messianic Prophecies* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1879), p. 155. Ele não distingue claramente entre tipo e alegoria.

14. Walter Kaiser, "The Promise to David in Psalm 16 and Its Application in Acts 2.25-33 and 13.32-37", *JETS* 23/3 (setembro 1980):219.

15. *Ibid.*, pp. 219,220.

16. *Ibid.*, p. 220.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 222.

19. *Ibid.*

ciona-se com o passado e prepara a cena para o futuro. Assim, Kaiser propõe um método que tem o plano de Deus como a moldura, os termos corporativos genéricos expressando as promessas pactuais e os meios de cumprimento dessas promessas em vários estágios. Todos esses são dados na profética visão que, insiste Kaiser, tem um só significado, mas diversos aspectos e perspectivas, o que sugere a pergunta: Há então, na realidade, apenas um significado? No estudo dos salmos, particularmente do Salmo 16, a pergunta será examinada.

O caráter messiânico de um salmo será avaliado neste nosso estudo para determinar se o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico, ou mais o amplo, ou ambos, estão presentes. Se isto acontecer, o salmo é considerado messiânico. E uma que o ponto de vista mais amplo inclui a obra do Messias e como essa obra inclui também aspectos sacerdotais e proféticos, serão considerados outros salmos além dos salmos reais.²⁰

Uma questão correlata é a que considera o caráter profético dos salmos. Há profecias preditivas, diretas, nos salmos? Vários eruditos acreditam que há.²¹ Outros sustentam que há profecias indiretas.²² Ainda outros afirmam que há diversos graus de tipologia presentes nos salmos.²³

Comentários Sobre Alguns Salmos

Salmo 2

Este salmo é freqüentemente citado em o Novo Testamento por causa de seu alto conceito do Ungido de Deus e de sua visão de seu reino universal.²⁴ Esses dois fatos atraíram muita atenção dos eruditos para este salmo. Muitos comentadores críticos têm tido dificuldade em dar plena atenção aos grandes temas deste salmo por causa de suas pressuposições e metodologias restritivas. São estas evidentes de modo especial nos trabalhos dos críticos da forma, que têm tentado interpretá-lo como um cântico de coroação, tomado de empréstimo, reescrito ou composto para uso numa cerimônia de coroação²⁵ ou para a

20. T. E. Wilson, *The Messianic Psalms* (Neptune: Loezeaux, 1978) considera messiânicos os salmos que são aplicados a Cristo em o Novo Testamento (p. 7). R. L. Harris considera messiânicos os salmos que de algum modo são aplicados a Cristo em o Novo Testamento. Assim, ele inclui os salmos 8, 41, 68, 102, 109 e 118, mas omite os salmos 12, 21 e 72 da lista dos que os estudiosos conservadores, em sua maioria, consideram messiânicos. Todos esses serão comentados no estudo.

21. J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (New York: Harper, 1973), pp. 259, 260. Payne divide os salmos em três categorias: (1) aqueles em que Cristo é referido na terceira pessoa; (2) aqueles em que Cristo é referido na segunda pessoa; e (3) aqueles em que Cristo fala na primeira pessoa.

22. Tremper Longman III crê que nenhum dos salmos é profético no sentido estrito, porque "cada um dos salmos tem sua referência primária ao período do tempo do Velho Testamento" (*WTJ* 46/2 (1984):441). Ver também Gloag, *Messianic Prophecies*, pp. 155-160, advertindo contra o abuso de tipos, analogias e duplos sentidos (cf. João Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, trad. James Anderson, 3 vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 1949], pp. xii-xiii).

23. P. Ackroyd, em *Exile and Restoration*, pp. 33, 45, 46, 225, expressa o ponto de vista de que os salmos são em sua maioria de origem pós-exílica. Também seu caráter poético e suas expressões dificilmente podem ser generalizados para servir de prova para alguma coisa. Isso implica em que nenhum salmo pode ser considerado messiânico de qualquer maneira útil.

24. Derek Kidner, *Psalms 1-72* (Cambridge: Inter-Varsity, 1973), p. 50.

25. Cf. Mitchell Dahood, *Psalms 1-50*, em *AB* (1966), 16.7.

festa anual de entronização. Não há, entretanto, nenhuma evidência de tal festa em Israel.²⁶ Pode-se afirmar com segurança que os reis eram ungidos em Israel, mas não há nenhuma indicação de que era adotado um ritual específico ou uma forma de festival.²⁷

O Salmo 2 não tem título nem indicação de autor, circunstâncias históricas ou época da composição.²⁸ O próprio conteúdo do salmo evidencia que foi composto durante a monarquia, ou no tempo de Davi, quando ele foi desafiado por outras nações, ou no tempo de um dos reis de Judá (p. ex., Ezequias, 2 Rs 18.13,14).

A estrutura do salmo dá ênfase a esse tema central.²⁹ Como no caso de alguns outros salmos, o clímax, que expressa o tema principal, está colocado no centro.³⁰

v. 6 - Eu, porém, constituí o meu rei
sobre o meu santo monte Sião

Precedendo o v. 6, os vv. 4 e 5 falam do Rei dos reis, que tratará com as gentes e nações:

vv. 4-5 - Aquele que habita nos céus, Yahwéh,
ri, zomba, fala irado, se enfurece
contra eles

26. Cf. a tentativa de fazer a Bíblia dizer o que ela não diz, p. ex., A. R. Johnson (*Sacral Kingship in Ancient Israel*), "o festival de outono" (p. 113), "o estágio final do ritual dramático sob exame" (supostamente Salmo 2) (p. 128). Ver Helmer Ringgren, *The Messiah in the Old Testament* (Chicago: Allenson, 1956), pp. 8-12. Lendo essas páginas, é muito óbvio que Ringgren está trabalhando com uma hipótese que ele admite não ter razão bíblica nenhuma para usar. Ver também Weiser, *Psalms*, p. 109; Mowinckel, *Psalms in Israel's Worship*, 164; Leopold Sabourin, "um rei de Judá recita esse salmo em sua própria entronização", em *The Psalms* (New York: Alba, 1974), p. 338. Cf. os autores que ele relaciona e que admitem a festa de entronização como o ambiente do Salmo 2 (p. 337); A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, em *NCB* (1981), 1.63. K. R. Crim, seguindo Gunkel e outros de orientação semelhante, tentou demonstrar a presença de festivais de entronização no capítulo intitulado "The Royal Zion Festival" (O Festival Real de Sião), em *The Royal Psalms*, 2 vols. (Richmond: John Knox, 1946), pp. 40-51. Edward J. Young resume os argumentos de vários autores que defendem alguma espécie de festival importado de outros povos para o cenário da entronização de um rei. Em sua avaliação, ele rejeita a posição desses eruditos. Ver ap. 3, em *The Book of Isaiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 1.494-499. Cumpre acrescentar, entretanto, que Israel tinha seu ciclo de festas anuais como as que foram prescritas e descritas em Lv 23. Nessas festas expressava-se muita alegria e, sem dúvida, muitos dos salmos foram escritos para serem cantados nessas festas. Mas poucos salmos dão indicação clara sobre as festas em que eram cantados.

27. Os relatos do que realmente acontecia quando um rei era ungido são poucos, e os que são registrados mostram grandes diferenças sobre o que ocorria em torno da coroação.

28. Têm sido mal sucedidos os esforços para demonstrar que os Salmos 1 e 2 são duas partes de um mesmo salmo. As poucas similaridades formais (por exemplo: o Salmo 1 começa com "bem-aventurado" e o Salmo 2 termina com "bem-aventurado"; o Salmo 1 fala de dois caminhos para um indivíduo e o Salmo 2 fala de dois caminhos para nações) são mais formais do que substanciais. (Cf. Delitzsch, *KD, First Book of the Psalter*, p. 89; A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, em *NCBC*, 1.63; e J. G. Murphy, *The Book of Psalms*, [Andover: Warren Draper, 1876], p. 57). P. Auffret conclui seu estudo sobre a estrutura do Salmo 2, comparando-o com a dos Salmos 1-2, e achou-os semelhantes ("The Literary Structure of Psalm 2"), Supplement Series 3, *Journal for the Study of the Old Testament*, Inglaterra: Universidade de Sheffield, 1977), pp. 31-34. A similaridade de estrutura que ele propõe parece forçada, especialmente em relação ao conteúdo dos salmos.

29. A maioria dos autores divide o Salmo 2 em quatro estrofes iguais, tomando a última linha do v. 11 como uma unidade separada. Esse acordo quanto à divisão do salmo, entretanto, não significará acordo quanto ao conteúdo e à progressão do pensamento. P. Auffret concorda com a divisão em quatro partes, mas discorda em relação a algumas coisas no conteúdo de cada parte.

30. J. Koopmans, em seu ensaio, "*Wij hebben een Koning*" (Amsterdã: Holland, 1939), dá ênfase a este fato não só no título, mas no conteúdo de sua discussão.

Seguindo-se ao v. 6, os vv. 7-9 falam do Rei dos reis que se dirige ao rei ungido em Sião e que fala por meio desse ungido.

vv. 7-9 - o decreto do Senhor:
 Tu és meu Filho
 Eu hoje te gerei
 Eu te darei as nações por herança
 Com vara de ferro as regerás

Precedendo os vv. 4 e 5, os vv. 1-3 falam de nações conspirando contra Yahwéh e seu rei ungido em Sião.

vv. 1-3 - Se enfurecem os gentios
 Os reis da terra se levantam
 E os príncipes conspiram

Seguindo-se aos vv. 7-9, o Rei dos reis dirige-se aos reis conspiradores das nações.

vv. 10,11 - Sede prudentes
 Deixai-vos advertir
 Servi com temor
 Apresentem devoção verdadeira

Então segue-se a bênção sobre todos os que se submetem a Yahwéh e ao seu governo: "Bem-aventurados todos os que nele se refugiam."

Comentários exegéticos sobre os versículos, na ordem dada acima, ajudarão o estudante da Escritura a compreender mais plenamente a mensagem desse salmo.

Verso 6. 'Áni, a forma enfática do pronome da primeira pessoa do singular, põe a pessoa que fala no primeiro plano. A conjunção *wa* (e), precedendo o pronome, também acrescenta ênfase; seu significado é acentuar que *eu*, a despeito do que os opositores planejam ou queiram fazer, continuarei a levar adiante o decreto que fez conhecido. O verbo *nāsaktî* (coloquei, constituí) é ativo; a tentativa de interpretá-lo como uma forma passiva de "ungir" (e assim o rei seria a pessoa que fala) não tem apoio textual.³¹ É o Rei dos reis que estabeleceu o trono em Sião, que ele escolheu como o monte *qodsî* (da minha santidade). Este verso refere-se ao que Yahwéh tem feito por Davi e seus filhos. Ele escolheu Davi, e ao elegê-lo também escolheu a cidade de Davi, Sião, onde o trono de Davi e de seus filhos estava localizado (2 Sm 7.1-17).

Versos 4-5. O "eu" do verso 6 é identificado nesses dois versos precedentes. *Yōsēb* (o que está sentado, o que habita, o que está firmemente estabelecido) nos céus não é outro senão Yahwéh, que é Deus, Criador, Possuidor e Governador das coisas todas nos céus e na terra. Assim, o que está entronizado no alto — acima de tudo — é quem constituiu seu rei sobre o trono em Sião. Esse soberano entronizado mantém seu rei entronizado, e quaisquer esforços para desentronizá-lo fará Yahwéh rir (*yīšhāq*; cf. Gn 21.1-6). Esse riso é qualificado pela declaração paralela: 'ādōnāy *yil' aḡ* (o Senhor zomba deles), e depois que

31. Mitchell Dahood emenda o texto para ler como um niphal passivo (*Psalms 1-50*, em *AB* [1966], 16.16).

ri fala-lhes em sua ira, e em seu furor *yebahālēmō* (terrifica-os).³² Yahwéh, tendo instalado o seu escolhido, faz sua atitude conhecida a seus opositores: Ele não tolerará oposição por causa de seu decreto. É melhor compreender o Rei sobre o Monte Sião falando a respeito do seu Rei ou rei entronizado (NIV) que reina sobre todas as nações.

Versos 7-9. A pessoa que fala nessas palavras é quem foi instalado no trono de Sião por Yahwéh: "*asapperâ*" (proclamarei) o *hōq* (decreto) de Yahwéh." O decreto é o estatuto escrito: é a inalterável declaração do propósito de Yahwéh em relação ao rei que está recitando o que Yahwéh disse.³³ O rei cita o que foi dito a respeito de Davi e seu(s) filho(s) (2 Sm 7.14, KJV): "Eu serei seu pai e ele será meu filho." Ele faz a declaração enfática: *beni 'attâ* (meu filho, tu!). A forma enfática do pronome (*eu*) reforça o decreto de Yahwéh. Yahwéh é a fonte, o poderoso realizador no estabelecimento do trono e na relação entre o Rei sobre o trono celeste e o rei sobre o trono no Monte Sião. O termo hebraico *hayyôm* (hoje) tem levado alguns estudiosos a pensar que isso prova que todos os reis sucessivos faziam essa afirmação durante o ritual de sua coroação; isso significaria que a relação começaria no tempo da unção de cada rei. A referência, entretanto, é ao ato factual de Yahwéh com Davi quando as promessas foram feitas e as relações entre rei-pai e rei-filho foram estabelecidas.³⁴ *Yēliditkâ* (tenho dado existência a ti, de *yālad*, gerar, dar nascimento) qualifica a frase adverbial em que há uma ação de princípio ou origem, que teria um efeito contínuo. Uma vez dada a existência, ela continua; uma vez rei, continua rei. Assim, o rei-filho proclama garantia, não somente em vista da relação entre o Rei e o rei, mas também de sua continuidade '*ad-'ōlām* (para perpetuidade; cf. 2 Sm 7.13,16). Essa mencionada continuidade é elaborada nos versos 8 e 9, em que o rei repete as promessas de um reino universal que incluirá outras nações como *nahālātekā* (tua possessão ou herança duradoura). Em adição, é assegurada a vitória completa, na pitoresca linguagem de um oleiro esmigalhando cerâmica inútil. Antes de considerar a advertência, são descritas as ações dessas nações que, pelo decreto de Yahwéh, deviam ser subservientes.

Versos 1-3. A primeira palavra, *lāmâ* (por que? para que propósito?), expressa surpresa e registra uma expressão de incompreensão. Refere-se às *gōyim* (nações) que *rāgēsū* (estão reunindo-se tumultuosamente); Mitchell Dahood traduz corretamente isso como "*forega-thering*".³⁵ Os líderes nacionais, os reis (cf. vv 2,3), estão levantando um tumulto, enquanto reúnem suas

32. Cf. *TWOT*, 1:58,322; 2:808, para um estudo pormenorizado dos vários termos que descrevem antropopaticamente a ardente reação de Deus contra o pecado e os pecadores.

33. Os esforços para encontrar conceitos paralelos na literatura das nações do Oriente Médio (p. ex., Dahood, *Psalms 1-50*, AB, 6.11) têm tido poucos resultados positivos. Uma declaração cananéia que foi descoberta, e que se acredita referir-se a um decreto, está num tablete quebrado, de modo que não possuímos a declaração inteira. Na melhor das hipóteses, a similaridade baseia-se em conjectura.

34. Cf. Delitzsch (*KD, First Book of the Psalter*, p. 96); e J. G. Murphy, *Book of Psalms*, p. 63. Em relação ao sentido de "gerado" e "tu és meu filho", A. F. Kirkpatrick escreve: "Israel é o filho de Jeová...e o governante de Israel... foi adotado por Jeová como seu filho"; daí, haveria uma relação moral (*The Book of Psalms* [Cambridge: Cambridge University Press, 1906/1921], p. 6).

35. Dahood, *Psalms 1-50*, em AB (1966), 16.6.

forças, contam suas tropas,³⁶ e formam uma aliança *yṯyaššēbū* (tomam posição e/ou formam uma frente sólida). Eles estão bem conscientes do que fazem: *nōsēdū* (de *sōd*, perfeito niph'al, aqui reflexivo: eles se aconselham, formam um conclave uns com os outros). Nesse conselho eles se exortam mutuamente à rebelião contra Yahwéh e seu *māsiaḥ* (rei) no Monte Sião. Eles reconhecem que estão sob servidão; planejam a rebelião para obter a liberdade. Deve-se notar particularmente aqui a relação estreita entre Yahwéh e seu ungido: resistir a um é resistir ao outro.

É difícil discernir a pessoa que fala nos versículos iniciais. Poderia ser o salmista, mas ele não fala diretamente em nenhuma outra parte. O rei no Monte Sião fala nos versos 7-9. É o rei entronizado, portanto, quem fala nos versos 7-9 e 1-5. É ele também que, tendo falado das nações em sua temeridade, dirige-se a elas na última parte do salmo (vv. 10-12).

Versos 10-11. Os reis, que estão aconselhando-se e tomando posição militar contra o rei estabelecido no Monte Sião e o Rei entronizado sobre todas as demais coisas, são aconselhados a ser sábios, prudentes em seus assuntos nacionais, e a se deixarem advertir (v. 10). O chamado a '*abad* (serviço) *yir'ā* (com temor, v. 11) é bem compreensível; reverência e amor devem qualificar o serviço pronto. A frase freqüentemente traduzida "beijai o Filho" (v.12, KJV, NIV) é também traduzida por "beijai os seus pés" (RSV) ou "prestai-lhe verdadeira homenagem". Esta última frase, sugerida por Derek Kidner, está de acordo com a declaração paralela precedente. A referência à ira e o furor de Yahwéh é repetida (cf. v. 5, comentado acima); servem como razões para a possível destruição dos opositores reunidos que estão planejando rebelião aberta.³⁷ Depois de estudar a estrutura e conteúdo do Salmo 2, torna-se muito claro que o salmista dispõe de uma revelação anterior. Ele definitivamente refere-se ao pacto de Deus com Davi (2 Sm 7.1-17) e outras passagens correlatas. A situação histórica, embora não especificada com exatidão, é durante a monarquia, quando o rei do povo de Yahwéh é ameaçado pelas nações vizinhas. O rei entronizado sobre o Monte Sião expressa suas reações. Ele experimenta uma profunda e permanente confiança em que Yahwéh, seu Senhor, que reina soberanamente, colocou-o no trono. Seu trono está seguro; e da mesma forma está garantido o reino universal, como Yahwéh dissera. É garantido ao rei que os opositores não poderão ser bem sucedidos em sua rebelião; Yahwéh zombará deles e mostrar-lhes-á sua ira. Mas essas nações podem ter paz e bênção submetendo-se a ele e servindo-o com reverência e amor.

36. Ibid., p. 7. "Numerar suas tropas" faz bom sentido como uma afirmação paralela no v. 1.

37. Cf. seu estudo e avaliação proveitosos, pp. 52-53. O sujeito dos paralelos poéticos continua a ser discutido. Um esforço recente de melhorar a compreensão dos paralelos, por J. L. Kugel, não oferece ao exegeta muito auxílio por causa de seu argumento de que o paralelismo não é um aspecto específico ou um fator de definição da poesia hebraica. Ele também admite que há paralelos no presente, mas pensa que eles são diferentes do que tem sido entendido no passado. Essa obra, depois de cuidadosa avaliação, pode não justificar algo de sua recepção inicial favorável (ver *The Idea of Biblical Poetry* [New Haven: Yale University Press, 1981]).

O salmista, possivelmente ele próprio um rei, expressa três aspectos fundamentais do conceito messiânico: (1) a soberania do Senhor, (2) o reino, e (3) o escopo mais amplo. Primeiro, ele fala do rei colocado no trono do Monte Sião por Yahwéh, o soberano de todas as gentes e nações. Esse ser real está em relação estreita com Yahwéh. A relação entre o Rei e seu agente representativo é óbvia: a íntima relação do Pai com o Filho é expressa nas palavras "trazer à existência", "gerar". A apresentação da conexão filho-rei toda é tal, como os críticos compreenderam corretamente, que há um aspecto de deidade presente. Mas eles não estão certos em apelar para paralelos religiosos do Oriente Médio para explicá-lo.

O filho-rei não é divino; na verdade ele representa a deidade, a deidade expressa-se por meio dele. Parece que não há outra conclusão satisfatória senão dizer que, como Yahwéh estava presente no anjo do Senhor, e em outras manifestações dos tempos patriarcais, mosaicos e da conquista, assim ele, como a segunda pessoa da Trindade, está presente em, e por meio de, uma pessoa definidamente humana sobre o trono do Monte Sião. Temos aí, portanto, um caso de rico simbolismo: o rei humano é o símbolo em quem e por meio de quem Yahwéh e a segunda Pessoa estão presentes e fazem sua presença conhecida e sentida. Como um rico símbolo, serve também como tipo. O que é expresso no símbolo e no tipo virá à plena realidade no futuro.

O segundo conceito é o do reino sobre o qual o filho-rei é entronizado e sobre o qual reina. De fato, ele é tido como o governante empunhando o cetro sobre o povo de Yahwéh e sobre as gentes e nações, as quais, porém, resistem e planejam revolta.

O terceiro aspecto do conceito messiânico pertence particularmente ao ponto de vista mais amplo — a tarefa do Ungido. Ele executa julgamento, mas, através de seu reinado, é também a fonte de paz, de prosperidade e de segurança, isto é, de vida abençoada.

O Salmo 2, concluímos, é definidamente messiânico. Ele expressa isto simbólica e tipologicamente. É também profético (embora não no sentido de profecia preditiva). Não se pode responder com exatidão se o salmista estava plenamente cômico do que estava cantando, particularmente em referência a Jesus Cristo nessa circunstância. Yahwéh e seu Filho, entretanto, falam por meio do salmista. Deus falou segundo sua promessa e plano. O salmista, tendo acesso à revelação prévia, e vendo suas circunstâncias, falou consciente e confiantemente: seu trono real estava seguro para ele e seus descendentes; o reino, universal em caráter, haveria de perdurar. Yahwéh, de acordo com seu plano, suas promessas e seus métodos, levaria adiante todos os aspectos, plenamente. Ele também, por meio de seu reinado, é a fonte de paz, prosperidade e segurança, a vida abençoada.

Salmo 8

Este salmo é citado duas vezes no Novo Testamento (Hb 2.6-8; 1 Co 15.27). J. Barton Payne, com base nesse fato, afirma que o Salmo 8, particularmente os

versículos 4-6 (TM 5-7), são preditivamente messiânicos.³⁸ Ridderbos, entretanto, conclui que não há base para considerar-se esse salmo francamente messiânico; “num sentido mais profundo”, porém, ele concorda que não se pode negar um aspecto messiânico nos versículos 3-8 (TM 4-9).³⁹ A leitura desse salmo impressiona-nos com a atribuição de louvor a Yahwéh, nosso Senhor, na abertura e no encerramento (vv. 1,9 [TM 2,10]). O salmo, um hino de louvor, expressa reverência para com Yahwéh, o Criador e alegria em sua glória revelada na criação. Entretanto, o pensamento principal do salmo é a posição exaltada da humanidade (vv. 4-6 [TM 5-7]). Ao considerar a estrutura do salmo, notamos que o nome de Yahwéh é exaltado por causa da revelação de sua majestade na criação (vv. 1,9 [TM 2,10]). Imediatamente em seguida ao v. 1a (TM 2a) fala-se da criação, enquanto que os vv. 1b-3 (TM 2b-4) apresentam alguns de seus aspectos.

Precedendo diretamente a repetição do louvor a Yahwéh nos vv. 7-9 (TM 8-10), mencionam-se outros pormenores da criação. A relação da humanidade com Yahwéh, a dignidade do homem e seu mandato são expressos dirigindo-se para um clímax dentro dessa estrutura, nos vv. 4-6 (TM 5-7).

Um estudo exegético deste salmo capacita-nos a apreciar plenamente o conteúdo desse hino de louvor. Os vv. 1a,9 (TM 2a,10) são introduzidos por uma invocação a Deus, usando o seu nome pactual, Yahwéh (*yhwh*), que é seguido por *’ādōnēnū*, nosso Senhor, que é o soberano governador sobre todas as coisas. O pronome no plural evidencia que o salmista fala em nome de todos os que reconhecem o Criador como o fiel Senhor do Universo, e particularmente da humanidade, que fez aliança com ela. O termo hebraico *mā* (quão) expressa a reverência e a admiração daqueles que adoram a majestade do nome de Yahwéh em toda a terra.

Verso 1b (TM 2b). Fala do louvor atribuído a Deus pelos seres celestiais criados que cantam em antífonas.⁴⁰ Em contraste com eles (v. 2 [TM 3]), “da boca dos pequeninos e crianças de peito” provêm expressões da maravilha e do poder de Yahwéh, o próprio meio pelo qual os opositores de Yahwéh e da humanidade são tornados inefetivos (v. 2 [TM 3]).⁴¹ A adoração do próprio poeta é repetida no v. 3 (TM 4), quando ele considera a lua e as estrelas na grande expansão acima dele como obra de Yahwéh. Realmente, Yahwéh moldou tudo isso em pormenores, como o oleiro usa seus dedos para moldar

38. J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, (New York: Harper, 1973), pp. 258-260. William Plumer cita o escoliasta siríaco: “O Salmo 8 refere-se a Cristo nosso Redentor.” Cita também Lutero, que disse que o salmo era “uma profecia a respeito de Cristo ... Sua ressurreição e seu domínio sobre todas as criaturas” (*Studies in the Book of Psalms* [Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1975], p. 121).

39. J. Ridderbos, *De Psalmen*, 2 vols (Kampen: Kok, 1958), 1.69. Hengstenberg também faz uma afirmação equivalente (cf. seu *Commentary on the Psalms* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1867), p. 126).

40. Cf. A. A. Anderson, *Book of Psalms*, em *NCBC*, 1.101. Mitchell Dahood emenda o texto, em seu *Psalms 1-50*, para “eu adorarei tua majestade / acima dos céus”. Isso pode ser aceitável na base de um texto de Ras Shamra e de algumas variantes textuais do Texto Massorético (cf. *Psalms 1-50*, em *AB*, 16.49).

41. Há várias interpretações para essas frases (cf. Sabourin, *Psalms*, pp. 177, 178; Weiser, *Psalms*, pp. 140,141). Um problema crucial é que o texto hebraico tem um número não usual de variantes. Nem a sintaxe é clara. As primeiras palavras do v. 3 começam uma nova sentença? ou devem ser ligadas ao v. 2, isto é, as crianças cantam o que é cantado nos céus? (cf. Weiser, *Psalms*, p. 141).

e embelezar os produtos de sua arte. Essa consciência da vastidão e dos maravilhosos detalhes da criação introduz a afirmação que é o clímax do salmo.

Versos 4-6 (TM 5-7). Expressam a admiração do poeta quanto à relação do Senhor Criador com a humanidade.⁴² Esses versos, como o v. 1 (TM 2), são introduzidos por *mā* (o que é) *'ênôš, ben-'ādām*? O substantivo *'ênôš* é derivado do verbo *'ānaš* (ser fraco), mas o substantivo, especialmente na literatura poética, é traduzido “homem”, “humanidade” (ocorre mais de dez vezes em Jô).⁴³ O próprio contexto freqüentemente sugere a finitude da humanidade quando comparada com a infinitude de Deus. A frase *ben-'ādām* (filho do homem) é usada como um paralelo progressivo nesse especial contexto. A humanidade fraca, finita, é também produto do trabalho criativo de Deus. A origem real da humanidade é especialmente expressa: Yahwéh relembra, tem em mente e vigia e guarda a humanidade com especial cuidado. Aqui está sugerida em linguagem poética a relação pai-filho. O poeta prossegue expressando a natureza exaltada da humanidade. A frase, traduzida literalmente, é “e o fizeste pouco menos do que Deus”.⁴⁴ O poeta expressa, de maneira singular, a criação da humanidade à imagem de Deus (cf. Gn 1.26,27).

Essa natureza real exaltada da humanidade é referida pela afirmação de que a humanidade é coroada com glória e honra reais. Esse caráter real é ainda destacado pela referência ao mandato cultural que o Deus Criador deu à humanidade (v.6 [TM 7]). O termo *tamsilēhū* evidencia que Deus lhe deu domínio sobre todas as obras das suas mãos. A afirmação paralela reforça esta idéia. *Kōl* (todas as coisas criadas) Yahwéh *šattā* (colocou firmemente)⁴⁵ *tahat-raglāyw* (sob os pés da humanidade). Yahwéh fez isso; ele deu à humanidade a posição exaltada. Assim, embora a humanidade seja criada, finita, dependente e fraca, com o apoio de Yahwéh os seres humanos governam como reis.

Versos 7-8 (TM 8-9). Falam de vários aspectos da criação, particularmente dos seres criados antes do homem. Os animais selvagens e domésticos, pássaros, peixes e “monstros” do mar — todos eles estão sob o domínio humano. E todos estes seres, sob o governo do homem, expressam a majestade do nome do Criador, Yahwéh, nosso Senhor (v. 9 [TM 10]).

O estudo do Salmo 8 revela que tinha o poeta muita consciência da obra criadora e ordenadora de Yahwéh, colocando sua criação sob domínio humano, e assim posicionando o “status” e a tarefa reais da humanidade. A revelação prévia é dada em Gn 1.1-2.4a⁴⁶ e em outras referências às atividades de Yahwéh

42. Cf. nosso estudo da criação da humanidade no cap. 3 deste livro, subtítulo “A Criação dos Cooperadores Reais”.

43. Para maior compreensão das palavras hebraicas para “homem”, “humanidade” — *'ādām, 'is* e *'ênôš* — ver *TWOT*, 1.10,38,59; e William S. Plumer, *Studies in the Book of Psalms* (reimpressão. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1975), pp. 21-24.

44. Não há variantes textuais. O verbo *mā'at* na forma do piel tem o sentido básico de “fazer faltar”. O advérbio *mē'at*, derivado de *mā'at* (“tornar pequeno” ou “ser pouco”), significa “menos” ou “pouco”. O termo *'ēlohīm* significa “Deus”, a menos que o próprio contexto exija obviamente outra interpretação, que não é o caso aqui).

45. *Šu* (no qal) tem uma intenção positiva e definida: “pôr no lugar”, “colocar em determinada posição” (cf. KoB, p. 967).

46. Cf. Sabourin, *Psalms*, p. 178

no tempo da criação. Não é incorreto dizer que o poeta se identifica, e corretamente, com o primeiro Adão.

O tempo da composição do salmo não é especificado. Tem sido sugerido que o tema da criação estabelece um elo com a Festa dos Tabernáculos.⁴⁷ O título informa-nos que é um dos salmos de Davi. Davi é conhecido como alguém que estava em estreita comunhão com Deus quando apascentava suas ovelhas (Sl 23) e contemplava as maravilhas da revelação de Deus na criação (Sl 19.1-6) e em sua palavra escrita (19.7-11). A referência às defesas contra o inimigo e o vingador podem indicar que Davi estava cômico da oposição contra Yahwéh e contra ele próprio, como vice-regente nomeado por Yahwéh. Isso poderia sugerir um tempo depois que ele foi ungido, mas possivelmente antes de ser coroado rei sobre todo Israel. Qualquer que tenha sido o tempo da composição, Davi experimentava um senso profundo de reverência pela majestade de Yahwéh, o Criador, um senso agudo de sua própria fraqueza, o reconhecimento da vastidão e da maravilha da criação e da posição régia da humanidade no meio de tudo isso.

Será messiânico esse salmo? Não há nenhuma referência ao Ungido do Senhor; não há nenhuma predição da vinda desse Ungido. Mas o tema principal do salmo é a realeza da humanidade, o "filho do homem" (v. 4b [TM 5b]). A posição e a tarefa reais da humanidade é um tema adicional. Esse conceito de realeza em pessoa, posição e tarefa é um aspecto inerente ao próprio conceito messiânico. Concluimos, então, com autores tais como Ridderbos e C. Louis, que o Salmo 8 é messiânico⁴⁸ segundo o ponto de vista mais amplo do conceito. O Messias é Filho do Homem, Ele é Senhor. Ele terá o domínio, plenamente restaurado, sob seus pés.

Salmo 12

Este salmo tem sido caracterizado como profético e messiânico. A maioria dos comentadores, entretanto, não faz nenhuma referência a isso. Todos os especialistas concordam que o salmo trata do uso e/ou abuso do discurso e da verdade.

Um exame da estrutura do salmo chama a atenção para *hōšî' â* (o grito de socorro, do verbo *yāša'*, salvar), porque nenhum homem confiável está perto. O verso 1 (TM 2) é respondido nos versos 7-8 (TM 8-9): '*attâ* (tu, Yahwéh) nos tens guardado, quando os *rēšā'îm* (os maus) nos cercam. Os versos 2-4 (TM 3-5) falam dos ímpios inimigos do suplicante, que buscam destruí-lo⁴⁹ pela prática de mentiras, bajulações e falsidade. O salmista expressa o desejo de que

47. Esta é a sugestão principalmente daqueles que procuram encontrar um contexto específico de festival ou culto para cada salmo (cf. A. A. Anderson, *Book of Psalms*, 1.100). Ver também John Baigent e Leslie C. Allen, *Introduction to the Psalms, NLBC*, p. 604.

48. N. H. Ridderbos, *De "Werkers der Ongerechtigheid" in de individueele Psalmen* (Kampen: Kok, 1939), p. 69; C. Louis, "The Theology of Psalm VIII, A Study of the Traditions of the Text and the Theological Import" (Washington: n.p., 1946).

49. *Sārād* (tratar violentamente, ou despojar) não favorece a emenda de Dahood para desenvolver uma afirmação paralela (cf. *Psalms 1-50*, em *AB* (1966), 16.74).

Yahwéh *yakrēt* (corte) os lábios perniciosos e as línguas que falam mentira e lisonja. Os versos 5-6 (TM 6-7) dão a resposta de Yahwéh, cujas palavras estão em aberto contraste com as malévolas palavras dos ímpios. Porque os *'anîyîm* (aflitos) e *'ebyônîm* (pobres) são tratados com violência, Yahwéh se levantará. O fraseado e conceitos trazem à mente o clamor de Israel no Egito e os gemidos do povo (cf. Êx 2.23-25). Yahwéh, como antes, compromete-se a *'āsīt bēyēša'* (pôr a salvo) a pessoa que apela para Ele. A resposta do salmista a essas palavras de salvação, resgate e segurança é expressar completa confiança nas promessas de Yahwéh. Essas palavras divinas de promessa são puras como a prata refinada; são purificadas sete vezes, isto é, completamente.

A autoria deste salmo é atribuída a Davi, que provavelmente o escreveu quando estava em situação difícil por causa da ânsia de Saul em capturá-lo.⁵⁰ Ele conhecia a libertação de Israel quando o povo estava oprimido e clamava por salvação; sua confiança nas promessas de ajuda de Yahwéh são, por isso, bem fundadas. Ele percebe que essas promessas são para o presente e para o futuro. Daí, como A. A. Anderson sugere, há um elemento profético no salmo.⁵¹ Essa promessa de libertação dada por Yahwéh refere-se à tarefa a ser cumprida pelo libertador prometido.

Em sentido muito geral, há um elemento messiânico no Salmo 12. Ele é, entretanto, tão geral que ninguém pode considerar seriamente este salmo como de caráter messiânico. O próprio conceito messiânico perderia muito de sua importância, se fosse usado para caracterizar todos os possíveis sentidos gerais. De fato, a maior parte dos textos da Escritura poderiam, então, ser chamados de messiânico e as próprias passagens mais específicas perderiam sua importância messiânica.

Salmo 16

“Poucos salmos levantam tantas questões metodológicas e teológicas importantes quanto o Salmo 16.” Assim Walter Kaiser introduz seu ensaio sobre este salmo.⁵² Uma das principais razões para tais questões são as afirmações dos apóstolos a respeito desse salmo. Pedro, em seu sermão do Pentecoste (At 2.27), disse que Davi como profeta previu a ressurreição de Cristo e dela falou quando cantou as diretas palavras do Sl 16.10. Paulo, pregando em Antioquia, citou o Sl 2.7, Is 55.3 e Sl 16.10 (cf. At 13.35) como palavras proféticas a respeito da ressurreição de Cristo.

Os críticos estão divididos em três posições gerais relativas ao contexto histórico da origem desse salmo. Leopold Sabourin resume-as da seguinte maneira: Primeiro, o retorno do exílio babilônico é o seu contexto, porque o

50. Sabourin, entretanto, crê que o ponto de vista de Weiser, isto é, de que o tema do salmo “deve ser considerado originário do festival”, e o ponto de vista de Mowinckel, a saber, que ele é “uma lamentação nacional” (ver seu *Psalms in Israel's Worship*, trad. D. R. Thomas [Oxford: Backwell, 1962], 1.297), são compatíveis um com o outro. Mas Sabourin não oferece qualquer apoio para sua conclusão. Dahood escreve corretamente: “é uma oração por livramento de inimigos pessoais” (*Psalms 1-50*, em AB [196], 16.73).

51. A. A. Anderson, *Book of Psalms*, 1.123.

52. Kaiser, “*Promise to David*”, p. 219.

salmo fala de sacrifícios aos deuses, distribuição de propriedade, e alegria. Segundo, o período intertestamentário aí se reflete por causa da oposição à idolatria, referência aos *hasidim*, e antagonismo entre cultos. Artur Weiser descobre a terceira posição (?), ou seja, traços cúlticos pré-exílicos, particularmente do festival do pacto.⁵³ Nenhum desses pontos de vista trata satisfatoriamente do tema da ressurreição nesse salmo.⁵⁴ Kaiser, que enuncia bem o caso em favor da autoria davídica, apela às obras de Delitzsch e Hengstenberg, em que eles fazem uma relação de numerosas frases desse salmo que aparecem também em outros salmos, para os quais a autoria davídica é bem atestada.⁵⁵

Davi desenvolve esse salmo de maneira direta, sem estrofes facilmente distinguíveis. O salmo avança para um clímax que é uma afirmação sobre o futuro. Davi começa por apelar a Deus para que o salve; ele diz por que expressa confiança no Senhor e alegria em seus companheiros crentes (vv. 1-3) e separa-se dos ídólatras (v. 4). Reconhece que Deus fez sua vida segura (vv. 5,6) e expressa sua necessidade de conselho e instrução divinos para o presente e para o futuro (vv. 7,8). Fala em seguida a respeito da bem-aventurança que o aguarda no futuro (vv. 9-11). O salmo transpira alegria e confiança pela segurança que Davi tem no que Yahwéh fez, está fazendo e fará por ele.

No verso 1 Davi expressa inteira dependência de Deus. Dirige-se a Ele como 'ēl (Deus). Suplica a Ele *sômre'î* (lit., vigia sobre mim), com a idéia específica de preservá-lo. A idéia da dependência de Davi em relação a Deus, para sua preservação e bem-estar, e da capacidade soberana e presteza de Deus para fazê-lo, permeia todo o salmo. Davi diz que colocou a vida na mão de Deus, que buscou e encontrou refúgio nele (v. 1b). O verbo *hāsâ*, usado principalmente em poesia, descreve a cena de filhotes de pássaros em segurança sob as asas da mãe (Sl 36.7 [TM 8]; 57.1 [TM 2]; 61.4 [TM 5]; 91.4). Essa entrega de Davi em confiança a seu Deus é baseada, como vários comentadores têm observado, na relação pactual que Deus estabeleceu com ele. Essa relação é outro conceito que permeia esse salmo, e deve ser, reconhecido se o quisermos compreender adequadamente.

Davi invoca a Deus como 'ēl, mas prossegue dirigindo-se a Ele como Yahwéh, usando o nome específico do pacto, e como Senhor ('ādōnāy). Esse último nome sugere a relação entre suserano e vassalo (senhor e servo), mas Davi não se considera escravizado; pelo contrário: "Eu disse a Yahwéh: Tu és meu Senhor", isto é, confesso essa bendita verdade porque não somente é verdade, mas também porque é tão bom ter a Ti 'attâ como Senhor. A declaração paralela confirma isso quando diz: "não há *tôbātî* (bom para mim)

53. Ver também Sabourin, *Psalms*, p. 269.

54. A. F. Kirkpatrick, *Book of Psalms*, p. 73, afirma que a vida com ou sem Deus, e não a ressurreição, é o assunto motivo de louvor. Em contraste, H. C. Leupold (*Exposition of the Psalms* [republ. Grand Rapids: Baker, 1974], p. 153) afirma que a ressurreição de Cristo vindica as ousadas afirmações de fé feitas por Davi.

55. Kaiser, "Promise to David", p. 223. Ele acrescenta que o testemunho do Novo Testamento em relação à autoria davídica responde à questão.

senão Tu.” Weiser tenta expressar o sentido dessa frase traduzindo-a como “minha felicidade depende inteiramente de Ti”.⁵⁶

Os comentadores têm interpretado os versículos 3-4 de diversos modos e os tradutores têm oferecido diferentes leituras. O ponto principal nesses dois versos, entretanto, é que Davi se identifica inteiramente com os que são nobres no povo de Yahwéh e que são “a glória de Deus” (ou aqueles com quem Deus trata gloriosamente: NIV; LXX, *ethaumastōse... thelēmata... autois*). Distingue-se fortemente dos idólatras (v. 4), recusa-se a participar de suas “ofertas de bebidas” (KJV) ou “libações” (NIV), ou sequer mencionar seus nomes.⁵⁷

Davi a seguir (vv. 5, 6) volta a sua atenção para o que o seu Deus do pacto tem feito. Yahwéh é *mēnāt-ḥelqî*. O termo *mēnāt* (de uma raiz verbal, “contar”) significa o que foi contado como a porção. *ḥelqî* (do verbo *ḥālaq*, dividir ou partilhar) refere-se à coisa que foi contada ou dada em posseção. Davi indubitavelmente pensa de como, sob Josué (cf. Js 13-21), cada família da comunidade actual de Israel recebeu sua herança, isto é, uma porção da Terra Prometida. Se era bom receber terra, e, por meio dela, uma fonte de vida e estabilidade, ter o Senhor como soberano do pacto é infinitamente melhor. A frase hebraica *wēkōsî* (e meu cálice) acrescenta a idéia de ser o Senhor o melhor bem para a vida que ele poderia ter.⁵⁸

As três frases seguintes (vv. 7-9) confirmam a afirmação de que Yahwéh é a grande boa porção: (1) ele lança a sorte, (2) as linhas estão em lugares amenos, e (3) é “agradável” (KJV) ou “deliciosa” (NIV) a sua herança (*nahālat*). Assim, porque Yahwéh deu-se a si mesmo a Davi e Davi tornou-se um recipiente de Yahwéh e de todas as suas bênçãos, acompanhantes, Davi fala dos limites amenos, de lugares agradáveis, da herança boa, para o presente e principalmente para o futuro.

Tendo considerado o que ele, como recipiente do pacto e servo de Yahwéh, tem, Davi diz: “Bendirei a Yahwéh” (v. 7a KJV), isto é, “reconhecerei o que Yahwéh é e faz por mim e o louvarei com ação de graças”. Davi é confirmado nessa bênção de Yahwéh, porque Ele o levou a fazer assim, e porque seu coração (lit. seus rins) exortam-no à noite a proceder dessa maneira (v. 7). Ele promete que continuará a fazer como fizera antes: *siwittî* (tenho posto)⁵⁹ Yahwéh continuamente diante de mim. Weiser pensa que isso quer dizer que Davi mantinha uma intensa vida de oração.⁶⁰ Anderson fala de guardar os mandamentos de Yahwéh.⁶¹ Indubitavelmente Davi fez ambas as coisas, mas

56. Weiser, *Psalms*, p. 171. A tradução de Dahood (“não há ninguém acima de ti”) não dá expressão própria à relação actual (cf. seu *Psalms 1-50*, em *AB [1968]*, 16:86). Ver também A. A. Anderson, *Book of Psalms*, 1.142, para o entendimento preciso das várias interpretações e para o uso do termo hebraico *bal* nesse versículo.

57. Neste difícil texto hebraico alguns comentadores traduzem *kēdōšim*, “santos” (cf. KJV, NIV), como “deuses de sacerdotes pagãos” (cf. A. A. Anderson, *Book of Psalms*, 1.142; e Dahood, *Psalms 1-50*).

58. Alguns críticos sentem-se livres para emendar vários termos hebraicos nos vv. 5,6, a fim de acentuar as similaridades com literatura não-bíblica (cf. Dahood, *Psalms 1-50*, em *AB*, 16:89; A. A. Anderson, *Book of Psalms*, 1.143; Weiser, *Psalms*, p. 175, considera a referência ao “cálice” como evidência de um contexto de festa actual).

59. A forma do perfeito piel de *štt* aqui indica uma resolução firme e uma lealdade inabalável.

60. Weiser, *Psalms*, p. 176.

61. Anderson, *Book of Psalms*, 1.145.

aqui o significado específico é este: como Yahwéh se tinha dado a si mesmo inteira e completamente a Davi no passado, assim Ele fará no presente e no futuro. De fato, como Deus é mão direita de Davi, Ele pode fazer assim. Ele é a força de Davi. Ele guarda e impedirá Davi de quebrar a comunhão do pacto. Refletindo sobre essas benditas verdades e fatos em sua vida, Davi alegra-se, regozija-se com todo o seu ser, isto é, com *libbî* (meu coração) e *kěbôdî* (lit. minha glória).⁶² Davi considera-se uma pessoa, o coração representa-o como tal; ele se vê como a coroa da criação de Deus, o portador da sua imagem ornado com glória (Sl 8,5 [TM 6]). Todo o ser de Davi pulsa de alegria por causa da natureza pactual de Yahwéh.

Davi inclui a seguir seu aspecto físico, *běšārî* (minha carne, meu corpo), nesse bendito relacionamento e suas conseqüências. Como Kaiser destacou, Davi subitamente passa a falar usando o tempo imperfeito, isto é, para o futuro.^{63, 64} Sua carne estará sempre *beṭaḥ*, isto é, segura (v. 9b). A morte não terá um domínio forte sobre ele. Yahwéh não o entregará ao *šě'ôl* (sepulcro, morte, lugar dos mortos).⁶⁵ Na declaração paralela seguinte o termo *šahat* (a cova,⁶⁶ deterioração, corrupção), em que alguém mergulha na morte, confirma a idéia de sepulcro. A idéia de inferno não está presente no contexto porque Davi está falando consistentemente de sua comunhão com Yahwéh.

O mais notável termo, e para alguns mais chocante, nesse salmo é *ḥāsîdékā*⁶⁷ (a tua fidelidade pactual [cf. NIV]). Esse termo é paralelo a “me” na cláusula precedente. O sufixo expressa a relação com Yahwéh: “teu”. O termo é derivado de *hesed* (amor pactual, misericórdia, fidelidade). O termo foi usado quando Yahwéh selou o pacto com Davi (2 Sm 7.15), assegurando-lhe que o laço estabelecido entre Deus e Davi e sua posteridade continuará para sempre. Assim, o *ḥāsîd* é Davi,⁶⁸ que é o recipiente das promessas do pacto e de todas as suas ramificações. Davi considera-se a si mesmo, porém, muito mais do que isso: A promessa divina do “para sempre” estava em sua mente e o próprio conceito de sua dinastia — ele, o rei, e seus filhos e sucessores — estava também diante dele. O “fiel” refere-se não a indivíduos específicos, mas à família, à semente e ao agente da continuação do pacto.⁶⁹ E essa referida continuação

62. A tradução “minha glória” (KJV) é de difícil compreensão nesse difícil contexto. As diretas consoantes do termo *ḥbd* são as mesmas do termo traduzido “fígado”. Alguns comentadores, falando de “coração”, “alma” e “fígado”, entendem que a referência é ao aspecto interior da personalidade. Calvino, seguindo a LXX, traduziu o termo como “língua” (gr. *glossa*). Ver Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, 3 vols. (reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1981), 1.229.

63. Kaiser, “Promise to David”, p. 223.

64. O verbo hebraico tem dois tempos fundamentais: o *perfeito*, também chamado *completo*, e o *imperfeito* ou *incompleto*. A ação futura é geralmente expressa por este último, de modo que alguns gramáticos o chamam também de *futuro*. Daí certa flutuação na terminologia (n.t.).

65. *Šě'ôl*, que deve ser interpretado segundo o melhor sentido num contexto dado, pode referir-se ao túmulo, à morte em geral, ao lugar dos mortos, ou ao lugar de punição (inferno) (cf. KoB, p. 935).

66. *Šahat* é derivado de *šūaḥ*, “afundar” num buraco feito como armadilha, num abismo ou caverna.

67. A versão Almeida, edição revista e atualizada no Brasil, traduz *ḥāsîdékā* por “o teu santo” (n.t.).

68. Delitzsch escreve: “Por *ḥāsîdékā* Davi designa-se a si mesmo” (KD, *First Book of the Psalter*, p. 228).

69. Ver Walter Kaiser para uma compreensão maior deste termo (“Promise to David”, pp. 224-226). A tradução de alguns críticos, “devoto” (Dahood, *Psalms 1-50*), “piedoso” (Weiser, *Psalms*, p. 171) ou “santos” (Anderson, *Book of Psalms*, 1.142), pode ser correta se as mesmas noções de “piedade” ou “devoção” forem consideradas

seria “para sempre”. Sendo esta a promessa, Davi, no espírito, podia regozijar-se pelo fato abençoado de não ser um cativo da morte ou da sepultura.

No último verso (v. 11) o salmista fala de *ḥayyim* (vida). Três frases paralelas dão três visões dessa vida: (1) Yahwéh faz Davi conhecer o *’ôrah ḥayyim* (caminho da vida); (2) na *pāneh* (presença) de Yahwéh a alegria *sōba’* (é completa); e (3) à mão direita de Yahwéh há delícias⁷⁰ *nēṣah* (perpetuamente).

Essa vida, da qual ele e sua dinastia têm a garantia, é um caminho, uma estrada que vai sempre para a frente, mas sempre na presença de Yahwéh; daí uma alegria completa. Essa vida é bem protegida e cheia de delícias. Essa é a vida eterna.⁷¹

A questão desafiante a ser respondida é: Esse salmo, particularmente em seus vv. 9-11, é messiânico e contém um conceito messiânico? Especificamente, considerado do ponto de vista histórico, ele fala do Messias? O Novo Testamento afirma-o. Davi profetizou de Cristo como sacerdote e rei; Cristo havia de levantar-se dentre os mortos para a plenitude de vida para si mesmo e para seu povo, e para ser o Senhor dessa vida para sempre. Leopold Sabourin, no parágrafo final de sua discussão sobre o Salmo 16, refere-se a alguns autores que dizem que ele se refere ou a Cristo, literal e exclusivamente, ou a ambos, Davi e Cristo, em vários graus.

Como mencionamos antes, Davi tinha em mente a revelação do pacto de Yahwéh. Refere-se a ele de vários modos, especialmente pelo termo hebraico *ḥāsīd* e pelo conceito da perpetuidade de sua dinastia. Em sua própria situação histórica, Davi tinha tempos de comunhão com Yahwéh, seu suserano pactual. Davi estava cheio de alegria ao pensar nessa vida e contínua comunhão. Mas isso não era só para ele. Era para a semente do pacto, para toda a sua dinastia. E ele, pelo Espírito, tinha a convicção de que de sua dinastia viria aquele que seria vencedor da morte. Essa vitória traria grandes benefícios, dos quais ele próprio havia de participar.⁷² Ele não permaneceria na morte porque o vencedor, proveniente de sua dinastia, não ficaria ali; o Senhor da vida tornaria a vida eterna disponível e Davi desfrutá-la-ia para sempre (v. 11).

A referência ao conceito messiânico no Salmo 16 é ao ponto de vista mais amplo — o exercício da soberania sobre a morte e para fazer da vida eterna uma realidade. Refere-se também ao ponto de vista mais estrito, a Davi, a pessoa régia, à família real de Davi, e ao Rei, o Rei final, o Rei Conquistador.⁷³

como conseqüências de ser o recipiente das promessas.

70. Weiser traduz “êxtases”, “arrebatamentos” (*Psalms*, p. 171).

71. Comentaristas discutem se é certo falar de vida eterna nesse contexto. Cf., p. ex., Baigent e Allen, “enquanto a vida dura” *Introduction to the Psalms, NLBC*, 609). Dahood (com Weiser e Anderson) aponta que a idéia estava presente entre os ugaríticos, de modo que não era um conceito desconhecido (*Psalms 1-50*, em *AB*, 16.91). Citar Dahood não é concordar com sua afirmação de que um cananeu convertido é o autor desse salmo.

72. Cf. Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, 1.231. Hengstenberg defende a idéia de que esse salmo se refere à ressurreição de Cristo, *Commentary on the Psalms*, 1.249; William S. Plumer, em seu *Studies in the Book of Psalms* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, s.d.), p. 214.

73. Kaiser, “Promise to David”, p. 219, está preocupado em manter apenas um significado para o texto. Ele, entretanto, cria problemas para si mesmo quando fala de “significado”. Rejeita o suposto “duplo falar” de Louis Berkhof, mas sugere alguns aspectos para o único significado. Assim, ele, na realidade, fala de “significados”,

Salmo 20

Há um acordo geral entre os comentadores de que o Salmo 20 é um salmo real, particularmente os vv. 6 e 9 (TM7 e 10), que falam de *mēšîḥô* (seu ungido) e *hammelek* (o rei). Ridderbos é explícito: esse salmo fala diretamente a respeito do rei no meio do povo. Ele é um tipo e sombra do Rei. Há uma linha real da semente, do rei no trono em Israel ao filho de Davi a ser entronizado eternamente.⁷⁴

O Salmo 20 é uma oração dos fiéis em Israel a Yahwéh em favor do rei. Alguns estudiosos, de modo inteiramente correto, crêm que esse salmo foi composto para ser cantado nas ocasiões em que o rei guiava o povo à batalha contra seus inimigos. Uma ocasião específica aventada para a composição poderia ser a guerra siro-amonita (2 Sm 10).⁷⁵ O salmo é atribuído a Davi, mas, visto que ele permaneceu em seu palácio enquanto os exércitos marchavam, parece improvável que o rei o houvesse elaborado nessa ocasião. O Salmo 20 pode ser um exemplo de uma composição para Davi e seus sucessores.⁷⁶

O salmo tem sido dividido de várias maneiras. A maior parte dos comentadores concorda em que há uma petição (vv. 1-5 [TM 2-6]) e uma resposta (vv. 6-9 [TM 7-10]).⁷⁷ A congregação, ou a Igreja,⁷⁸ orava pela proteção e o apoio do Senhor, de modo que os planos para a vitória pudessem ser levados a bom termo. A resposta, por um sacerdote ou levita, ou por um dos chefes dos cantores, assegurava que Yahwéh *hōšîa'* (daria salvação) ao *mēšîḥô* (seu ungido) (v. 6a [TM 7a]). O ungido necessitava de apoio; ele tinha de ser sustentado para ganhar a vitória, o bem-estar e a paz para seu povo. O salmista expressa absoluta confiança em que Yahwéh fará justamente isso. Frases paralelas o explicam: Yahwéh responderá com vitória (v. 6b,c [TM 7b,c]), os exércitos de Israel se manterão firmes (v. 8b [TM 9b]). Isso acontece porque, ao contrário de seus opositores, que confiam em seu equipamento militar, Israel confia inteiramente em seu Deus (v. 8 [TM 9]). O salmo conclui com um apelo a Yahwéh por *hōšî' â* (a ser traduzido por "socorro" ou "ajuda"). O pensamento básico, entretanto, é salvação, que dá integridade e paz.

Este salmo refere-se definitivamente à pessoa real da linha da semente prometida e da casa de Davi. Mais uma vez, a revelação dada em passagens messiânicas anteriores provê informação para o poeta e para aqueles que

um para um tempo, outro para outro tempo. É melhor falar da mensagem do texto que toma um significado mais rico e uma aplicação mais ampla, à medida que Yahwéh desdobra seu propósito no processo da história (cf. Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, 1.231).

74. *Ibid.*, 1.231. Calvino refere-se ao rei como o tipo do Rei (1.342).

75. Cf. Keil (*KD, First Book of the Psalter*, p. 291); Anderson, *Book of Psalms*, 1.174; Weiser, *Psalms*, pp. 205,206, não descobre nenhuma evidência para essa ocasião, mas nota indicações de um festival anual do pacto que frequentemente incluiria uma cerimônia de coroação.

76. Calvino, entretanto, sustenta a autoria davídica. O problema do uso da terceira pessoa, Calvino o resolve apelando para a idéia de que Davi, na condição de profeta, preparou uma oração para o povo de Deus (*Commentary on the Book of Psalms*, 1.333).

77. Cf. Dahood, *Psalms 1-50*, 16.127. Alguns têm tentado desenterrar mais partes (cf. Anderson, *Book of Psalms*, 1.173).

78. Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, 1.335

cantam o salmo. Ele traz à mente as promessas e a tarefa a ser realizada pelo ungido: ele deve guiar seu povo contra os inimigos de Yahwéh e de seu povo, deve batalhar e esforçar-se por ganhar a vitória e deve ser "salvo", de modo que haja salvação para o povo que ele representa e conduz. Portanto, estão presentes ambos os aspectos do conceito messiânico, o mais estrito e o mais amplo. O salmo, porém, não é diretamente profético, no sentido preditivo, no que se refere ao Messias. É tipológico. O rei ungido, como agente de Yahwéh, combate os inimigos de Yahwéh e de seu povo. Isto é parte do conflito entre a semente de Satanás e o povo de Yahwéh, na realidade, entre Satanás e Yahwéh. Yahwéh luta através de seus agentes nomeados, que eram os reis ungidos. Em última instância, era então a batalha de Yahwéh, como seria mais tarde, quando Cristo estivesse na terra sofrendo, lutando e conquistando a vitória.

Salmo 21

Este salmo é considerado por muitos estudiosos estreitamente ligado ao Salmo 20;⁷⁹ é considerado o cântico de ação de graças pela vitória, pela qual se suplica no salmo precedente. Aqueles que postulam uma festa de coroação, ou uma festa anual para esse salmo real, não estão de acordo; seu desacordo é em grande parte baseado na suposição errônea de que os salmos reais têm como contexto uma festa cúltica.⁸⁰

O salmo é atribuído a Davi. Não há nenhuma razão plausível para duvidar que Davi compôs esse cântico de ação de graças pela vitória que Yahwéh lhe deu na batalha. O salmo é escrito na terceira pessoa; o papel de Yahwéh na vitória é exaltado e o salmista dirige-se a ele em cada verso, diretamente ou por um pronome. O rei é também proeminente no salmo, mas em submissão a Yahwéh, seu Senhor exaltado (v. 13 [TM 14]).

O salmo fala de oito fatos específicos que Yahwéh tornou realidade na vida e ação de seu representante real. Não há um clímax discernível. O esforço de dividir o salmo em estrofes não tem sido bem sucedido. Anderson, por exemplo, divide o salmo em duas seções (vv. 1-7 [TM 2-8] e vv. 8-13 [TM 9-14]). A primeira seção destacaria o rei, a segunda, Yahwéh, e o versículo final, o povo em adoração.⁸¹

Versos 1 e 2 (TM 2 e 3). O salmista dirige-se a Yahwéh pelo nome: Yahwéh, o *melek* (rei) *yīšmah* (regozija-se) *bē'āzzēkā* (em tua força).⁸² A segunda frase, paralela à primeira (v. 1b [TM 2b]), repete o pensamento, mas acrescenta *mah-yāgēl* (quão excitado está ele, está extaticamente feliz).⁸³ Yahwéh tem-lhe dado o desejo de seu coração (*libbô*), o Senhor assegurou-lhe o que seus lábios

79. Cf. Delitzsch, *KD, First Book of the Psalter*, p. 290; Dahood, *Psalms 1-50*, 16.131.

80. Cf. Weiser, *Psalms*, p. 211; Anderson, *Book of Psalms*, 1.179; Beigent e Allen, *Introduction to the Psalms*; Sabourin, *Psalms*, pp. 347-348.

81. Anderson, *Book of Psalms*, 1.179-184.

82. Dahood, *Psalms 1-50*, 1.130, afirma que Davi estava cômico de que a força de Yahwéh, não a sua própria, lhe tinha dado a vitória.

83. *Gū* tem a idéia de excitação, êxtase e júbilo, freqüentemente expressos em altos brados, cânticos e danças (cf. Os 9.1, que descreve os excessos dos cultos pagãos; cf. KoB, p. 180).

pediram (v. 2 [TM 3]).⁸⁴ Seu Deus deu-lhe *yěšú' â a* (auxílio), isto é, Yahwéh deu-lhe apoio, vitória e salvação em seu sentido pleno de libertação, liberdade, prosperidade e paz.

O rei regozija-se em Yahwéh porque, por Yahwéh, ele é um rei libertado: ele recebeu salvação.

Verso 3 (TM 4). *Tēqaddēmennû* (tu o confrontas)⁸⁵ expressa a idéia de Yahwéh soberanamente atribuindo ao rei *birkôt* (bênçãos). Não é somente pela vitória, mas por muito mais que ele louva Yahwéh. Uma coisa que ele destaca é a coroa do mais refinado ouro que Yahwéh pôs em sua cabeça.⁸⁶ Sua coroa, seu trono e seu reino, graças a Yahwéh, estão seguros.

O rei libertado reconhece que é ricamente abençoado como o rei entronizado.

Verso 4 (TM 5). *Ḥayyim* (vida) ele tinha *sā'al* (suplicado). Travar batalha significa enfrentar a morte. Ele tinha orado pela continuação da vida e Yahwéh tinha respondido à sua petição. Yahwéh manteve sua promessa de que o trono não se apartaria de Davi e de sua casa. Davi reflete sobre a promessa de reinar *'ōlām* (em perpetuidade). Ele inverte a ordem dos termos hebraicos, *'ōlām wā'ēd* (pelos séculos dos séculos). Vida continuada, vida eterna, da qual ele cantou no Salmo 16, é o pensamento aqui.⁸⁷ Cada vitória é uma garantia adicional de que Yahwéh assegurará vida à semente entronizada pelos tempos vindouros.

Davi, o rei entronizado, agradecidamente louva Yahwéh pela vida eterna; ele é o rei vivo.

Verso 5 (TM 6). Davi usa três termos — glória, honra e majestade (NIV) — para decrever-se a si mesmo e ao seu trono, termos usados também para designar o trono de Deus e de seu Filho (Ap 4-5).⁸⁸ *Kābôd* (glória) é qualificado por *gādôl* (grande). Davi reconhece que, através da salvação que Yahwéh lhe tem dado, ele recebeu grande glória. Essa glória é exaltada em sua grandeza pelo sinônimo que se segue: *hōd* (esplendor; cf. NIV). O termo tem uma raiz que significa imensidade, vigor, em associação com dignidade e autoridade. Davi acrescenta o termo *hādār* (um substantivo derivado do verbo que significa adorar ou honrar). O substantivo é um sinônimo de *hōd*, mas acrescenta o especial conceito de beleza que adorna o trono de esplendor e glória. Vêm à

84. Calvino comenta que, embora Davi tivesse por vezes desejos egoístas, este, sob a direção do Espírito, era o desejo de Davi, como se ele tivesse os olhos postos em Cristo, que não reina para seu próprio proveito (*Commentary on the Book of Psalms*, 1.349).

85. Anderson está certo: esta confrontação com bênção pode ser uma alusão ao incidente em que os moabitas, ao invés de receberem amigavelmente os israelitas, alugaram Balaão para amaldiçoá-los. Mas Yahwéh fez com que, ao contrário, fossem proferidas bênçãos (*Book of Psalms*, 1:180).

86. Keil (*KD, First Book of the Psalter*, p. 298) pensa que isso é uma referência à coroa dos amonitas que os homens de Davi capturaram (2 Sm 12.30), que Davi pôs em sua própria cabeça. Calvino discorda — e corretamente (*Commentary on the Book of the Psalms*, 1.344).

87. Cf. Dahood, *Psalms 1-50*, em AB (1966), 16.132; Delitzsch (*KD, First Book of the Psalter*), p. 298; Anderson discorda, mas seus argumentos não são convincentes (*Book of Psalms*, 1.181).

88. Weiser está certo em chamar a atenção para as manifestações de poder e de riqueza nas cortes orientais, mas esses termos são usados para referir-se às grandes manifestações da graça, soberania e poder de Deus (*Psalms*, pp. 212,213).

nossa mente descrições do reino, palácio e trono de Salomão, como prefigurações terrenas do trono do Leão da tribo de Judá (cf. Ap 5.5).

Davi, o rei vivo, goza de glória, esplendor e beleza.

Verso 6 (TM7). Davi reconhece que Yahwéh, na verdade, *kî* (pois) *tēsūtēhû* tem coberto de bênçãos, fazendo-o bendito em perpetuidade. Na declaração paralela seguinte refere-se a Yahwéh *tēhaddēhû* (piel de *hādā*, regozijar-se), azendo-o ter muita alegria no *šimhû* (gozo) que a presença de Yahwéh lhe dá. Ele experimentou a realidade da bênção de Yahwéh como Imanuel, “Deus conosco”. Davi aqui afirma que a mais alta alegria e o mais alto bem do homem é estar na presença e na comunhão do Senhor do pacto.

Davi, afirmando que era um governante abençoado e glorioso, é um rei cheio de alegria; de fato, ele é um rei *alegre*.

Verso 7 (TM8). Davi dá expressão a outra dimensão em seu relacionamento com Yahwéh: ele, *hammelek* (o rei) é *bōṭēaḥ* (aquele que confia; na forma participial, confiar ou apoiar-se completamente). Yahwéh é o objeto de sua confiança. Confiança é a contraparte de Davi à *hesed* de Yahwéh (amor pactual e fidelidade). O nome hebraico *’ēlyôn* (o Altíssimo, isto é, o Deus exaltado) é usado quando se expressa a absoluta confiabilidade de Yahwéh; um atributo moral que, por sua vez, suscita a confiança de Davi. Essa relação mútua de confiança resulta na irremovibilidade de Davi, o rei. Ele não será tirado do caminho e dos propósitos que Yahwéh colocou diante dele. Davi, então, expressa a máxima confiança nas promessas de Yahwéh: seu amor e sua fidelidade duradoura nunca serão retirados dele e de sua casa.

Davi, o rei alegre, é também o rei *confiante*, repousando na fidelidade pactual de Yahwéh.

Verso 8-12 (TM 9-13). Esses cinco versos são considerados uma estrofe separada por alguns estudiosos.⁸⁹ Expressam em pormenores como Yahwéh sobrepujou seus próprios inimigos e os do rei,⁹⁰ e assim deu vitória a seu servo e agente pactual. Davi fala da mão de Yahwéh, de sua mão direita (v. 8 [MT 9]), o símbolo do poder e da autoridade, sob os quais todos os inimigos são trazidos à sua presença. Quando aparecem diante dele, Yahwéh em sua ira os consome (v. 9 [TM 10]). Os filhos, isto é, *peryamô* (seu fruto [KJV], sua posteridade [NIV], descendentes) serão destruídos da terra e desaparecerão do meio da humanidade. Como Davi e sua semente serão preservados, assim os inimigos e sua semente serão consumidos e completamente removidos do meio dos povos da terra. No verso 11 (TM 12) Davi fala com certeza de que os planos para o mal não serão bem sucedidos (cf. Sl 22.22-31) e os que urdirem intrigas contra Yahwéh serão postos em fuga,⁹¹ enquanto Davi é posto *tēsūtēhû*

89. Cf. A. A. Anderson, *Book of Psalms*, 1.182; Keil, in KD, *First Book of the Psalter*, p. 299, encara-o como uma estrofe separada (porque considera que a mudança que o salmista faz, dirigindo-se ao rei em vez de dirigir-se a Yahwéh) autoriza isso. Mas, exceto 10b, todas as frases dirigem-se a Yahwéh.

90. Anderson, *Book of Psalms*, 1.182, corretamente lembra a seus leitores as maldições do pacto, pronunciadas sobre os desobedientes (cf. Dt 28,29).

91. *Šū bekem* literalmente significa “pôr sobre seus ombros”. Alguns traduzem “voltar as costas” (cf. KJV). Dahood, *Psalms 1-50*, em AB, 16.134, sugere o ato de pôr o pé sobre o pescoço ou o ombro do inimigo.

(em bênção, v. 6 [TM 7]). A fuga e a derrota dos inimigos são permanentes, assim como é permanente a vitória de Davi.

Porque Yahwéh faz guerra contra os seus inimigos, Davi é um rei *vitioso*.

Verso 13 (MT 14). Davi expressa sua exaltação entusiástica. Yahwéh *rûmâ* (elevado às alturas), é exaltado por causa de *'uzzêhâ* (sua força) (cf. v. 1 [TM 2]). Yahwéh é incomparável! Davi exorta o povo a juntar-se a ele: *nâsirâ* (cantemos) e *nêzammerâ* (louvemos com música) a força heróica de nosso Deus.

Davi, finalmente, é um rei que adora, verdadeiramente rei, guiando seu povo em adoração e cântico.

Como o Salmo 20, este não é profeticamente preditivo. Um estudo do salmo, entretanto, faz lembrar algumas profecias passadas ou promessas de Yahwéh referentes à semente real. Em Davi, segundo esse salmo, muitas dessas são cumpridas, pelo menos em parte. Uma pessoa régia, Davi era servo e guerreiro de Yahwéh; sua completa confiança em Deus capacitou-o a ganhar vitórias e a realizar a promessa de longa vida para ele e para sua casa. Mas tudo isso foi possível somente por causa da força divina.

Nesse salmo, portanto, há evidências de um cumprimento incompleto. Assim como essas promessas apontam para o que Yahwéh fez em e por meio de Davi, também tipificam o que há de ser plenamente cumprido pelo rei da casa de Davi, segundo as promessas de Yahwéh. Como cumprimento parcial, ele é uma garantia do cumprimento completo, bem como um passo na direção do mesmo, das promessas à semente real de Adão, Abraão, Judá e Davi.

Os que consideram o Salmo 21 como messiânico certamente estão corretos.⁹² Embora Davi apareça nesse salmo como um predecessor, uma figura ou tipo de Cristo, uma revelação mais plena do conceito messiânico é dada, tanto no sentido mais estrito quanto no mais amplo.

Salmo 22

Várias afirmações introdutórias a este salmo fazem referência à cruz de Cristo. "Somos levados do trono nos Salmos 20 e 21 para a cruz no Salmo 22."⁹³ "Do ponto de vista de seu cumprimento em o Novo Testamento, esse salmo bem pode ser chamado o salmo da crucificação".⁹⁴ O salmo não menciona nem cruz nem morte; os termos *messias* e *fidelidade do pacto* não aparecem. O conceito de Imanuel (Deus conosco), entretanto, aparece repetidas vezes. Os Evangelistas fazem algumas alusões a esse salmo,⁹⁵ e os exegetas descobriram corretamente um paralelo em Is 53.

92. N. H. Ridderbos, *De "Werkers der Ongerechtigheid" in de individueele Psalmen* (Kampen: Kok, 1939), p.177. Derek Kidner traçou referências ao Novo Testamento (cf. seu *Psalms 1-72* (Cambridge: Inter-Varsity, 1973, p. 104). J. Barton Payne, não encontrando referências diretas a Cristo nesse salmo, recusa-se a considerá-lo messiânico (*Encyclopedia of Biblical Prophecy* [New York: Harper, 1973], p.200).

93. Cf. *KD, First Book of the Psalter*, p.308. Mas o arranjo dos salmos não foi feito para mostrar essa peregrinação de Cristo. Se assim fosse, o Salmo 22 seguir-se-ia ao 20 e precederia o 21.

94. Ver o trabalho não publicado de Martin Wyngaarden, "Study Syllabus" (Calvin Seminary, 1952), p.41.

95. O lançamento de sorte sobre as vestes de Jesus (Mt 27.35, par. Lc 23.34; cf. Jo 19.24), os insultos da multidão (Mt 27.39, par. Mc 15.29), o desafio para salvar-se a si mesmo (Mt 27.43) e o grito de desespero (Mt 27.46, par.

Grande parte da erudição moderna apresenta uma interpretação do Salmo 22 que não reconhece um elemento profético ou uma significação tipológica direta em relação a Cristo. J. Eaton opina que o salmo é um lamento do “pó da terra”, referindo-se a um sofredor impessoal. Pelo contrário, Israel é personificado como o sofredor.⁹⁶ Eaton concorda que o rei davídico é apresentado no salmo, como passando por um ritual simbólico de humilhação e restauração, uma cerimônia que seria parte de uma celebração anual.⁹⁷

O salmo é atribuído a Davi. Alguns fatos apóiam a autoria davídica. As experiências registradas estão de acordo com a peregrinação histórica de Davi para o trono. Os símbolos poéticos refletem uma consciência davídica de vida em campo aberto. E a percepção da relação entre Deus e o rei, mesmo em tempos de sofrimento, está claramente presente.

Há duas partes distintas no salmo. Os primeiros vinte e um (TM vinte e dois) versos expressam abandono, humilhação, ameaça de morte e reações desesperadas a tudo isso. Os versos 22-31 (TM 23-32) contêm louvor e dedicação a Yahwéh e uma visão universal do domínio de Yahwéh. A primeira parte, por sua vez, divide-se em três seções; em cada uma Davi expressa sua angústia (cf. vv. 1, 2 [TM 2, 3], 6, 8 [TM 7, 9], 12, 17 [TM 13, 18], e então demonstra sua confiança e suplica a presença plena de Yahwéh (cf. vv. 3, 5 [TM 4, 6], 9-11 [TM 10-12], 19-21 [TM 20-22]). A segunda parte fala da congregação (vv. 22-26 [TM 23-27]), de Davi e da congregação e das dimensões universais da congregação (vv. 27-31 [TM 28-32]). Nem todos os termos e conceitos serão discutidos; mas selecionaremos alguns dos conceitos mais significativos para uma compreensão mais profunda da revelação do conceito messiânico.⁹⁸

Versos 1, 2 (TM 2, 3). O grito de angústia começa com *’ēlī* (meu Deus). A repetição de “meu Deus” indica a profundidade do sofrimento espiritual e da agonia de Davi. O pronome pessoal expressa a estreita relação pessoal que Davi sente que tem com seu Senhor.⁹⁹ Essa relação recíproca de amor e confiança é

Mc 15.34). Em outro contexto João registra a cena em que Jesus ressuscitado estende suas mãos traspassadas a Tomé, o que duvidou (Jo 21.25).

96. J. H. Eaton, *Psalms* (Londres: SCM, 1967), p. 71. Weiser, entretanto, afirma enfaticamente que os muitos aspectos individuais refutam qualquer tentativa de interpretá-lo coletivamente (*Psalms*, p. 220). A. F. Kirkpatrick (*The Book of Psalms*, [Cambridge: Cambridge University Press, 1921] pp. 114,115) sugere quatro abordagens na interpretação desse salmo: (1) a pessoal: um indivíduo descreve suas experiências; (2) a ideal: o que poderia acontecer a um homem justo ideal; (3) a nacional: descrição das experiências de Israel; e (4) a preditiva: todo o salmo seria profecia pura, concernente a Cristo. Kirkpatrick opina que nenhuma dessas é completa e sugere que um autor não-davídico, refletindo o contexto histórico do Segundo Isaias, escreveu a respeito do sofrimento que, sob a providência de Deus, é típico dos sofrimentos de Cristo.

97. Derek Kidner escreveu que o ritual babilônico de humilhação para o rei é uma situação plausível; o fato é que não há nenhuma evidência histórica de tal ritual em Judá (*Psalms*, p. 105). Sem qualquer evidência, Aage Bentzen admite que um ritual estrangeiro forma o ambiente desse salmo (citado por Kidner em *Psalms 1-72*, p. 105). Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959) pp. 235-237, vê um elo de ligação entre este salmo e a idéia de uma divindade que morre e ressuscita na mitologia cananéia. Ele quer, entretanto, considerar esse salmo tipológico em sentido muito limitado ou, melhor ainda, analógico.

98. Sabourin, *Psalms*, p. 266, escreve: “um comentário extenso seria apropriado para este... salmo messiânico.”

99. Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*. 1.357, tomou a exclamação “Deus meu” como uma confissão pessoal de fé (cf. Lutero, *Lectures on the Psalms*; Klaas Schilder, *Christ Crucified* (Grand Rapids: Eerdmans, 1940), pp. 393-423).

a razão do *lāmâ* (por que?). “Por que é agora possível para ti estar tão longe *mîšû’âtî* (de minha salvação), ou de ajudar-me (KJV) e salvar-me (NIV)?” “Por que é possível, considerando a relação pessoal entre nós, que haja agora um abismo intransponível entre nós?” “Por que, quando antes eu tinha uma profunda e doce relação de comunhão e de confiança contigo, agora, quando mais do que nunca necessito, estou excluído dela? Davi, nesse grito de angústia, dá também expressão à sua consciência do que Yahwéh se tornara para ele desde que ele fora ungido para ser o agente escolhido de Yahwéh para representá-lo diante do povo. ‘*azabiāni* (tu me abandonaste) dá expressão concreta à tremenda distância que Davi considera ter sido criada entre Deus e ele próprio. O que especialmente lhe causa agonia é que seu pacto com Yahwéh foi retirado: ‘*elōhay* (Ó, meu Deus), clamor de dia, e não há resposta; de noite, e há *dūmîyâ* (silêncio) — silêncio absoluto (v. 2 [TM 3]). Não há repouso¹⁰⁰ para Davi. Em sua fuga de Saul, ele está sozinho, a morte espreita-o. Somente Yahwéh, que o havia escolhido e colocado numa posição que causava inveja a Saul, poderia ajudá-lo.

Versos 3-5 (TM 4-6). Davi dá mostras de conhecer o que Yahwéh revelara a Israel. Ele estava entronizado — sobre o “santo trono”¹⁰¹ — e mais, ele era o louvor de Israel (cf. Dt 10.21). Yahwéh era exaltado no culto de Israel. Os pais *baṭṭēhû* (confiaram), isto é, entregaram-se inteiramente a Yahwéh. Três vezes Davi refere-se à virtude da confiança. Essa relação de dependência completa trouxe libertação. Davi deixa implícito que sofre vergonha; os pais *lō’ bōšû* (não foram confundidos, não foram envergonhados). Yahwéh tinha vindo em seu auxílio; não foram humilhados como ele o é agora. O ungido de Yahwéh, o libertador prometido de seu povo, agora necessitando ele próprio de libertação, não a obtém. Que humilhação!

Versos 6-8 (TM 7-9). Nesses três versos Davi expressa autodepreciação. Os pais confiaram e foram salvos; ‘*anōkî* (eu: o uso enfático do pronome acentua o contraste) (sou um verme). *Tōla’at* refere-se a um verme que come cadáveres (Is 14.11) ou que come a raiz de uma planta (Jn 4.7); é um termo que expressa completa insignificância. Ele acrescenta *wēlō’-’îs* (e não homem). Considera-se não-humano, porque, de fato, na opinião dos demais homens, ele não é nada. Davi usa cinco frases para indicar como os homens denotam sua baixa estima por ele:

1. *herpat’ādām* (opróbrio dos homens; de uma raiz que significa *dizer coisas duras contra*). Davi sofre esse opróbrio, essa zombaria de seus companheiros.
2. *bēzûy’am* (desprezado do povo; voz passiva de *bāzâ*, desprezar ou desdenhar). O povo (*’am*), o povo de Yahwéh, o seu povo, olha com desdém para ele. Ele está fora do favor de Deus e de todos os homens.

100. *Dūmîyâ*, que basicamente significa “silenciar”, “estar calado” enquanto espera (cf. KoB, p. 206), sugere: “Não tenho nem repouso nem descanso quando há absoluto silêncio em vez de resposta a meu grito por auxílio.”

101. Cf. Dahood, *Psalms 1-50*, em *AB* (1966), 16.138,139, sobre “o santo trono”, v. 3 (TM 4).

3. *yal'igû lî* (hiphil de *lā'ag*, zombar (NIV); eles continuamente zombam de mim). Eles expressam quão indigno Davi é para eles, e quão inútil a sua causa.
4. *yapṭirû bēsāpâ* (hiphil de *pāṭar*, separar; separam os lábios). O povo, queixa-se Davi, abre a boca, escancarando-a para ele de um modo insultuoso.
5. *yanî'û rō's* (hiphil de *nw'*, abanar, agitar, bambolear). Eles meneiam a cabeça de maneira zombeteira, como se a própria cabeça de Davi estivesse a girar.

Essas cinco frases são seguidas da repetição, por Davi, do que os zombadores dizem. Ele entrega-se, isto é, lança-se a si mesmo sobre Yahwéh (cf. Sl 37.5); ele crê que Yahwéh tem prazer nele. “Que Davi prove agora que Yahwéh apóia sua causa.” Zombar de Davi significa zombar de Yahwéh também. Os inimigos de Davi não aceitam que Yahwéh o tenha escolhido e ungido. Não aceitarão que Yahwéh faça sua presença real conhecida em e por meio de Davi. Daí, pelo ridículo, levam-no a considerar-se abaixo de um ser humano, um verme!

Versos 9-11 (TM 10-12). À medida que Davi reflete sobre o que os homens se recusam a reconhecer, isto é, a escolha de Yahwéh, ele expressa novamente sua fé em Yahwéh. Ele diz *kî-attâ* (mas Tu). Os homens dizem “não” a mim; em contraste, tu me tiraste do ventre materno. Tu és a causa de meu ser; nasci sob tua direção providencial. À tua vista sou humano. Tu me guardaste quando eu era uma criancinha indefesa. No verso 10 (TM 11) Davi repete sua dependência total de Yahwéh — desde o tempo de seu nascimento. Nunca houve uma separação entre eles. Por que agora? Agora, *'al-tirḥaq 'al tirḥaq* (não sejas distante, sê perto de mim). A perturbação está perto: ninguém está aqui para dar-me o apoio e o auxílio de que tão desesperadamente necessito. Em vez da presença e auxílio de Yahwéh, Davi expressa em eloqüentes termos simbólicos o que está perto dele: a tribulação.

Versos 12-18 (TM 13-19). Muitos touros fortes rodeiam o salmista. Como leões rugidores e predadores essas pesadas feras das pastagens investem contra ele. Davi está exausto, sua força esvaiu-se, ele enfrenta a morte (vv. 14, 15 [TM 15, 16]). Ele vê cães prestes a devorá-lo, como uma carcaça. Davi mistura a metáfora com a realidade: *'ādat mērē'im hiqqipûni* (uma súcia de malfeitores me rodeia, hiphil de *nāqap*, ir ao redor). Malfeitores cercam-no como cães que rodeiam uma carcaça. Como os cães morderiam primeiramente as extremidades,¹⁰² as mãos e os pés, para ver se ele já estaria morto, assim esses malfeitores o testariam para ver se ele poderia continuar. A frase traduzida como “posso contar todos os meus ossos” (v. 17a [TM 18a]), é bem atestada, mas o significado é difícil de determinar. Davi pode estar referindo-se à sua

102. Vários comentaristas consideram *kā'ārî* um “hápx legómenon” (cf. BDB, p. 469, perfeito de *qal* de *kār*, furar, escavar). Uma emenda sugerida, *kā'ārî*, “como um leão” (cf. uns poucos manuscritos) não ajuda, pois ficaria faltando o verbo. A interpretação de Dahoood do verbo como um infinito absoluto de *kry*, *oyôd* final sendo uma desinência arcaica (*Psalms* 1-50, 1.141), é possível, mas não tem apoio lexicográfico.

condição extenuada. Na última frase do verso 17 (MT 18), ele retorna à metáfora dos cães fitando com satisfação um corpo morto ou quase morto. Nos versos 16-18 (TM 17-19), Davi fala dos malfeitores que procuram lucrar com sua aparente derrota e derrocada final. Tudo o que possui, inclusive suas roupas, está sendo repartido entre eles. O ponto é: uma vez vencido, Davi será totalmente eliminado, seu corpo consumido, todas as suas posses nas mãos de outros; o nome e a causa que Yahwéh lhe deu estarão irremediavelmente perdidos. Perda total! Rejeição completa! Falha absoluta! Sua situação parece sem esperança. Mas em seguida seus pensamentos retornam a Yahwéh, “Deus conosco”, e a suas promessas de presença constante, força e prosperidade. Ele clama outra vez com fé.

Versos 19-21 (TM 20-22). Wē’attâ (mas Tu). Davi dirige-se a Yahwéh. Repete o apelo pela presença de Yahwéh (v. 11 [TM 12]). Considera Yahwéh sua única fonte de *‘ezer* (força, auxílio): Apressa-te em socorrer-me. Livra-me da *hereb* (espada; símbolo da guerra ou morte). Os termos *nepes* (alma) e *yāhîd* (vida) são sinônimos, mas este último deve ser preferivelmente traduzido “eu próprio, como eu sou”. Ambos os termos referem-se realmente à vida do salmista, que os malfeitores desejam destruir, como animais selvagens desejam devorar uma carcaça.

Nos versos 1-21 (TM 2-22) Davi — o agente escolhido e ungido de Yahwéh, chamado para representar Yahwéh e guiar seu povo como um pastor — acha-se desprezado, rejeitado e em poder dos malfeitores. Experimenta profunda humilhação. Mas no meio de tudo isso, continua a olhar para Yahwéh como sua única fonte de força e vitória.

Na segunda e última parte do salmo (vv. 22-31 [TM 23-32]), Davi convida o povo de Deus a juntar-se a ele no louvor a Yahwéh por não o ter desprezado, aborrecido ou se escondido dele, mas, ao contrário, por tê-lo ouvido (vv. 22-25 [TM 23-26]). Prossegue proclamando a grandeza de Yahwéh; Ele reinará sobre as gentes e nações que se voltam para Ele (vv. 27, 28 [TM 28, 29]). Os malfeitores que o pressionam serão derrotados. De fato, tanto os opulentos quanto os fracos o servirão, por gerações. A parte final do Salmo 22 relembra partes do Salmo 2 e expressa certos conceitos que aparecem também no Salmo 72 (cf. cap. 12, adiante).

O Salmo 22 dá expressão eloqüente a alguns conceitos que haviam sido revelados antes do nascimento e da unção de Davi. O princípio de Imanuel permeia o salmo. Davi expressa sua consciência da continuidade entre ele próprio e os pais que, confiando em Yahwéh, tinham sido salvos. Toda a história dos patriarcas e de Israel sob Moisés, Josué e os juízes compõe o fundo. Estão implícitas a eleição e a unção de Davi para ser o agente régio de Yahwéh no meio de Israel.

Tendo a revelação de Yahwéh e suas próprias relações com ela, Davi experimenta humilhação cruciante quando foi caçado e perseguido por Saul e pelo povo sobre o qual fora ungido para reinar. Suas experiências, entretanto, não são somente suas. Como representante e agente de Yahwéh, também este

participa de sua rejeição e humilhação. Assim, nas experiências de Davi em seu contexto histórico, e através delas, Yahwéh está envolvido em rejeição e humilhação. Isso seria mais plenamente proclamado por Isaías e experimentado em plena realidade pelo próprio Yahwéh como o Messias encarnado, não por um representante.

No salmo o triplo ofício é trazido à cena. Davi é o ungido real; é também o profeta, profetizando através de sua experiência, de seu clamor e de suas afirmações de fé, o que seria o sofrimento do Ungido. Ele, assim, exerce o ofício sacerdotal que funcionaria, em sua plena capacidade, ao apresentar o sacrifício de si mesmo no meio da humilhação e da morte.

Como ele atua como um profeta, serve como sacerdote e reina como o ungido, Davi é um tipo messiânico no mais amplo significado desse extraordinário conceito. O que ele foi, experimentou e proclamou em seus dias estava diretamente relacionado com o que sua posteridade seria, teria e faria na plenitude dos tempos.

O caráter messiânico do Salmo 22 tem sido disputado somente por uns poucos.¹⁰³ Ele é messiânico, tanto no sentido mais estrito — a pessoa é claramente apresentada —, quanto no amplo — as experiências e a obra da pessoa são descritas.

Salmo 40

Este salmo tem um elemento messiânico, especificamente nos versículos 6-10 (TM 7-11).¹⁰⁴ O fato de alguns desses versículos serem citados em Hb 10.5-7 referindo-se ao sacerdócio de Cristo exige um exame atento desse salmo.

O salmo tem duas partes principais. Os versos 1-10 (TM 2-11) contêm garantia de livramento e uma declaração de obediência. Os versos 11-17 (TM 12-18) expressam a necessidade de libertação. O fato de a necessidade ser expressa depois de a libertação ser assegurada levou vários estudiosos a atribuir o salmo a mais de um autor.¹⁰⁵ Mas outros estudiosos defendem a unidade do salmo. Weiser afirma que a tensão entre a garantia e a necessidade continuada é um elemento vital na vida dos crentes.¹⁰⁶ Ridderbos considera a primeira parte como introdutória à última¹⁰⁷ e apresenta uma base histórica aceitável para os versos 6-10 (TM 7-11).

Depois de descrever o livramento que experimentara após esperar pacientemente e de clamar a Yahwéh, Davi tinha sido socorrido e posto em segurança (vv. 1, 2 [TM 2, 3]). Ele louva a Deus e leva outros a confiar em Yahwéh (v. 3

103. Joachim Becker, *Messianic Expectation in the Old Testament*, trad. de D. E. Green (Filadélfia: Fortress, 1977); Mowinckel, *He That Cometh*, p. 16. Tem sido, porém, fortemente afirmado por Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, 1.87. William Plumer escreve: "É o Evangelho de Cristo segundo Davi" (*Studies in the Psalms* [republ. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1975], p. 280).

104. Delitzsch (*KD, First Book of the Psalter*, 2.35); F. W. Grosheide, *De Psalmen*, 1.114; e Ridderbos, *De Psalmen*, 1.353,354.

105. Têm sido feitas algumas tentativas de identificar um contexto cúltico para esse salmo. A. A. Anderson apóia a idéia de autoria múltipla e de uma data pós-exílica (*Book of Psalms*, 1.314).

106. Weiser, *Psalms*, pp. 333-335.

107. Ridderbos, *De Psalmen*, 1.350, 354.

[TM 4]). Davi declara que a pessoa que confia é abençoada por Yahwéh (v. 4 [TM 5]); na realidade, essas bênçãos multiplicam-se (“muitas”); tornam-se inumeráveis. Seja louvado Yahwéh, o incomparável! (v. 5 [TM 6]). Segue-se a afirmação da obediência que ele, Davi, o rei, presta a Deus.

Verso 6 (TM 7). Sacrifícios e ofertas, que são requeridos pela lei de Moisés, *lō’-hāpaštā* (não quiseste). Yahwéh, de acordo com Davi, não põe seu coração em animais mortos, sangue derramado e carne queimada em altar. Davi tinha declarado isso depois que confessou seu pecado de homicídio e adultério (Sl 51.16-18 [TM 17-19]); Samuel declara a mesma verdade a Saul (1 Sm 15.22). Outras passagens do Velho Testamento apresentam o mesmo conceito.¹⁰⁸ A Escritura, entretanto, não repudia o sacrifício como tal, e sim uma atitude e um propósito impróprios.¹⁰⁹ Davi declara o que Yahwéh deseja em vez das oferendas: *’oznayim kārūtū* (“abriste meus ouvidos”; lit. “minhas orelhas fureste”). Várias traduções e comentários notam que isso significa “tu me fizeste obediente”.^{110, 111} A primeira exigência para se fazer qualquer espécie de oferenda, dom ou serviço a Yahwéh é a obediência. A esse conceito Davi dá uma expressão única.

Verso 7 (TM 8). *’Oz ’āmartī* (então eu disse). Em resposta ao desejo de Yahwéh por obediência, Davi recorda o que ocorrera na cerimônia de coroação.¹¹² Segundo Dt 17.18-20, Moisés prescrevera que a Lei de Deus fosse copiada para o rei, para ser guardada na sala do trono e lida regularmente. Davi tinha chegado ao trono com o *megillat-sēper* (rolo do livro). Ele sabia que o rolo continha instruções a respeito do rei e para o rei —, na verdade, para ele e para sua posteridade real.

Verso 8 (TM 9). “Cumprir os teus mandamentos”, diz Davi em primeiro lugar, dando ênfase à sua obediência, antes da afirmação: “agrada-me, ó Deus.” Depois acrescenta: *wētōrūtēkā bētōk mē’āy* (e a tua Tora está em minhas entranhas).¹¹³ É seu alimento e bebida; é seu sustento. Sua força vem da obediência à vontade de Deus. Sua tarefa como rei será cumprida, seus propósitos reais serão cumpridos, a vontade de Yahwéh será executada. Ele servirá obedientemente. O rei garante lealdade e devoção inabaláveis a Yahwéh, seu soberano. Isso não é somente linguagem pactual: expressa o próprio coração da ação pactual. Davi guardará obedientemente o pacto que Yahwéh fez com seus ancestrais (vv. 8, 9 [TM 9, 10]). Davi, nesses dois versos, seguindo sua garantia de obediência, proclama sua prontidão em fazer conhecido ao povo o livramento que veio de Yahwéh. Ele proclamara e continuaria a proclamar

108. O salmista (Sl 50:8-14; cf. 69:31) e os profetas (Is 1.11-14; Jr 7.21-23; Os 6.6; Am 5.21; Mq 6.6-8).

109. Cf. Weiser, *Psalms*, p. 337.

110. G. Anderson, *Book of Psalms*, 1.318; Delitzsch (KD, *First Book of the Psalter*, 2.38).

111. Provavelmente o salmo alude ao costume de furar as orelhas do escravo, que, depois de servir os seis anos estipulados pela lei, se recusasse a deixar o seu senhor, tornando-se, assim, escravo voluntário por toda a vida (Êx 21.5,6; Dt 15.16,17), (n.t.).

112. Cf. Ridderbos, *De Psalmen*, 1.353,354.

113. A frase comum, *em meu coração*, não está no texto hebraico original (mas ver a LXX, *em méso, tēs kardías mou*). *Mē’im* refere-se às entranhas, aos órgãos internos; freqüentemente designa a sede das emoções (KoB, p. 547).

quatro grandes benefícios que Yahwéh tinha tornado conhecidos dele e do povo, a *qāhāl* (congregação, igreja; v.10 [TM 11]).

1. *sīdqātēkā* — tua justiça, isto é, o contínuo procedimento de Yahwéh, de acordo com sua palavra e promessa. Algumas traduções têm "o teu auxílio salvador".
2. *'ēmūnātēkā* — tua fidelidade, isto é, a imutabilidade constante do caráter de Yahwéh, e, portanto, a sua absoluta confiabilidade.
3. *ūtēsūa'tēkā* — tua salvação, isto é, a atividade salvadora real de Yahwéh, de acordo com suas promessas.
4. *hasdēkā* — teu amor pactual e tuas misericórdias imutáveis.

Davi, o rei, obediamente levará adiante as instruções de Yahwéh. Não há referência direta sobre o rei oferecer-se a si mesmo como um sacrifício a Deus. Há, entretanto, uma referência implícita. São requeridos sacrifícios de animais, para serem trazidos em plena obediência e devoção a Yahwéh. O sacrifício completo que Yahwéh requer do rei e de seus sucessores, entretanto, é a sua própria vida. Eles devem entregar-se totalmente a Yahwéh e observar fielmente cada aspecto da sua vontade. O rei sabe que foi ungido para governar, mas também para ser o pastor que não se poupa no cuidado às ovelhas.

Não é necessário que se diga que no Salmo 40 Davi reflete sobre alguns dos aspectos mais centrais da revelação que Yahwéh dera a seu povo por meio de Moisés e Samuel. Ele também reflete sobre suas próprias experiências dolorosas quando fugia de seus inimigos, que eram também os inimigos de Yahwéh. As libertações que experimentou foram reconhecidas como bênçãos de Yahwéh, que tratava com Davi de acordo com suas virtudes divinas e não de acordo com os méritos de Davi. A esses fatores ele responde, motivado pelo "Espírito do Senhor", que põe palavras na sua língua (2 Sm 23.2), como o ungido, o servo, o agente de Yahwéh libertado por Ele. Assegura sua plena obediência em servir a Yahwéh e em fazer a sua vontade. Ele, Davi, o representante ungido de Deus, que dá expressão pessoal à presença de Yahwéh e à sua obra em favor de seu povo, fala por si mesmo e por seus sucessores, e também pelo último que virá de sua dinastia, o futuro Cristo. Davi faz isso como predecessor, tipo e profeta do Messias.

Salmo 41

Este salmo, segundo Harris,¹¹⁴ deve ser considerado messiânico porque o Senhor o citou a propósito de seu amigo íntimo levantar o calcanhar contra ele (41.9 [TM 10]), uma passagem que foi cumprida quando Judas traiu Jesus logo depois (Jo 13.18). Realmente, se as experiências, reações e palavras de Davi

114. R. L. Harris, "The Psalms", em *The Biblical Expositor*, ed. Carl F. H. Henry (Filadélfia: Holman, 1960), p. 63. Weiser concorda que o Sl 41.10 tem sido considerado messiânico, porque é citado pelo apóstolo João (*Psalms*, p. 345).

registradas no Salmo 40 são de caráter messiânico, então certamente o Salmo 41.9 (TM 10) deve ser considerado como tal.

Davi escreveu este salmo depois de ter sido informado de que Aitofel se unira à conspiração de Absalão contra ele (2 Sm 15.31; 16.23).¹¹⁵ O tempo exato, entretanto, depois da traição de seu filho, é difícil determinar porque o salmo consiste de três partes principais. A primeira tem caráter didático, começando com uma bem-aventurança e incluindo uma referência a inimigos e a uma doença (vv. 1-3 [TM 2-4]). A parte seguinte (vv. 4-10 [TM 5-11]) é geralmente considerada um lamento; Davi derrama seu coração. Ele confessa seu pecado, enumera as ações maliciosas de seus inimigos, e suplica um retorno à sua primitiva posição para que possa retribuir a seus inimigos “segundo eles merecem”. A terceira parte (vv. 11,12 [TM 12,13]) contém elementos de auto-justificação e de confiança no auxílio contínuo de Yahwéh. (Um exame pormenorizado da estrutura, unidade e contexto histórico específico deste salmo não se enquadra nos objetivos de nosso estudo).

Davi apela a Israel que se lembre de que o Senhor cuida do *dāl* (fraco) (v. 1a [TM 2a]). Ele sabe, por experiência própria, o que é ser um desses. Yahwéh abençoa aqueles que protegem os fracos e os sustentam. Em seguida, Davi confessa seu pecado e pede para ficar completamente livre de seus inimigos. Esses são os que falam mal a seu respeito e que desejam sua morte. Entre eles está *gam-'is sēlōmī* (até mesmo o homem da minha paz), isto é, meu amigo íntimo. Ele e eu havíamos desfrutado um companheirismo confiante.

Baṭaḥ tī (eu confiava) nele. Davi acreditara que tal relação de amizade existia entre os dois e que poderia pôr sua vida e seu reino sob seus sábios conselhos. O caráter íntimo dessa amizade era confirmado pelo fato de comerem juntos. Alguns comentadores têm sugerido que eles selaram sua amizade com uma refeição pactual.¹¹⁶

O amigo em que confiava *higdīl 'ālay 'āqēb* (lit. fez grande contra mim o calcanhar). A frase sugere pisar fortemente com o calcanhar de uma bota ou dar um forte coice.¹¹⁷ O evento histórico a que Davi se refere e a intenção geral desse gesto tornam claro que o conceito expresso no texto é o de uma traição. Davi, o ungido de Yahwéh, e seu filho, que deveria ser seu sucessor, e a dinastia de Davi, segundo a revelação de Yahwéh (2 Sm 7.1-17), são traídos. O homem real, a família real e a semente real são rejeitados e humilhados; trabalha-se para destruí-los. Davi conclui o salmo com confiança (v. 13 [TM 14]), depois de seu apelo por graça (v. 10 [TM 11]). Yahwéh não o considera um traidor (v. 12 [TM 13]). Yahwéh tem demonstrado que se compraz em Davi pelo triunfo que por fim ele teve contra todos os seus inimigos. A última frase do verso 12 (TM 13) retorna às promessas pactuals de Yahwéh. Davi afirma com segurança *taššibēnī lēpānēkā lē'ōlām* (tu me pões na tua presença para

115. Delitzsch (*KD, First Book of the Psalter*, 2.44, 45).

116. Cf. Anderson, *Book of Psalms*, 1.325, que cita J. Pedersen com aprovação.

117. Dahood interpreta “fazer grande” como “tecer”, “trançar”, e muda “calcanhar” em “caluniador” (*Psalms I-50*, em *AB* [1966], 16.251). Delitzsch toma a frase literalmente (*KD, First Book of the Psalter*, 2.48).

sempre; hiphil de *nšb*, pôr, colocar, estabelecer). Para Davi, Yahwéh é um Senhor fiel, que guarda as promessas do pacto; Ele o demonstrou, e assim será. Seu filho Davi e sua casa permanecerão por todos os tempos e para sempre gozarão a bênçãos da presença de Yahwéh.

O Salmo 41 contém duas afirmações que devem ser consideradas de importância messiânica. Davi e sua posteridade são os objetos, o ponto focal, as pessoas régias, que nunca serão removidas da presença da comunhão de Yahwéh. Assim, é expresso o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico. O ponto de vista mais amplo é expresso nas declarações de traição e humilhação a serem experimentadas pelo Messias ao cumprir sua obra sacerdotal e real.

Salmo 45

Os problemas levantados pelo Salmo 45 e a variedade de soluções oferecidas para cada um deles têm ocupado os eruditos de todas as escolas teológicas e as denominações religiosas.¹¹⁸ Antes de comentá-los, faremos um estudo do próprio texto.

A inscrição *ao mestre de canto* evidencia que foi escrito com propósito litúrgico; provavelmente seria cantado com uma especial melodia intitulada "Os Lírios". É designado como um *maškil*, palavra que tem sido traduzida como "poema". O termo hebraico é o particípio hiphil do verbo *sākal*, que tem diversas traduções: ser sábio, ser próspero, ser prudente, ser instruído, ter compreensão, contemplar. Um salmo indicado como *maškil* é considerado, em geral, didático, oferecendo compreensão à medida que alguém contemplasse o conteúdo do salmo.¹¹⁹ Os filhos de Coré, músicos do templo, são referidos como os autores, da maneira usual. O que não é usual no título é a descrição que é dada a seguir: *sir yēdidôt* (cântico de amor, KJV; NIV, cântico de núpcias). O adjetivo *yādīd* supõe-se derivado da raiz *yādad*, que tem afinidade com o verbo aramaico e árabe que significa "amar". O título não deixa claro que tipo de amor é designado: amor pelo cônjuge? pelo Senhor? por um amigo? O texto, como veremos, oferece alguma ajuda na resposta a essas questões.

Há uma grande similaridade entre os versos 1 (TM 2) e os versos 16 e 17 (TM 17 e 18). Os versos 2-9 (TM 3-10) dirigem-se ao rei referido no v. 1 [TM 2]; os versos 10-15 (TM 11-16) são dirigidos a uma senhora que tem estreita relação com o rei.

Verso 1 (TM 2). O salmista escreve as palavras *rāḥas libbî* (o meu coração transborda). O texto não diz com que, mas é óbvio que ele quer dizer que alegria, adoração, louvor e entusiasmo brotam de seu coração. O verbo *rāḥas* é um "*hápax legómenon*", um termo derivado que significa uma panela ao

118. J. Mulder escreveu uma dissertação doutoral sobre o Salmo 45, "Studies on Psalm 45" (Oss: Witsiers, 1972). Impressionou-se com a unidade do salmo (p. 3). Apresentou também uma interessante discussão sobre como avaliar as similaridades em vocabulário e estrutura entre a literatura poética hebraica e a semítica ocidental, egípcia e acádica (pp. 144,146). Descobriu similaridades de vários graus, mas mantém o caráter único do texto hebraico.

119. TWOT, 2.877.

fogo, cujo conteúdo ferve e derrama-se. É um *dābār tōb* (um bom tema, ou uma palavra apropriada),¹²⁰ que sugere uma ocasião específica em que o salmo seria cantado. Mas o salmista está pessoalmente envolvido. *'Ōmēr 'ānī* (participio *qal*, seguido pela forma plena do pronome "eu": eu estou falando) *lēmerek* (ao rei). O rei não é identificado pelo nome. O poeta sugere algumas de suas próprias qualidades: sua língua é igual à pena de um escriba ou escritor capaz, treinado. O *sōpēr* (escriba) era "um dos personagens mais influentes nas cortes reais do Antigo Oriente".¹²¹

Resumindo o verso 1 (MT 2), um entusiástico escritor de cânticos, hábil e capaz, está preparado para dirigir-se ao rei; e ele passa a fazê-lo.

Verso 2 (TM 3). O verbo *yopyāpītā* (*piel*, forma intensiva, significando "tu és o mais belo") é dirigido ao rei, que é tão belo como Saul (1 Sm 9.2) e Davi (1 Sm 16.12).¹²² Era um pré-requisito para um rei; se essa qualificação estivesse faltando, a pessoa poderia não ser rei.¹²³ O próprio compositor acha seu rei o mais simpático entre os homens, isto é, *mibbēnē 'ādām* (de entre os filhos dos homens, v. 2 [TM 3]). Ele é o rei no meio do povo real de Yahwéh.¹²⁴

O rei é altamente favorecido por Deus. *Hūšaq hēn* (hophal de *yāšaq*, derramar; fez que a graça se derramasse). Esse termo é usado em conexão com o derramamento de óleo sobre objetos sagrados. Diferente de *māšah*, o uso de *yāšaq* é relacionado com atividades do dia-a-dia, tais como derramar água, óleo ou metal derretido. A graça aqui refere-se ao dom da oratória (cf. Pv 22.11; Ec 10.12) porque é derramada sobre os lábios.¹²⁵

A conjunção hebraica *'al-kēn* pode ser traduzida "portanto" ou "porque". Aqui deve ser tomada como "porque", isto é, o rei é belo e tem o dom da oratória porque Deus o abençoou (*hērākēkā*, abençoou-te). É o recipiente do favor de Deus para capacitá-lo a ser rei e a ser recebido como tal. De especial interesse é a última palavra hebraica do verso 2 (MT 3): *lē 'ōlām* (para a perpetuidade). Onde quer que seja usado este termo em relação a um rei, a promessa de Yahwéh à dinastia de Davi imediatamente vem à lembrança (2 Sm 7.13,16).

Versos 3-5 (TM 4-6). Esses três versos são muito importantes para se decidir se este salmo é um mero cântico de núpcias (NIV) ou um cântico dedicado ao rei ungido (KJV). *Hāgôr* (*qal* de *hāgar*, cingir) tem sido entendido como descrevendo o cingir da espada como um ornamento do noivo. Mas o contexto é de guerra. O rei é referido como *gibbôr* (herói ou poderoso). Mitchell Dahood

120. Dahood: "uma doce melodia" (*Psalms 1-50*, em AB [1966], 16.270).

121. Weiser, *Psalms*, p. 362. Alguns estudiosos, tendo encontrado frases como "um tema agradável" e "escriba hábil" na literatura egípcia, sugerem influência egípcia. Similaridades como essas são esparsas e, na realidade, sem importância; de qualquer modo, o significado não muda.

122. Absalão é descrito como um homem belo e isso foi considerado como uma grande vantagem para ele (2 Sm 14.25). Cf. A. A. Anderson, que examina as opiniões dos eruditos sobre as expectativas e as descrições dos homens régios nas antigas cortes orientais (*Book of Psalms*, 1.347).

123. Cf. o ensaio de Gaster, "Psalm 45", *JBL* 74 (1955): 239-251.

124. A frase "filho do homem" tem conotações reais bem definidas (cf. nosso estudo sobre o Salmo 8, acima).

125. Uma prática antiga em várias partes do Oriente é derramar um suco doce nos lábios e na língua de um recém-nascido. Essa imagem é empregada para indicar o dom que Deus atribuiu ao rei.

emenda o substantivo para a forma imperativa do verbo, num esforço de fazer um paralelo para *hãgôr*, e traduz o termo como “prevalece”.¹²⁶ O uso do vocativo no texto está em paralelo com Is 9,5, onde o Messias é chamado *’él gîbbôr*. Os termos *glória* e *majestade* são propriamente descritivos de um rei preparado para guiar seu povo à vitória. O termo *majestade* é repetido, quando o rei é chamado a avançar (*şēlah*, qal de *şālah*, avançar) em sua majestade, ou em sua majestade prospera;¹²⁷ ele é também chamado a *rēkab* (cavalgar) em favor da causa da *’emet* (verdade). Verdade e majestade estão em construção paralela; complementam-se uma à outra. Um terceiro paralelo é “e em favor da humildade da justiça”. Esta frase também tem sido entendida como “e em favor da causa justa do pobre”. Ambas as traduções apresentam um dos aspectos da obra do rei, como defensor da causa do pobre ou como sustentador da justiça em seu verdadeiro caráter, de modo que o pobre se beneficie dela.¹²⁸

A última frase do verso 4 (TM5) é muito discutida. O verbo hebraico *tôrēkâ* é melhor compreendido se significar “fazer ver”. O sujeito é “tua mão direita”. Assim, faze tua mão direita (a fonte da tua força) ver *nôrā’ôt* (ações temíveis; proezas). A idéia de arrogância não está presente aqui; pelo contrário, a referência é aos grandes feitos redentivos que um rei justo e poderoso pratica em favor de seu povo.

Verso 5 (MT 6) acrescenta adicional significação à idéia de o rei ir adiante para cumprir sua missão. Tuas setas têm sido *sēnūnîm* (qal de *sānan*, aguçar). A. A. Anderson interpreta corretamente essa frase com o sentido de “teu poder militar é grande”.¹²⁹ “Os povos caem diante de ti”, acrescenta o poeta. O verbo tem sido compreendido como exortativo: o salmista admoesta os povos a submeter-se ao rei, porque suas setas penetrarão no coração de seus opositores.

Weiser, comentando esses versos, escreve: “O propósito do encorajamento a feitos heróicos não é acender a chama de um cego entusiasmo pela guerra... Segundo o ponto de vista do Velho Testamento, a causa da verdade, justiça e clemência (as duas últimas, realmente estão em restrição mútua) constituem simultaneamente o alvo da guerra e fixa os seus limites.”¹³⁰

Verso 6 (TM 7). *Kîs’ākā ’ēlōhîm ’ôlām wā’ed*, traduzido literalmente como “teu trono, Deus, para sempre”, implica, como em construções semelhantes, o verbo “ser” (ou estar, permanecer). O poeta, que se estava dirigindo ao rei, subitamente dirige-se a Deus e fala do seu trono. A referência ao trono não é inesperada; o prévio contexto fala de um rei belo e majestoso cumprindo sua função como líder militar. Isto era parte integral da tarefa de reinar. É a referência a Deus, quando se fala do trono, que tem causado muita discussão.

126. Dahood, *Psalms 1-50*, em *AB* (1966), 16.271.

127. A RSV traduz “cavalga vitoriosamente”, o que expressa de modo correto a idéia de o rei ir à sua tarefa.

128. Gaster, “Psalm 45”, pp. 239-251, emenda o texto para ler “distribui caridade ao pobre”. Essa mudança está em harmonia com a idéia de esse salmo ser um cântico nupcial. O noivo real distribuía dádivas aos pobres, enquanto guiava a procissão que ia ao encontro da noiva.

129. Anderson, *Book of Psalms*, 1.349.

130. Weiser, *Psalms*, p. 363.

Pode ser dito corretamente que a interpretação desse versículo determina a compreensão de todo o salmo. Os intérpretes tradicionais e os judeus não têm dúvidas quanto ao uso vocativo de 'ēlōhîm (Ó Deus), mas essa especial posição tem sido desafiada por vários críticos, que oferecem diferentes soluções, embora nenhuma que satisfaça a todos. Notemos as seguintes:

Na frase "teu trono é para sempre", 'ēlōhîm substitui Yahwéh, que realmente devia ser lido *yehweh*, do verbo *ser*.¹³¹ A razão dada para essa mudança é que a frase não pode ser um genitivo, o trono de Deus, porque não está indicado pela construção hebraica. Nem (dizem) 'ēlōhîm é um vocativo; se o fosse, deveria ser escrito com artigo. Em outras palavras, se fosse vocativo, seria escrito *hā 'ēlōhîm*. Note-se, entretanto, que 'ēlōhîm no vocativo, precedido de artigo, é usado somente uma vez (Jz 16.28), mas, sem o artigo, umas cinqüenta vezes. Esse argumento também exclui a tradução pelo genitivo ("teu trono divino").

Outra alternativa é traduzir, em sentido metafórico, "teu trono é Deus para sempre". Essa construção é sem sentido, especialmente porque 'ōlām e wā'ed são advérbios, não adjetivos.

Outra possibilidade é apresentada por J. A. Emerton e outros, que sugerem a idéia de comparação semelhante ao uso da preposição *kî* hebraica. Emerton argumenta que "o hebraico às vezes omite a preposição *kî* em comparações"¹³² (p. ex., Ct 5.11). O trono do rei é comparado a Deus, porque ambos, Ele ou seu trono é eterno. Mas parece estranho que um poeta hebreu pudesse comparar o trono de um rei temporal a 'ēlōhîm. Deus é freqüentemente comparado a objetos concretos da criação, mas um objeto temporal nunca é comparado a Deus.

Gaster e Dahood reconhecem a arbitrariedade das propostas acima e tentam fazer emendas para obter uma leitura melhor. Gaster nota que há um paralelismo entre *bērakēkā 'ēlōhîm* (v. 2 [TM 3]), *kis' ākā 'ēlōhîm* (v. 6 [TM 7]), e *mēsāḥākā 'ēlōhîm* (v. 7 [TM 8]). Mas no versículo 6 (TM 7) não há nenhum verbo com 'ēlōhîm. Assim, ele adiciona *hēkîn* (estabelece), citando como apoio diversas passagens bíblicas e assírias.¹³³ Uma emenda melhor, sem mudanças consonantais, é sugerida por Dahood. Ele vocaliza *kis'ākā* como um verbo denominativo piel de *kissē'* e lê "o eterno Deus entronizou-te". Isso atende também ao paralelo sugerido por Gaster. Mas o próprio Dahood admite¹³⁴ que "o único aspecto positivo dessa proposta é o seu bom sentido, sua concordância com a propensão do ugarítico e do hebraico para cunhagem de verbos desse tipo, e negativamente, a natureza insatisfatória das inúmeras soluções que têm sido tentadas para essa *crux interpretum*".

Note-se que todas as alternativas acima são buscadas para reduzir o caráter direto da frase ao falar do Messias. A interpretação tradicional de 'ēlōhîm com

131. BHK, *yehweh* (em vez de 'ēlōhîm). Ver também Anderson, *Book of the Psalms*, 1.349,350.

132. J. A. Emerton, "The Syntactical Problems of Psalm XLV", *JSS*, 58-63.

133. Gaster, "Psalm 45", pp. 239-251.

134. Dahood, *Psalms 1-50*, em *AB* (1966), 16.274

um vocativo (ó Deus) tem base suficiente. Os próprios comentadores judeus, consistentemente, compreendem-no como vocativo (o Targum de Jônatas parafraseia assim o v. 3: "Tua beleza, ó rei Messias, é maior do que a dos filhos dos homens").¹³⁵ A Septuaginta assim traduz em grego: *ho thronos sou, ho theos, eis aiona aionos*. O livro de Hebreus, que cita a Septuaginta com ligeiras variações, aplica o vocativo a Cristo. Mais uma vez esse versículo deve ser visto como uma reflexão sobre 2 Sm 7.13, onde Deus promete que ele estabelecerá o trono de seu reino para sempre. Os elementos acentuados em ambas as passagens são trono, reino, e para sempre. Assim, devemos concluir que o poeta, vendo o rei que ele descreve como agente real messiânico, aplica essa promessa messiânica a ele, dirigindo-se ao rei como *'elōhîm*. A expressão hebraica *lê 'ôlām wā'ed* ocorre freqüentemente nos salmos e é usada de diferentes modos. O verso 17 (TM 18) explica a frase no paralelo "de geração a geração". O caráter do reinado do rei messiânico é explicado na segunda metade do versículo 6: "cetro de equidade é o cetro do teu reino." *Mîšōr* (direito [KJV], ou justiça [NIV]), literalmente refere-se a uma planície. O termo é derivado de *yāšar* (verbo hebraico que significa ser reto ou plano; figurativamente, refere-se à prosperidade no contexto do que é direito e agradável). Assim, o pensamento é que o cetro real refere-se a uma combinação de condições, tais como justiça, retidão, prosperidade e felicidade.

Verso 7 (TM 8). *'āhābtā* (amas, ou amaste) pode ser dirigido a Deus ou ao rei. Na declaração paralela, entretanto, o salmista dirige-se ao rei. Mas o que é dito do rei é também dito de Yahwéh (cf. Sl 33.5). Ele é representado como tendo amado a justiça e odiado a iniquidade. O salmista expressa o desejo de que essas virtudes continuem.¹³⁶ Essas atitudes muito desejadas do rei estão presentes porque Deus, *'ēlōhēkā* (o teu Deus), *mēsāhākā* (te ungiu). A unção de Deus inclui sua eleição e qualificação como rei para a posição e tarefa que lhe são atribuídas. O óleo da unção é mencionado como "óleo de alegria"; esse óleo era a fonte da alegria e força humanas, e um rei ungido com tal óleo era a fonte de alegria para o seu povo.

Versos 8,9 (TM 9,10). Os dois versos seguintes continuam a descrição das bênçãos régias, dos privilégios e honras que o rei ungido desfruta. Suas vestes são próprias para uma pessoa régia, seu palácio é adornado com marfim, suas diversões são da mais alta qualidade, e as próprias pessoas que o cercam também são régias, representando riqueza e poder. A última frase refere-se à *sēgal* (a rainha, consorte), que está à sua direita, adequadamente ornada para ser a esposa do rei (sua noiva, NIV). A referência à rainha introduz a seção seguinte do salmo.

Versos 10-12a (TM 11-13a). Chamada de *bat* (filha), ela é exortada a ouvir, refletir e dar cuidadosa atenção.

135. S. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam: van Soest, 1961), p. 24.

136. Cf. a discussão de Dahood sobre os tempos, palavras e traduções dos dois verbos (*Psalms 1-50*, em AB [1966], 16273).

Šhikhī (esquece) teu povo e tua família. O rei deseja sua beleza; o rei será o único objeto da sua afeição.

Hstahāwī lō (inclina-te para ele) (v. 11b [TM 12b]; NIV, “honra-o”). O termo poderia também ser traduzido “adora-o” (KJV). É um reforço do que foi dito antes: dá ao rei tua lealdade plena e todo o teu apoio, pois ele é *’ādōnāyik* (teu senhor). A rainha pode ser um valioso apoio para o rei pela maneira como atrai pessoas, influência ou riquezas. A menção da filha de Tiro tem levado alguns comentadores a conjecturar que o rei tenha tomado uma noiva daquela cidade.

Versos 12b-15 (TM 13b-16). Sugerem que o salmo é um cântico nupcial. A referência é a uma princesa, apropriadamente vestida, quando é levada para o rei. Sua escolta de virgens irradia júbilo e alegria quando entra a vibrante comitiva toda no palácio do rei.

Essa empolgada passagem indubitavelmente refere-se ao rei ungido tomando uma princesa para ser sua esposa. Mas o casamento pretendido não é o tema principal do cântico; antes, é um aspecto auxiliar. A rainha, de onde quer que tenha vindo, quaisquer que tenham sido sua riqueza e privilégio, ao tornar-se esposa deve ao rei plena e completa lealdade. Ele é seu *’ādōnāy* (Senhor). Ela, por sua vez, pode ajudá-lo e assisti-lo no palácio, servindo-o plena, consistente e fielmente.

Versos 16,17 (TM 17,18). O poeta dirige-se ao rei novamente. *Tahat* (em vez de) seus ancestrais, serão os seus filhos, “os quais farás príncipes por toda a terra”. Tem sido sugerido que o poeta sabia que o rei não tinha uma longa ancestralidade, mas, ao mesmo tempo, que lhe seria assegurada uma longa posteridade.¹³⁷ O rei estabelecerá esses filhos como *sārīm* (príncipes), homens de sangue real, em toda a terra. Sua presença e influência serão largamente conhecidas; assim, a influência do rei se espalhará até bem longe. O primeiro pronome pessoal do verbo no verso 19, *’azēkīrā* (v. 17 [MT 18], “eu farei lembrar”) refere-se ao poeta. John Baigent e Leslie Allen corretamente afirmam que ele, como profeta, fala por Deus.¹³⁸ O Senhor dará fama ao rei; ele será celebrado *bēkol-dōr wādōr* (em todas as gerações e gerações). O resultado disso é que *’ammīm* (povos) *yēhōdukā* (te louvarão) *lē’ōlām wā’ed* (para perpetuidade e sempre). A frase é uma repetição do que é dito a respeito do trono de Deus perdurando para sempre (v. 6 [TM 7]). Assim como o salmista começou exaltando o rei, assim ele, agora como porta-voz de Deus, assegura ao rei que seu nome será lembrado e celebrado para sempre.

O título do Salmo 45 inclui estas palavras “cântico de amor” (cf. KJV). Amor pelo rei, o agente ungido de Yahwéh, é o tema principal. O poeta expressa seu amor; exorta os adoradores a fazê-lo também; e exorta a rainha e os seus assistentes a centralizar sua afeição no rei. Pois amar ao rei desta forma é demonstrar amor por Yahwéh, que escolheu seu agente qualificado para

137. Anderson, *Book of the Psalms*, 1.354.

138. Baigent e Allen, *Introduction to the Psalms*, p. 630.

reinar.¹³⁹ O salmo é propriamente chamado “maskil”: é didático, com um apelo urgente a prestar amor, obediência e honra a Yahwéh e a seu ungido.

As circunstâncias específicas nas quais esse salmo foi escrito nunca foram descobertas. Indubitavelmente, o sujeito é um rei da casa de Davi, por causa das alusões ao pacto de Yahwéh com Davi e das reflexões sobre ele (2 Sm 7.1-17). Em alguns aspectos, Salomão poderia ser o rei mencionado no salmo, como Calvino o apontou. Delitzsch argumenta por que não pode ser, mas sua afirmação de que o rei referido é Jorão de Judá tem convencido a poucos.¹⁴⁰ Leupold está certo quando escreve que “devemos prosseguir tentando descobrir a pessoa que pode ter estado na mente do escritor...”¹⁴¹

Poucos escritores têm duvidado do caráter messiânico do Salmo 45. Há diferenças de opinião sobre o sentido em que deve ser considerado messiânico.¹⁴² Delitzsch afirma que é messiânico em um sentido profeticamente alegórico, afirmando que o sentido messiânico não era o significado original do salmo.¹⁴³ Sabourin, citando um estudo completo de Ph. J. King sobre este salmo, parece concordar que é tipicamente messiânico.¹⁴⁴

O salmista não prediz a vinda do Messias. Ele admite que o Messias está presente, reinando e ocupando o trono de Yahwéh. Há uma tensão entre Yahwéh, Imanuel (Deus-conosco) e o ungido, em quem e por meio de quem Yahwéh está presente. O salmista dirige-se ao rei; quando este está em foco, a presença de Yahwéh é notada. O rei não é Yahwéh, como Yahwéh não é o rei. O rei é o meio — símbolo — pelo qual Yahwéh está presente. Os sucessores do rei continuarão a funcionar como presença de Yahwéh no meio do povo. Finalmente, Cristo trará o princípio de Imanuel à plena realização.

O rei do Salmo 45, portanto, é um símbolo e um tipo, mas também um predecessor de Cristo. Tudo isso redundava em uma vívida mensagem concernente à pessoa real, ao caráter de seu reino, e à lealdade e adoração que é devida ao rei ungido. O distintivo conceito messiânico é elaborado tanto em seu ponto de vista mais amplo quanto mais estrito.

139. Sabourin corretamente rejeita a idéia de Mowinckel de que este salmo “é o único exemplo em toda a poesia israelita de um verdadeiro hino ao rei”. Sabourin mostra que esse salmo não é, na verdade, um hino “puramente” real, porque é a divina graça concedida ao rei que recebe “a verdadeira atenção do poeta” (*Psalms*, p. 361).

140. *KD, Second Book of the Psalter*, pp. 74-76.

141. H. C. Leupold, *The Exposition of the Psalms* (Columbus: Wartburg, 1959), p. 351.

142. Anderson, *Book of the Psalms*, 1346,347.

143. Delitzsch (*KD, Second Book of the Psalter*, p. 74); Hengstenberg escreve acerca de traços místico-alegóricos, afirmando categoricamente que a prova de seu caráter messiânico é que “o rei é chamado Deus” (*Commentary on the Psalms*, 2.119-124).

144. Sabourin, *Psalms*, p. 350.

Elaboração Poética do Conceito Messiânico - 2

Comentários Sobre Alguns Salmos

Salmo 68

O texto hebraico do Salmo 68 não foi tão bem preservado quanto outros. Este fato, e o caráter difícil da estrutura do salmo, têm criado para os eruditos muita dificuldade na sua interpretação como um todo, especialmente de algumas partes.¹ Davi é referido como o autor (cf. o título [TM 1]). O salmo era cantado quando o exército de Israel retornava da batalha e indubitavelmente era cantado também em festas e no culto do templo. Delitzsch observa que certas referências no salmo sugerem uma ambientação histórica depois da divisão do reino. Ele próprio sugere, porém, que o retorno a Jerusalém, depois da vitória de Davi sobre a coalizão siro-amonita, oferece um contexto histórico o mais aceitável.² Todos os escritores concordam em que um título apropriado para esse salmo incluiria uma referência a uma procissão triunfal do rei e seu exército. A maneira pela qual essa vitória, celebrada por ocasião do retorno do

1. Cf. os valiosos comentários introdutórios de A. A. Anderson, *The Book of the Psalms*, em *NCBC*, 1.481; John Baigent e Leslie C. Allen, "The Psalms", em *The International Bible Commentary*, ed. F. F. Bruce (Grand Rapids: Zondervan, 1986), p. 645; Leopold Sabourin, *The Psalms* (New York: Alba, 1974), pp. 327,328; e Artur Weiser, *The Psalms*, trad. Herbert Hartwell, em *OTL* (Filadélfia: Westminster, 1962), p. 481.

2. Delitzsch, em *KD, The Second Book of the Psalter*, pp. 243-247. Ernst Hengstenberg acha que Davi é o autor e que a cena histórica é o retorno da Arca ao Monte Sião, depois de ter sido resgatada. Fiel ao caráter de Davi, a vitória foi celebrada num dos grandes festivais religiosos (*Commentary on the Psalms*, trad. John T. Leith, 2 vols. [Edimburgo: T. & T. Clark, 1870], 2.235,236). William S. Plumer, em *Studies in the Book of Psalms* (Filadélfia: Lippincott, 1866), pp. 659,660, entretanto, não está seguro quanto a um cenário davídico.

rei, é expressa no salmo tem desafiado, de modo especial, os críticos. Davi obviamente baseia-se em revelações passadas de Yahwéh, por palavras e atos. Delitzsch resumiu esse fato da seguinte maneira: "É um salmo no estilo de Débora, que se coloca no mais alto estágio do recital de hinos; tudo o que há de mais glorioso na literatura do período anterior está concentrado nele. As próprias palavras memoráveis de Moisés, a bênção mosaica, as profecias de Balaão, o Deuterônômio, o cântico de Ana, todos ecoam aqui."³

O versículo 18 (TM 19) exige atenção especial. Ele é citado por Paulo (Ef 4.8) como uma profecia da ascensão de Cristo. Um exame rápido e muito geral do contexto precedente traz à lembrança o chamado de Moisés a Israel quando era para marchar (v. 1 [TM 2]; cf. Nm 10.35). Seguem-se palavras da bênção de Moisés (v. 5 [TM 6]; Dt 33.26), e as instruções de Moisés referentes ao órfão, à viúva e ao estrangeiro (v. 6 [TM 7]; Dt 10.18). Débora é então citada (vv. 7,8 [TM 8,9]; Jz 5.4); seguem-se referências à presença de Yahwéh no deserto e sua aparição no Sinai (v. 8b [TM 9b]). Ouve-se o eco das palavras de Balaão (v. 9 [TM 10]; Nm 24.7). A ocupação de Canaã por Israel é incluída (v. 10 [TM 11]). Em todos esses fatos, Yahwéh é visto dirigindo, guiando, protegendo o seu povo e provendo para ele.

'*Ādōnāy*, o Senhor soberano, é citado no v. 12, dando ordem aos mensageiros das novas da vitória: "Os reis dos exércitos inimigos fogem!" A vitória será proclamada (v. 12 [TM 13]). Não é outro senão *Šadday* (cf. NIV mg), o Soberano, o grande Senhor, quem espalha o inimigo e dá a vitória.⁴ Basã, o lar de muitos dos inimigos de Israel, é contrastado com o Monte Sião, onde '*ēlōhīm* '*ap-yhwh* habita (vv. 15,16 [TM 16-17]). Martin Wyngaarden descreve a cena apresentada no v. 17: o poder de Yahwéh é expressivamente representado pela referência a "milhares de milhares" de carros. É como no Sinai, onde Yahwéh tinha vindo com dez mil dos seus santos, com a Lei flamejante em sua mão direita (Dt 33.2a). "Assim também, como com ígneos guerreiros angélicos, o Senhor habita em Sião, um monarca vitorioso".⁵

Seguindo-se ao v. 19, são celebradas as grandes vitórias que trouxeram salvação, vida, segurança e alegria. Deus é anunciado; povos e nações são chamados a reconhecê-lo, adorá-lo e servi-lo. Ambas as partes, vv. 1-19 e 20-35 (TM 2-20, 21-36) concluem com "bendito" (v. 19 [TM 20] tem '*ādōnāy*, e v. 35 [TM 36], '*ēlōhīm*).

No versículo 18 (TM 19), '*Ādōnāy* retorna vitorioso da batalha. Ele faz isto quando o rei davídico retorna a Sião.⁶ Yahwéh tinha subido ao Monte Sião anteriormente, quando Davi estabeleceu ali seu trono (2 Sm 7.1-17). Ali Davi reinara como representante e agente de Yahwéh. Em suas muitas guerras Davi levou cativos dos campos de batalha para Sião, levou presentes a Sião quando

3. Delitzsch, *Second Book of the Psalter*, p. 243.

4. Cf. *TWOT*, 2.907, para obter uma relação das várias interpretações.

5. Study Syllabus", Calvin Seminary (1940), p. 40.

6. Weiser, *Psalms*, p. 468, acredita que o templo, em vez do trono no palácio, é o ambiente. Ele não reconhece o transporte do tabernáculo para Sião, nem o papel de Davi como representante da presença de Yahwéh.

os exércitos vencedores retornaram com os despojos. Vários grupos não-israelitas, “rebeldes”, tinham-se tornado parte de Israel (p. ex., os jebuseus). Na cidade de Davi, no Monte Sião, Yahwéh chegara como o Vitorioso que recebe dons e homenagem de muitos que nem mesmo eram israelitas. Assim, o v. 18 (TM 19) refere-se ao que acontecera durante a vida e reinado de Davi. Mas Yahwéh tinha subido, Yahwéh fora entronizado, Yahwéh recebera a homenagem. Ele fez isso por meio de Davi, seu ungido. Aqui, portanto, Davi, o ancestral, é um símbolo e tipo e, como tal, por meio de atos “profetizou” a respeito do triunfante retorno do Ungido a seu trono. Devemos acrescentar que a ascensão de Davi, sua entronização e seu vitorioso retorno ao trono foram estágios sucessivos na história, como preparação para a vinda do Messias, sua obra, sua ascensão aos céus e seu lugar à direita do Pai.

O real conceito messiânico é elaborado no Salmo 68. O rei é poderoso e vitorioso; este é o ponto de vista mais estrito do conceito. São também mencionadas as atividades do rei: ele guia seus exércitos à vitória, retorna com bens e cativos, e recebe homenagens — este é o ponto de vista mais amplo. Particularmente, a vitória e o subsequente retorno do rei ao trono são desenvolvidos neste salmo.

Salmo 69

Este salmo tem similaridades com o Salmo 22, no sentido em que a perseguição e o sofrimento de Davi são descritos de tal modo que se aplicam também à agonia de Cristo. Também, como no Salmo 22, o lamento é seguido por ações de graças e por um chamado ao louvor (vv. 30-36 [TM 31-37]). No contexto dos sofrimentos de Cristo este salmo é citado em o Novo Testamento mais vezes do que qualquer outro, exceto o 22. Portanto, é correto dizer que o Salmo 69 é messiânico porque aponta para a obra sacerdotal de Cristo.⁷

O título indica Davi como autor. Não há nenhuma razão para duvidar de sua acurácia; há, sim, razões para aceitá-la como verdadeira, como indicaremos no estudo a seguir. Cumpre notar que nenhum evento histórico específico é citado no salmo. O salmista, porém, diz claramente que sofria espiritual, mental, física e socialmente em elevado grau. Delitzsch observa que várias expressões neste salmo podem refletir o que Davi experimentou sob a perseguição de Saul, mas também que muito no conteúdo do que se contrapõe à autoria de Davi.⁸ Ele foi influenciado por certos comentaristas, como Seiler, von Bengel

7. Sabourin refere-se à antiga tradição cristã que atribui a este salmo importância messiânica. Ele não nega essa importância, mas recomenda cuidado na interpretação: não se pode aplicar o salmo inteiro a Cristo, porque Ele não tinha pecado (cf. v. 5 [TM 6]); Sabourin, *Psalms*, p. 252; Baigent e Allen, “Psalms”, p. 603, concordando que este salmo é o mais citado em o Novo Testamento, com exceção do Salmo 22, escrevem, entretanto, que nada deste salmo poderia ser aplicado a Cristo como predição profética. Weiser, porém, admite que quando se pensa no sofrimento de Cristo, este salmo impõe-se automaticamente a nossa reflexão (Weiser, *Psalms*, p. 493). Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, opina que este salmo não é diretamente messiânico, mas uma profecia. Plumer, *Studies in the Psalms*, p. 675, considera-o como certamente messiânico, tanto direta quanto tipicamente. O principal ponto para ele é que foi cumprido em Cristo.

8. KD, *Second Book of the Psalter*, pp. 275, 276.

e Hitzig a considerar Jeremias como autor.⁹ Este salmo pode ser atribuído a Davi por causa de sua similaridade com o Salmo 22.

Sua estrutura não segue um padrão definido. Há, entretanto, três “temas” principais, dois dos quais se alternam irregularmente: o grito por socorro e as próprias causas do tormento de Davi.

- apelo por socorro (v. 1a [TM 2a])
- descrição de causas e angústia (vv. 1b-4 [TM 2b-5])
- clamor a Deus (vv. 5,6 [TM 6,7])
- descrição de causas e angústia (vv. 7-12 [TM 8-13])
- clamor a Deus (vv. 13-18 [TM 14-19])
- descrição de causas e angústia (vv. 19-21 [TM 20-22])
- clamor a Deus por retribuição (vv. 22-28 [TM 23-29])
- descrição da condição (v. 29a [TM 30a])
- clamor a Deus (v. 29b [TM 30b])
- cântico de louvor e ação de graças pelo livramento (vv. 30-36 [TM 31-37]).

Relendo-se as várias passagens que descrevem a angústia do salmista, algumas de suas experiências podem ser destacadas:

Nos versículos 1b-5 (TM 2b-5) é posta diante do leitor a cena de um homem que se afoga. As águas “me sobem até a alma”, ou “me ameaçam a alma” (*nepes*). Alguns traduzem *nepes* por “pescoço” (cf. NIV; KJV “alma”) e outros por “vida”. A sucção do lamaçal profundo puxa-o para baixo, águas profundas passam sobre ele, não há ponto de apoio. Essa experiência resulta em cansaço de clamar, garganta seca e olhos que desfalecem; e, contudo, Deus não vem resgatá-lo. Os que o atacam são muitos; o ódio deles é sem razão; os que querem destruí-lo são fortes e dizem mentiras contra ele. Jesus citou esta passagem quando se referiu àqueles que se lhe opunham e que se oporiam também ao Espírito Santo e aos seus discípulos.

Nos versículos 7-12 (TM 8-13) o salmista fala das afrontas que suportou por causa do Deus de Israel; mesmo seus próprios familiares afastaram-se dele. Alguns comentadores referem-se à experiência de Jesus com sua própria família; João escreve que eles não estavam com Jesus (Jo 7.3-5). Seu amor pela casa de Deus fê-lo alvo de insultos, seu jejum foi por eles reprovado, as evidências de seu arrependimento tornaram-se objeto de escárnio e de cantigas de beberões.

Nos versos 19-21 (TM 20-22) ele fala da vergonha e da desonra a que está ex- posto: insultos partiram-lhe o coração; ele estava em profundo desespero, mas ninguém apiedou-se dele. Foi-lhe servida má comida e, em lugar de água

9. Ibid., Kirkpatrick crê que é impossível considerar Davi o autor; parece-lhe plausível um compositor do tempo de Jeremias. Apresenta três argumentos: (1) situação; (2) imprecisões antes da restauração; e (3) coincidências de linguagem (A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903/1929, pp.396,397). Plumer, Calvino e Hengstenberg aceitam a autoria davídica. Murphy identifica a ocasião como a fuga de Davi diante de Absalão (ibid., p. 371).

refrescante, foi-lhe dado azedo vinagre, tornando sua garganta ainda mais seca.¹⁰

Finalmente, no versículo 29a (TM 30a) o salmista resume suas experiências: *wa'ānî 'ānî wēkô'ēb* (eu estou amargurado e aflito). Ameaças contra sua vida, ódio, mentiras ofensivas, acusações de roubo, vergonha, afrontas, desonra, alienação da família, sujeição ao ridículo e zombaria, desespero e rejeição que lhe proíbe alimento e bebida — e somado a todos esses abusos, o sentimento de que Deus parece não ouvi-lo; sente-se abandonado por Deus, pela família e pelos amigos.

Consideremos os gritos de *hōsî'ēnî* (o hiphil significa “salva” ou “livra” — v. 1 [TM 2]). O clamor por socorro e libertação é dirigido a *'ēlōhîm*. Mas os olhos do salmista desfalecem esperando pelo seu Deus, que parece não ouvi-lo (v. 3 [TM 4]).

O salmista chora, confessando sua tolice e seus maus atos. Deus os conhece; não é possível escondê-los (v. 5 [TM 6]); mas não recebe garantia de perdão e vê que outros que confiaram em Yahwéh também podem ser envergonhados por sua causa (v. 6 [TM 7]).

Sua oração a Yahwéh é urgente; ele conhece a plenitude da *hesed* de Yahwéh (amor firme e duradouro) e *be'emet yis'ekā* (teu fiel auxílio) (v. 13 [TM 14]), mas as águas profundas, a lama e o abismo continuam a ameaçá-lo (vv. 14,15 [TM 15,16]).

'Ānēnî yhwēh (responde-me, Yahwéh) (v. 16 [TM 17]). O salmista clama na mais profunda angústia; repete sua afirmação da *hesed* de Yahwéh e *kērōb rahāmēkā* (grande misericórdia); lança-se completamente sobre as promessas pactuais de Yahwéh. Mas não pode ver a face de Yahwéh (v. 17 [TM 18]); seus inimigos o dominam (v. 18 [TM 19]). O salmista então apela à retidão, à justiça e à ira de Deus. Ele pede que Yahwéh ponha armadilhas para os seus inimigos (v. 22 [TM 23]), para aterrorizá-los (v. 23 [TM 24]), que derrame sua ira sobre eles e destrua sua habitação (vv. 24,25 [TM 25,26]). “Pune-os severamente”, implora, “não lhes perdoes; remove-os da cena da vida” (vv. 26-28 [TM 27-29]). Mas o salmista resume: Estou aflito e em sofrimento; permaneço na profundidade do desespero. Mas o seu grito final é: “põe-me o teu socorro, ó Deus, em alto refúgio” (*tēsaggēbēnî*, põe-me num lugar alto; cf. KJV). (A forma do piel do verbo hebraico tem o sentido de “põe-me inaccessivelmente alto”). O salmista recebe a garantia de que a salvação de Yahwéh pode pô-lo seguramente fora do alcance de seus perseguidores.

A última parte do salmo (vv. 30-36 [TM 31-37]) registra o louvor e ação de graças do salmista em cântico, o melhor sacrifício que ele pode oferecer. Ele foi ouvido; Yahwéh não o abandonou; ele foi libertado dos laços de seus pecados

10. Em combinação com alimento ruím, o vinagre deve significar um vinho ruím, não bebível (cf. Anderson, *Book of Psalms*, 1506). O vinagre era também usado como sedativo; deixa claro que não havia intenção de remover a causa do sofrimento do salmista. É melhor não considerar isso como uma experiência real; em Mt 27.34,48, e Jo 19.28 diz-se que foi oferecido a Jesus vinagre como sedativo.

e de seus inimigos (v. 33 [TM 34]). Ele convida céus e terra, criaturas e servos de Yahwéh, a juntar-se a ele no louvor e no agradecimento.

O Salmo 69 tem importância messiânica, assim como afirmamos acima. Se Davi foi o autor do salmo, como este nosso estudo admite, o real conceito messiânico é desenvolvido tanto no aspecto mais amplo (o sofrimento do Messias é pungentemente retratado) quanto no mais estrito (a pessoa régia é a pessoa que sofre). Se, entretanto, o salmo não é de origem davídica, mas foi escrito por um outro dos poetas inspirados de Israel, a significação messiânica não se perde. O poeta descreve o sofrimento de qualquer servo do pacto, e isso é típico do que o servo e mediador do pacto experimentaria no mais terrível grau.

Os Salmos do Reino

Há alguns salmos que, em sentido real, são destacados por causa de sua forte ênfase na idéia bíblica de reino e realeza. Porque as idéias de realeza, trono e reino são aspectos integrais do conceito messiânico, é importante compreender o papel dominante que essas idéias desempenharam no culto de Israel. Nesta seção será feita uma breve referência a alguns salmos, como o 2, o 22 e o 93 que, discutidos na seção precedente, incluem as idéias de realeza e reino. Outros salmos tais serão considerados neste subtítulo, mas o clímax dos salmos do reino, o 72, exige um estudo mais pormenorizado.

Quando os salmistas compunham seus hinos e o povo, em grupos ou em assembléia, os entoava, demonstravam sua consciência de que Yahwéh era seu Rei e o Senhor de todas as gentes e nações. Estavam cômicos de que sua terra pertencia ao Senhor do pacto, mas também cantavam celebrando Yahwéh como Senhor de toda a terra. Sabiam que a monarquia de Israel era um reino que Yahwéh reclamava para si; e também reconheciam que o reino de Yahwéh incluía todos os reinos da terra. Os salmistas não estavam sonhando ou expressando esperança sem uma boa razão. Yahwéh tinha-se revelado como Senhor de todas as gentes e nações, que todas elas lhe deviam lealdade e que Ele as trataria como um Deus justo e reto. Uma revisão de algumas passagens do Pentateuco, das quais os salmistas extraíram pensamentos sobre reino e realeza quando compuseram suas respostas sob a direção do Espírito será útil a esta altura.

Yahwéh tinha assegurado a Abraão que todas as famílias da terra seriam benditas nele ou por meio dele; ou que trariam maldição sobre si mesmas (Gn 12.3; 18.8; 22.18). Abraão tornar-se-ia o pai de multidão de nações; isto ocorreria não somente por meios biológicos, mas também pela ação pactual. Balaão falara da direção de Yahwéh a Israel e de que as gentes e nações sucumbiriam diante dele (Nm 24.8). Moisés dissera que as demais nações ouviriam falar de Yahwéh e seu povo e ficariam cheias de temor diante da soberania de Yahwéh e da invencibilidade de seu povo (Dt 2.25; 3.21; 9.1; 11.23; 18.14; 28.37). O Senhor, por meio de Moisés, prometera solenemente que Israel reinaria sobre muitas nações (Dt 15.6). Moisés foi adiante ao declarar em Dt 28.1b que Yahwéh

ūnētānēkā yhw̄h 'ēlōhēkā 'elyōn 'al kol-gōyē hā'āreš (o Senhor teu Deus te exaltará sobre todas as gentes da terra). O verbo hebraico *nātan* sugere a dádiva de um presente. Israel foi escolhido não por sua superioridade (Dt 7.7), mas porque era vontade de Yahwéh. As últimas palavras de Moisés sobre Israel em relação a outras nações estão registradas em Dt 32.43: *harnînu gōyim 'ammô*. A tradução literal é “nações louvarão seu povo”.¹¹ (A LXX alterou essa leitura para *euphrantheite Ethne meta tou laou*, “nações louvai com seu povo”); o texto hebraico permanece firme por seus próprios méritos. Qualquer que seja a leitura, entretanto, dá a Israel um papel dominante entre as demais nações.

Salmo 2. Os salmistas, tendo tais conceitos diante de si, responderam à revelação divina refletindo e elaborando sobre ela. Três temas principais predominavam em suas mentes: (1) Yahwéh é Senhor e governa sobre toda a criação, inclusive sobre as gentes e nações; (2) O rei ungido de Yahwéh em Israel deve ser reconhecido como vice-regente de Yahwéh sobre todos os povos; e (3) o reino de Yahwéh, que inclui toda a criação, tem seu povo escolhido, e particularmente o seu ungido, como seu núcleo, coração e força, e todas as gentes e nações são chamadas a considerar-se como parte desse reino. No Salmo 2 fala-se que as demais nações conspiram contra Yahwéh e seu representante ungido, e tentam romper com o reino de Yahwéh e seu ungido. São chamadas a render-se e a fazer a paz (2.10,11).

Salmo 22. Depois de livrar-se de seus inimigos e de suas perseguições, Davi promete proclamar e louvar o nome de Yahwéh na assembléia de Israel (vv. 22,24 [TM 23,25]) e conclama todos os seus irmãos na fé a juntarem-se a ele (vv. 23,24 [TM 24,25]). Não convida as gentes a juntarem-se a ele: declara que elas *o farão!* Todas as regiões (extremidades) da terra *yizkērû* (lembrarão) Yahwéh e *wēyāsûbû* (e tornarão; imperfeito *qal* de *sûb*, voltar, retornar) (v. 27 [TM 28]). Isso fortalece o que já foi escrito; ele acrescenta que todas as famílias das nações *wēyistahānû* (hithpael de *sāḥâ*, adorar), isto é, curvar-se-ão em submissão e reverência a Yahwéh. Farão isso porque somente a Yahwéh é *hammēlûka* (poder real). Os tradutores estão certos em traduzir como “o domínio pertence ao Senhor” (cf. NIV). A frase paralela torna muito claro o que significa *umōšel bagōyim* (e ele é o governante sobre todas as gentes). Nos versos 29-31 [TM 30-32]) Davi repete que os orgulhosos se curvarão diante de Yahwéh; e acrescenta que sua *zera'* (semente, descendentes) *ya'abdennû* (servirá), isto é, estará a serviço de Yahwéh; juntar-se-ão a ele para proclamar que Yahwéh, seu Rei, era e é o Libertador.

Salmo 69. Davi conclui o Salmo 69 louvando o nome de Deus (69.30 [TM 31]) e convida outros que estão oprimidos a clamar a Yahwéh para receber o livramento e a regozijarem-se com ele. Davi tem diante de si um panorama ainda mais amplo do que o que tinha ao concluir o Salmo 22: neste último ele apela às gentes (22.27), e naquele (69.34 [TM 35]) a *sāmāyim wē'āreš* (céus e

11. Paulo cita esse verso, segundo a LXX, em Rm 15.10.

terra). Toda a criação é convidada a louvar a Yahwéh pelo que Ele fez a Sião, o centro (o lugar de seu trono) de seu povo e seu reino representativo na terra.

Outros salmos dão expressão a um ou mais de um desses três temas. Tais salmos não têm sido classificados como messiânicos e nem todos têm sido classificados como "salmos reais".¹² Os filhos de Coré convidam todo o povo, no Salmo 47, a regozijar-se diante de Deus (*'ēlōhîm*) porque Ele, *yhwh 'elyôn* (Yahwéh o Altíssimo) é um *melek gādôl* (grande rei) sobre toda a terra (vv. 1,2 [TM 2-3]). Esse majestoso monarca traz povos e nações a se prostrarem diante dele e a se juntarem a Israel sob seu governo. O salmo conclui com a repetição do reino de Deus sobre as gentes quando Ele se senta sobre seu santo trono (Sl 47.8 [TM 9]). E então o salmista vê os príncipes de todas essas nações reunindo-se com (ou como) o povo (os descendentes de Abraão).¹³

Salmo 93. O salmista proclama jubiloso que Yahwéh *mālak* (reina, v. 1). Vestido de majestade, tem seu trono firmemente estabelecido; portanto, o *tēbēl* (mundo) está firmemente estabelecido (v. 1). No Salmo 96.7 as famílias da terra são convidadas a render glória a Yahwéh. Todas as gentes e nações devem ouvir que Yahwéh reina; Ele estabelece a terra; Ele julgará todos os povos (96.10). Os céus, a terra, o mar e igualmente os campos são chamados a se regozijarem diante do Rei, o Juiz (vv. 11-13). Mais uma vez o salmista declara que Yahwéh reina (97.1); a terra e suas regiões devem temer e tremer diante de Yahwéh, o *'ādôn* (Senhor Soberano) de toda a terra (v. 5). Outra vez, no Salmo 99, o poeta proclama: Yahwéh *mālak* (reina). Ele é entronizado (v. 1) e exaltado sobre todos os povos (v. 2).

O apelo a todos os povos e nações a louvar a Deus, nos salmos 67.3-5 [TM 4-6]; 117.1,2, é muito significativo. Yahwéh é o Senhor de todos os povos, nações, tribos e línguas. Nem todos o reconhecem, mas todos são chamados a fazer assim. Não ouvir esse chamado é cair sob seu terrível julgamento.

Salmo 72. O Salmo 72 tem sido considerado o mais notável dos salmos reais messiânicos. Derek Kidner lembra a seus leitores, e corretamente, que este salmo não é citado em o Novo Testamento. É, entretanto, muito próximo de Isaías 11.1-5; 60-62. O reino aí descrito é humanamente inatingível, porque é descrito como sem fim (72.5). Mas o salmo apresenta a monarquia de Israel, sob seu reino teocrático, como o modelo do reino eterno e do reinado todo abrangente de Deus.¹⁴ Antes que sejam feitos outros comentários acerca do

12. A referência é particularmente aos Salmos 47, 93 e 96-99. A respeito deles, Weiser escreve que há presentemente três métodos de exegese que se opõem entre si: o "histórico", o "escatológico" e o "cúltico". Ele considera que as três interpretações contêm alguns elementos de verdade que, se forem corretamente relacionados com os dos outros métodos, são capazes de possibilitar boa compreensão do salmo (Weiser, *Psalms*, pp. 374, 375). Weiser está certo em parte: nenhuma das interpretações dá a compreensão própria do aspecto revelacional/teológico da interpretação bíblica. Weiser faz isso freqüentemente, e demais devido ao seu método cúltico e histórico de interpretação.

13. O texto hebraico tem *'am* (povo) e nenhuma conjunção. Foi sugerido que na transmissão omitiu-se a conjunção *'im*; o texto então teria *'im 'am* (com o povo).

14. Derek Kidner, *Psalms 1-72* (Cambridge: Inter-Varsity, 1973), p. 254.

caráter do salmo, de sua autoria, situação e propósito, devemos fazer um estudo do próprio salmo.

Considera-se, geralmente, que a estrutura do Salmo 72 consiste de cinco partes desiguais: versos 1-7, o rei e o povo; versos 8-11, homenagem universal ao rei; versos 12-14, o rei e os necessitados; versos 15-17, a riqueza do rei; e versos 18 e 19, a doxologia. Este esboço geral, entretanto, não dá expressão apropriada à maneira pela qual os temas do pacto são destacados.

- o pedido das virtudes necessárias para o rei (v. 1)
- o efeito dessas virtudes sobre os fracos e pobres do reino (vv. 2-4, 12-14)
- o efeito dessas virtudes sobre a duração do reinado do rei e da monarquia (vv. 5-15,17)
- o efeito dessas virtudes sobre a prosperidade do reino de Deus (vv. 6,7,16)
- o efeito dessas virtudes sobre a universalidade do reino (vv. 8-11)
- o louvor a Yahwéh que é a fonte de todas as bênçãos (vv. 18,19).

Deve ser notado que três dos efeitos benéficos são repetidos: (1) socorro para o fraco e para o pobre, (2) a duração do reino, e (3) a prosperidade do reino.

A universalidade do rei não é repetida, mas seu lugar no meio do salmo dá a essa afirmação um destaque especial: é como se fosse o tema central, o clímax. Essa universalidade, entretanto, não é independente dos demais fatores do governo do rei.

Verso 1. O título hebraico é *lēsēlōmōh* (por Salomão), o que indicaria que Salomão é o autor do salmo,¹⁵ mas isso tem sido extensamente controvertido. Alguns têm preferido pensar que o salmo foi escrito para todos os reis davídicos pré-exílicos, dos quais Salomão foi um. Sugeriu-se que Davi seria o verdadeiro autor, e Salomão o editou e deu-lhe a forma atual.¹⁶ Uma declaração adicional sobre isso aparecerá na parte final deste nosso estudo.

O salmista dirige-se a *'ēlōhīm*, palavra que deve ser considerada um vocativo (ó Deus!). O salmista pede a Deus *tēn* (dá, no imperativo). Levanta-se a seguinte questão, relativa a este verbo e aos seguintes: O salmo deve ser considerado uma intercessão ou um "desejo de bênçãos"?¹⁷ John Baigent e Leslie Allen formularam mais corretamente as alternativas. Deve este salmo "ser tomado como uma intercessão (ou desejo de bênção) com os verbos [seguintes] traduzidos com "jussivos" (como na RSV), ou com os verbos consi-

15. Delitzsch, *Second Book of the Psalter*, pp. 298,299. Hengstenberg também aceita a autoria de Salomão (*Christology of the Old Testament*, pp. 57-62; 388,389. James G. Murphy considera certa essa generalizada posição (*Book of Psalms* [Andover: Warren Draper, 1876], p. 383). A. F. Kirkpatrick, entretanto, nota que "muitos dos argumentos contra a data em que foi escrito por Salomão são de pouco peso" (*Book of Psalms*, p. 416). Ele observa que o salmo "reflete as memórias da grandeza imperial de Salomão" (*ibid.*, p. 417).

16. Cf. Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, trad. de James Anderson, 3 vols. (republ. Grand Rapids: Baker, 1981), 2,99,100. A nota introdutória de J. Anderson, tradutor da edição de 1846, sugere que Salomão foi o editor do salmo; o próprio Calvino, entretanto, não o faz. Plumer argumenta em favor desse ponto de vista (*Studies in the Psalms*, p. 701).

17. Anderson, *Book of Psalms*, 1.518, citando Mowinckel.

derados futuros (cf. AV, RV, NIV), como uma predição confiante (ou profecia) baseada na certeza de que Deus responderia à oração que está no v. 1?¹⁸ Parece que temos aqui o último caso; de fato, tal ponto de vista receberá apoio no que se segue.

O salmista dirige-se a Deus com uma petição enfática. Dá *lêmelek* (ao rei) e na afirmação paralela *lēben melek* (ao filho do rei). A casa real de Davi é a preocupação do salmista. A dinastia davídica tinha várias qualidades que a capacitavam a ser uma boa casa reinante. Davi demonstrara que ele as tinha, e Salomão recebeu o dom especial da sabedoria (1 Rs 3.10-12). Há duas virtudes, porém, que são a preocupação central do autor do salmo, que somente Deus, o todo-poderoso Criador e Governador, que as possui e exerce, pode dar: justiça e retidão. O que se pede a Deus que dê é *mīšpāṭēka* (tua justiça) (cf. NIV). A forma plural do substantivo pode ser traduzida por julgamento (as decisões dos juízes, cf. KJV), estatutos, ou ordenanças divinas (leis estabelecidas pela pessoa que governa). O plural freqüentemente é usado para significar a justiça em seu sentido mais pleno.¹⁹ Como o sufixo pronominal da segunda pessoa é acrescentado, a referência é indubitavelmente ao que é de Deus. O termo paralelo na frase seguinte está no singular (tua retidão), daí deve ser preferido o real conceito singular de justiça. A justiça requerida é a justiça divina; isso significa: “reveste os reis com uma qualidade sobre-humana, isto é, divina”, ou que os reis já são considerados divinos, capazes de receber e exercer essa virtude. Uma terceira alternativa, mais aceitável, é que os reis são referidos como tanto humanos quanto divinos.

O real conceito de justiça tem sido amplamente discutido. É usado, segundo Robert Culver, em não menos do que treze modos ou contextos diferentes.²⁰ Qualquer que seja o seu contexto, as idéias de lei, governo, julgamento, direitos e suas inter-relações estão presentes. Especificamente, compreende-se a justiça como o exercício da autoridade do magistrado, poderes e direitos legais. Deus, a fonte da justiça, exerce essa virtude em todos os aspectos. Aqueles que o representam e o servem devem ser “como Deus” em relação à justiça.

A segunda virtude ética é *šidēkātā* (tua retidão). Este termo é paralelo a justiça; são correlatos, não sinônimos. Segundo Delitzsch, retidão é o “dom oficial” pelo qual alguém é capacitado a exercer justiça de acordo com a vontade de Deus.²¹ Retidão como conceito sempre inclui a idéia da Lei de Deus (e aquelas derivadas propriamente dela), a atitude de alguém para com a Lei e a própria capacidade e desejo de estar em conformidade com a Lei de Deus.²²

Segue-se então que ser reto significa amar a Lei de Deus tanto quanto amar a Deus (a fonte da Lei) e aqueles a quem Deus ama, a quem Ele assegura direitos e a quem outorgou a Lei.

18. Baigent e Allen, “Psalms”, p. 604.

19. A LXX tem a forma singular, por isso, “justiça” foi o conceito que os tradutores escolheram.

20. *TWOT*, 2.948,949.

21. *KD*, *Second Book of the Psalter*, p. 300.

22. A alentada discussão sobre retidão em *TWOT* não é de muita ajuda: a falta de clareza em distinguir os reais conceitos de retidão e justiça é sua principal fraqueza.

Versos 2-4. O intento específico do verbo *yādin* (ele julgará) é apontar para a área judicial do governo. O povo, especificamente *ʿānīyēkā* (teus pobres e fracos), são os recipientes do julgamento feito de acordo com a justiça e retidão pedidas na súplica do verso 1.

Deveriam este verbo e os seguintes no imperfeito ser traduzidos como optativos, expressando desejo? Keil diz "sim", porque não há nenhum *vav* precedendo o verbo,²³ um fato que não deve ser desprezado. Entretanto, três outros fatores sobrepõem o argumento gramatical. (1) A natureza das virtudes pedidas é tal que, quando concedidas, produzirão efeitos em harmonia com a natureza das virtudes divinamente concedidas. (2) O ser régio referido é, como indicaremos, não somente humano, mas também divino. Expressar o desejo de que o Governante divino atue de acordo com a sua natureza é admitir a possibilidade de que ele não o faça. O Ser divino sempre opera em harmonia com os seus atributos. (3) A revelação prévia assegurara ao salmista que Deus, o fiel Yahwéh do pacto, o Adonai, procederá como um Senhor reto, justo e amoroso em favor de seu povo, de todos os povos, e de seu reino, incluindo a criação.

Os reis julgarão, justa e retamente, o povo de Yahwéh; especialmente os pobres, fracos, aflitos e oprimidos serão beneficiados no reino. No paralelo abreviado do v. 3 é dito que a criação demonstrará o fato de que um rei justo e reto reina: as montanhas e as montanhas e as próprias colinas trarão *šālôm* (paz) para todos verem.²⁴ O termo hebraico deve ser entendido como plenitude, prosperidade (cf. NIV), bem-estar para todos.²⁵ Os efeitos do reinado do rei justo e reto para com o pobre e necessitado são repetidos e desenvolvidos no verso 4. O rei *yīšpōt* (julgará), isto é, ele julgará a ação, defenderá a causa e manterá os direitos dos aflitos. Ele dará socorro (*yōšīaʿ*, salvará) aos filhos dos pobres; livrá-los-á e dar-lhes-á melhores condições. Além disso, esmagará com retidão e justiça os que estão oprimindo os aflitos, os pobres e os fracos.

Verso 5. O rei gozará de longevidade; de fato, a casa do rei perdurará enquanto o sol e a lua estiverem em seus lugares. Ele reinará por todas as gerações. Aqui o real conceito de perpetuidade, prometida no pacto davídico (2 Sm 7.13,16) é repetido. O rei é humano, mas também mais do que humano, porque tem um reino eterno. Assim, os benditos efeitos de seu reinado continuarão por todas as gerações.

Versos 6,7. O que foi inferido no verso 3, paz ou prosperidade, é desenvolvido nesses versos. Comparações são tomadas da natureza: chuvas, aguaceiros e florescimento dão uma imagem vívida da boa, abundante e pacífica vida que haverá enquanto o rei governar. Todos os aspectos da vida são verdejantes

23. Keil, *Second Book of the Psalter*, pp. 300,301.

24. N. Ridderbos, *De Psalmen* (Kampen: Kok, 1950), 2.231,232.

25. Um ponto gramatical do v. 4: Teria o substantivo "montanhas" o acusativo (sem preposição) seguindo-o, e "colinas" seria seguido de dativo (uma preposição)? Dahood diz que não; a consoante *b* na segunda frase tem valor de acusativo, não de dativo (*Psalms 50-100*, em *AB* [1968], 17.180).

quando a justiça floresce. Na verdade, o reino prosperará perpetuamente sob o reinado eterno de justiça e retidão do rei.

Versos 8-11. Wēyērd (e ele reinará), com *waw* aqui, indica a continuidade dos conceitos. O reinado, o ato de exercer o domínio, pelo rei justo e reto, estender-se-á: (1) geograficamente — de mar a mar, isto é, sobre o mundo inteiro; (2) militarmente — seus inimigos e adversários serão todos derrotados e humilhados; (3) economicamente — ser-lhe-ão trazidos tributos e presentes pelos mais ricos dentre os reis do mundo; e (4) politicamente — todos os reis estarão sob o seu governo e lhe prestarão serviço. A influência efetiva da justiça e da retidão que o rei exercerá será tão duradoura quanto disseminada. O reinado justo, reto, eterno, do rei será realmente universal. A combinação de justiça e retidão no reinado do rei terá um efeito social, econômica, militar e politicamente positivo num reino que é eterno e universal, e isso nos leva a considerar que esse salmo fala de um governante que é mais do que um simples governante humano.

Versos 12-14. No reino universal, o governo justo e reto do rei certamente trará um resultado bendito para os necessitados que apelam para ele, para os pobres que necessitam de auxílio, para os fracos que necessitam de compaixão e para os aflitos que necessitam de livramento da opressão. O rei eterno, universal, justo e reto considera a vida, e o sangue em que está a vida, de todas as pessoas, como preciosos — e do pobre e aflito tanto quanto o de qualquer outro.

Versos 15,17a. Esses versos repetem o que foi dito sobre o efeito do governo do rei no verso 5. A universalidade do reino de retidão e justiça dá um impacto adicional ao conceito do reinado eterno, reto e justo do rei.

Verso 16. O reinado eterno e universal incluirá prosperidade para todas aquelas pessoas que estão sob o domínio do rei. O grão e o fruto estarão presentes em abundância e, como cresce a erva verdejante, assim prosperará a população nas cidades e nos campos.

Versos 17b-19. A promessa a Abraão de que nações seriam abençoadas por meio de sua relação com ele (Gn 12.2,3), é retomada no verso 17b. Essas nações serão abençoadas por sua submissão ao reinado eterno e universal do rei justo e reto. E essas nações responderão ao apelo que é ouvido em outros salmos; elas chamarão ao rei bendito; louvá-lo-ão e lhe prestarão homenagem.

A doxologia (v. 20) que conclui esse salmo atribui todas as bênçãos que brotarão do governo do rei a Yahwéh, o Deus de Israel, que é o único que faz *nīplā'ôt* (maravilhas) (v. 18). O termo tem a forma do particípio niph'al de um verbo que significa ultrapassar, ser extraordinário. O salmista reconhece que o que ele tem suplicado, quando for concedido, resultará em atividades e resultados sobre-humanos. Sua doxologia, devemos acrescentar, não sugere o hipotético. O salmo não expressa um desejo, mas uma certeza: o rei justo e reto terá um reinado eterno e universal com efeitos benéficos para todos os aspectos do seu reino — todos a serem cumpridos por Yahwéh. Assim, o nome de Yahwéh será glorificado e sua glória encherá o reino universal e eterno.

As suas palavras finais *'āmēn wə'āmēn* (amém e amém), expressam a máxima segurança e confiança.

O real contexto histórico da composição do Salmo 72 é provavelmente o leito de morte de Davi, quando ele dirigiu a Salomão, seu filho e sucessor, aquelas palavras registradas em 2 Rs 2.1 e seguintes.²⁶ Davi tinha diante de si as promessas do pacto de Yahwéh (2 Sm 7.1-17). Em muitos outros salmos, Davi mostrou uma profunda consciência da Lei de Deus e da resposta que Deus exigia. Davi tinha já visto alguns dos efeitos da justiça e retidão (2 Sm 8.15). Ele tentara, a despeito de suas falhas, reinar assim. Tinha visto seus resultados iniciais. Seu reino fora estendido (2 Sm 8.1-14). No contexto da revelação anterior e por sua consciência da situação histórica, ele falou como um pai real passando o cetro e o trono a seu filho. Todavia, quando falou, fê-lo como profeta. Tinha seu filho Salomão diante de si, via a dinastia que lhe fora prometida e, como Abraão, viu a real Semente prometida que havia de cumprir plenamente o reinado justo, reto, universal, eterno.

A inscrição reza que Salomão escreveu este salmo. Isso bem pode ser verdade. Salomão, pelo Espírito, escreveu o que seu pai profetizara. Quando o escreveu, expressou-se segundo sua própria capacidade; isso evidentemente é a causa do que os eruditos têm apontado como indícios da participação de Salomão neste salmo.²⁷

O Salmo 72, embora não citado em o Novo Testamento, tem sido considerado messiânico desde o começo dos tempos cristãos, e mesmo antes, pelos *Targumim*.^{28,29} O historicismo científico, com a ajuda da alta crítica no campo literário, tem levado muitos eruditos modernos a negar o caráter profético e messiânico deste salmo, o qual, porém, desenvolve tanto o aspecto mais estrito quanto o mais amplo do conceito messiânico. A pessoa régia é vivamente retratada tanto como humana quanto divina. A obra de tal pessoa real é mais plenamente descrita, em termos de seu caráter, extensão e efeitos do que em qualquer outra literatura bíblica anteriormente escrita.

Salmo 101

Há um agradável acordo entre os eruditos a respeito deste salmo. Os títulos dados ao salmo são uma indicação disso: "O Rei Ideal" (Gunkel), "O Programa Real" (Ridderbos), "O Voto do Rei" (Mowinckel), "A Decisão do Rei" (Kidner),

26. A sugestão de Dahood, de um contexto de coroação (*Psalms 50-100*, em AB [1968], 17.179); a inclinação de Weiser por um festival de entronização (*Psalms*, p. 502); e Claus Westermann (*Praise of God in the Psalms*, trad. Keith R. Crim [Richmond: John Knox, 1965], p. 254), optando por uma produção basicamente litúrgica, não dispõem de base para apoiar seus pontos de vista. Dizer isso, entretanto, não é negar que o salmo tenha sido usado para propósitos litúrgicos ou para uma cerimônia de coroação.

27. Keil, *Second Book of the Psalter*, pp. 298-300. Os argumentos de N. Ridderbos (*De Psalmen*, 2.219) em favor de um poeta que o teria escrito para comemorar o reinado de Salomão não convencem.

28. Sabourin, *Psalms*, p. 351. Ver também Murphy, *Book of Psalms*, p. 386; e Ernst Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, 3 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1851/1867), p. 390, que acentua o aspecto messiânico em relação ao reino eterno. Plumer afirma que o salmo é tipicamente messiânico; não pode referir-se literalmente a Salomão, mas refere-se plenamente a Cristo (*Studies in the Book of Psalms*, p. 701).

29. *Targumim*, plural de *targum*. É o nome das paráfrases aramaicas do texto bíblico, que se faziam na sinagoga quando o hebraico foi suplantado pelo aramaico como língua do povo (n.t.).

“Os Votos de um Rei” (Delitzsch), “O Juramento do Rei” (Baigent e Allen), “O Rei Ideal e Seu Reinado” (Anderson) e “O Espelho do Rei” (Lutero). Dahood diverge em certa medida quando o intitula “Um Lamento Real”, baseado no v. 2b: “Ó! quando virás ter comigo?”

Há um acordo geral de que este salmo foi escrito cedo; Davi provavelmente o compôs antes de começar a reinar sobre todo Israel³⁰ ou antes que a Arca fosse trazida para Jerusalém.³¹ Outros sustentam que Davi o compôs depois que Yahwéh fez o pacto com ele (2 Sm 7.1-17) e que ele tinha construído o palácio (v. 2a).

Fizemos referência ao caráter do reinado de Davi nos comentários finais ao Salmo 72. Neste salmo é como se houvesse uma elaboração sobre isso, por causa da expressão clara do que Davi sabe que Yahwéh espera dele como governante ungido.

Davi declara que se regozijará em *hesed* (fidelidade pactual) e em *mišpāt* (justiça). Ambos são temas pactuais dominantes. Assim, ele declara que servirá alegremente como um servo real do pacto (v. 1). Declara que *'ethallēk* (hith-pael, significando *em todas as minhas atividades quando vou e venho*) viverei e servirei *bētām lēbābī* (na totalidade, ou integridade, do meu coração). Ele intenta ser honesto consigo mesmo; resistirá à hipocrisia (v. 2c). Seu repúdio de tudo quanto é baixo, apóstata, perverso, mau, vil e arrogante é forte (vv. 3-5,7). Sua intenção de remover tudo isso da cidade do Senhor não pode ser posta em dúvida (v. 8). Seu apoio e aceitação de uma vida fiel e de um serviço imaculado serão demonstrados.

O Salmo 101 pode ser considerado messiânico somente em sentido muito geral. Tem de ser lido em conjunto com o Salmo 72, a fim de compreendermos seu impacto messiânico indireto.

Salmo 102

Harris inclui este salmo na lista dos salmos messiânicos porque os últimos versículos são citados em Hb 1.10-12 para referir-se ao Filho de Deus. Uma leitura deste salmo, entretanto, leva alguém a pensar dele como messiânico, da mesma forma que os Salmos 22 e 69 (que expusemos antes). As expressões de angústia por causa da ausência de Deus (vv. 1,2 [TM 2,3]) e as descrições de sofrimento — físico, mental, espiritual e social (vv. 3-11 [TM 4-12]) são muito semelhantes às que são expressas nos Salmos 22 e 69.

Este salmo foi composto, segundo o título, por um homem aflito. A situação histórica, segundo os versículos 12-17 (TM 13-18), é o exílio ou imediatamente após o exílio, antes da reconstrução da cidade e do templo haver começado. Alguns comentadores sugerem Jeremias ou Daniel como autor.³² Mitchell

30. Cf. Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, 3.86.

31. Cf. Delitzsch, *KD, Third Book of the Psalter*, p. 108.

32. Cf. Delitzsch, *KD, Third Book of the Psalter*, pp. 110, 113; Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, 3.95-124, esp. suas nn. às págs. 96, 113 e 120. Outros pontos de vista, com pouco ou nenhum apoio, são: Sigmund Mowinkel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959), p. 84, n. 4, diz que o salmo pertence às orações da colheita nos festivais da ceifa e do ano novo; o “eu” do salmo refere-se ao rei ou a um representante

Dahood nota que “a erudição corrente tende a rotular esse salmo como uma compilação de antigos lamentos e hinos, mas a unidade de dicção e de espírito aponta para um só autor”.³³ Quanto ao personagem que fala nesse lamento, ele responde: “temos diversas indicações do caráter régio do salmista.” Prossegue dando alguns exemplos de similaridade de frases deste salmo com os salmos reais; e aponta também a preocupação com o nome de Yahwéh em comum com o autor do Salmo 22.³⁴ Se Dahood está certo — e há base para apoiá-lo — surge a questão: Se o salmo é exílico ou pós-exílico, quem seria o autor real?

O autor está provavelmente escrevendo numa época em que não há ninguém no trono em Jerusalém. Conhecendo, porém, os salmos de Sião, o autor, levado pelo Espírito, fala em favor da casa real. Assim, o salmista põe diante do leitor a voz da “casa caída” de Davi. Ele o faz em quatro partes: (1) (vv. 1-11 [TM 2-12]), uma descrição pessoal de fraqueza, enfermidade e ameaça de morte; (2) vv. 13-17 [TM 14-18]), referência à cidade real e à casa real que caíram; (3) (vv. 18-22 [TM 19-23]), lembrança de que Yahwéh não esqueceu as gerações futuras, mas ouviu os seus gemidos e será adorado por elas no reino universal (cf. Salmo 72); e (4) (vv. 23-28 [TM 24-29]), um contraste entre as incertezas da vida humana (que inclui a morte) e a constância de Yahwéh.

A última parte exige maior atenção. O salmista fala do aparente fim de sua vida, mais propriamente da família real. Ele exclama: *qīṣṣar yāmāy* (ele cortou meus dias). Não se dará continuidade ao pleno curso da vida. Ele clama: *'ēlī 'al-ta'ālēnī* (Meu Deus, não me leves embora). Sua expectativa de permanência está claramente implicada aqui. Refere-se à continuidade de Deus — da criação em diante: o tempo de lançar os fundamentos da terra e de estender os céus com suas mãos. Essa criação de Deus, os céus e a terra, perecerão; em contraste, Ele, o Criador, não perecerá (v. 26 [TM 27a]). O salmista repete o contraste: como se põe de lado uma roupa usada, assim os céus e a terra não permanecerão (v. 26 [TM 27b]); *wē'attā* (mas tu permaneces o mesmo; tu não mudas, teus anos não têm fim, tu continuas eternamente (v. 27 [TM 28])). Então no v. 28 (TM 29) o salmista faz a aplicação: *bēnē-'ābādēkā* (os filhos de teu servo) *yiskōnū* (qal de *šānan*, permanecer, habitar) continuarão a habitar em tua presença. A frase paralela dá ênfase a esse pensamento: *zar'am* (sua semente) *yikkōn* (será estabelecida) na presença de Deus.

Três fatores sobressaem nesta passagem: (1) a natureza transitória da criação e do curso normal da vida humana (o salmista, falando pela família real, entretanto, clama por sua continuação, de acordo com a promessa [cf. 2 Sm 7.13,16]); (2) o caráter eterno de Deus, que estabeleceu uma criação passageira, mas promete uma dinastia eterna; e (3) a continuidade da semente, da

cúltico da assembléia, e o “ele” identifica a calamidade que Sião sofre. Weiser, querendo encontrar um cenário cúltico para o salmo, sugere que ele deve ser pré-exílico (*Psalms*, p. 653).

33. *Psalms 100-150*, em *AB* (1970), 17a.10.

34. *Ibid.*

dinastia real de Davi, e o resultado disso. É importante compreender que, como em outros salmos messiânicos, o salmista dirige-se a Yahwéh; é ele o Rei eternamente entronizado. A semente real é também referida com Yahwéh por causa de seu papel representativo. Embora ambos sejam definidamente considerados separados, sua identidade é reconhecida por causa de sua estrita afinidade. Isso é particularmente expresso no último verso: a semente é eterna como Yahwéh é eterno.

O Salmo 102 oferece uma apresentação especial do conceito messiânico, tanto em seu aspecto mais amplo quanto mais estrito. A Pessoa real é colocada diante do leitor. Ele continuará, a despeito do sofrimento até o fim que se nota no reino exilado. O autor de Hebreus estava cômico do que o salmista estava dizendo, mas ele prosseguiu reunindo Yahwéh, o Rei eterno, e a semente da promessa, o filho da casa de Davi, o Cristo.

Salmo 109

Os críticos modernos e contemporâneos têm interpretado o Salmo 109 de modo muito diferente do de intérpretes antigos. Estes últimos, entretanto, são seguidos por alguns eruditos conservadores.

O mais incômodo problema que o Salmo 109 apresenta é a forte imprecação que há nos versos 6-19. Artur Weiser afirma que o salmista fazia essa oração como um "lamento individual", quando acusado de matar um homem pobre (v. 16), usando sortilégios como o meio de fazê-lo (v. 17). Assim, ele tinha de enfrentar duas acusações muito sérias.³⁵ Nesse óbvio contexto de um julgamento no tribunal, alguns têm sugerido que as imprecações não são do salmista contra seus acusadores, mas dos acusadores contra o salmista, que o poeta repete em seu lamento. Weiser acha apoio para isso na mudança do plural nos vv. 1-5 para o singular nos vv. 6-19, usando assim um dos argumentos de Kraus para essa específica posição.³⁶ A. A. Anderson, entretanto, refutou isso apontando para o verso 16b, que pode realmente referir-se ao salmista (cf. v. 22). Ele também argüi contra aquela posição lembrando a seus leitores a crença no poder inerente à palavra falada; assim, não é verossímil que tais imprecações sejam repetidas. Portanto, Anderson afirma que é melhor considerar o salmo como expressão de um indivíduo falando de seu principal inimigo. Em vista disso, os leitores não devem considerar este salmo como de uso em um culto comum.³⁷

Os intérpretes antigos, seguindo a interpretação histórica tradicional, levam o título a sério: este é um salmo de Davi. Sua ambiência histórica bem pode ser

35. Weiser, *Psalms*, p. 690. Dahood concorda: "enquanto esperava o julgamento por um tribunal cheio de perjuros e presidido por um juiz desonesto... o salmista compôs esse lamento" (Dahood, *Psalms 100-150*, em *AB* (1970), 17a.99). Sabourin, *Psalms*, p. 257; e Baigent e Allen, "Psalms", p. 632, parecem aceitar esse ponto de vista sobre o cenário e a autoria. Anderson foi cuidadoso: "Talvez... de um homem acusado" (*Book of Psalms*, 2.758).

36. Hans J. Kraus, *Psalmen*, 2 vols. (Neukirchen: Kreis Moers, 1960), 1.747; os outros argumentos de Kraus são que o v. 28 afirma que os inimigos recorrem a maldições, o v. 21 pode sugerir isso, e que as próprias maldições do salmista estão no v. 29.

37. Anderson, *Book of Psalms*, 2.759; Weiser, *Psalms*, p. 690, refere-se à comunidade que adora somente quando comenta os vv. 30,31.

a ação de Doegue, que resultou em grande perigo para Davi e na morte de muitos sacerdotes (1 Sm 21.7; 22.9-23).³⁸ Esses intérpretes consideraram o salmo acentuadamente messiânico. James Anderson nota que, embora Davi se queixe aqui de injúrias que ele próprio recebeu, não obstante, como ele era um caráter típico, tudo o que é expresso no salmo deve ser propriamente aplicado a Cristo.³⁹ Delitzsch escreve que, embora os anátemas que Davi expressa sejam mais amplos aqui do que em qualquer outro lugar, isso pode ser explicado pela consciência que Davi tinha de ser o ungido de Yahwéh, e por sua contemplação de si mesmo em Cristo. Assim, o pecado contra Davi era contra Cristo, porque Cristo estava em Davi.⁴⁰ Hengstenberg, comentando o v. 4, escreve que “essa expressão” mais tarde encontra sua plena verdade em Cristo.⁴¹ Harris junta-se a esses comentadores expressando acordo com o caráter messiânico deste salmo.

Três fatores importantes devem ser considerados no estudo deste salmo. Primeiro, as experiências que Davi descreve são reais; ele sofre perseguição física, social e espiritual. Ele é profundamente afetado (1 Sm 19.11,20; 20.1,3,31-33,41; 23.9,15; 24.10-15 etc.).

Segundo, as experiências descritas neste salmo estão também incluídas, pelo menos em parte, nos Salmos 22 e 69. Os evangelistas, vendo o sofrimento de Cristo nas mãos de seus atormentadores, não hesitaram em citar esses dois salmos como profecias dos sofrimentos de Cristo (cf., p. ex., Sl 109.25 com Mt 27.39, par. Mc 15.29).

Terceiro, Davi foi um ancestral e predecessor de Cristo como um rei sobre o trono que Yahwéh estabeleceu. Davi representava Yahwéh e seu Filho. Davi servia na terra como agente real de Yahwéh que estava entronizado no alto, reinando sobre seu povo, sua terra, e as gentes e nações do mundo. Na verdade, Davi era o instrumento de Yahwéh; daí, era um símbolo em seu sentido mais pleno — e também um tipo do Messias divino.

Em vista desses três fatores, deve ser afirmado inequivocamente que o Salmo 109 é messiânico, particularmente no ponto de vista mais amplo da obra de sofrimento — a dimensão sacerdotal — que foi expressa, de fato, por Davi. É messiânico também no sentido mais estrito porque Davi, o ungido, a pessoa régia, falou de si mesmo.

As imprecações devem ser consideradas a seguir. São elas também de caráter messiânico? A resposta não é simples. O Messias por vir é referido como manso e humilde por Isaías (53.2,7). O próprio Cristo não expressou imprecações quando foi capturado, julgado e crucificado. Há, entretanto, outros fatores

38. Calvino, *Commentary on the Book of the Psalms*, 3.275; Delitzsch, *Second Book of the Psalter*, p. 176; Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, 3.301,302. Kirkpatrick (*Book of Psalms*, p. 652), entretanto, sugere que o autor poderia ser uma pessoa que não estivesse em posição de autoridade.

39. Cf. Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, 3.268; cf. p. 270.

40. Delitzsch, *Third Book of the Psalter*, p. 177. Delitzsch vai adiante e diz que essas imprecações não eram apropriadas “na boca do Salvador”. No tempo de Davi, tais imprecações serviam como advertência contra as ofensas ao santo Ungido de Deus.

41. Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, 2.306,307. Cf. Plumer, *Studies in the Book of Psalms*, p. 964, que considera Davi como um tipo messiânico, embora não totalmente profético.

a considerar. O autor do Salmo 2 fala da zombaria divina e da ira que os inimigos do Messias entronizado verão e experimentarão. Assim também o salmista fala no Salmo 110 (vv. 5,6). O próprio Cristo expressa fortes denúncias contra certas pessoas: a multidão (Mt 5.20), os fariseus (15.7,8), uma geração má (16.4) e um fariseu (Lc 11.39-44). Davi, entretanto, usa algumas expressões desusadamente duras e cruéis; aí ele reflete sua situação histórica e sua própria cultura. Devemos acrescentar que o que Davi diz no contexto da traição de Doegue, o edomita, e do assassinio dos sacerdotes não é muito diferente, pelo menos em espírito, de algumas das profecias contra Edom (cf. Am 1.9,10; Ob 2,7,14; Ez 25.14,15).

O Messias, que é tanto tipificado quanto profetizado, haveria de sofrer e reinar. Ele haveria também de executar o julgamento. Este aspecto da obra messiânica — antes que Cristo estivesse na terra, enquanto Ele estava na terra, presentemente ou no futuro — nunca foi, é ou será contemplado com agrado. O julgamento tem vindo e virá sobre todos os ímpios, inclusive suas famílias (Sl 109.9,13).

Salmo 110

Este salmo é mais citado em o Novo Testamento do que qualquer outro salmo.⁴² E também está perto de ser, se já não o é, o mais emendado nas mãos dos críticos. O texto hebraico, dizem eles, está cheio de dificuldades, mas Mitchell Dahood sustenta que ele não deve ser descrito como “desusadamente corrompido”. Ele afirma que os textos antigos apontam para o mesmo original que está por trás do Texto Massorético. Portanto, a conclusão de Dahood é que o texto deve ser tomado como se encontra: “emendas de consoantes não são adequadas”.⁴³ Que haja algumas passagens difíceis de traduzir, é certo.⁴⁴

O título declara que Davi é o autor. Isso tem sido disputado e/ou considerado.⁴⁵ Derek Kidner apresenta convincentemente o caso em favor da

42. Mt 22.41-45; Mc 12.35-37; Lc 20.41-44; At 2.34-36; Hb 1.13; 5.6,10; 6.20; 7.11,15,17,21. Weiser (*Psalms*, p. 693) afirma que este salmo é também uma fonte para 1 Co 15.25; Ef 1.20; Cl 3.1; 1 Pe 3.22; Hb 8.1; 10.12.

43. Dahood, *Psalms 100-150*, em *AB* (1970), 17a.113. Dahood oferece novas leituras pela mudança de vogais; nem todas parecem necessárias ou legítimas. É um fato notável que os salmos que são diretamente messiânicos têm sofrido grandemente nas mãos dos críticos.

44. Cf. as leituras alternativas sugeridas para os vv. 3 e 6 na RSV e para os vv. 3 e 7 na NIV.

45. Weiser escreve a respeito do estilo da corte, que é comum no antigo Oriente, e considera o cenário deste salmo como sendo numa época em que o entusiasmo pelos reis ainda era alto em Judá (*Psalms*, pp. 693,694). Dahood considera-o um salmo real, provavelmente escrito para celebrar uma vitória (*Psalms 100-150*, em *AB* [1970], 17a.112). Anderson (*Book of Psalms*, 2.767) considera que o salmo teria tido originalmente um contexto de entronização. H. H. Rowley sugere que ele foi escrito quando Davi foi entronizado e Zadoque confirmado como sacerdote, “Melchizedek and Zadok Gen. 14 and Ps. 110”, *Festschrift für Alfred Bertholet* (Tübingen, 1950), pp. 467ss. (citado por Anderson). Leopold Sabourin refere-se ao ponto de vista de Mowinckel a favor do suposto festival de entronização nos termos do ponto de vista e prática oriental, mas observa: “Podemos encontrar dentro da própria tradição bíblica o bastante para explicar adequadamente os vários elementos do salmo.” Ele parece satisfeito com a interpretação de que “o salmo 110 foi composto em honra de Davi quando a Arca sagrada foi transferida para Jerusalém (2 Sm 6) ou pouco depois” (*The Psalms* [New York, 1974], p. 358. Ver também Delitzsch, *Third Book of the Psalter*, pp. 186,187). Outros que apóiam a autoria de Davi são Hengstenberg (mas ele acrescenta que foi composto depois que a Arca havia sido levada para Jerusalém). Plumer, *Studies in the Book of Psalms*, p. 972, acrescenta que o salmo só pode ser aplicado a Cristo. Kirkpatrick escreve que o salmista fala como um profeta e Davi assim falou e escreveu em Jerusalém (implicando autoria davídica?) (*ibid.*, p. 661).

autoria de Davi. O ponto principal de seu argumento é o endosso da autoria davídica por Pedro (At 2.34,35, citação do Sl 110.1) e pela clara referência de Jesus a Davi, quando citou este salmo para responder aos fariseus que o atacavam (Mt 22.41-45, par. Mc 12.35-37; Lc 20.41-44).⁴⁶

A interpretação messiânica do Salmo 110 tem variantes. Nenhum erudito nega que na tradição cristã esse salmo foi interpretado messianicamente. Weiser resume o ponto de vista dos críticos: Jesus fez uso do ponto de vista de seus contemporâneos, isto é, "o Judaísmo interpretava esse salmo como referente ao Messias". A Igreja Cristã seguiu Jesus nesse uso e baseou certas exposições cristológicas sobre ele.⁴⁷ Delitzsch dá uma alentada explanação sobre o ponto de vista de que o Salmo 110 é davídico, profético e messiânico.⁴⁸

Três fatores importantes são destacados quando se consideram os vários aspectos da estrutura do salmo, que é organizado em torno de duas declarações divinas (ver Quadro 1). Primeiro, o salmo dirige-se à mesma pessoa, primeiro como rei e depois como sacerdote. Segundo, as afirmações que se seguem aos pronunciamentos referem-se diretamente ao precedente: a primeira ao rei, a segunda ao sacerdote. As explicações, entretanto, referem-se, em ambos os casos, ao rei e à sua obra. Terceiro, as explicações são paralelas; C1-1. é paralela a C2-1.; C1-2. é paralela a C2-2.; e C1-3. é paralela a C2-3. Assim, a ambos os ofícios dá-se igual "status" nos pronunciamentos, enquanto que as explicações destacam o ofício e a obra reais.

Quadro 1 - Estrutura do Salmo 110

A¹ - Pronunciamento divino: Tu és Rei (v. 1b)

B¹ - Elaboração: Assenta-te à minha direita até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés (v. 1c)

C¹ - Explicação:

1. Cetro de Sião (v. 2a)
2. Reina no meio dos teus inimigos (v. 2b)
3. Resposta do povo (v. 3)

A² - Pronunciamento divino: Tu és Sacerdote (v. 4c)

B² - Elaboração: Segundo a ordem de Melquisédeque (v. 4d)

C² - Explicação:

1. Senhor à mão direita (v. 5a)
2. Sê vitorioso sobre inimigos (vv. 5b,6)
3. Resposta (v. 7).

46. Kidner, *Psalms 73-150*, pp. 391,392.

47. Weiser, *Psalms*, pp. 692,693. A. F. Kirkpatrick (*Book of the Psalms*, p. 661) escreve que Jesus não aceitou necessariamente a posição dos fariseus, que (1) Davi escreveu o salmo; (2) foi inspirado; e (3) ele refere-se diretamente ao Messias; pelo contrário, Jesus usou os seus argumentos contra eles mesmos, e daí não se segue que Ele endossou a exatidão de seus pontos de vista em sua totalidade. Kirkpatrick concorda que ele se refere ao Messias, embora tenha dúvidas quanto a certos aspectos do salmo (*ibid.*, pp. 662,663).

48. Delitzsch, *Third Book of the Psalter*, pp. 183-187; Hengstenberg e Plumer concordam com ele.

Verso 1. O termo *ně'ûm* (oráculo) é freqüentemente usado de um pronunciamento profético feito em nome de Deus, ou em favor dele. Assim, as próprias primeiras palavras põem esse salmo em contexto profético. Yahwéh é a fonte do oráculo: Yahwéh fez o pronunciamento; dirige-se a 'ăđđnî (meu soberano Senhor). Yahwéh dirige-se ao soberano Senhor que Davi declara ser seu Senhor. Estão envolvidas, portanto, três pessoas distintas: Yahwéh, o soberano Senhor, e Davi, que pretende ter uma relação estreita com o soberano Senhor. Em outros salmos Davi indica uma relação de significação especial entre ele próprio e o Ser divino, em cujo trono ele se assenta. Neste salmo, entretanto, Davi faz uma distinção clara entre Yahwéh, seu soberano Senhor, e ele próprio. Deve ser profundamente lamentado que um erudito como Mitchell Dahood sugira que o poeta tinha em mente o rei israelita, a quem se dirige como "soberano Senhor". Em sua opinião, as três pessoas referidas nesse texto são Yahwéh, o rei israelita e o poeta; nenhum dos dois últimos era Davi.⁴⁹ Esse ponto de vista não encontra apoio em o Novo Testamento. Ele sugere uma situação histórica de acordo com pressuposições científico-históricas. Delitzsch apresenta bons argumentos contra tal interpretação. Ele afirma que a maneira apropriada de um israelita falar de seu rei é a que se encontra nos Salmos 20 e 21; o uso de "oráculo" aqui, entretanto, torna a explicação de Dahood totalmente inaceitável.⁵⁰

Šeb limînāy (senta-te à minha direita) é um imperativo. A direita é o lugar de honra, poder e privilégio. A ordem de sentar-se dá o direito e a autoridade de ocupar tal posição e a função de governo que a acompanha. Não são somente uma posição e um privilégio reais os referidos aqui; são uma posição e um privilégio divinos! É Yahwéh quem fala; é a mão direita de Yahwéh; é o reino de Yahwéh que é transferido a "meu Senhor". O trono davídico, como vimos antes, representa o trono de Yahwéh. Neste salmo, o trono de Davi é especificamente o trono que Yahwéh deu a 'ăđđnî (meu soberano Senhor). De fato, o trono de Davi representa o trono do Filho referido no Salmo 2.6-9.

O trono deve ser ocupado 'ad (até). A preposição hebraica refere-se a um período de tempo até determinado ponto. Delitzsch diz corretamente que o tempo além desse ponto não está excluído. O fato a que se dá ênfase nessa frase é a vitória absoluta do Entronizado. Isso é representado pelo quadro dos prisioneiros capturados na guerra jazendo aos pés do vencedor, ou servindo-lhe de escabelo.⁵¹ Destaquemos novamente: a referência aqui não é primeiramente ao reino davídico; ao contrário, é ao reinado vitorioso do Senhor, que é representado pelo reino davídico.

Versos 2,3. Estes dois versos oferecem a explanação do pronunciamento precedente.⁵² O cetro que Yahwéh *yislah* (enviará) é "do seu poder". O sobe-

49. Dahood, *Psalms 100-150*, em AB (1970), 17a:113.

50. Delitzsch, *Third Book of the Psalter*, pp. 188,189; cf. Dahood, *Psalms 100-150*, em AB (1970) 17a:113, sobre "pronunciamento" (v. 1) e "oráculo" (v. 4).

51. Cf. J. Pritchard, *Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton, 1954), p. 129, n. 371. Prisioneiros suportam o peso do trono.

52. As emendas que Dahood sugere mediante mudança de vogais, que freqüentemente são feitas apelando

rano Senhor é declarado capaz por causa de seu poder inerente para exercer a soberania e levar adiante sua obra concernente à Lei (cetro). Ambos foram-lhe destinados por Yahwéh de Sião, sua morada santa. Assim, o soberano Senhor tem uma gloriosa missão a ser cumprida. A declaração paralela, “domina entre teus inimigos”, confirma a missão de cumprir a Lei de Yahwéh. Isso será feito mesmo quando rodeado de inimigos. De fato, o exercício do cetro (levando adiante a Lei de Yahwéh) no meio dos inimigos é o meio pelo qual a vitória apresentada no v. 1 será conquistada.

Como *'ādōnāy* (o soberano Senhor) cumpre a missão, ele recebe de Yahwéh a garantia de que *'ammēkā* (teu povo), isto é, o povo do pacto, mostrará boa vontade (cf. KJV, NIV) de segui-lo e servir em seu exército quando ele sair das santas montanhas (ou, segundo outra leitura, quando ele sair em santo aparato). O sufixo pronominal *teu* não deixa dúvidas de que o povo referido é o povo do pacto de Yahwéh, que está sob o reinado do soberano Senhor ou Mestre. Daí, o povo é o povo do Senhor. Sobre este, entretanto, Davi foi ungido rei como representante de Yahwéh e seu Governador, à sua mão direita.

O povo é também súdito de Davi. A frase seguinte, começando com *mēreḥem mišḥār*, é difícil de traduzir e de interpretar, como é evidente da variedade de traduções de eruditos.⁵³ A ênfase da passagem é indubitavelmente que, assim como cai o orvalho refrescante na aurora, assim também a juventude do povo do pacto virá ao soberano Senhor, segui-lo-á, servi-lo-á. Assim, tanto os membros mais velhos quanto os mais jovens da comunidade do pacto, sob o exercício do cetro do soberano Senhor no meio de seus inimigos, participarão de sua soberania e tomarão parte em sua garantida vitória.

Verso 4. Neste verso é registrado o segundo pronunciamento de Yahwéh. O verbo *nišba'* (niphil, uso reflexivo: ele jurou por si mesmo) expressa um juramento enfático. Yahwéh prende-se a si mesmo inalteravelmente ao pronunciamento que se segue. A declaração paralela é *wēlō' yinnāḥēm* (e não se arrependerá, niphil). Este verbo é usado também quando os escritores falam do arrependimento de Yahwéh (p. ex., Gn 6.6; Êx 32.14; Jz 2.18; 1 Sm 15.35; Am 7.3; Jn 3.10); isto é, quando as circunstâncias mudam, Yahwéh não procede como tinha dito que faria. Mas, ao pronunciar o juramento, Ele não se recusará a levar adiante a sua palavra.

Yahwéh jura:⁵⁴ *attā-kōhēn lē'ōlām* (tu és sacerdote para sempre). O termo *sacerdote* não oferece nenhuma dificuldade. Refere-se ao ofício específico

para fontes não-bíblicas, resulta em algumas leituras radicalmente diferentes. O contexto de governo e de vitória não é alterado tanto quanto os próprios conceitos empregados para apresentar essas idéias do contexto. Uma preocupação real, entretanto, é que esses conceitos apresentam o que é o rei para o povo e não o que o povo responde ao seu soberano Senhor representado pelo trono e governo davídico.

53. O leitor que estiver interessado no estudo dos problemas que o texto apresenta e das soluções oferecidas deve consultar os valiosos comentários de autores citados, como Dahood, *Psalms 100-150*; Weiser, *Psalms*; Kidner, *Psalms 73-150*; e outros.

54. Anderson escreve que esta afirmação geralmente tem sido entendida como outro oráculo de Yahwéh. Ele sugere, entretanto, que, embora a maioria dos comentadores siga o ponto de vista tradicional, o ponto de vista de Rowley (de que o rei fala a Zadoque para confirmar seu sacerdócio) é digno de “séria consideração” (Book of Psalms).

encarregado do culto de Israel e de grande parte de sua vida social. Esse ofício funcionava particularmente num papel mediador entre a humanidade pecadora e o Deus santo. O sacerdócio mencionado no salmo é para a perpetuidade, assim como o trono de Davi e sua dinastia. O esforço de Dahood de mudar “para sempre” por “do eterno” é surpreendente; ele tem apenas um exemplo ugarítico, mas nenhum apoio bíblico para essa mudança.

Muitos eruditos, nas décadas de 1960 e 1970, sustentaram o ponto de vista de que um poeta ou profeta da corte disse essas palavras ao rei.⁵⁵ É concebível que um rei pudesse agir como sacerdote; Davi e seus filhos agiram assim num tempo em que o sacerdócio não estava firmemente estabelecido, depois da ruína da casa de Eli (2 Sm 6.18; cf. 8.18 NIV mg.). Roland de Vaux, em sua discussão do sacerdócio em Israel, referiu-se ao sentido muito restrito em que o rei poderia servir de sacerdote (isto é, como referido neste salmo).⁵⁶ Aqueles que apelam para esse salmo como evidência em favor de uma realeza sacra em Israel, conceito que teria sido assumido pelos israelitas, ignoram o que John L. McKenzie afirmou: “A realeza em Israel era um dom singular dado a Israel por Yahwéh”.⁵⁷ O sacerdócio também o era (Êx 28,29).

O texto não deixa aos intérpretes nenhuma alternativa legítima. Yahwéh é referido como *'ādōnāy* (Senhor), como no verso 2 (*'adōnî*). O soberano Senhor, o Rei vitorioso, é também referido como o Sacerdote eterno. Em Israel as funções cumpridas pelos três ofícios divinamente estabelecidos eram assumidas por indivíduos específicos, tais como Abraão, Moisés, Samuel e Davi, em circunstâncias especiais. Quando, entretanto, o sacerdócio estava bem estabelecido e funcionava adequadamente, somente os sacerdotes oficiavam; nenhum rei ungido fazia isso. Assim, considerar um rei em Israel “sacerdote para sempre” é inteiramente contrário às evidências bíblicas e às práticas israelitas.

O sacerdócio eterno do soberano Senhor não é aarônico, isto é, um homem e sua casa eleitos por Deus para servir no ofício de geração em geração dentro dos confins de Israel. A frase hebraica *'al-dibrātî malkî-šedek*⁵⁸ (segundo a ordem de Melquisedeque) indica um sacerdócio de outra espécie.

Esta frase tem sido extensamente discutida em vários comentários. Um poucas ponderações serão suficientes. Alterar a leitura, como Dahood, para “seu legítimo rei” é impor um sentido não autorizado à palavra *šedeq* nesse especial contexto.⁵⁹ Poucos comentadores, se alguns, aceitaram isso. Leopold Sabourin referiu-se a isso como muito hipotético. O relato a respeito de Melquisedeque, rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo, que trouxe alimento e bebida a Abraão e o abençoou em nome do Deus Altíssimo (Gn 14.18-20) é a

55. Cf. Dahood, *Psalms 100-150*, em AB (1970), 17a:117; Weiser, *Psalms*, pp. 693,695; e Sabourin, examinando vários outros pontos de vista (*Psalms*, pp. 360-362).

56. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, trad. J. McHugh (Londres: McGraw-Hill, 1961), p. 114.

57. McKenzie, *ibid.*, p. 26. Ver também Sabourin, *Psalms*, p. 360.

58. A frase é bem atestada no hebraico. Somente uns poucos MSS da LXX mudam o sufixo *î* para *î*. A forma no texto é o construto plural usado como um singular: a maneira de, o costume de, a ordem de. Traduzir o termo como “pacto” é inaceitável; ele se “enquadra” apenas na tradução alterada de Dahood.

59. Dahood, *Psalms 100-150*, em AB (1970), 17a.112 (cf. p. 117 sobre a análise de *malkî šedeq*, “rei de retidão”).

revelação anterior a que Davi faz referência (Sl 110.4). Deve ser notado que Abraão reconheceu-o como sacerdote ao dar-lhe o dízimo (Gn 14.20). O nome hebraico, entretanto, dá ênfase ao aspecto real: *malkî* (rei de) *şedek* (justiça).

Sabourin resumiu muito bem os aspectos principais. Aceitando a interpretação tradicional de “segundo a ordem de Melquisédeque”, destacou quatro pontos relativos a Melquisédeque, como “tipo profético”, e Cristo, que “cumpriu a profecia”: (1) ambos eram tanto reis quanto sacerdotes; (2) ambos fazem oferta a Deus; (3) ambos recebem seu sacerdócio diretamente de Deus, e não através da ordem levítica, aarônica; e (4) “a soberania universal e o sacerdócio perpétuo do Messias não mais eram conferidos por investidura terrena, e sim como os que o foram ao misterioso Melquisédeque”.⁶⁰

Versos 5-7. Estes versos oferecem maior explicação do pronunciamento divino referente ao caráter do sacerdócio. O salmista reflete sobre o que foi dito e sobre o que deve ser esperado. Em sua reflexão, ele se dirige a Yahwéh e descreve o que o soberano Senhor deve ser e cumprir.⁶¹

O primeiro título nestes versos é *'adōnāy* (o soberano Senhor). Como lhe foi ordenado sentar-se à mão direita (v. 1), assim agora Davi fala do rei-sacerdote à mão direita de Yahwéh. Na verdade, embora seja sacerdote, ele é também rei.

O verso 5b repete o Salmo 2:5: “No dia de sua ira ele esmagará os reis.” Ele executará o julgamento, isto é, Ele julgará e executará o veredito entre as gentes e nações (Sl 72.2,9-11). A frase *mālē' gēwīyôt* (enche-as de cadáveres) (v. 6) pode soar dura, mas indica a vitória completa do soberano Senhor e a aniquilação de seus inimigos. Os reis de todas as demais nações na terra terão suas cabeças esmagadas. Esta frase relembra a promessa de Deus a Eva (Gn 3.15) e a profecia de Balaão (Nm 24.16-19).

O último verso tem recebido uma grande variedade de interpretações. Divergem os pontos de vista, quanto a saber se se trata do rei ou de Yahwéh; o fato é que o salmista se refere ao soberano Senhor.⁶² Kraus pensa que o salmo se refere a um ritual de beber de uma torrente para receber poder.⁶³ S. R. Driver sugere que a cena é a de um rei que parou para refrescar-se.⁶⁴ De Vaux imagina Salomão consagrando-se numa torrente próxima do lugar onde estava a Arca.⁶⁵ Dahood declara que, para que este verso faça sentido, o crítico deve remover as vogais, porém manter suas as consoantes.⁶⁶ Um fato em favor de sua tradução, “o que confere a sucessão estabeleceu-o no trono”, é que está de acordo com o verso 1, e o salmo então terminaria como começou. A frase

60. Sabourin, *Psalms*, p. 362.

61. Comentadores apresentam vários pontos de vista sobre a quem é dirigido esse pronunciamento e por quê. Cf. os autores referidos acima, nas nn. 52 a 59.

62. Sabourin, *Psalms*, pp. 362, 363; Delitzsch, *Third Book of the Psalter*, p. 195.

63. Kraus, *Psalmen*, 1.672.

64. S. R. Driver, *Studies in the Psalms* (New York: Hodder and Stoughton, 1915), p. 122.

65. De Vaux, *Ancient Israel*, p. 102.

66. Dahood, *Psalms 100-150*, em AB (1970), 17a:119. Assim ele mantém o texto consonantal original, mas rejeita a interpretação da maioria dos eruditos judeus e cristãos através da história.

seguinte, porém, *yārīm rō's* (o Altíssimo Legítimo exaltou a sua cabeça) é desajeitada e incompatível com o próprio contexto.⁶⁷

O sujeito nesse verso é o soberano Senhor (cf. v. 5). O salmista diz o que o representante davídico do Mestre devia fazer. Com o mandato, o poder e a certeza de vitória dados por Yahwéh, ele avançará e conquistará a vitória. A referência a “beber da torrente no caminho” é uma forma pitoresca de descrever a capacidade de restaurar-se, refrescar-se, durante a busca da vitória completa. O rei-sacerdote responderá cumprindo seus deveres e, assim, servirá à causa de Yahwéh e ao povo do seu pacto.

O salmista mostra consciência da revelação anterior; o caráter e a função únicos de Melquisédeque (Gn 14), a profecia de Balaão (Nm 24), a eleição, unção e entronização do representante messiânico (2 Sm 1-4) e a promessa de um trono eterno (2 Sm 7.1-17). Dois fatores novos são acrescentados para elaborar o que tinha sido revelado antes: (1) uma distinção clara entre Yahwéh, o soberano Mestre-Governante, e Davi, o rei entronizado em Jerusalém; e (2) o duplo ofício e função do soberano Senhor como rei e sacerdote.

É difícil estabelecer com precisão a situação histórica em que Davi compôs o Salmo 110. O ponto de vista de Delitzsch, que Davi o escreveu no contexto do transporte da Arca para Jerusalém e das vitórias militares parece tão aceitável quanto outro qualquer. O ponto principal a acentuar-se é que Davi em seu papel de rei estava plenamente cômico de sua posição como vice-regente do rei nomeado por Yahwéh, que também era sacerdote. Davi, não fazendo uma explanação do ofício e da função sacerdotal, mas detendo-se na tarefa real, em sua reflexão sobre os dois pronunciamentos de Yahwéh, evidencia que estava cômico de sua posição e responsabilidade real; ele não era um representante ou agente sacerdotal.

Tendo tido acesso a uma revelação anterior nas circunstâncias do estabelecimento e consolidação de seu trono e na sua administração, e compreendendo também suas responsabilidades pela presença de Yahwéh no meio de seu povo e pela adoração apropriada, Davi fala daquele que é verdadeiramente o Ser Real e que oficia entre Deus e a humanidade. É o soberano Senhor, a quem Yahwéh nomeia e reveste de poder para servir como Rei e Sacerdote. É pelo Espírito do Senhor que Davi compreende isso.

O Salmo 110 é messiânico.⁶⁸ É diretamente profético; profetiza a respeito do Messias, o Rei Sacerdote. É messiânico no sentido mais amplo em alguns aspectos: (1) revela por que o trono é ocupado: Yahwéh o ordenou; (2) revela por que o Messias é um sacerdote: Yahwéh o pronunciou como tal; (3) revela o tipo de sacerdócio: a ordem de Melquisédeque; (4) revela a extensão do seu reino: entre e sobre todas as gentes ou nações; (5) revela vitórias para o reino e o intento inabalável de buscar e conquistar a vitória total que Yahwéh

67. Sabourin observou que é necessário “mais do que boa vontade” para aceitar as alterações de Dahood, especialmente a de *'al-hên* (*Psalms*, p. 364).

68. Cf. a discussão deste ponto por Delitzsch, *Third Book of the Psalter*, pp. 183-188; Calvino, *Commentary on the Book of Psalms*, 3.295-298; Kidner, *Psalms 73-150*, p. 392; N. Ridderbos, *De Psalmen*, 3.61.

assegura a seu povo. A perspectiva escatológica é também evidente nessa revelação messiânica: é *lê'ôlam* (para a perpetuidade) que *'ădônāy* (o Senhor) reinará e será reconhecido como Sacerdote da ordem eterna.

Salmo 118

Uma leitura inicial do Salmo 118 pode não levar o leitor a concluir que se trata de um salmo de cunho messiânico. Entretanto, quase todos os comentaristas sentem-se constrangidos pelo Novo Testamento, se não por algo mais, a referir-se a uma ou outra parte dele como de significação ou de aplicação messiânica.⁶⁹ Citações deste salmo, ou claras referências a ele, encontram-se em Mt 21.9,15,42-45; 23.39; Mc 12.10; Lc 20.17; Jo 12.13; At 4.11; Rm 9.33; 1 Co 3.11; Ef 2.20; Hb 13.6; 1 Pe 2.7. Com uma ou duas exceções, tais passagens provam que o salmo se refere ao Messias, de um modo ou de outro.

João Calvino considera Davi o autor, que o teria escrito ao retornar de um longo exílio.⁷⁰ Dahood nota indícios de uma composição pré-exílica, com o que concordam Baigent e Allen⁷¹ e B. D. Erdmans.⁷² A. A. Anderson e Artur Weiser, sugerindo sua ambiência num festival, implicitamente optam por uma data pré-exílica.⁷³ Delitzsch, entretanto, escreve que o salmo é "sem dúvida pós-exílico"; Hengstenberg também sustenta o mesmo ponto de vista.⁷⁴ Três cenários possíveis são enumerados: (1) a primeira Festa dos Tabernáculos após o retorno do exílio (Ed 3.4); (2) a colocação da pedra de esquina (3.10); e (3) a dedicação do templo terminado (6.14,15).

O salmo em si mesmo não indica o autor nem uma situação histórica específica. Sua estrutura reflete o uso em algum festival, possivelmente a Festa dos Tabernáculos. O Talmud e o Midraxe notam o arranjo antifonal do salmo, como se ele fosse cantado durante uma procissão. A primeira parte, versos 1-19, seria cantada pelos sacerdotes e levitas, enquanto subiam ao templo. Ao verso 19, a procissão pararia na entrada; os versos 20-27 seriam cantados pelo pessoal do templo para recepcionar a procissão. O verso 28 seria cantado pelos que tinham sido recebidos; e o verso 29, por todos.⁷⁵ É difícil determinar se esse arranjo musical específico é produto do Judaísmo posterior ou um antigo costume pré-exílico. Não deve haver dúvida de que o salmo foi escrito e arranjado para uma procissão. Os versos 26 e 27 falam da procissão festiva e da entrada após o chamado a abrir as portas (vv. 19 e 20).

Tematicamente, o salmo é estruturado de forma que o chamado à ação de graças começa e termina no salmo (ver Quadro 2). O verso 19 contém as idéias centrais: abrir - entrar - render graças.

69. Poucos eruditos admitem que todo o salmo é messiânico, como o faz Calvino (ibid., 3.376).

70. Ibid., 3.387; Plumer, *Studies in the Psalms*, p. 1009.

71. Dahood, *Psalms 100-150*, em AB (1970), 17a:156, a respeito da caça aos prepúcios por Davi (v. 10). Ver também Baigent e Allen, "Psalms", p. 633.

72. B. D. Erdmans, citado por Sabourin, *Psalms*, p. 333.

73. Anderson, *Book of Psalms*, 2.797; Weiser, *Psalms*, 724,725.

74. Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, 3.375; Delitzsch, *Third Book of the Psalter*, pp. 223, 224.

75. Cf. o Talmud, Midraxe, B. Peschem, 119a; cf. Delitzsch, *Third Book of the Psalter*, pp. 221-223, cuja tradução segue o arranjo judaico.

Na abertura e na conclusão o amor pactual (*hesed*) de Yahwéh é reconhecido. Este conceito dá ao salmo um contexto e um tom pactuais. O salmista e os que cantam o salmo sabem que têm uma aliança com Yahwéh e que Ele lhes concede boas coisas porque é fiel, é um Deus que guarda o pacto. Eles convidam todo Israel (v. 2), os seus líderes no culto (v. 3) e todo povo (v. 4), seja de Israel ou não, que teme, isto é, que reverencia, obedece e louva a Yahwéh, a reconhecer essa fidelidade pactual e a louvar a Yahwéh por ela. A repetição de *lê'ôlām* (para sempre) é freqüente no Velho Testamento, e o pacto de Yahwéh com Davi é especialmente lembrado.

Quadro 2 - Estrutura do Salmo 118

- A¹ - Apelo à ação de graças pela continuação do amor pactual (v. 1)
- B¹ - Exortação ao reconhecimento do amor pactual (vv. 2-4)
- C¹ - Testemunho pessoal (vv. 5-18)
1. Eu estava em tribulação e invoquei o Senhor (vv. 5-9)
 2. Eu estava cercado pelas nações; o Senhor me ajudou (vv. 10-14)
 3. Eu fui libertado; na congregação louvarei ao Senhor (vv. 15-18)
- D - Abrir - entrar - render graças (v. 19)
- C² - Testemunho pessoal (vv. 20-25)
1. Graças pela abertura da porta da salvação (vv. 20,21)
 2. Os feitos do Senhor são maravilhosos (vv. 22-24a)
 3. Chamado à alegria e à prosperidade (vv. 24b,25)
- B² - Reconhecimento das bênçãos de Yahwéh (v. 26-28)
- A² - Chamado à ação de graças pela continuação do amor pactual (v. 29).

Nos versos 5-18 o salmista e o coro manifestam gratidão e louvor a Yahwéh por sua contínua misericórdia. A presença permanente de *yhwh li* (o Senhor comigo)⁷⁶ remove o medo do coração dos cantores, porque Ele é quem os ajuda (vv. 6,7). Refugiando-se em Yahwéh, *tób* (o bem) é experimentado (vv. 8,9). Em contraste com a bondade, fidelidade, amor e auxílio infalíveis de Yahwéh está o mau propósito do homem, e mesmo dos príncipes. Os membros do coro expressam confiança mesmo no meio de inimigos que os odeiam. Este conceito da presença e do auxílio pactual de Yahwéh é também expresso nos salmos messiânicos como, por exemplo, 16, 22, 69 e 109.

76. A LXX (gr. *boēthos*) e as versões siríacas incluem o termo *'ezerāy* no v. 6, como aparece no v. 7 e é citado em Hb 13.6 (gr. *boēthos*; lat. *adiutor*, "adjutor").

Yahwéh é exaltado novamente como Ajudador no verso 13b: *wyhwéh 'ázārānî* (Yahwéh me ajuda). Essa ajuda de Yahwéh é reconhecida quando os inimigos os oprimem. No verso 10 o coro refere-se a *kol-gôyyim* (todas as nações) que os rodeiam,⁷⁷ como abelhas de um enxame alvoroçado ou como fogo num campo de ervas secas. A pressão é intensa; a capacidade humana falha (v. 13). Mas duas coisas foram feitas. Primeiro, o salmista *'āmîlām* (eu fiz que fossem circuncidados; hiphil de *mûl*).⁷⁸ Tradutores e comentadores têm interpretado isso como significando que o salmista “cortou” os seus inimigos, matou-o, aniquilou-os. A referência poderia ser à morte de duzentos filisteus que Davi matou para conseguir os prepúcios que Saul requerera (2 Sm 18.25-27). Não há razão para duvidar que esse incidente seja aludido aqui; assim, aqueles que pretendem para este salmo autoria davídica têm uma evidência forte, porque o salmista repete três vezes “Eu os circuncidei” (vv. 10b-12b), e assim acrescenta ênfase à sua vitória. Segundo, Yahwéh me ajudou, *wayēhîlî lîšû'â* (tornou-se para mim salvação), isto é, Yahwéh salvou-me (v. 13). Portanto, a vitória conquistada não o foi por causa do poder militar de Davi; foi a vitória que Yahwéh lhe deu quando ele pessoalmente lutou contra o inimigo e o matou.

Nos versos 15-18 faz-se referência à alegria experimentada porque a valente e exaltada mão direita de Yahwéh traz vitória. Por causa dos *ma'âšê* (feitos, atos) de Yahwéh, o justo vive⁷⁹ (eles não são entregues à morte) (vv. 17,18). Yahwéh, em última instância, *yassôr yissêrannî* (disciplinou-me severamente; infinitivo absoluto com o piel de *yâsar*, disciplinar, expressa fortemente o severo castigo que Davi teve de suportar). Os inimigos foram instrumentos na mão de Yahwéh. Aqui novamente deve ser apontado que as experiências de Davi são uma prefiguração das experiências de seu antítipo. Tendo louvado a fidelidade pactual de Yahwéh, exaltado sua bondade, expressado confiança, confessado sua salvação e reconhecido sua retidão através dos atos de Yahwéh, os jubilosos caminhantes atingem as portas do pátio que circunda o tabernáculo,⁸⁰ a habitação de seu fiel e justo Senhor. O clímax do salmo é expresso individualmente pelos cantores, como Davi o tinha feito, e comunitariamente.

Três pensamentos específicos são expressos no verso 19. Primeiro, abri-me *ša'ârê-šedeq* (as portas da justiça) (v. 19a). As *ša'ârê* (portas) mencionadas têm sido interpretadas como as de Jerusalém, mas é preferível considerar que a procissão se deteve diante das portas do pátio do tabernáculo.⁸¹ O termo hebraico *lî* (para mim) deixa claro que cada cantor, como Davi tinha feito, considera-se reto por causa dos feitos de Yahwéh e, portanto, espera ter entrada

77. O termo *'ābab*, rodear, é repetido quatro vezes (vv. 10-12) para indicar a intensidade das pressões e as razões do medo.

78. Cf. Dahood, em nota sobre este termo (*Psalms 100-150*, em AB [1970], 17a:157).

79. Os retos (*šaddîqîm* no v. 15) são referidos como os vitoriosos (cf. Dahood, *Psalms 100-150*, em AB [1970] 17a:158). Parece preferível considerar os retos, na frase *tendas dos retos*, como homens do pacto, perdoados, crentes e tementes a Deus, que viviam em cabanas provisórias durante a Festa dos Tabernáculos.

80. Assumindo que Davi é o autor, o templo não estaria ainda construído, mas a Arca da presença de Yahwéh estaria na tenda.

81. Cf. Dahood, *Psalms 100-150*, em AB [1970] 17a:159.

na casa de Yahwéh, o Reto. O adjetivo *reto* no contexto deve ser compreendido como referindo-se àquela virtude de Deus, pela qual se conhece que Ele é e faz todas as coisas segundo a sua vontade (cf. Ef 1.5,11), especificamente em relação à sua Lei revelada e ao seu modo de agir com aqueles que o amam e servem, bem como seu julgamento sobre aqueles que não o fazem. Aqueles comentadores que interpretam "reto" como significando salvação e/ou vitória não estão errados porque o objetivo final da retidão de Yahwéh tem a ver com salvação e vitória. Para resumir: o homem libertado, reto e jubiloso pede entrada no próprio lugar que é a fonte de retidão, salvação e vitória.

Segundo, *'ābō'-bām* (que eu possa entrar por elas): o servo do pacto, libertado, salvo, reto, deseja entrar pelas próprias portas, das quais provém a bondade que ele experimentou. É inteiramente apropriado para o reto estar na habitação da retidão.

Terceiro, o lugar de dar graças é onde a retidão habita, pois aí o libertado estará na presença do Libertador; ali o homem do pacto estará na presença do Senhor do pacto para expressar-lhe sua própria ação de graças.

Os versos 20-25 são considerados a parte cantada por aqueles que acolhem a procissão. Em grande parte, por causa da resposta dada (v. 20): "Esta é a porta do Senhor, por ela entrarão os justos."⁸² Isto seria cantado ao abrir-se a porta. O que se segue, entretanto, nos versos 21-25, sugere que os participantes cantam os versos. O pronome pessoal do verso 21 (eu) liga-o com os versos 5-18 (eu, me). Aquele que antes cantava a respeito da libertação, agora canta o seu agradecimento enquanto entra pelo portão aberto. Parece preferível, portanto, considerar Davi como pensando a respeito de si mesmo e de seu povo libertado, salvo e vitorioso, reconhecendo a porta aberta que permite aos retos entrar, de modo que agora podem agradecer a Yahwéh o ser o seu reto Salvador.

Os versos 22-25 apóiam a idéia de que os peregrinos fazem o responso. A experiência de Davi fornece o pano de fundo. A pedra de que fala o v. 22 deve ser considerada simbólica. O contexto de que o símbolo é tomado é comum: os construtores têm de escolher uma pedra de esquina para o alicerce. A cena sugerida no salmo é a da escolha do construtor superada pela do dono do edifício. Como a pedra, assim Davi tinha sido rejeitado: Jessé, seu pai, não o tinha considerado capaz de receber a unção (1 Sm 16.11); seus irmãos o tinham na conta de um intrómetido (1 Sm 17.28,29); Saul, o rei, queria matá-lo; Mical, sua primeira esposa, desprezou-o (2 Sm 6.20-23); e as tribos do norte inicialmente seguiram a casa de Saul (2 Sm 1-3). Mas Davi era o escolhido do Senhor. Ele ocuparia uma posição chave no estabelecimento da casa real escolhida por Yahwéh entre seu povo. Assim, a resposta de Davi e dos cantores entrando na habitação de Yahwéh é louvar a Yahwéh por esses feitos maravilhosos (Sl

82. Depois que o templo foi construído, essas palavras tornaram-se ainda mais apropriadas do que o tinham sido na cena original, no tempo de Davi.

110.23) e pela ocasião de celebrá-los (v. 24). Na verdade, quão maravilhoso é contemplar a fidelidade de Yahwéh em ação!

O apelo ao regozijo e à prosperidade nos versos 24b e 25 é expresso mutuamente: Pois o tempo presente é tempo de regozijo (v. 24b); o futuro deve ser tempo de clamar continuamente, esperar e depender de Yahwéh, de modo que a prosperidade, que só Ele pode dar, permaneça.

Os versos 26-28 referem-se especificamente à procissão às portas da casa de Yahwéh e às bênçãos recíprocas que devem ser experimentadas na habitação da justiça de Yahwéh. Os cantores cantam com convicção: *'él yhwé* (Deus-Yahwéh) (v. 27), isto é, Deus é Yahwéh. Deus é o fiel Senhor do pacto. E Ele pode verdadeiramente ser esse fiel Yahwéh porque é Deus, Deus-Yahwéh que nos deu luz. A luz aqui (v. 27) deve ser considerada sinônimo de tudo quanto a retidão significa: libertação, salvação e vitória. A expressão de devoção e agradecimento (v. 28) dá um tom pessoal ao salmo inteiro. Notem-se as afetivas palavras "meu Deus" repetidas, e também o "eu", que dá graças e exalta, "meu Deus!"

No curso de nosso estudo, Davi foi citado como o compositor e cantor líder do processional. A pretensão de autoria davídica pode ser contestada especialmente em dois pontos: as portas e a pedra de esquina pertenciam ao templo, que ainda não fora construído. Todavia, como foi indicado, isso não é um obstáculo insuperável. Pois as procissões que marchavam ao longo dos anos depois que o templo foi construído poderiam ter tido as portas e a pedra angular em mente. Essas coisas falavam da permanência e da estabilidade, apontando para a fidelidade de Yahwéh, o Senhor do pacto, que fez sua presença conhecida ali. Deve também ser admitido que Davi não é mencionado no título como o autor do salmo.

Em apoio da autoria davídica há os seguintes pontos: a maior parte dos estudiosos dos salmos, na década de 1970, aceita uma data antiga para a sua composição. As experiências históricas aludidas enquadram-se bem na vida de Davi; por exemplo, a referência aos prepúcios e à perturbação causada por perseguidores que o excediam em número; as próprias nações vizinhas — Moabe, Edom, Amom, Síria, Filístia e Amaleque — que o ameaçavam. Finalmente, a similaridade dos versos 5-18 com outras expressões davídicas de desânimo, ameaças de morte, oposição de inimigos, livramentos miraculosos, também reforçam a autoria de Davi.

A resposta de Davi à revelação de Deus e suas próprias experiências estão misturadas. Ele expressa seu abatimento; clama a Yahwéh por socorro, salvação e vida. Muito mais eloqüentes, porém, são suas expressões de ação de graças, de confiança e de bênçãos asseguradas. Sua alegria moveu-o a cantar e a convidar outros a se juntarem a ele no louvor a Yahwéh por seu amor pactual.

No Salmo 118, Davi, ancestral, representante real e tipo do Messias, expressa sua posição real referindo-se a sua eleição (como pedra angular) e à liderança de seu povo. Expressa a dimensão sacerdotal do conceito messiânico apontando para seu sofrimento, sua rejeição e sua liderança na adoração do seu povo.

O salmo tem um elemento adicional, e provavelmente único, para apoiar seu caráter messiânico. A procissão descrita é típica da “entrada real do Messias em Jerusalém”, quando partes do salmo foram cantadas pelo povo que acompanhava Jesus a Jerusalém (Mt 21.9b). O processional é também profeticamente típico da ascensão do Messias (Gn 28.17, “porta do céu”) — quando Ele retornou triunfante à casa de justiça do Pai, à Sião celestial (cf. Gn 28.17) para ocupar o trono em que reina com justiça.

Há também a pedra angular. Se Davi se referia a si mesmo quanto à pedra angular rejeitada mas eleita, foi comentado acima a respeito de Davi como tipo. Se, porém, não é ele o autor, a pedra é típica mercê de analogia, como o é a procissão real.

Finalmente, perspectivas escatológicas específicas não são claramente apresentadas. São referidas de modo geral quando o amor pactual de Yahwéh é exaltado como *lê'ôlām* (para sempre) (vv. 1-4,29); e também no “não morrerei, mas viverei” (v. 17), e na referência à entrada na casa de retidão, onde Yahwéh habita (vv. 19,20).

Salmo 129

Este é um dos “salmos de ascensão”,⁸³ indubitavelmente cantados pelos israelitas quando subiam a Jerusalém para participar dos vários festivais religiosos.

Os estudiosos, desde o tempo dos Pais da Igreja, não têm considerado qualquer parte desse salmo como de significação messiânica. Mas alguns dos escritores primitivos entenderam que o açoitamento de Jesus seria o cumprimento dessa profecia (Mt 27.26 par. Mc 15.15; cf. Jo 19.1).⁸⁴

Não há nenhuma referência a este salmo em o Novo Testamento. Além disso, o salmista refere-se a todos os sofrimentos por que os filhos de Israel passaram através de sua história.⁸⁵ Yahwéh, entretanto, livrara-os cortando as cordas dos ímpios (v. 4). Israel é chamado a amaldiçoar aqueles que no futuro não invocarem a bênção do Senhor sobre Israel (vv. 5-8). Há, nesta última parte, uma referência a uma passagem messiânica (Gn 12.1-3). Nem esta passagem, nem qualquer outra parte deste salmo, deve ser considerada messiânica. Jacob de Serug e outros, que se lhe associaram, quando interpretaram este salmo como sendo messiânico, fizeram uso de analogia e alegoria de maneira inaceitável.

O Cântico dos Cânticos

Delitzsch escreveu sobre o Cântico dos Cânticos há mais de cem anos: “Nenhum outro livro da Escritura tem sofrido tanto abuso, seja por uma

83. A versão Almeida, ed. revista e atualizada no Brasil, tem “cântico de romagem”. A Versão Brasileira, bem como outras edições de Almeida, traduzem literalmente o hebraico: “Cântico dos degraus” (n.t.).

84. Jacob de Serug, em seu sermão sobre o sofrimento de Cristo, considerou o “arar nas costas” (v. 3) como uma profecia do sofrimento de Cristo, quando suas costas foram açoitadas. Ver Gerard Van Groningen, “Jacob of Serug” (dissertação doutoral não publicada, Universidade de Melbourne, 1969), p. 114.

85. Baigent e Allen, “Psalms”, p. 643; Sabourin, *Psalms*, pp. 322,323. Ambos os estudos observam que Israel foi personificado, mas não como o Messias.

espiritualização não-científica, seja por um tratamento supercientífico não espiritual, como este livro.⁸⁶ Roland K. Harrison classificou as realmente numerosas abordagens e métodos de interpretação deste livro em seis categorias.⁸⁷ Seguindo o esboço geral de Harrison, faremos alguns comentários sobre cada uma delas.

O Método Alegórico. O Targum do Cântico parafraseou o material do livro de tal maneira que a noiva era Israel e seus seios representavam a humildade e a glória do Messias. Salomão representa, antropomorficamente, Yahwéh. A história de Israel desde o êxodo até a vinda do Messias é representada por esses três personagens de maneira alegórica.

A igreja cristã primitiva, sob a direção de homens como Orígenes, Jerônimo, Atanásio e Agostinho, assumiu a abordagem alegórica do Targum, mas fazendo a noiva representar a Igreja e Salomão a Cristo.⁸⁸

Depois da Reforma o método alegórico achou forte apoio em alguns eruditos influentes. Marvin Poole adotou esse método em seu comentário publicado em 1685. As linhas introdutórias do primeiro capítulo lêem: "Uma descrição do anseio intenso da igreja por Cristo." A obra de Poole, editada e republicada em 1962, tem recebido ampla aceitação nas décadas de 1970 e 1980.⁸⁹ Hengstenberg, cujo comentário apareceu impresso em 1853, fez uns poucos comentários resumindo seu método e suas conclusões alegóricas em *The Christology of the Old Testament*.⁹⁰ Essa obra também exerceu muita influência ao manter a abordagem alegórica do Cântico dos Cânticos.

Se o Cântico dos Cânticos é interpretado alegoricamente, é também fortemente messiânico. Uma leitura de Poole e Hengstenberg não deixa nenhuma dúvida. Deve ser acrescentado que Hengstenberg escreveu que o livro não possui, estritamente falando, caráter profético porque nada acrescenta ao conhecimento messiânico profético já existente no tempo de Salomão. Além do mais, não há nenhum vestígio do conhecimento que seria revelado pelos profetas sobre o Messias.⁹¹

Harrison menciona algumas dificuldades na abordagem alegórico-messiânica: sua "subjetividade essencial"; quando a relação homem-mulher é usada alegoricamente no Velho Testamento, esta alegoria sempre "é claramente indicada"; não há, no Cântico dos Cânticos, nenhuma base que permita uma interpretação esotérica.⁹²

86. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, p. 15.

87. Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 1052-1058 (cf. William S. Lasor, David A. Hubbard e Frederick W. Bush, *Old Testament Survey* [Grand Rapids: Eerdmans, 1982], pp. 606-610).

88. Marvin Pope, *Song of Songs*, em *AB* (1977) 7c:113-119, 185. Martinho Lutero procurou contrariar a abordagem alegórica interpretando o monarca como Salomão e a noiva como o reino sobre o qual ele reinava (Cf. Pope, *Song of Songs*, 7c:126). Calvino não escreveu comentário sobre esse cântico de amor.

89. Poole, *A Commentary on the Holy Bible: The Song of Songs* (republ. Londres: Banner of Truth Trust, 1975), esp. pp. 307,308.

90. Hengstenberg, *Christology in the Old Testament*, 1.159-161.

91. *Ibid.*

92. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, p. 1053.

O Método Dramático. F. Delitzsch, um dos primeiros a empregar o método dramático, identifica no livro dois caracteres principais: Salomão e a pastora sulamita. Seu comentário apresenta o Cântico dos Cânticos em forma de drama, porque ele considera o livro uma cena pastoril. Ele escreveu a respeito da receptividade negativa que sua obra teve em sua primeira publicação; um erudito afirmou que "tal obra poderia bem ter permanecido inédita".⁹³ Mas a obra de Delitzsch logo mereceu larga aceitação. Isso, parece, por causa da forma de drama, que torna o material mais compreensível. Delitzsch assegura ainda a seus leitores que "Salomão é um tipo... do Davi espiritual em sua glória, e o amor terreno é uma sombra do celestial; o Cântico é parte da história sagrada e das Escrituras canônicas".⁹⁴ Por causa desses fatos há indicações no comentário das sombras do amor de Cristo e sua igreja. Delitzsch sugere, pois, que haveria "sombas" do conceito messiânico presentes.

A interpretação dramática tem sido empregada por outros estudiosos. A hipótese do pastor, desenvolvida primeiramente por Ewald (1826), evita alguns dos problemas da abordagem de Delitzsch, mas inclui o problema da "sedução".

Outras variantes têm sido produzidas para enfrentar os problemas levantados nas tentativas anteriores.⁹⁵ Nelas pode ser discernida uma "prefiguração" ou uma vaga "tipologia" do conceito messiânico.

OMétodo Literal. Os estudiosos que defendem o método literal geralmente vêem o Cântico dos Cânticos como uma coleção de poemas ou cânticos eróticos. Alguns rabinos e escritores cristãos antigos adotaram essa abordagem em diversos graus.⁹⁶

Uma Coleção de Cânticos Nupciais. Este ponto de vista surgiu com o escritor francês Ernest Renan. A poesia nupcial síria serviu como fonte e guia de sua abordagem. Alguns eruditos como Otto Eissfeldt⁹⁷ adotaram esse método. Harrison enumera algumas objeções importantes a essa abordagem. É suficiente dizer que não há referência de qualquer espécie a qualquer coisa que pudesse ser chamada de messiânica.

O Método Litúrgico. Essa abordagem foi inspirada pelo estudo dos ritos litúrgicos do culto babilônico de Adônis-Tammuz, iniciado por T. J. Meek (1922) e seguido por grande número de estudiosos. Este ponto de vista é inteiramente contrário ao todo do testemunho bíblico. Não há nenhum traço óbvio no Cântico dos Cânticos de motivos babilônicos.⁹⁸ É bastante dizer que

93. A saber, Hitzig (1855) (Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs*, p. 4). A introdução de Delitzsch, pp. 1-15) é de leitura compensadora.

94. *Ibid.*, p. 6.

95. Cf. Calvin Seerveld, *Song of Songs* (Chicago: Trinity Pennyhasheet, 1967).

96. Cf. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 1054,1055.

97. Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, trad. Peter R. Ackroyd (republ. New York: Harper, 1965), pp. 485-487.

98. Ver um resumo dessa abordagem em Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 1056,1057. Sobre uma apresentação mais pormenorizada e uma avaliação ver, p. ex., M. L. Margolis "How the Song of Songs Entered the Canon", em *Symposium*, ed. W. Schaff (Filadélfia: Commercial Museum, 1924), p. 9-17. Ver também H. H. Rowley sobre uma crítica desse ponto de vista em *JRAS* (1939) 251ss.

esse ponto de vista tem muito pouca razão, se é que tem alguma, de incluir mesmo uma tênue consciência do conceito messiânico.

O Método Moral-Didático. Os eruditos que adotam esta interpretação consideram o livro histórico e escrito por Salomão. Esta última parte é por vezes qualificada pela sugestão de que o livro foi composto por um autor que tinha Salomão em mente, ou se originou no mesmo contexto dos escritos de Salomão.⁹⁹ Os intérpretes do método moral-didático consideram que o livro apresenta o testemunho bíblico de uma relação de amor verdadeira, fiel e divinamente inspirada, que recebe sua expressão inicial no namoro e expressão plena no casamento. Há boa base bíblica em apoio desse ponto de vista.

Tendo apresentado as principais interpretações, coloquemos a seguir algumas afirmações bíblicas. Foi o Senhor quem iniciou a relação conjugal e falou dela como um laço permanente (Gn 2.21-25). Traços e evidências da preocupação com a conservação da pureza e do encanto da relação entre um homem e uma mulher, que são unidos em sua relação com Yahwéh, podem ser encontrados em várias partes do Pentateuco, por exemplo, na “busca” de uma esposa para Isaque (Gn 24) e na advertência contra casamentos mistos (Dt 7.3,4). Há um número surpreendente de exemplos históricos registrados no Velho Testamento em que a violação da relação de amor entre homem e mulher, e particularmente dentro do casamento, causou sofrimento indizível: por exemplo, Abraão e Agar (Gn 21.8-13); Judá e Tamar (38.24-36); israelitas e mulheres midianitas (Nm 25.1-3); Sansão e Dalila (Jz 6.4-20); Davi e suas mulheres; e Salomão e seu harém (1 Rs 11.1-6).

Os salmistas fazem advertências nos Salmos 127 e 128. Os escritores dos Provérbios têm muito a dizer a respeito da iniciação e a manutenção de uma correta relação de amor entre um homem (marido) e sua mulher (esposa). Há muitas advertências contra expressões impuras e luxuriosas de amor em Provérbios. Namoro, casamento, relações puras e a geração de filhos são consistentemente considerados como parte das bênçãos pactuals de Yahwéh.

O próprio conceito da “semente”, que desempenha um papel tão importante e dominante no Pentateuco, nos Profetas Anteriores e na Literatura de Sabedoria, não pode ser isolado das expressões de amor, de namoro e casamento. A maravilha da posteridade é o resultado da maravilha do amor conjugal. Além de considerar o amor conjugal como uma ordenança do Criador, devemos considerá-lo também como um fator vital na continuação da linha da Semente — desde Sete, filho de Adão e Eva, até o Filho de José e Maria. Em vista desses importantes fatos bíblicos, seria surpreendente que nenhum livro do Velho Testamento fosse dedicado à pureza, maravilha e bênçãos da relação de amor que Yahwéh concede e mantém dentro do namoro e casamento.

O Cântico dos Cânticos contém implicações muito importantes para o conceito messiânico. Tem de ser afirmado categoricamente, entretanto, que o

99. Cf. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 1049-52, para um breve resumo dessa abordagem. Ver também Edward Young, *Old Testament Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), pp. 333-336.

próprio conceito messiânico, seja no ponto de vista mais estrito, seja no mais amplo, não é discutido, nem mencionado, e nem mesmo subentendido.

Alguns eruditos afirmam que o Cântico dos Cânticos deve ser considerado uma parábola. R. W. Orr definiu uma parábola no contexto do Cântico dos Cânticos como "apresentando uma idéia geral do amor terreno que aponta para alguma coisa mais alta"; e "a parábola difere da alegoria por transmitir uma lição espiritual, não em cada pormenor, mas pelo escrito tomado como um todo".¹⁰⁰ Orr acredita que a classificação do Cântico dos Cânticos como parábola recomenda-se a si mesma a muitos leitores criteriosos. Geerhardus Vos escreveu: "O Cântico dos Cânticos não é uma alegoria nem um tipo, mas uma parábola do amor divino, que serve de sustentação e é a fonte de todo verdadeiro amor humano".¹⁰¹ Harrison e E. J. Young apóiam o ponto de vista de Vos. Tomar o Cântico dos Cânticos por uma parábola, como descrito acima, não significa, entretanto, que o Cântico dos Cânticos deva ser considerado livro messiânico. Ele não o é. Mas o Cântico fornece importantes implicações para o conceito messiânico.

100. R. W. Orr, "The Song of Songs", em *The International Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), pp. 752,753.

101. *The Holy Bible* (Filadélfia: Holman, 1962), p. 640b.

Sumário e Prelúdio

Sumário

O Contexto do Conceito Messiânico

Yahwéh criou homem e mulher à sua imagem e semelhança; colocou-os em posição de autoridade e responsabilidade sobre o cosmos criado. Assim, desde o próprio início da existência humana, a idéia de realeza tem estado presente. O Rei soberano da criação formou a humanidade para ser real, e colocou homem e mulher em posição de autoridade, honra, poder e responsabilidade régios.

O caráter, posição e função régios foram suplementados, fortalecidos e enriquecidos com características e responsabilidades proféticas e sacerdotais. Adão foi um rei profético, como também foi um rei sacerdotal. O que alguns eruditos consideram realeza sacra não é um conceito inteiramente estranho ao Velho Testamento. É verdade que a explanação da origem e das funções das pessoas régio-sacras não foi corretamente compreendida nem esclarecida apropriadamente. De maneira semelhante, a relação entre as funções proféticas e sacerdotais foi e ainda é freqüentemente mal interpretada. O fato básico de que Yahwéh estabeleceu essa relação é ignorado ou negado.

A queda da humanidade em pecado poderia ter obliterado completamente seu caráter real, profético e sacerdotal. Yahwéh, entretanto, o manteve, provendo outra Pessoa real para levar adiante, de modo pleno e perfeito, o papel sacerdotal e profético. Assim fazendo, Ele propiciou o meio pelo qual as próprias características, a autoridade e as responsabilidades reais, sacerdotais e proféticas da humanidade deveriam ser mantidas, renovadas e realizadas.

A Revelação do Conceito Messiânico por Yahwéh

Yahwéh revelou o Messias (ou o conceito messiânico) à humanidade. A idéia não se originou com Adão e Eva. Yahwéh, em seu tratamento com a humanidade caída, “descobriu-lhe” o que estava completamente coberto. Mas uma vez conhecido, homens e mulheres falaram a respeito disso e desenvolveram sua própria interpretação, elaboração e aplicação.

O conceito foi revelado inicialmente pela palavra falada por Yahwéh ou por seus agentes, que falavam em seu nome. A palavra em muitos casos foi seguida de um ou mais atos divinos que confirmaram a palavra e prepararam o cenário de revelações posteriores por meio de outras palavras faladas.

Yahwéh falou a Adão quando lhe prometeu que a semente da mulher esmagaria a cabeça da serpente. Semelhantemente, falou a Noé e a Abraão. Não são registrados os meios pelos quais Deus falou a Noé (Gn 6.13; 7.1; 9.1), mas afirma-se que Noé expressou uma profecia que desenvolveu o conceito messiânico. A Abraão Yahwéh falou por meio de uma visão (Gn 15.1), aparições (17.1) e teofanias (18.1-3; 22.15). Yahwéh falou por meio de seu servo Jacó quando o conceito messiânico se desenvolveu ainda mais (Gn 49.8-10).

A Escritura afirma nos últimos quatro livros do Pentateuco que Yahwéh falou a Moisés “face a face” (Êx 33.11; Dt 34.10; cf Nm 12.8). Moisés, por seu turno, serviu como porta-voz, quando o conceito messiânico foi elaborado por meio de palavra, símbolo e tipo. Yahwéh também falou por meio de Balaão.

No decorrer do tempo, Yahwéh falou aos profetas Samuel e Natã, e também por meio de Davi, que testificou: “O Espírito inspirou-me”, e “Yahwéh pôs palavras na minha língua” (2 Sm 23.2).

O testemunho escritural referente à revelação do messias diretamente por Yahwéh não tem sido prontamente aceito como verdadeiro por muitos eruditos. Eles sugerem vários meios e modos para a aparição do conceito messiânico em Israel. Outros grupos religiosos e seus escritos têm sido respigados (p. ex., egípcios e ugaríticos) no afã de encontrar algumas possíveis origens para as crenças de Israel sobre o Messias. Deve ser reconhecido que a linguagem usada para revelar e elaborar as idéias messiânicas pelos israelitas tem numerosas similaridades com a das nações vizinhas. Mas o conteúdo dado a termos semelhantes foi um dom de Yahwéh para Israel, e por meio de Israel, para pessoas de todas as gentes e nações.

O Papel dos Agentes Messiânicos

O próprio Yahwéh realizou vários aspectos da obra relacionada com a revelação do conceito messiânico. Ele apareceu em várias formas; Ele veio e interagiu com seu povo como o anjo de Yahwéh; Ele veio como uma coluna de fogo e de nuvem. Ele feriu o Egito e realizou o grande evento redentivo do êxodo de Israel do Egito. Além de sua presença e atividade direta, Yahwéh operava também em e por meio de agentes humanos.

Grande parte da revelação relativa ao conceito messiânico foi comunicada verbalmente por porta-vozes, isto é, profetas. Noé e Jacó serviram como

porta-vozes proféticos; Moisés foi o mais proeminente profeta do Velho Testamento; Samuel e Davi, e os salmistas, funcionaram como agentes reveladores, desenvolvendo, explanando e aplicando o conceito.

Os sacerdotes da ordem eterna de Melquisedeque e os da inaugurada ordem temporal aarônica agiram como agentes de Deus em sua obra mediadora. Eles expõem o conceito em sua vida e obra. Quando o ofício sacerdotal não funcionava adequadamente, um profeta ou rei realizava algumas das funções messiânicas do sacerdócio.

O ofício real era um meio magnífico para a revelação do conceito messiânico. Adão como figura régia foi o primeiro a dar-lhe expressão. Depois da queda, o ofício real e o conceito messiânico não foram nem eliminados nem separados. Com o primeiro Adão, Yahwéh começou a preparar a vinda do segundo Adão. Davi serviu como o destacado agente messiânico real em o Novo Testamento. Em sua eleição, unção, sofrimento, vitórias, e muitos outros aspectos de sua vida real, ele proclamou e exibiu o conceito messiânico. Antes dele, homens que não estavam em posição régia oficial também deram expressão e exibiram a dimensão real do conceito messiânico. Exemplos disso incluem Abraão, José, Moisés, Josué, Gideão e Samuel.

Yahwéh não somente selecionou pessoas para dar expressão ao conceito messiânico, mas também empregou objetos, experiências, eventos. Esses, bem como algumas das pessoas, eram analogias, símbolos e tipos.

Todos esses meios foram empregados no transcorrer da história da salvação para proclamar e explicar o real conceito messiânico. Eram meios históricos; não foram meios especificamente criados, nem alguma espécie de *tertium quid*.

A Compreensão do Conceito Messiânico

A pergunta a respeito da compreensão do conceito messiânico por aqueles que Yahwéh convocou e por aqueles a quem foi revelado é difícil de responder com precisão e definitude. Diversos fatores devem ser tomados em consideração.

A limitada capacidade do agente humano é um fator. O pecado é particularmente limitador. Yahwéh revelou progressivamente o conceito messiânico, dentro do contexto histórico dos agentes pessoais. A revelação, embora dada por um Deus infinito a pessoas pecadoras e finitas, não estava inteiramente fora da compreensão humana. Mas outros fatores estavam envolvidos. O esforço humano para compreender, bem como o desejo de fazê-lo, e as próprias polaridades contrastantes entre crença e descrença, obediência e desobediência, também devem ser consideradas.

A compreensão, aceitação e aplicação humana do conceito não limitam a extensão do que Yahwéh se propôs revelar em determinado tempo. Esta é a falácia dos eruditos que dão uma importância exagerada à dimensão histórica da revelação, particularmente em relação à dimensão teológica. Especificamente, a extensão da revelação não é limitada pela compreensão humana. Deve

também ser afirmado enfaticamente que o que foi revelado em dado tempo destinava-se primeiro do que tudo a ser conhecido, compreendido, crido, obedecido e vivido no momento histórico em que foi dado.

Adão deu evidência de que ele compreendeu até certo ponto; ele deu nome à sua mulher “mãe de vida” (Gn 3.20). Abraão, José e Jacó também deram evidência, mesmo que possa parecer apenas vislumbres. O fato de Abraão “haver crido” (Gn 15.6), entretanto, é mais do que um vislumbre, pois Cristo mesmo disse que Abraão o viu (Jo 8.56)! Moisés compreendeu muito do que foi revelado a ele e a Israel no seu tempo; esse fato põe sua desobediência ao ferir a rocha em clara perspectiva. Há constatação de que Josué compreendeu até certo ponto, como também o fez Samuel. Davi e os salmistas como Etã (Sl 89) e os filhos de Coré (Sl 42) evidenciaram sua compreensão, crença e reações em ampla variedade de circunstâncias.

Muitos dos agentes de Yahwéh funcionaram como profetas. Em outras palavras, eles eram porta-vozes de Deus. Compreenderam o que a mensagem significava para seus contemporâneos. A suposição de que eles compreendiam o significado pleno da mensagem para o seu tempo e para o futuro não é, entretanto, defensável. Yahwéh sabia que, à medida que o tempo avançava, que a história progredia, o que fora dito no passado se tornaria cada vez mais significativo. Isso não quer dizer que haja significados múltiplos escondidos na mensagem messiânica. Ao contrário, tempo é necessário para que se chegue à plena compreensão do que foi revelado no passado.

Davi sabia que estava em posição singular: estava colocado sobre o trono físico, terreno, de uma nação que habitava a terra de Canaã. Neste aspecto, ele estava consciente de que era um rei como outros reis das nações vizinhas. Mas Davi sabia também que seu trono era muito especial: era o próprio Yahwéh que o estabelecera sobre o povo escolhido do pacto, os descendentes de Abraão. Ele reconhecia que era um rei teocrático. É verdade que ele nem sempre viveu e agiu de acordo com esse conhecimento e essa elevada compreensão, mas ao chegar a uma compreensão de seus pecados, seu arrependimento foi profundo, pelo seu conhecimento da sua posição e do grau de sua ofensa contra Yahwéh. Davi compreendeu seu papel como recipiente do pacto de Deus (2 Sm 7.1-17) em grande medida. Suas respostas, que se tornaram elaborações, explicações e aplicações, são prova disso. E a interpretação histórica dos salmos não pode e não deve pôr limitações ao intento, significado e aplicação dos salmos messiânicos para o tempo em que foram escritos, nem para o futuro para o qual foram também destinados.

A Execução da Revelação Messiânica

Desde o tempo em que proferiu sua palavra inicial sobre o conceito messiânico (Gn 3.15), Yahwéh começou a cumprir sua palavra a respeito de um plano, um programa, uma pessoa, um propósito e uma precisa meta final. Progressivamente, no curso da história da salvação, e sempre de um modo que fosse

significativo e adaptável a um dado tempo, o Senhor aplicou a sua palavra. Alguns dos exemplos já estudados neste livro devem ser recapitulados aqui.

Yahwéh falou a respeito da semente em sua palavra inicial ao Adão caído. Essa semente foi mantida e protegida através dos tempos: de Sete a Sem, de Abraão a Jacó, e de Judá a Davi. Yahwéh falou a respeito de libertação: a Noé e sua família no meio do julgamento pela água; a Abraão, do culto dos ídolos de Ur dos Caldeus; a Isaque, da morte no altar; a José, da cova e da prisão; e a Israel, do Egito e do deserto. A libertação foi seguida de repouso, prosperidade e crescimento. Yahwéh falou a respeito de uma terra na qual a semente se estabeleceria e onde os reis que procederiam de Abraão reinariam sobre Israel. Yahwéh falou a respeito de ser uma bênção na terra; e, por meio da semente de Abraão, especialmente por meio de Davi e Salomão, isso foi realizado até certo ponto. Yahwéh falou de uma grande nação e, durante os reinados de Davi e Salomão, ancestrais e tipos do Messias, isto se tornou realidade. Yahwéh dissera por meio de Jacó que o cetro dado à tribo de Judá nunca se apartaria dela. Judá, uma tribo que recebeu a liderança, e a dinastia de Davi, estabelecida pela palavra de Yahwéh por meio de Natã, foram o cumprimento da promessa.

Até o tempo de Davi e Salomão muitos aspectos da revelação do conceito messiânico foram implementados — mas nenhum plenamente. Cada aspecto realizado foi um cumprimento parcial e um estágio na continuação da execução da palavra de Yahwéh em relação ao conceito messiânico.

O Escopo do Conceito Messiânico

A distinção entre os significados mais estrito e mais amplo do conceito messiânico é muito útil. Os que insistem num ponto de vista muito restrito desse conceito perdem muito do que foi revelado em relação ao Messias.

O ponto de vista mais estrito considera que é válido somente pensar numa pessoa, especificamente uma pessoa régia. Isto quer dizer que, a menos que haja referência definida a um rei, não se poderia pensar no Messias presente ou em perspectiva. Não pode haver dúvida de que a ênfase central do conceito messiânico é uma pessoa com caráter e posição reais; as Escrituras do Velho Testamento, até aqui estudadas tornam isso muito claro. Essa régia pessoa, além de sua posição real, tem características e qualificações essencialmente reais. Além disso, a mesma pessoa tem outras posições oficiais, a de sacerdote e profeta. Portanto, o ponto de vista mais estrito é “ampliado”, porque essas duas funções adicionais não podem ser excluídas. Pelo fato de a pessoa régia, o Messias, ter a posição de sacerdote, não se segue que o conceito messiânico tenha sido tomado de nações que tivessem o assim chamado conceito de realeza sacra em seu pensamento e sua vida religiosa e política. O Messias real-profético-sacerdotal de Israel — prometido, prefigurado, simbolizado e tipificado — é um dom específico e único do Senhor do pacto a seu povo.

O ponto de vista mais amplo refere-se especialmente à variedade dos agentes messiânicos. Toda a gama de atividades atribuídas ao rei em relação à quebra dos laços do cativo, libertação do jugo dos opressores e entrada num

estado de prosperidade, paz, plenitude e riquezas da vida do pacto deve ser incluída nesse ponto de vista mais amplo. Mais ainda, naqueles exemplos onde o Rei tinha de suportar sofrimento por causa da opressão, do ridículo e da zombaria dos que o odeiam, ele experimenta, de maneira típica, os sofrimentos que prefiguram e tipificam a apresentação que o Messias faz de si mesmo como sacerdote que haveria de oferecer um sacrifício de si próprio — um sacrifício que incluía o sofrimento ao longo da vida e finalmente a morte. De maneira semelhante, a obra profética do rei sacerdotal, notadamente como relacionada à vida régia e sacrificial do Rei e suas tarefas, é incluída no ponto de vista mais amplo do conceito messiânico. A revelação das influências e dos efeitos das experiências e tarefas messiânicas era tal que Israel, o povo do pacto de Yahwéh, recebera uma apresentação até exaustiva do Redentor e Senhor prometido, que havia de servir como rei, sacerdote e profeta messiânico. Ele proveria o sacrifício pelos pecados, redimiria seu povo, e serviria como Mediador. Continuará a ser o servo revelador, um profeta como fora Moisés. Haveria de ser rei num reino que incluiria os aspectos políticos e não políticos da vida humana — de fato, a vida toda.

Transição

Quando os reinados de Davi e Salomão chegaram ao fim, o povo do pacto de Yahwéh havia recebido uma revelação compreensiva do conceito messiânico. Tinha ouvido e visto o ser real, que tinha também funções sacerdotais e proféticas, tal como esses ofícios haviam sido plenamente estabelecidos sob Moisés, Aarão, Samuel e Natã. Tinha recebido revelação sobre as experiências, tarefas, influências e resultados. E mais, havia respondido a isso de vários modos. Em particular, respondera quando cantara os cânticos que os poetas haviam composto a respeito do Messias prometido. Se os cantavam com um coração crente, aceitavam as promessas e identificavam-se como povo do pacto, para quem o soberano Mediador do pacto haveria de funcionar de modo pleno.

Israel, o povo do pacto, necessitaria de uma nova proclamação do Messias? Realmente, sim. Um estudo das passagens messiânicas nos Profetas Posteriores (a quarta parte de nosso estudo) confirmará essa afirmação.

Prelúdio

Antes de estudarmos aquelas passagens que contêm a mensagem profética relativa ao Messias, seu caráter e sua obra, seria útil discutir alguns aspectos importantes referentes ao fenômeno profético em si mesmo e à relação da mensagem profética sobre o Messias com a mensagem dada anteriormente.

O estudo precedente, partes 1 a 3 (capítulos 3 a 12) cobriu o espaço de tempo desde a criação até o fim do reinado de Salomão (931 a.C.).¹ Aceitamos a

1. John Bright dá as datas do reinado de Salomão como sendo de 961 a 922 a.C. (*A History of Israel* [Filadélfia: Westminster, 1981], pp. 469,470; Leon J. Wood, em seu *Survey of Israel's History*, ed. rev. (Grand Rapids: Zon-

premissa de que muitos dos salmos foram compostos no tempo de Davi e de Salomão e que o Cântico dos Cânticos foi escrito nos dias de Salomão.

A quarta parte de nosso estudo da revelação messiânica através dos Profetas Posteriores cobre um espaço de tempo de aproximadamente quinhentos anos — desde o tempo da divisão do reino, pouco depois da morte de Salomão (cerca de 931 a.C.) até o tempo do profeta Malaquias, que se acredita tenha estado ativo no período pós-exílico de 440-410 a.C.²

A Mudança do Contexto Histórico

No período de aproximadamente quinhentos anos de atividade profética houve algumas mudanças profundas nos assuntos nacionais e internacionais de Israel. As profecias messiânicas anteriores à morte de Salomão eram orientadas para a cena política nacional e internacional, e em alguns casos dirigidas diretamente a ela; assim também acontece no período profético.

Os Profetas, com diferentes graus de fama, ministraram durante os dois séculos da monarquia dividida (cerca de 931-722 a.C.). Nações vizinhas de Israel e Judá, tais como Síria, Edom, Moabe, Amom, Filístia e Tiro, eram objeto de profecias. A Síria, por exemplo, deu ocasião para a conhecida profecia de Imanuel (Is 7.13,14). Poderes maiores como o Egito e a Assíria tiveram papel importante na criação de contextos para diversas profecias (cf., p. ex., Is 19.23-25).

Durante os anos finais do reino de Judá — da deportação das dez tribos do norte em 722 a.C. até o próprio exílio de Judá em 586 a.C. — as chamadas nações menores continuam a desempenhar certo papel, mas em extensão menor do que antes. Quatro nações poderosas — Egito, Assíria, Babilônia e Pérsia — criaram um cenário que reclamava uma proclamação profética (cf., p. ex., Is 37.21-35; 44.24-45.7).

O período exílico, que começa com a primeira deportação de algumas pessoas (606 a.C.) e que foi seguido por duas deportações maiores (cerca de 596, 586 a.C.), terminou com o retorno dos exilados em 536. Durante o exílio de setenta anos de Judá, dois profetas maiores atuaram em Babilônia: Ezequiel, que foi exilado em 596 e trabalhou entre os exilados, tendo proferido algumas de suas maiores mensagens na época da queda de Jerusalém (586 a.C.); e Daniel, levado cativo em 606, que passou todo esse tempo em cortes reais estrangeiras, continuando a profetizar depois que os medos e persas capturaram Babilônia e que alguns judeus tinham retornado à terra natal. As mensa-

dervan, 1986), dá as datas de 970-931 a.C. (ver sua tabela cronológica à p. 422), John J. Davis e John C. Whitcomb em sua *History of Israel: From Conquest to Exile* (Grand Rapids: Baker, 1980), concordam com Wood (cf. p. 358): 2. Bright, *History of Israel*, p. 472, e outros como Martin Noth colocam a profecia de Malaquias entre o tempo em que o templo foi reconstruído e o aparecimento de Esdras e Neemias, cerca de 460 a.C.

Martin Noth não aceita Malaquias como nome de pessoa, ou mesmo como nome real, mas simplesmente como um termo sob o qual foi colocada uma coleção de profecias. Ele não dá razões para essa afirmação apodíctica (*History of Israel*, trad. Stanley Godman [Londres: Adam & Charles Black, 1958], pp. 317,318).

gens desses dois profetas exílicos refletem as circunstâncias políticas em que viveram (especialmente Dn 7.1-14; Ez 21.25-32.15).

O período de 536 a 410 a.C. foi o tempo em que o império medo-persa estava no zênite. O remanescente judeu, em e ao redor de Jerusalém, viveu, trabalhou e cultuou como um grupo étnico e religioso dentro de um vasto império. Esse particular contexto é refletido na mensagem dos três últimos profetas do Velho Testamento.

Cumprir fazer três comentários qualificadores e esclarecedores. Primeiro, nem todos os profetas se dirigiram diretamente a nações. Os que o fizeram, entretanto, fizeram-no em seu próprio estilo e em suas próprias circunstâncias. Segundo, nem todos os profetas, embora refletissem seu *Sitz im Leben* nacional e internacional, proferiram profecias messiânicas no contexto imediato da sua situação política. Eles nem sempre anunciaram uma profecia messiânica específica enquanto se dirigiam a determinada situação nacional ou internacional. O oposto também é verdade: uma profecia messiânica nem sempre foi a ocasião para uma profecia contra determinada situação nacional ou internacional. Finalmente, embora a cena política fosse importante em várias profecias que podem ser qualificadas como messiânicas, as circunstâncias religiosas, espirituais, morais e éticas ofereciam base mais adequada para a proclamação de profecias que o Senhor revelou a seus servos os profetas.

Uma Visão de Conjunto da Atividade Profética

Toda a apresentação bíblica do profetismo pode ser dividida em quatro períodos.³ No primeiro, o período pré-mosaico, não havia profetas no sentido clássico do termo. Havia homens, porém, que recebiam revelação de Deus e faziam sua mensagem conhecida a outros. Como são estes dois os fatores centrais do profetismo — revelação divina e resposta humana — podemos falar de profetas no período pré-mosaico. Enoque, o sétimo depois de Adão, profetizou (Jd 14). Noé profetizou a respeito de seus três filhos (Gn 9.25-27). Abraão foi chamado de profeta.⁴ Jacó profetizou a respeito de seus filhos (Gn 49.3-28,

3. A história do profetismo tem sido estudada e registrada por eruditos que representam várias escolas de pensamento. Andrew B. Davidson, *Old Testament Prophecy* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1903), foi influenciado até certo ponto pelas escolas críticas; Abraham J. Heschel, *The Prophets* (New York: Harper and Row, 1962), reflete várias tendências conservadoras, como representante do Judaísmo contemporâneo; Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Filadélfia: Fortress, 1963), pode ser encarado como um representante da escola escandinava do mito e ritual; Robert B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets* (New York: Macmillan, 1953), representa a abordagem crítica propriamente canadense; Leon J. Wood, *The Prophets of Israel* (Grand Rapids: Baker, 1979) é considerado um porta-voz do pensamento evangélico nos círculos batistas americanos. Edward J. Young, *My Servants the Prophets* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952/1961), é considerado um forte representante da erudição conservadora presbiteriana e reformada. Esses autores não dão uma apresentação unificada da origem e da natureza do profetismo.

Escritos recentes continuam a revelar diferenças profundas e fundamentais, por exemplo, concernentes à relação da profecia israelita com a das nações vizinhas (p. ex., Brevard S. Childs, "The Canonical Shape of the Prophetic Literature", *Interpretation* 321 (Janeiro 1978):46-55; Menahem Haran, "From Early to Classic Prophecy: Continuity and Change", *VT*, 272.25-37; Moshe Weinfeld "Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature", *VT* 272.178-195.

4. Cf. Heschel, que reconhece que Abraão foi chamado de profeta, "embora ele não profetizasse, contudo, conhecia o sonho de Abimeleque" (*Prophets*, p. 406). Leon Wood expressou suas reservas a respeito de Abraão

esp. vv. 8-10). Esses homens, embora não membros do Israel nacional, devem ser vistos como participantes da proclamação profética futura que teria um papel central na vida, obra, culto e destino de Israel como povo.⁵

A segunda era é a mosaica. Moisés sozinho representa esse período. Por meio dele o Senhor revelou-se e revelou seu plano, sua vontade, seu propósito para Israel como nação. Moisés foi o maior dos profetas do Velho Testamento (Dt 18.14-16). A revelação atingiu um ponto alto e todos os profetas subsequentes falaram dentro do contexto da mensagem que Moisés esboçara e desenvolveu. Ele é por excelência o tipo profético e o precursor profético de Cristo, o Revelador último da vontade, do plano e dos propósitos de Deus.⁶

A terceira época da atividade profética cobre o tempo dos Profetas Anteriores — de Josué até os profetas literários.⁷ Samuel é um notável profeta desse período; pode ser considerado um “profeta mosaico”, porque suas várias posições e funções seguiam as de Moisés. Elias também pode ser designado um tipo “mosaico” de profeta.⁸ Dois outros profetas desse período também foram notáveis. Natã, o conselheiro de Davi, recebeu uma fundamental mensagem para o rei. A casa de Davi seria a dinastia real por meio da qual o Messias havia de vir. Essa profecia foi mencionada de vários modos pelos profetas subsequentes. Eliseu, o profeta ministrante, é também um representante de grande importância do profetismo da terceira era. Outros profetas que falaram dentro da tradição estabelecida por Moisés tinham como tarefa primária julgar e governar Israel (Josué, Débora, Davi e Salomão). Outros dirigiram-se à realeza. Assim foi com Gade, que se dirigiu a Davi (1 Sm 22.5; 2 Sm 24.11); Aías, que falou a Jeroboão (1 Rs 11.29,30; 12.15); Semaías, que falou a Roboão (1 Rs 12.22-24); o profeta anônimo de Judá que falou a Jeroboão (1 Rs 13.1); Azarias, que falou a Asa (2 Cr 15.1); bem como Hanani, que também falou a Asa (2 Cr 16.7); Jeú, filho de Hanani, que falou a Baasa (1 Rs 16.1,7; cf. v. 12); Eliézer, que falou a Josafá (2 Cr 20.37); e Miquéias, que profetizou contra Acabe e Josafá (1 Rs 22.9-28 par. 2 Cr 18.7-27). Poucos desses tiveram uma direta mensagem messiânica a proclamar, porém tiveram uma tarefa muito relevante a cumprir em relação ao ofício messiânico real.

A quarta era da atividade profética é a dos profetas escritores. Durante um período de aproximadamente quatrocentos anos a promessa feita aos patriarcas, a revelação dada por meio de Moisés, e a mensagem profética comunicada

como participante do profetismo israelita porque ele viveu antes da monarquia de Israel (*Prophets of Israel*, p. 120). Wood reconhece que Abraão recebeu revelação do Senhor e que, por sua vez, comunicou-a a seus contemporâneos.

5. Cf. caps. 4-6, acima.

6. Wood não discute Moisés ou Josué porque esses homens “foram primariamente administradores e não profetas” (*Prophets of Israel*, p. 137). Esta é uma diminuição infeliz do papel de Moisés como profeta.

7. Leon Wood faz uma distinção adicional entre profetas da pré-monarquia e da monarquia, e dentro do último grupo, entre os profetas “pré-literários” e “literários” (*ibid.*, p. 122-131).

8. Cf. Robert P. Carroll, “The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel”, *VT*(1969):401-415; “Portanto, podemos concluir que Elias foi um profeta da linha de Moisés; de fato, ele poderia ser chamado um ‘segundo Moisés’” (*ibid.*, p. 411).

a Davi (2 Sm 7.1-17) formam o fundo para a atividade profética e são referidas como a revelação do Senhor por meio da qual Israel e Judá fiéis haviam de viver, servir, e enfrentar o futuro com esperança. Apela-se também para essa revelação quando Israel e Judá infiéis são advertidos do julgamento que viria.

A essa altura, pode ser útil apontar que as quatro eras da profecia bíblica (que não se desenvolvem das formas mais simples para as mais elevadas e desenvolvidas, porque Moisés, na segunda era, representa o clímax) funcionam em seis níveis:

1. O mais elevado é por meio de Moisés (segunda era).
2. Os profetas escritores representam o segundo nível mais elevado (quarta era)
3. Indivíduos com uma vibrante mensagem profética profunda para pessoas específicas, ou para um tempo ou evento específico, como, por exemplo, Jacó, Samuel, Natã e Elias representam a primeira e a terceira eras.
4. Profetas envolvidos na administração, que serviram como fazedores de reis e conselheiros de reis, por exemplo: Josué, Débora, Gade, Aías, etc., representam a terceira era.
5. Filhos, corporações ou grupos de profetas representam a terceira e a quarta eras. Em uma ou duas ocasiões um desses transmitiu mensagem do Senhor.
6. Todo o obediente povo do pacto. Moisés orou por isso (Nm 11.29) e Joel profetizou a respeito dele (Jl 2.28,29 [TM 3.1,2]). Vários exemplos no Velho Testamento indicam que havia por parte do povo uma consciência da mensagem do Senhor, de sua vontade e de seu povo.⁹

Os profetas que funcionaram nos primeiros três níveis eram pessoas que receberam revelação de Deus e a proclamaram por palavras e por atos. Em alguns poucos exemplos especiais isso foi também verdade com os que funcionaram no quarto e no quinto níveis. A profecia messiânica foi dada unicamente por meio de profetas que funcionaram nos três primeiros níveis. Josué, no quarto nível, foi um tipo significativo de Cristo, mas não proferiu profecia messiânica verbalmente.

No capítulo 13 discutiremos o ministério de Elias e Eliseu, profetas da terceira era, e avaliaremos sua significação messiânica. Os escritos dos profetas posteriores serão a maior fonte para o remanescente de nosso estudo da revelação do conceito messiânico. Esses profetas escritores serão estudados na ordem cronológica em que aparecem em cena na história da salvação. É difícil determinar o tempo preciso do ministério de alguns deles. Serão dadas as razões para o tempo em que consideraremos que determinado profeta viveu ao ser estudada a mensagem de cada um deles.

9. Cf. Gerard Van Groningen, "The Sons of the Prophets", *Vox Reformata* 33 (1979):22-36.

Desenvolvimento Profético do Conceito Messiânico

Os profetas escritores não foram os primeiros a falar de um Messias prometido, de seu caráter e de sua obra. Ao contrário, de maneira orgânica, dentro do cadinho de seu meio histórico, eles desdobraram progressivamente o conceito messiânico, desenvolveram-no e aplicaram-no,¹⁰ um conceito já revelado e desenvolvido em considerável extensão nos escritos de Moisés, nas obras históricas — de Josué até 1 Reis — e na Literatura de Sabedoria, especialmente nos Salmos.¹¹ Os profetas tinham esses escritos inspirados. Eles sabiam o que o Senhor tinha revelado e como Ele levava adiante sua palavra no curso do tempo, antes que eles tivessem sido chamados para serem seus porta-vozes.

Os profetas compreenderam que a idéia básica e fundamental trazida pelo conceito messiânico fora revelada no tempo da criação e da queda de Adão e Eva. Compreenderam também que a idéia de um messias foi revelada no contexto do pacto do Senhor com seu povo, particularmente com Israel. E como o pacto foi estabelecido dentro da moldura do reino de Deus, com Israel especialmente dentro da moldura teocrático-monárquica, os profetas proclamaram e expandiram o conceito do Messias, como fator integral do pacto do Senhor com seu povo, sob seu governo soberano, em seu reino.¹²

Os profetas não somente assumiram a idéia pactual do Messias, mas também adotaram a estrutura pactual ou alguns de seus elementos centrais, ou desenvolveram sua mensagem sobre a base do pacto do Senhor com seu povo. Isso foi assinalado por vários autores.¹³ Um aspecto específico que põe a estrutura pactual no primeiro plano é o substantivo hebraico *rîb* (processo judicial; NIV, a “acusação” formal que os profetas dizem que o Senhor tem

10. Geerhardus Vos insiste em que, de fato, quando a revelação verbal do Senhor veio à humanidade, foi por meio de um processo progressivo, orgânico, histórico e adaptável (*Biblical Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1948] pp. 5-9; ed. 1959, pp. 13-17).

11. Cf. caps. 9-11.

12. Cf. K. M. Campbell, “The Messianic Covenants”, *JETS* 15 (1900):181-185. Ver também Gordon D. Fee e Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids: Zondervan (1982), que afirmam que os profetas desenvolveram a idéia messiânica, revelada anteriormente, p. ex., nos materiais mosaicos, nas profecias anteriores e nos Salmos (cf. cap. 10, pp. 149-167; “Deus não trouxe a noção de um Messias a seu povo pela primeira vez por meio dos profetas. De fato, ela se origina dentro da Lei [pacto]” [p. 155]).

13. Herbert B. Huffman, “The Covenant Lawsuit in the Prophets”, *JBL* 78 (Dezembro 1959):285-295; Wayne Kobes, “The Covenantal Structure of the Prophecy of Micah”, *Pro Rege* (1974); J. Carl Laney, “The Role of the Prophets in God’s Case Against Israel”, *BSS* 138 (Outubro 1981):313-325; James Limburg, “The Root (*ryb*) and the Prophetic Lawsuit Speeches”, *JBL* 88 (Setembro 1969):29-395; e G. Herbert Livingston, “Structural Aspects in the Old Testament Prophets Work and Message”, *ASJ* 32 (Janeiro 1977):15-30.

Livingston escreveu corretamente que a pesquisa na análise dos profetas maiores e menores “resultou em confusão e explicações mal orientadas da obra e da mensagem dos profetas, porque tem sido fragmentária e influenciada por um conceito de crescimento de tipos literários envolvido por um modo de pensar humanista evolucionista”. Cf. também Ted S. Rendall, “Tracing the Pattern of Prophecy”, *Prairie Overcomer* (1981):426-433. Geerhardus Vos, em *Biblical Theology*, também deu ênfase à estrutura pactual, particularmente em sua discussão do laço entre Jeová e Israel (cf. pp. 256-263; ed. 1959, pp. 276-284); e Ronald E. Clements, que, em seu *Prophecy and Covenant* (Londres: SCM, 1965), escreve que é discernível uma tendência unificante nos pronunciamentos proféticos, isto é, a preocupação com o pacto como base e explicação da existência de Israel (*ibid.*, pp. 84,145,78-80,119-129).

Ao seu próprio modo, Eric C. Rust, “The Theology of the Prophets”, *REX* 743 337, considera a eleição e a promessa como dois dos conceitos centrais da religião de Israel, com o pacto — um componente crucial da fé israelita — devendo ser compreendido em termos desses dois conceitos (*ibid.*, p. 337).

contra seu povo; por exemplo, Os 4.1; 12.2; Mq 6.2; Jr 25.31). Outro é a referência aos laços do matrimônio, ou o uso deles, como uma analogia do casamento do Senhor com seu povo (Os 1-3; Is 54.1; 62.1-5; Jr 31.32; Ez 16.1-14). Embora a frase “o Messias, mediador do pacto” não seja usada, a idéia é apresentada na frase *mensageiro do pacto* (Ml 3.1). Em termos gerais, isso é discutido e desenvolvido pelos profetas. Fala-se do Messias como o Regente, o Servidor, o Ensinador, o Sofredor, o Julgador e o Consumador. Esses vários epítetos do mediador do pacto foram proclamados, refletidos e recitados em Israel e Judá antes do ministério dos profetas, e durante o mesmo. Os profetas repetiram, expandiram, desdobraram, desenvolveram e aplicaram esses aspectos no curso de seu ministério.

6

PARTE

O Conceito Messiânico nos Profetas Posteriores

O Conceito Messiânico nos Profetas Não-Canônicos

No período entre Moisés e os profetas canônicos, a terceira era da atividade profética,¹ houve revelação messiânica em variados graus. A atividade profética em si própria não atingiu um ponto muito elevado durante esse tempo. Embora os registros bíblicos não mencionem muitos profetas individualmente, o terceiro e quarto níveis de profecia estavam presentes.² Uma das principais indicações disso é que os poucos profetas mencionados são tidos como parte de um fenômeno bem conhecido.³ Por exemplo, quando se faz referência a Débora⁴ como profetisa (Jz 4.4) e a um profeta anônimo que falou antes que Gideão fosse chamado (6.11-23), não se dá nenhuma explicação sobre o que era um profeta, nem se diz que alguma coisa singular e especial estava presente.⁵ A atividade profética, além disso, deveria ser considerada uma conseqüência natural da obra profética especial que Moisés, o profeta incomparável, cumpriu (Dt 34.10-12). É também um elo entre a atividade profética de Moisés e a dos profetas canônicos; de fato, durante o período que vai de

1. As quatro eras são: (1) pré-mosaica, (2) mosaica, (3) não-canônica, e (4) canônica.

2. Ver "Sumário e Prelúdio" para um exame dos vários níveis de profecia.

3. Cf. Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Filadélfia: Muhlenberg, 1962), p. 202, que chama a atenção para o fato de apenas uma pequena minoria de profetas ser conhecida entre nós.

4. Gn 20.7.

5. Cf. Leon J. Wood, *The Prophets of Israel* (Grand Rapids: Baker, 1979), p. 121, para posterior estudo deste fato. A maioria dos estudos sobre os profetas faz pouca referência, se é que faz alguma, à atividade profética em Israel nesse tempo, mas vários eruditos apontam os "antecedentes" e as assim chamadas raízes e manifestações primitivas de profetismo nas nações vizinhas (p. ex., R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets* [New York: Macmillan, 1969], pp. 40-51; Alfred Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* [Upsala: Almqvist & Boktrycheri, 1945], p. 80).

Josué aos profetas escritores, a cena estava sendo preparada para os últimos exercerem sua tarefa profética.

O principal aspecto do contexto desenvolvido durante essa terceira fase foi a formação da monarquia: o estabelecimento da dinastia davídica, a escolha de Jerusalém para ser a cidade real, a centralização do culto por meio da construção do templo de Salomão, e a expansão do reino de Israel sob Davi e Salomão. Esses fatos têm significação messiânica; desses, alguns dão expressão direta ao conceito messiânico. E é importante compreender também que o ministério dos profetas estava estreitamente relacionado com alguns desses aspectos.

Neste capítulo explicaremos o papel de vários profetas durante a terceira era da atividade profética na revelação e no desdobramento do conceito messiânico. Devemos destacar novamente que muito desse conceito tinha-se tornado conhecido por meio de Moisés.⁶ Davi e Salomão foram também figuras messiânicas.⁷ Daremos agora atenção a alguns profetas menos conhecidos, bem como a Elias e Eliseu.

Os Profetas Menos Conhecidos, Antes do Estabelecimento da Monarquia

Tem sido dito que os profetas se consideravam basicamente reformadores religiosos, tentando uma reforma por meio de um retorno à lei de Deus.⁸ Embora isso seja verdadeiro a respeito dos profetas que vieram depois de Moisés,⁹ isto não era o ponto central de sua mensagem. Os profetas anunciavam uma distintiva mensagem mais ampla, mais destacada e mais pervasiva. Proclamavam o soberano Senhor que tinha pactuado com seu povo e que guardara o pacto cumprindo suas promessas para com ele. Através de seus anúncios cumprira-se a obra messiânica do Senhor. O Senhor não trouxera ainda o Messias, mas por meio de tipos, símbolos, prefigurações, precursores e ancestrais, a idéia de um Messias real pessoal (o ponto de vista mais estrito) fora continuamente revelada. A par disso, livrando Israel do cativoiro, provendo para seu povo, protegendo-o no deserto e trazendo-o para a Terra Prometida de bênçãos, segurança e paz, o Senhor revelara com amplitude maior o real conceito messiânico, em seu sentido mais amplo.¹⁰ Os profetas lembravam ao povo de Israel a fidelidade do Senhor às promessas do seu pacto e sua revelação messiânica e sua obra redentiva. Quando traziam as bênçãos de Deus à mente do povo, repetidas vezes eles o admoestavam por haver-se esquecido das promessas pactuais do Senhor, de sua revelação messiânica e de sua obra messiânica em seu favor. Uma prova de que Israel as esquecia era a sua recusa

6. Cf. caps. 8 e 9.

7. Cf. cap. 10.

8. O ponto de vista segundo o qual os profetas introduziram o monoteísmo ético e, correlacionado a isto, a formação dos padrões éticos e da lei (p. ex., Scott, *Relevance of the Prophets*, pp. 107-113) já não é tão facilmente aceito quanto antes. John Bright indica isso (*History of Israel*, p. 246). A maioria dos estudiosos recentes do Velho Testamento concorda que a lei foi apresentada antes do começo da atividade dos profetas.

9. Wood, *Prophets of Israel*, p. 75.

10. Para uma explicação dos pontos de vista mais estrito e mais amplo do conceito messiânico, ver caps. 1 e 2.

em viver de acordo com a vontade revelada do Senhor, isto é, de acordo com as estipulações do pacto que Ele propusera. Assim, os profetas não concitavam o povo, antes de mais nada, a guardar a lei, mas a reconhecer, a amar e a servir ao soberano Senhor do pacto, que tinha sido fiel à sua “revelação messiânica” mediante sua obra *messiânico-redentiva*.

Atividade Profética Antes da Monarquia

No tempo dos juízes, Israel sofreu nas mãos das nações vizinhas, que foram usadas pelo Senhor para testar a lealdade, a devoção, o amor e o serviço de Israel ao seu Senhor (Jz 3.1-6). Quando a pesada opressão e o sofrimento intenso continuavam por alguns anos, os israelitas clamaram ao Senhor por libertação e pela renovação de sua misericórdia para com eles. Um desses exemplos de opressão e do clamor por socorro é registrado em Juízes 6. A aflição causada pelos midianitas e a invasão dos amalequitas e de outras hordas de povos trouxe tal opressão que os israelitas fugiram para abrigos “nas covas das montanhas, nas cavernas e fortificações” (6.2b NIV), enquanto a terra era despojada do gado e das colheitas (6.4-6). Em resposta ao seu apelo por socorro, o Senhor enviou dois mensageiros, um sem nome e outro com nome.

O primeiro mensageiro foi um profeta desconhecido, cuja mensagem foi uma recordação da obra messiânica do Senhor em favor de seu povo. Segundo as promessas pactuais feitas a Abraão (Gn 15.13,14) e a Moisés (Êx 3.8), Ele libertara Israel da escravidão física, social e espiritual do Egito. O Senhor tinha também, nos dias de Josué, quebrado o poder das nações na terra prometida a Israel. Ele tinha derrotado essas nações e guiado Israel para a herança que lhe fora prometida. O profeta, em outras palavras, lembrou incisivamente a Israel que o Senhor realizara uma grande obra messiânica ao livrá-lo da opressão estrangeira e levá-lo para a sua própria terra. Além disso, o profeta recordou aos israelitas que o Senhor se lhes revelara a si próprio como o único Libertador e Soberano; Ele, e somente Ele, devia ser adorado e servido. Assim, o profeta proclamou o Senhor e a obra messiânica do Senhor do pacto. Ele também acusou-os de desobediência (Jz 6.7-10 NIV). Essa desobediência, entretanto, não fez que o Senhor deixasse de levar adiante seus propósitos messiânicos. Seu julgamento sobre Israel fizera-o clamar por socorro. Este viria. O profeta não proferiu a mensagem de socorro, mas o segundo mensageiro o fez. O anjo do Senhor apareceu a Gideão e ordenou-lhe que guiasse Israel na libertação que o Senhor proveria.¹¹

A mensagem que veio no tempo de Gideão pelo profeta e pelo anjo do Senhor continha os principais aspectos de todas as mensagens proféticas posteriores. Esses aspectos são, em resumo: (1) o Senhor tinha operado uma grande obra redentiva em favor de Israel, e, ao fazê-lo, foi fiel às promessas do pacto e à revelação messiânica anteriormente feita; (2) Israel, como povo privilegiado e redimido, não obedecera ao Senhor nem o servira; por isso as

11. Cf. cap. 5 para uma compreensão do significado messiânico do anjo do Senhor.

maldições do pacto lhe haviam sido impostas através de vários julgamentos; e (3) o Senhor continuaria a manter seu pacto e a prover a redenção e o bem-estar por meio de um libertador messiânico, e, por meio dele, também eventualmente estabeleceria o reino universal perfeito.

Mais tarde, durante o período dos juízes, um homem de Deus veio a Eli, sacerdote e juiz (1 Sm 1.9). A profecia desse indivíduo anônimo foi dirigida especificamente ao sacerdócio, um ofício messiânico em Israel (2.27-29).¹² Eli falhara em manter o pacto do sacerdócio que Deus concluíra com Finéias (Nm 25.12,13). Ele e seus filhos violaram o ofício pelo abuso de seus privilégios como sacerdotes, especialmente em relação aos sacrifícios (1 Sm 2.12-17). O homem de Deus lembrou a Eli que o Senhor escolhera seus ancestrais para servir como sacerdotes, o que era uma grande honra, bem como uma responsabilidade. A família de Eli, tendo falhado, seria excluída, mas o bem seria feito a Israel, porque o Senhor continuaria o ofício messiânico, e tudo o que ele representava, pela indicação de um "sacerdote fiel" (1 Sm 2.35). Mais uma vez pode ser visto aqui o padrão da mensagem profética. Faz-se referência à palavra e à obra do Senhor; então vem uma profecia de julgamento sobre a desobediência, que é seguida pela garantia de que o Senhor continuará sua obra, levando adiante seu propósito messiânico; nesse caso, Ele o faria suscitando sacerdotes fiéis que serviriam como tipos messiânicos do grande Sumo Sacerdote que havia de vir.

As atividades proféticas de Samuel foram mencionadas na introdução a este capítulo (cf. 9). Será útil a esta altura reafirmar que a obra do profeta incluía a missão de relembrar Israel de seu privilégio (1 Sm 12.7,8), advertindo-o das conseqüências de sua desobediência (8.6-20; 13.13,14) e assegurando-lhe o favor contínuo de Deus. Este último benefício Ele lhe concedeu principalmente ao ungir Davi como rei (16.1,12,13).

Atividade Profética Durante a Monarquia

As atividades proféticas de Samuel e Natã já foram estudadas anteriormente (caps. 9 e 10). O papel de Davi e Salomão, ambos os quais estiveram profundamente envolvidos na revelação do conceito messiânico, também já foi estudado.¹³

É conveniente relembrar que Natã acentuou dois aspectos da mensagem profética messiânica. Quando enviado pelo Senhor para revelar seu propósito em relação à casa de Davi, Natã referiu-se primeiro aos grandes privilégios que Israel recebera ao ser tirado do Egito (2 Sm 7.10) e o privilégio que Davi recebera ao ser escolhido e ungido rei sobre Israel (v. 11; cf. vv. 8,9). Segundo, Natã revelou como o Senhor continuaria a cumprir seu plano messiânico pelo estabelecimento permanente da casa de Davi como portadora da semente real e como dinastia reinante (vv. 15,16).

12. Cf. cap. 4 sobre o sacerdócio como ofício messiânico.

13. Cf. caps. 9 e 10.

Gade. A importância do profeta Gade é vista no contexto delineado no parágrafo precedente. A casa real de Davi seria a dinastia messiânica e devia servir de acordo com isso. Gade foi indicado para servir como conselheiro de Davi (“vidente”, cf. 2 Sm 24.11). Ele estava com Davi quando este fugia de Saul (1 Sm 22.5) e servia como “guardião do rei”.¹⁴ Ele também recebeu uma direta mensagem do Senhor para Davi quando o rei tinha pecado ao contar suas forças militares. O papel de Gade não era prever, mas instruir Davi sobre como se conduzir quando o reino estava sofrendo por causa dos pecados do rei (2 Sm 24.11-18 par. 1 Cr 21.11-18). Assim, Gade falou a respeito de julgamento da desobediência, mas também a respeito da continuação da casa real e do reino sobre o qual estava Davi, o rei messiânico.

Aías. Aías, o profeta que vivia em Siló, teve uma tarefa específica a respeito da monarquia. Ele informou a Jeroboão que o Senhor ia tomar dez tribos do reino davídico (1 Rs 11.29-31) por causa da infidelidade de Salomão e do povo de Israel, que adorou os deuses de Sidom, Moabe e Amom (1 Rs 12.15 par. 2 Cr 10.15 sobre a divisão efetiva do reino). Ele declarou também que duas tribos continuariam como o reino do sul, governado pela casa de Davi, por causa da promessa que o Senhor fizera a Davi (2 Sm 7.11-16). Aías, portanto, falou de julgamento sobre a casa de Davi, e também de bênção, principalmente quanto ao seu papel messiânico. Também para a casa de Jeroboão Aías teve uma palavra de julgamento (1 Rs 14.1-16), não de continuidade ou de restauração final, pois Jeroboão aceitara o privilégio de ser rei, mas recusou as responsabilidades que acompanhavam essa honra. Aías, em idade avançada, declarou que o rei Jeroboão fizera mais mal do que *todos* antes dele (1 Rs 14.9); portanto, o desastre viria sobre sua casa (14.10); outro rei seria suscitado e removeria completamente a família de Jeroboão (14.14). A última palavra profética de Aías referia-se ao exílio das dez tribos do norte, que perpetuariam o pecado de Jeroboão (14.15,16).

Devemos concluir do relato bíblico que Aías profetizou julgamento sobre as duas casas reais, e o julgamento foi executado. Ele falou também uma palavra de garantia de que o papel e a tarefa messiânica da casa de Davi e da tribo de Judá continuariam.

Atividade Profética Durante o Reino Dividido

Devemos afirmar, de início, que, durante a monarquia dividida (ca. 931-722 a.C.), alguns dos profetas canônicos¹⁵ profetizaram a respeito do caráter e do papel do Messias, a serem estudados nos capítulos seguintes. Trataremos aqui apenas dos profetas menos conhecidos.

14. Cf. Edward J. Young, *My Servants the Prophets* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), que fala dos profetas como “guardiães” da teocracia (p. 82).

15. Referir-se aos profetas canônicos como profetas escritores pode dar a impressão de que os demais profetas não escreveram. Segundo o Cronista, Natã, Aías, o silonita, e Ido, que teve visões (2 Cr 9.29), bem como Semafas (12.15) e Jeú, filho de Hanani (20.34), também escreveram. Eles deixaram crônicas de sua época, mas essas crônicas não foram incluídas quando, sob a orientação do Espírito de Deus, os escritos inspirados do Velho Testamento foram reunidos e preservados.

Semaías. Semaías foi enviado pelo Senhor ao rei Roboão, filho de Salomão, com a mensagem de que as tribos de Judá e Benjamim não deveriam lutar contra Jeroboão e as dez tribos do norte, num esforço para reunir novamente o reino. Semaías informou Roboão que fora o Senhor quem removera dele a maior parte do reino de seu pai (1 Rs 12.22-24).

O Cronista (2 Cr 12.1-15) acrescenta o seguinte episódio ao relato da obra profética de Semaías: quando Sisaque, rei do Egito, capturou muitas cidades de Judá, com seu exército constituído de soldados de vários países vassallos, e Roboão teve medo, Semaías proclamou-lhe que o Senhor o estava abandonando porque ele se afastara dele. O rei e seus auxiliares humilharam-se, e então foram informados de que o Senhor puniria Roboão e Jerusalém fazendo-os submissos ao Egito, mas não ao ponto de destruição. Isso era para ensinar aos habitantes de Jerusalém quão melhor é servir ao Senhor do que depender dos reis de outras terras, que os pilhavam e oprimiam. A profecia de Semaías foi uma mensagem de julgamento, mas nela estava incluída a afirmação de que o Senhor haveria de manter a casa real de Davi e parte do seu reino. O programa messiânico do Senhor, embora aparentemente ameaçado e à beira do desastre, continuaria. Mas as palavras de advertência do profeta Semaías provar-se-iam efetivas no devido tempo.

O Profeta Anônimo. O relato sobre o "homem de Deus" que profetizou contra o altar de Jeroboão em Betel tem dois pontos específicos de interesse (1 Rs 13.1-6). Primeiro, o homem profetizou a destruição do altar e, portanto, pronunciou julgamento contra Jeroboão, seu autor: a remoção de um rei maquinador, de seu governo ímpio e de seu culto pagão. Segundo, o profeta proclamou que alguém da casa de Davi haveria de dessacralizar o altar, desmontá-lo e torná-lo inútil como normativo meio de sacrifício. O descendente de Davi aí mencionado é Josias, que destruiria o altar trezentos anos mais tarde (cf. 2 Rs 23.15).¹⁶ Assim, pois, foi feita uma profecia concernente à continuação da casa de Davi, bem como seu serviço de remover uma das sérias ofensas contra o Senhor que Jeroboão introduzira em Israel.

Azarias. Durante o longo reinado de Asa,¹⁷ neto de Roboão, dois profetas dirigiram-se a ele: Azarias e Hanani. O profeta Azarias proferiu palavras encorajadoras ao rei Asa e ao povo de Judá e Benjamim. A garantia pactual da presença do Senhor com os que o buscam e andam com Ele foi repetida (2 Cr 15.1,2). Azarias fez também uma breve recapitulação do que fora experimentado quando o Senhor castigou a terra por causa da infidelidade a Ele (15.3-7). A palavra profética encorajou Asa a remover os ídolos da terra e a reparar a casa do Senhor (vv. 8-15). Assim, o profeta e o rei davídico cooperaram para levar adiante a obra do Senhor.

16. Jeroboão reinou aproximadamente de 930 a 910 a.C. e Josias de 641 a 609 a.C.

17. Asa reinou de cerca de 911 a cerca de 870 a.C.

Hanani. O reino pacífico de Asa, de trinta e cinco anos de duração, mostrou de várias maneiras que ele era um servo e um representante messiânico. Quando, entretanto, Baasa, rei de Israel, que “removera” totalmente a casa de Jeroboão, ameaçou Asa e o reino de Judá, Asa fez aliança com o rei da Síria, o qual atacou Baasa desde o norte e assim trouxe alívio a Asa. Então o profeta Hanani dirigiu-se a Asa, censurando-o pelo fato de confiar na Síria em vez de confiar no Senhor, que havia livrado e preservado o seu povo no passado (2 Cr 16.7-9). Asa assim veio a compreender que os profetas eram realmente “guardiães do trono” e servos do Senhor para ministrar à casa messiânica de Davi.

Jeú. Durante o reino de Asa sobre Judá, Baasa reinava sobre Israel. O profeta Jeú, filho de Hanani, proferiu julgamento contra Baasa por causa de sua extrema impiedade (1 Rs 16.1-7). Jeú fez referência explícita ao fato de que o Senhor dera o trono a Baasa, mas o governante recusou-se a reconhecer o Senhor e a “remover” os caminhos de Jeroboão como ele tinha “removido” o próprio Jeroboão. Assim, o rei que ameaçava a casa de Davi e seu reino ouviu uma profecia de julgamento contra ele próprio e sua casa, que foi executado dois anos depois de sua morte (vv. 9-11).

*Miquéias (Micaías).*¹⁸ Durante o reino de Josafá, filho de Asa, quatro profetas ministraram: Micaías, Eliézer, Elias e Eliseu; os dois últimos serão estudados separadamente.¹⁹ Micaías foi apresentado a Josafá quando o rei de Judá perguntou ao rei Acabe de Israel se não havia um profeta do Senhor disponível (1 Rs 22.7 par. 2 Cr 18.6). A mensagem do profeta foi contra Acabe; ele proclamou julgamento contra o rei de Israel (v. 17), o que deveria ter alertado Josafá no sentido de desfazer a aliança com Acabe. Acabe foi morto (vv. 34-38) e Josafá por pouco escapou da morte no campo de batalha (vv. 32,33). Dessa forma, o rei davídico foi poupado, mesmo não tendo ouvido a advertência do profeta.

Eliézer. Perto do fim de seu longo reinado, Josafá fez uma aliança com o filho de Acabe, Acazias, aliança essa denunciada por Eliézer, que profetizou que a aventura naval e comercial dos dois reis iria falhar. Josafá não deu ouvidos ao segundo aviso, como já havia feito com o primeiro, e o desastre veio (2 Cr 20.37). Um aspecto a ser especialmente considerado em relação a Josafá é este: quando ele fez aliança com reis que rejeitavam o Senhor, este provia profetas que falassem palavras de advertência para poder assistir e proteger o rei davídico, de modo que ele pudesse funcionar como um servo messiânico.

O resumo acima destaca, entre outros, este fato: o Senhor suscitou profetas para ministrar aos reis que reinavam sobre seu povo. Com efeito, os profetas foram enviados como agentes de Deus para proteger e dirigir particularmente

18. “Micaías” e “Miquéias” são transcrições diferentes do mesmo nome hebraico. O profeta aqui referido é Miquéias ben-Imlá. Adotei a grafia “Micaías”, seguindo Almeida, ed. revista e atualizada no Brasil, para melhor distingui-lo do profeta homônimo, Miquéias o morastita (Mq 1.1) (n.t.).

19. Ambos no cap. 13, subtítulos “Elias” e “Eliseu”.

a casa real de Davi, mas também para a sua contraparte em Israel. Na verdade, o ministério profético tinha um papel messiânico bem específico.

Elias

O profeta Elias tem sempre despertado um alto grau de interesse por parte dos estudiosos da Bíblia. É considerado por alguns como o primeiro profeta do movimento profético desenvolvido de Israel.²⁰ É uma pessoa incomum: aparece subitamente da obscuridade; intervém dramaticamente na história nacional de Israel; faz milagres; e parte desta vida de maneira incomum: um carro de fogo o leva para o céu num redemoinho. Todos esses eventos, e muitos outros, são cativantes.²¹ Além disso, o profeta Malaquias, um dos últimos profetas do Velho Testamento, proclama que Elias precederia o terrível dia do Senhor (Ml 4.5,6). E os Evangelistas do Novo Testamento afirmam que ele era o precursor do Messias, possivelmente o próprio Messias.²²

Alfred Edersheim citou, mas sem endossá-la, uma tradição judaica segundo a qual Elias, desde o reinado de Acabe até seu retorno como precursor do Messias, conversava com “algum Rabi” ou estava ocupado com algum aspecto do bem-estar de Israel.²³ Mas a Bíblia não o representa desta maneira. Ao contrário, o Novo Testamento fala a respeito de sua vinda (Mc 9.12), identifica-o com João Batista (Mt 11.10-14 par. Lc 7.26-28), e refere-se à “oração fervente” de Elias pedindo chuva (Tg 5.18) e sua preocupação de, como o último dos profetas de Deus, ele também poderia ser morto (Rm 11.2-4).

O relato bíblico inegavelmente apóia o ponto de vista de que Elias tem significação messiânica. Um escritor colocou-o assim: “a reparação de Elias era uma parte integral da esperança messiânica”.²⁴ Alguns o têm negado,²⁵ fazendo injustiça à Escritura. Por estar estreitamente associado a Elias e profundamente envolvido em sua obra profética, e por ter sido seu sucessor e continuador, Eliseu será discutido imediatamente após Elias.²⁶

20. Cf., p. ex., J. Ridderbos, *Het Godswoord der Profeten* (Kampen: Kok, 1930), p. 7.

21. Arthur W. Pink, *The Life of Elijah* (Londres: Banner of Truth Trust, 1956), p. 7.

22. Cf. o ensaio de Thomas L. Wilkinson, “The Role of Elijah in the New Testament”, *Vox Reformata* 10 (Maio de 1968):1-10.

23. Alfred Edersheim, *Jesus The Messiah*, 2 vols. (New York: Randolph, 1893), 2.707 (cf. seu “propositadamente ignorar”, e “nenhum propósito útil”, pp. 707,708).

24. William Milligan, *Elijah: His Life and Times* (New York: Revell, 1890), p. 192. Em seu último sermão sobre Elias, Milligan afirmou que o profeta não faria ele próprio uma segunda aparição, mas João Batista era o segundo Elias (ibid., p. 205). Thomas Wilkinson afirma que seu interesse no estudo de Elias em o Novo Testamento era saber como, particularmente, Elias se relaciona com Jesus Cristo (“Role of Elijah”, p. 1). Ver também Walter Kaiser, “The Promise of the Arrival of Elijah in Malachi and the Gospels”, *Grace Theological Journal* 2 (1982):221-233; A. Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism* (Londres: Routledge, 1978), cap. 9, “The Elijah-Figure in Christianity”.

25. Cf. p. ex., Morris M. Faierstein, “Why Do the Scribes Say Elijah Must First Come?” *JBL* 100 (Março 1981):75-86. Ele conclui que “não foi preservada nenhuma evidência... de que o conceito de Elias como o precursor do Messias era amplamente conhecido ou aceito no primeiro século” (ibid., p. 86). Mas a Cristandade, desde o início, viu uma forte relação entre Elias e o Messias (cf., p. ex., *Book of Elijah*, partes 1 e 2, coletado e traduzido por Michael E. Stone e John Strugnell, “Texts and Translations of Pseudepigrapha Series”, SBL, Missoula: Scholars, 1979).

26. Arthur W. Pink escreveu: “O ministério de Elias e Eliseu forma duas partes de um todo, um suplementando o outro, embora haja um forte contraste entre eles... especialmente em relação aos milagres” (Gleanings from

O Caráter de Elias

Elias²⁷ é apresentado como “o tesbita” (1 Rs 17.1). Se era natural de Gileade, no lado oriental do Jordão, ou um colono, ou uma pessoa deslocada da banda ocidental do Jordão, não se pode determinar com certeza.²⁸ Parece mais plausível considerá-lo um nativo do reino do norte e da área a oeste do Jordão, quando se considera que sua obra foi realizada predominantemente nessa área.

Elias apresenta-se ao rei Acabe como alguém que está perante a face de Deus, o Senhor vivo de Israel. “Estar diante”, *’āmadtī lēpānāyū* (NIV “a quem eu sirvo”) traz à mente a cena do servo em pé diante do seu senhor, pronto a receber suas ordens. Assim, Elias faz claro a Acabe que era o servo do Senhor, antes de tudo, e que como tal está diante do rei.

As referências bíblicas ao caráter de Elias têm sido interpretadas de várias maneiras. Parece seguro considerar Elias como homem obediente, humilde diante do Senhor, dependente dele (confiou nas provisões incomuns do Senhor para ele [1 Rs 17.3-6,9]); foi corajoso quando enfrentou Acabe, foi destemido quando confrontado com os profetas de Baal (18.19-21); foi inflexível quando teve de pronunciar julgamento contra Acabe (21.17-24); mostrou compaixão quando teve de ministrar a uma viúva (17.13-24); foi claro quando chamou Eliseu (19.19-21). Sua fuga para Horebe quando temeu a ira de Jezabel, e seu pedido a Deus no sentido de tirar a sua vida (19.1-6) levaram vários escritores a atacá-lo como “um covarde descrente”, “preocupado consigo mesmo, profundamente desencorajado...”²⁹ Robert B. Allen, entretanto, escreveu em tom compassivo sobre “Elias o Profeta Quebrantado”, que estava “não terrificado por Jezabel mas quebrantado por seu paganismo impenitente e por seu poder continuado sobre a nação e seu destino.”³⁰ Na verdade, Elias era humano, mas também um notável e zeloso profeta do Senhor, desejando ardentemente o bem-estar espiritual do povo do seu pacto e preparado para servir como profeta em circunstâncias muito difíceis.³¹

Elisha [Chicago: Moody, 1972], pp. 7,9). O livro de Pink é um estudo de dezessete milagres operados pelo profeta Eliseu.

27. Para material bibliográfico até 1971, ver o ensaio de Brevard S. Childs, “On Reading the Elijah Narratives”, *Int.* 34 (1980):128, n. 1; Nicolas J. Tromp, “Water and Fire on Mount Carmel”, *Bib.* 56/4 (1975):480,481. Entre as publicações úteis depois de 1971 estão: Burk O. Long, *IKings* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), cujo uso da crítica da forma faz decrescer o valor do livro; Harold H. Rowley, “Elijah on Mount Carmel”, *Bulletin of the John Rylands Library* 43 (1960):190-219, útil, segundo vários autores; e M. B. van’t Veer, *My God is Yahwéh*, trad. Theodore Plantinga (St. Catharines, Ont.: Paideia, 1980).

28. Cf. James T. Dennison, Jr., “Elijah the Tishbite: A Note on I Kings 17.1”, *WTJ* 41 (1978): 124-126, que assinala que o texto massorético refere-se a Elias como um “colono”, do verbo *yāšab*, “assentar-se”, “permanecer sentado” (KoB, p. 409); a LXX traduziu o termo como referente a um lugar em Gileade (gr. *thesbōn iēs Calaad*; cf. NIV, RSV). Dennison, corretamente, optou pelo texto massorético; ele nota que as condições do lado oeste do Jordão podem ter induzido muitas pessoas, entre as quais Elias, a cruzar o Jordão e estabelecer-se em Gileade.

29. Cf. Merrill F. Unger, *Unger’s Bible Handbook* (Chicago: Moody, 1966), p. 223. Ver também Pink, *Gleanings from Elisha*, p. 197; e Leon J. Wood, *Elijah, Prophet of God* (Des Plaines: Regular Baptist, 1968), p. 109.

30. *JETS* 22/3 (1979): 193-202.

31. Cf. Gerald Harrop, *Elijah Speaks Today - The Long Road to Naboth’s Vineyard* (Nashville: Abingdon, 1975); Frederick W. Krummacher, *Elijah the Tishbite* (Londres: Routledge, 1849); cf. John R. MacDuff, *Elijah, Prophet of Fire* (Grand Rapids: Baker, 1956); Frederick B. Meyer, *Elijah, the Secret of His Power* (Londres: Morgan & Scott, 1909); William M. Taylor, *Elijah the Prophet* (New York: Harper, 1877).

O Ministério de Elias

O ministério de Elias pode ser dividido convenientemente sob três títulos: (1) milagres, (2) antibaalismo, e (3) confrontação com a realza.

Primeiro, Elias foi, segundo a expressão popular, um milagreiro. Registra-se que ele realizou uma série de milagres, o que tem levado alguns eruditos a questionar a veracidade histórica dos relatos bíblicos e, mesmo, em alguns casos, da maior parte do que foi escrito sobre ele.³²

O profeta não iniciou de si suas atividades de operação de milagres. Depois de confrontar-se com Acabe pela primeira vez (1 Rs 17.1,2), quando informou o rei que Deus não enviaria mais chuva nem orvalho até quando ele, o profeta, o pedisse, o Senhor conduziu-o a uma ravina na Transjordânia, onde o alimentou por meio de corvos que lhe traziam alimento (vv. 3-6). Foi o Senhor quem o encaminhou à viúva de Sarepta (v. 8). E foi o Senhor quem ouviu o clamor de Elias pelo ressuscitamento do filho da viúva (vv. 19-24).

Os milagres não foram praticados por meio de mágica profética ou por qualquer outra espécie de mágica. Os milagres envolviam uma série de fenômenos naturais que eram experimentados no curso da vida cotidiana, isto é, em relação ao alimento, ao fogo, à água, à morte, à vida, ao vento, também em relação a demonstrações não usuais de poderes físicos. O Senhor praticou-os diretamente, algumas vezes em favor de Elias, mas principalmente através do profeta. E foram praticados por quatro razões: (1) Deram segurança, encorajamento e orientação a Elias, que fora chamado a trabalhar em situação muito hostil. (2) Demonstraram que só o Senhor é Deus e Senhor soberano sobre todos os aspectos da própria natureza, da vida humana e do culto divino. (3) Eles convenceriam os israelitas, que vacilavam entre a lealdade ao seu Senhor pactual e os rituais dos “não-deuses”, de que o Senhor exigia sua lealdade integral. (4) Eram sinais e provas de que Elias era, na verdade, o profeta-servo do Senhor, que sua palavra devia ser aceita como a própria palavra do Senhor, e que ele, Elias, estava preparando o caminho para Israel retornar ao Senhor, em amor, obediência e serviço devotado. A viúva de Sarepta deu eloqüente expressão a isso quando seu filho foi trazido de volta à vida: “Nisso conheço agora que tu és homem de Deus” (1 Rs 17.24).

Segundo, o ministério miraculoso de Elias está especificamente relacionado com sua atividade religiosa ou cúlta.³³ Foi afirmado corretamente que Elias

32. John Gray, *I & II Kings: A Commentary*, em *OTL* (Filadélfia: Westminster, 1970), explica os milagres de modo que eles realmente falam de acontecimentos naturais, sociais; por exemplo, pastores locais alimentaram Elias; vizinhos mantiveram suprida a viúva (*ibid.*, pp.338-342). Robert P. Carroll, “The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel”, *VT* 19 (1969):400-415, fala de “milagres nas sagas como extensão de elementos nas lendas agrupadas em torno de Moisés” (*ibid.*, p. 412). O ponto principal de seu ensaio é que o suposto editor deuteronomíco incluiu as sagas para demonstrar que Elias era um profeta da ordem e do calibre de Moisés. Brevard Childs, “On Reading the Elijah Narratives”, *Int.* 34 (1980), parece ter mais respeito pelos relatos históricos sobre Elias, mas sua referência às histórias de Elias, numa das quais se levanta uma contestação (1 Rs 18.20,21) suscita sérias dúvidas a respeito da aceitação, por parte de Childs, da veracidade dos relatos bíblicos sobre os milagres de Elias.

33. Que o ministério de Elias tivesse um propósito cúlta específico não é necessariamente evidência de uma tensão entre sacerdotes e profetas. Elias desafiou também os profetas e os devotos régios de Baal.

tinha uma direta missão antibaal. O culto a Baal, embora praticado anteriormente, recebera forte apoio da rainha fenícia Jezabel, que Acabe desposara e trouxera para seu palácio em Samaria. Aos pecados de Jeroboão, filho de Nebate, acrescentaram-se os pecados de Jezabel e de seus profetas de Baal (1 Rs 16.30-33). Baal, o deus que cananeus e fenícios adoravam, era considerado o grande senhor de forças naturais como o sol, o fogo, a água, e especialmente dos poderes para produzir vida. O baalismo era um ataque direto ao Senhor, o Criador, Sustentador e Controlador da vida. Era um desafio direto à relação pactual que o Senhor tinha estabelecido com os patriarcas, Moisés e Israel como nação. Daí Elias ter apelado em oração ao Senhor, o Deus de Abraão, Isaque e Israel, quando enfrentou os profetas de Baal no Monte Carmelo (18.36,37). Seu pedido de fogo deixava claro que ele reconhecia que o Senhor era soberano sobre todo o cosmos e podia trazer julgamento sobre todos os que se lhe opunham. A soberania do Deus de Israel foi convincentemente demonstrada no ministério de Elias como o evidencia a confissão do povo: "O Senhor — ele é Deus! O Senhor — ele é Deus!" (18.39). Assim, o pacto foi confirmado pelo ato antibaal de Elias, e a soberania do Senhor e seu governo como rei de todas as coisas foram proclamados.

Terceiro, o ministério antibaal de Elias levou-o a uma confrontação direta com os poderes reais em Israel. Acabe, o rei, cooperando com sua esposa estrangeira, adoradora de Baal, incentivou o baalismo no reino setentrional de Israel. Contrariar o baalismo era desafiar seus patrocinadores. Assim, Elias tinha de estar diante do rei, a serviço do Senhor, não a serviço de Acabe. Ele tinha de confrontar Acabe com o pecado de sua esposa, de sua casa, de sua nação, e proclamar o vindouro julgamento de Deus.

A primeira confrontação ocorreu quando Elias desafiou Acabe com a mensagem, "nem orvalho nem chuva haverá nestes anos, segundo minha palavra" ("exceto por minha palavra", 1 Rs 17.1 NIV). No terceiro ano de seca, Elias declarou que, por ter-se a casa de Acabe apartado do Senhor e seguido a Baal, Acabe mesmo trouxe o julgamento sobre Israel. Uma consequência desta segunda confrontação foi que Acabe, por ordem de Elias, convocou 450 profetas de Baal para encontrar-se com Elias no Monte Carmelo. O próprio Acabe estava ali quando Elias pediu fogo do Senhor e, desta maneira, desafiou os profetas de Baal. O rei testemunhou a destruição subsequente de seus desalentados profetas. Na última confrontação de Elias com Acabe o profeta pronunciou a morte de Acabe e Jezabel e a total aniquilação de sua casa. Isso veio depois que Acabe tinha ilicitamente matado Nabote para apoderar-se de sua herança, encorajado pela rainha Jezabel (21.7-16).

O ofício real, exercido por Acabe, tinha sido instituído pelo Senhor para proteger seu povo, assisti-lo na guarda de sua herança e manter justiça e paz em seu benefício. Acabe, entretanto, abusou do ofício real para servir a seus propósitos políticos, sociais, econômicos e religiosos. O grande privilégio de ser rei trazia consigo grandes responsabilidades. Ele recusou-se a assumir essas obrigações. Portanto, Elias tinha de adverti-lo e, por fim, pronunciar o julga-

mento de Deus devastador sobre ele e sua família (1 Rs 21.21-24). A palavra de Elias ao rei foi — num sentido real — o clímax de seu ministério. Os milagres que fez, embora fossem um meio de ministrar ao povo, e seu desafio ao baalismo, que era um ministério profundo em benefício do povo, eram, não obstante, o ambiente, o pano de fundo do clímax de sua tarefa — a de confrontar Acabe e a casa real e, em nome do Senhor, pronunciar o julgamento sobre eles.

A Significação Escatológica e Messiânica de Elias

O ministério profético de Elias não pode ser desconsiderado porque tanto o profeta Malaquias quanto o Novo Testamento falam dele. Não se pode achar, entretanto, uma única referência direta a seu papel messiânico nos próprios relatos do seu ministério. No contexto de 1 Reis ele não é referido como uma pessoa messiânica, nem há qualquer referência à sua obra messiânica. O relato de sua dramática e incomum partida desta vida também não inclui qualquer referência direta desse tipo. Para compreender a significação escatológica e messiânica de Elias devemos considerar o imediato e mais amplo contexto de seu serviço.

No contexto imediato de Elias, como vimos na seção precedente, ele foi servido de maneira miraculosa e serviu também dessa maneira. Esse ministério foi suscitado particularmente por causa do pecado e da apostasia de Israel. A palavra do Senhor tinha de ser proclamada, seu poder tinha de ser demonstrado, seu desprazer e sua ira por causa da apostasia tinham de ser trazidos à atenção da casa real e também de todo Israel. O ministério que Elias devia cumprir tinha ao mesmo tempo uma relevância direta para os tempos em que ele viveu e muita significação para o futuro, isto é, seu contexto mais amplo.

Como antes mencionamos, Elias tem sido caracterizado, bastante corretamente, como alguém que levou adiante o que Moisés tinha dito e feito. Moisés tinha ministrado a Israel operando milagres e opondo-se à idolatria (cf., p. ex., Êx 32-34). Moisés advertira Israel de que a segura execução das maldições do pacto seguir-se-ia à apostasia. É em vista da apostasia do povo que uma relação estreita entre Moisés e Elias pode ser estabelecida. Elias repete as advertências de Moisés (cf. Dt 28.1-30.10) e serve como um agente de julgamento sobre um povo impenitente e sua casa real.

Elias, entretanto, não permanece sozinho na era pós-mosaica. De fato, em relação ao desafio real da apostasia do povo do pacto e do pronunciamento do julgamento do Senhor na implementação das maldições do pacto, ele foi um elo entre Moisés antes dele e os profetas que o sucederam, bem como João Batista e o próprio Jesus Cristo. E quando o Cristo encarnado cumpriu o julgamento de Deus contra o pecado, levando-o sobre si em favor de seu povo escolhido, os dois porta-vozes desse julgamento no Velho Testamento, que tinham experimentado pessoalmente a amargura sofrida por serem agentes de julgamento, vieram para confortar e fortalecer Cristo no Monte da Transfiguração (Mt 17.1-13 par. Mc 9.1-12; Lc 9.28-36).

Neste contexto escatológico podemos situar a significação messiânica de Elias. Ele não foi um ancestral messiânico, nem uma pessoa régia. Por isso, o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico não se aplica a ele. Contudo, quanto a seu caráter e obra, o ponto de vista mais amplo certamente se aplica, tendo significação messiânica em relação a João Batista e a Jesus Cristo.

Elias foi um precursor de João Batista. Os contemporâneos de João viram estreita similitude entre o caráter e as atitudes de João e os de Elias, como eles os compreendiam. É especialmente a obra de "preparar o caminho" que deve ser considerada (Mt 11.10,11). Elias estabeleceu o curso que os profetas seguiriam em seu ministério, especialmente confrontando a apostasia, desafiando líderes e pronunciando o julgamento vindouro (cf. Mt 3.7-12 par. Mc 1.4-8). João Batista foi o último dos profetas do Velho Testamento a fazer isso; nesse especial contexto ele aponta para Cristo que veio como Cordeiro de Deus para tirar os pecados de seu povo (Jo 1.29), mas também para servir como o agente final do julgamento de Deus sobre a apostasia e o pecado. E como Elias chamou pais e filhos de volta ao conhecimento e serviço do seu Senhor (1 Rs 18.17-40; Ml 4.6), assim também João Batista o fez em sua pregação, quando preparava o caminho para o ministério de Cristo. Assim, Elias tem significação messiânica em função de sua obra de preparar o caminho; ele prefigurava João Batista, cujo serviço messiânico foi reconhecido pelo próprio João (Mc 1.7; Jo 1.26,27) e por Cristo (Mt 11.14; Mc 9.12,13).³⁴

A significação messiânica de Elias pertence também à relação de seu ministério com o ministério de Jesus Cristo.³⁵ Em primeiro lugar, Cristo é o profeta preeminente; Elias, um predecessor na linha profética, foi um "preparador do caminho". Ele foi um líder em cuja linha Jesus foi o cumprimento. Segundo, Elias deu também uma demonstração profética do ministério de Jesus Cristo. Aquelas pessoas que viviam no tempo de Cristo reconheceram a semelhança entre os ministérios de Elias e de Cristo: ambos ministraram às reais necessidades do povo, por meios miraculosos algumas vezes. Ambos falaram com autoridade quando expunham o caráter enganoso do coração humano. Ambos desafiaram uma liderança que se tornara um meio de auto-engrandecimento, em vez de se constituir uma expressão de serviço, como o Senhor pretendia a liderança que fosse.

Elias foi um profeta de julgamento. Este fato não deve ser subestimado quando se considera sua significação messiânica. O relato da preparação do altar por Elias e de sua oração para que descesse fogo é bem conhecido (1 Rs 18.16-38). O fogo que desceu e consumiu o altar foi um testemunho direto do serviço de Elias como profeta de Yahwéh. O mesmo fogo levou o povo a dizer "Yahwéh é Deus", porque Elias deixou bem claro que ele clamara a Yahwéh e que não esperava que nenhum outro enviasse o fogo. E o fogo de Yahwéh deu

34. Leon Morris, *The Gospel According to John, NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971/1981), pp. 134,135.

35. Neste ponto é bom prestar atenção à advertência que Thomas Wilkinson fez: os estudiosos devem ser cuidadosos quando entrarem no "terreno escorregadio" de fazer Jesus admitir o papel de João Batista como o Elias que havia de vir (cf. seu "Role of Elijah in the New Testament", p. 7).

a Elias a certeza de que ele era um profeta de julgamento. O fogo mesmo não destruiu Baal nem seus profetas, mas deu a Elias o sinal para cair sobre eles e destruí-los. Ele próprio tornou-se como que o fogo do julgamento: cabia a ele dar clara expressão da ira de Yahwéh, freqüentemente citada como fogo ou descrita como ardente.

Quando nos voltamos para o Novo Testamento, podemos encontrar referências explícitas e implícitas ao papel messiânico de Elias como um profeta de julgamento com fogo. João Batista referiu-se a isso quando pregou a respeito de Jesus Cristo, dizendo que Ele tinha na mão a pá para reunir a palha, que seria queimada em fogo inextinguível (Mt 3.11,12 par. Lc 3.16,17). O próprio Cristo falou a respeito do fogo que ele tinha vindo trazer à terra (Lc 12.49), um meio seguro de promover divisão. Sua referência à nuvem erguendo-se no ocidente (12.54; cf. 1 Rs 18.44) é clara evidência de que ele usou a experiência de Elias para deixar em sua audiência a certeza de que Ele levaria até o fim o que Elias havia feito no Monte Carmelo. Cristo testificou que seria o agente final do julgamento, como Elias prefigurara.

Quando refletimos sobre o papel de Elias como profeta, a significação de sua obra messiânica torna-se crescentemente óbvia. Ele precedeu e prefigurou Jesus Cristo; seu ministério da palavra, seu ministério para prover às reais necessidades do povo, seu ministério perante os líderes e seu papel como agente de julgamento, dão indicações nítidas do que o Messias iria cumprir quando aparecesse como ministro de Yahwéh para misericórdia, salvação e julgamento.

Eliseu

A literatura a respeito de Eliseu não é tão volumosa quanto a referente a Elias,³⁶ se bem que o Velho Testamento contém referências em proporção semelhante a ambos os profetas, talvez mais a Eliseu. Elias é citado em Malaquias; é mencionado várias vezes nos Evangelhos e uma vez em Tiago; Eliseu é referido apenas uma vez fora do Livro dos Reis (Lc 4.27).

O Caráter de Eliseu

Eliseu, um jovem de família próspera que vivia do lado oeste do vale do Jordão, foi chamado por Elias para ser seu assistente no ministério profético (1 Rs 19.19-21). Ele respondeu ao chamado e serviu de companheiro e auxiliar de Elias até que o profeta foi tomado. Ele não foi ungido como profeta, entretanto, quando requereu uma porção dobrada do espírito de Elias, foi-lhe garantido que a receberia, se visse Elias partir (2 Rs 2.9,10). De uma leitura do relato da

36. Os bons comentários sobre 1 e 2 Reis oferecem boa quantidade de material para estudo sobre Eliseu. Mas os estudos específicos são comparativamente poucos. Entre eles estão: A. Edersheim, *Elisha the Prophet* (Londres: Religious Trust Society, 1882); Frederick Krummacher, *Elijah the Tishbite* (Londres: Routledge, 1849); Fleming James, *Personalities of the Old Testament* (New York: Scribners, 1939), cap. 10; Arthur Pink, *Gleanings from Elisha* (Chicago: Moody, 1972); Ronald S. Wallace, *Elijah and Elisha* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957). Os livros sobre a história do Velho Testamento diferem bastante quanto ao volume de atenção dada a Eliseu. A cada ano aparecem de um a três artigos em várias revistas; serão feitas referências a alguns desses trabalhos.

partida podemos concluir que Eliseu viu Elias ser levado (2.11,12) e, portanto, recebeu a porção dobrada. O manto profético de Elias foi deixado e Eliseu o tomou, o que evidencia que ele assumiu a tarefa profética de Elias em relação a Israel (2.13,14). Acredita-se que Eliseu serviu como assistente de Elias e depois como profeta, por mais de cinquenta anos — cobrindo o tempo dos reinados de Acabe, Acazias, Jorão, Jeú, Joacaz e Joás (cerca de 854-800 a.C.). Pouco se sabe de seu caráter; ele não experimentou a extrema tensão de Elias, em virtude da qual este expressou sua natureza de forma ainda mais evidente. Do relato bíblico pode-se deduzir que ele era firme em sua confiança no Senhor (4.42-44), calmo diante dos desafios (6.15,16), inflexível quando tinha de pronunciar julgamento (2.23,24; 5.26,27), aberto para receber apoio a seu ministério (3.14-16) e pronto a oferecer ajuda (4.2).

Quando examinamos a continuação da obra de Elias na tradição profética de Moisés, vemos que Eliseu levou-a adiante de forma até mais efetiva do que Samuel o fizera. Ele tinha sua casa em Samaria (cf. 2 Rs 2.25; 5.3), mas circulava por Israel, estando sempre disponível como fazedor de reis e conselheiro da realza.

O Ministério de Eliseu

O ministério de Eliseu é registrado em dezoito relatos, o que evidencia que havia ampla variedade de episódios em que Eliseu foi o personagem principal.³⁷ O ministério de Eliseu não envolve a aguda confrontação com o baalismo que encontramos no de Elias. Ao contrário, seu ministério caracterizou-se pelo atendimento às diretas necessidades de seus concidadãos e teve uma variedade de envolvimento nacionais e internacionais. Em ambos os aspectos de seu ministério foram feitos milagres.

Eliseu fez milagres quando tornou saudáveis as águas na área de Jericó (2 Rs 2.19-22); possibilitou a uma viúva receber um aumento em seu suprimento de óleo, de modo que ela pode vender seu óleo, pagar suas dívidas e livrar seus filhos da escravidão (4.1-7); restaurar à vida o filho da sunamita (4.8-37) e mais tarde fez com que as terras dela lhe fossem devolvidas (8.1-6); tornou sadia a comida venenosa (“morte na panela”) para um grupo de profetas (4.38-41); alimentou cem homens com pequena quantidade de pão (4.42-44); curou Naamã, o leproso sírio (5.1-14); e recuperou um machado emprestado por um membro pobre de um grupo de profetas (6.1-7).

37. Escritores recentes não são de grande ajuda em dar-nos a compreensão da mensagem real dos episódios de Eliseu. Seus exercícios crítico-literários removem ou encobrem a mensagem original. Robert LaBarbera, “The Man of War and the Man of God: Social Satire in II Kings 6.8-7.20”, *CBQ* 46/4 (Outubro 1984):637-651, empregou um modelo sociológico para indicar que o relato é uma sátira habilmente construída contra a elite reinante naqueles dias. T. Raymond Hobbs, “II Kings 1 and 2: Their Unity and Purpose”, *Studies in Religion* 13/3 (1984):327-334, usou a “crítica retórica” (que é uma tentativa de determinar o “efeito das escolhas léxicas feitas pelo escritor, bem como a maneira de modelar a narrativa”) para provar que o autor de 2 Rs 1 e 2 queria retratar a continuação da sucessão profética, enquanto o próprio Israel estava em declínio. Robert L. Cohn, “Form and Perspective in II Kings 5”, *VT* 33 (Abril 1983):171-184, tentando demonstrar que a arte e a teologia estão simbolicamente relacionadas e que o aspecto moral transcende o miraculoso, apresenta Naamã convertido. Ver também Alexander Rofe, “The Classification of the Prophetic Stories”, em *JBL* 89 (Dezembro 1970):427-440.

O ministério de Eliseu em assuntos nacionais e internacionais relaciona-se especialmente com figuras reais como Jeú, cuja unção providenciou (2 Rs 9.1-4), Jezabel, cuja morte anunciou (9.10), e o rei da Síria, Ben-Hadade, cujo assassinato ele predisse (8.7-15). Eliseu também tomou parte em assuntos militares internacionais (cf., p. ex., 2 Rs 3.11-19; 6.32-7.2; 13.14-21).

Uma última referência a Eliseu relata que, ao tocar os seus ossos na tumba, um morto voltou à vida. Assim, em sua morte, ele foi um agente de vida (2 Rs 13.20,21).

A Significação Messiânica de Eliseu

Raramente tem sido levantada a questão do significado messiânico de Eliseu ou da extensão (se alguma há) em que o conceito messiânico é retratado ou revelado por ele. Arthur Pink refere-se brevemente a seus milagres.³⁸ Outros têm tentado mostrar uma relação literária entre alguns dos relatos dos milagres de Eliseu e os de Jesus.³⁹

Eliseu nunca foi considerado uma figura escatológica ou messiânica. O puro conceito messiânico em seu ponto de vista mais estrito, isto é, referência a uma figura régia, não se aplica a ele. Num sentido real, entretanto, o ministério de Eliseu revela o verdadeiro conceito messiânico em seu sentido mais amplo. Como profeta, Eliseu está na linha de Moisés, que teve sua culminância em Jesus Cristo e seu ministério profético. Como operador de milagres e conselheiro de líderes de nações, Eliseu precedeu e prefigurou Jesus Cristo. Eliseu representou a obra de seu Senhor; serviu como agente do Senhor do pacto. Como profeta, precedeu Cristo, fazendo a obra ministerial que Cristo mais tarde cumpriria plenamente. Eliseu mostrou que um ministério por meio de milagres era realmente obra de Deus. Cristo também foi prefigurado em Eliseu quando este, um homem santo, viajou por Israel atendendo as grandes necessidades do povo e demonstrou que o Senhor é soberano sobre a vida, a morte, a propriedade, os suprimentos, os reis, os exércitos e as nações.

A significação messiânica de Eliseu deve também ser vista em seu ministério ao ofício real, particularmente aos governantes que exerciam tal ofício. O ofício real em Israel era o ofício messiânico por excelência. Eliseu também serviu como "guardião" deste ofício:⁴⁰ deu conselhos, enunciou diretivas e pronunciou julgamentos; assim, serviu para manter o ofício que demonstra especialmente o senhorio de Jesus, o Messias.

38. Pink, *Gleanings from Elisha*, pp. 11,17.

39. Cf. Raymond E. Brown, "Jesus and Elisha", *Perspective* 12 (1971):85-104; D. Gerald Bostock, "Jesus as the New Elisha", *ExT* 92/2 (Novembro 1980):39-41; e Thomas L. Brodie, "Jesus as the New Elisha: Cracking the Code", *ExT* 93/2 (Novembro 1981):39-42. O último imagina o autor de João 9 reescrevendo a história de 2 Rs 5.

40. Cf. Young, *My Servants the Prophets*, p. 82.

A Mensagem Messiânica dos Profetas Para as Nações

Quando começamos o estudo das profecias incluídas na última parte do Velho Testamento, encontramos volumosos escritos cobrindo uma vasta gama de assuntos. Esse fato, bem como as variadas circunstâncias em que atuaram esses pregadores do Velho Testamento, as diferenças em ênfase e estilo literário, têm dado ocasião aos eruditos de produzir uma quantidade prodigiosa de material escrito sobre os profetas. É preciso dizer que nenhum estudante ou escritor pode ler e analisar cuidadosamente tudo o que tem sido escrito, ou pelos próprios profetas ou por seus estudantes. Alguns sumários úteis têm sido publicados desde 1950.¹ Nenhum desses, entretanto, cobre o campo inteira-

1. Otto Eissfeldt, "The Prophetic Literature", em *The Old Testament and Modern Study*, ed. Harold H. Rowley (Oxford: Clarendon, 1951/1956), cap. 5. Ele discute o que considera serem os assuntos prementes naquele tempo: (1) o papel do profeta nos atos cúlticos de Israel; (2) a produção dos livros proféticos por esses profetas cúlticos; (3) o caráter psicológico dos profetas (especialmente: eram eles extáticos?) (pp. 115-161). Harold H. Rowley incluiu um ensaio publicado anteriormente em *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (Londres: Lutterworth, 1952). Em seu ensaio intitulado "The Nature of the Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study" (cap. 3), ele refere-se a vários escritores que tratam de profecia quando discute dez aspectos do fenômeno profético: (1) êxtase; (2) o termo *nabî* e sua relação com o êxtase; (3) termos usados para referir-se aos profetas e suas relações cúlticas; (4) os profetas canônicos, êxtase, e falsos profetas; (5) o senso de vocação do profeta; (6) vocação profética e corporações; (7) "anormalidades" nos profetas "superiores"; (8) o profeta e sua relação com a "personalidade divina"; (9) o meio distinto da fonte de inspiração; e (10) a predição profética — somente do mal ou também de boas novas? Ronald E. Clements, em seu *Prophecy and Covenants* (cf. cap. 1, n.13), afirma estar plenamente cômico do que foi escrito (cf. suas notas e o índice de autores), mas não os segue em muitos de seus pontos de vista específicos. Ele discute os profetas em relação aos temas de eleição, promessa e pacto. Conclui que os profetas não estavam estreitamente relacionados com os que estavam envolvidos nos cuidados das cerimônias de culto, como se afirmou antes, embora fossem seus assíduos observantes e falassem a respeito delas. Discute o papel da escatologia na mensagem profética, mas falha lamentavelmente em explicar a mensagem messiânica dos profetas nesse especial contexto.

mente, ou de modo adequado. O assunto da profecia messiânica, dos temas principais entre os profetas, dificilmente é mencionado. Isso pode ser devido ao fato de que têm sido escritos alguns ensaios que se concentram somente na mensagem messiânica dos profetas.²

Em vista do que acabamos de dizer, os estudiosos são forçados a ser seletivos, pelo menos até certo ponto, quando buscam fazer exegese das profecias messiânicas e derivar delas uma teologia messiânica e escatológica. Além disso, algumas passagens consideradas messiânicas por um estudioso podem não ser assim consideradas por outros. Alguns escritores têm tratado sucintamente com passagens mais importantes.³ Neste nosso estudo vamos procurar tratar plena e propriamente com todas as passagens messiânicas — até as que não são claramente messiânicas.⁴

A dificuldade de datar uma determinada profecia e a questão a ela relacionada da unidade de um determinado livro profético têm suscitado muita discussão e diversidade de opiniões. Neste nosso estudo vamos referir-nos apenas brevemente a esses problemas; entrar numa discussão detalhada iria afastar-nos de nosso intento. Tentaremos discutir os profetas na ordem em que profetizaram; uma exceção será feita neste capítulo. O desenvolvimento progressivo do desdobramento profético da mensagem messiânica poderá ser seguido desta maneira.⁵

Uma das maiores obras publicadas sobre profetas e profecia durante o período de 1950-1965 foi a de Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962). Ver também a seleção bibliográfica preparada por John A. Motyer, "Prophecy and Prophets", *NDB*, 2ª ed., p. 983, sobre outros títulos importantes a respeito dos profetas. Entre 1965-1980 vários ensaios foram publicados, mas nenhum ponto de vista novo foi proposto, exceto talvez no ensaio de Brevard S. Childs, "The Canonical Shape of the Prophetic Literature", *Int.* 32:46-68 (cf. também sua discussão da literatura profética em sua obra maior, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadélfia: Fortress, 1979), pp. 306-498).

2. Têm aparecido alguns livros que tratam especificamente da mensagem messiânica dos profetas; especialmente digno de nota é o de Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959). Apareceram também ensaios sobre as idéias messiânicas no Velho Testamento no período de 1950-1980. P. ex., Harold H. Rowley incluí dois ensaios, "The Suffering Servant and the Davidic Messiah" e "The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism", em sua coleção de ensaios, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, caps. 1,2. O ensaio de Walter Zimmerli, "Promise and Fulfillment", em *Essays on the Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann, trad. James L. Mays (Londres: SCM, 1963), inclui também uma discussão disso. Uma amostragem de ensaios em revistas eruditas inclui o ensaio de Alfred von Rohr Sauer, "Problems in Messianic Interpretation", *CTM* (outubro, 1964), que faz uma relação dos seguintes problemas: (1) definir e interpretar profecias diretas; (2) determinar e interpretar profecias tipológicas; e (3) o registro neotestamentário do cumprimento de passagens do Velho Testamento que não parecem messiânicas (ibid., pp. 566-582). O de William J. Hassold, "Rectilinear or Typological Interpretation of Messianic Prophecy", leva a discussão de Sauer mais adiante (*CTM* [Março, 1967]:155-167). Ver Robert D. Culver, "The Old Testament as Messianic Prophecy", *JETS* 7/3 (setembro, 1964):61-67; o título expressa o ponto de vista de Culver. Ronald E. Clements trata do problema de derivar-se uma teologia messiânica própria da profecia messiânica, antes que da história messiânica; ele apela para um estudo de profecia messiânica em "Messianic Prophecy or Messianic History", *HBT* (1979):87-104.

3. Eduard Riehm, em seu *Messianic Prophecy*, trad. Lewis A. Muirhead (Edimburgo: T. & T. Clark, 1891/1900), pode ser citado como um exemplo desse caso.

4. Devemos estar cientes de que algumas passagens antes consideradas messiânicas não foram consideradas como tais por alguns eruditos nos anos 50 (cf., p. ex., Mowinckel, *He That Cometh*, pp.15,16)

5. Riehm sustenta que a revelação messiânica é orgânica e progressiva. Que ele a qualifique de "psicologicamente mediada" deve ser questionado (cf. os comentários de Davidson na introdução, p. xii; mas cf. a própria discussão de Riehm em *Messianic Prophecy*, pp. 44-60)

A mensagem messiânica não se dirigia só e simplesmente à nação de Israel. A idéia de que o messianismo no Velho Testamento surgiu em Israel, por israelitas e para israelitas somente, não é aceitável. O Senhor tinha uma abrangente mensagem messiânica, universal, que Ele deu por meio dos profetas de Israel. O propósito messiânico do Senhor envolvia todas as demais nações (cf. outra vez Gn 12.3; 18.18) e no seu cumprimento outras nações além de Israel foram seus instrumentos, bem como seus abençoados recipientes. Esse fator será desenvolvido no presente capítulo e na discussão de certos materiais, por exemplo, de Isaías e Jeremias, nos quais se faz referência a reis estrangeiros como "meu servo".

Qualquer estudioso da profecia do Velho Testamento está cômico da variedade de abordagens e de esforços interpretativos das profecias. Uma questão chave pode ser resumida nos termos *profecia* e *cumprimento*. São representantes de vários sistemas: (1) Ernst W. Hengstenberg (*Christology of the Old Testament*); (2) Eduard Riehm (*Messianic Prophecy*); (3) Sigmund Mowinkel (*He That Cometh*); (4) J. Barton Payne (*Encyclopedia of Biblical Prophecy*); (5) Martin J. Wyngaarden (*The Future of the Kingdom*); (6) adeptos da escatologia dispensacionista, como Merrill Unger, John Walvoord e Dwight Pentecost, delineada na Bíblia de Scofield. Esses diversos "sistemas" não serão descritos nem tentaremos fazer esforços específicos para avaliá-los. Creemos que, numa apresentação positiva, o apoio ou a refutação podem ser facilmente discernidos.

A Mensagem Messiânica da Profecia de Joel

O Tempo da Profecia de Joel

Joel, em contraste com muitos dos profetas escritores, não faz nenhuma referência aos reis contemporâneos. Ao contrário, refere-se aos sacerdotes (1.13); alude freqüentemente a Jerusalém como centro do povo de Deus sem especificar a situação histórica (2.15,23,32 [TM 3.5]; 3.1,6,16,17,20,21 [TM 4.1,6,16,17,20,21]). Refere-se aos gregos (3.6 [TM 4.6]), Tiro e Sidom (3.4 [TM 4]), aos sabeus (3.7 [TM 4.7]), Egito e Edom (3.19 [TM 4.19]). Não se refere à Assíria ou à Babilônia, nações que conquistaram e exilaram Israel e Judá. É isto devido ao fato de que elas ainda não estavam em cena, ou há muito teriam passado? Outras perguntas que podemos fazer são: Como Joel duplica materiais de outras profecias, está ele repetindo-as, ou elas o repetem? A colocação de Joel entre Oséias e Amós na Bíblia hebraica não sugeriria uma data antiga? Todas estas questões têm sido amplamente discutidas, mas é impossível chegar-se a uma conclusão unânime. As duas datas preferidas são o tempo do rei Joás (cerca de 830-810 a.C.) ou o tempo do Império Persa (cerca de 400 a.C.).⁶

6. Cf. Riehm, *Messianic Prophecy*, p.154; e Walter K. Price, *The Prophet Joel and the Day of the Lord* (Chicago: Moody, 1976), pp.13-16. Ver também a introdução a Joel por John B. Graybill, em *Holman Bible*, p. 862b. George L. Robinson, *The Twelve Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1962), relaciona catorze razões de evidência interna em favor da data mais antiga (pp. 39-43). Keil examina diversos argumentos e observa que "ele foi um dos mais antigos dos profetas menores" (*KD, The Minor Prophets*, 1.169).

Brevard Childs escreveu: “Embora seja correto dizer-se que uma data pós-exílica representa a opinião da maioria, uma expressiva minoria continua a defender uma data pré-exílica.”⁷

A data da profecia de Joel não é tudo o que importa. O escopo de suas profecias e sua relação com as profecias de outros profetas escritores é que fazem a data importante. A posição que tomamos neste nosso estudo é que a profecia de Joel provê um ponto de transição entre os Profetas Anteriores na terceira era e os Profetas Posteriores da quarta era. Ele recebeu a responsabilidade e o privilégio de apresentar um sumário de toda a atividade profética e de sua mensagem desde o tempo da praga de gafanhotos, nos dias do rei Joás, até o tempo do retorno de Cristo. Assim, seu sumário inclui a mensagem dos profetas pré-exílicos, exílicos e pós-exílicos, do ministério de Cristo e da era do Pentecoste.⁸ A frase-chave em sua profecia é “o dia de Yahwéh”.⁹ Esse ponto de vista será elaborado e apoiado pelo estudo exegético e teológico que se segue.

O Escopo da Profecia de Joel

Logo no início do estudo da profecia de Joel, devemos lembrar claramente que ele não menciona nenhum messias pessoal nem qualquer figura régia que traria a era messiânica. Esse fato não impede diversos estudiosos bíblicos de considerar que uma parte da mensagem de Joel tem caráter messiânico, segundo o ponto de vista mais amplo do conceito messiânico.¹⁰ Deve ser acrescentado também que, entre os que entendem que Joel tem real mensagem messiânica, não há acordo quanto às passagens devem ser assim consideradas, exceto 2.28-32 [TM 3.1-5].¹¹

Uma análise da estrutura da profecia de Joel traz ao primeiro plano dois aspectos notáveis. Primeiro, a profecia é prontamente dividida em duas partes:

7. Brevard Childs, *Introduction to the Old Testament* (Filadélfia: Fortress, 1979), p. 387. Childs sugere uma posição média apelando para um redator que deu ao livro sua unidade e forma final numa data recente (ibid., p. 392). Faz também uma revisão concisa, mas abrangente, dos assuntos envolvidos. Ver também introduções por Eissfeldt, E. J. Young, Gleason Archer e outros para uma discussão da data da profecia de Joel.

8. Mowinckel, em *He That Cometh*, discute a profecia de Joel em várias seções de sua obra (cf. pp. 81,145-147, 268-274). Ele tenta interpretar o suposto festival anual de entronização como um contexto inicial para a compreensão do ponto de vista de Joel sobre o dia de Yahwéh. À medida que o tempo passava, o destacado conceito do dia de Yahwéh ia tomando um significado mais amplo e ao mesmo tempo mais específico. P. ex., Joel, nos dias de Ciro, tomou o tema da entronização, usado por vários profetas, e então enunciou uma escatologia que dava à história seu significado mais amplo possível, isto é, como expressão dos propósitos divinos que são final e completamente cumpridos no dia de Yahwéh. Assim, Mowinckel sustenta que Joel se referiu a um “conceito-fonte” e viu vários profetas darem material para a elaboração, que ele teceu numa data tardia para dar significado escatológico à frase o *dia de Yahwéh*. O material de Joel, assim, representa tanto o princípio quanto o final. Mowinckel, portanto, calcado em razões muito diferentes das de outros, sustenta o ponto de vista de que o livro de Joel provê a moldura para a mensagem dos outros profetas escritores.

9. É possível concordar parcialmente com Walter Price (*The Prophet Joel and the Day of the Lord* [Chicago: Moody, 1976]). Ele está certo ao referir-se a Joel como a fonte. Mas ao limitar isso à profecia preditiva a respeito do reinado milenário de Cristo, e o ponto de vista pré-tribulacionista mantido por muitos dispensacionistas, vicia grandemente sua posição (cf. pp.15,16 para uma afirmação desse ponto de vista e sua elaboração específica no cap. 5, pp. 76-100).

10. Eduard Riehm é um exemplo dentre os que sustentam esse ponto de vista.

11. As referências a versículos serão nas traduções em português, seguidas pela numeração do hebraico indicada pela sigla TM (Texto Massorético).

1.7-2.17 e 2.18-3.21 (TM 4.21), sendo o versículo divisório o muito debatido uso e interpretação do *vav* consecutivo com o verbo *waygannē'* (e se mostrou zeloso), que discutiremos mais tarde. A primeira parte pode ser denominada o pronunciamento da ira de Yahwéh, pela qual ele executa a maldição do pacto (cf. Dt 27-30 sobre uma clara advertência concernente às maldições do pacto, bem como às bênçãos); essa ira, entretanto, é atenuada pelo chamado ao arrependimento e pela garantia de que Yahwéh é um Senhor bondoso, compassivo, paciente e amoroso. A segunda parte é introduzida pelo *ciúme* do Senhor, isto é, seu amor ativo que o leva a procurar, defender e fazer prosperar o seu povo, bem como manter sua própria santidade e honra. As bênçãos do pacto virão seguramente a um povo fiel; entretanto, essa garantia de bênçãos para a vida factual, para pessoas de todas as gentes ou nações, inclui referências ao julgamento de Yahwéh sobre todos — sejam de Israel ou de outras nações — quantos não se submetem ao governo gracioso de Yahwéh.

Segundo, as duas partes distintas de Joel estão estreitamente inter-relacionadas. No parágrafo precedente referimo-nos às maldições e bênçãos contidas em ambas as partes. Há, entretanto, um tema unificador de toda a profecia: é a frase *yôm yhwé* (dia de Yahwéh) 1.15; 2.1.11, na primeira parte, e 2.31 (TM 3.4); (3.1) (TM 4.1); 3.14 (TM 4.14) 3.18 (TM 4.18), na segunda parte. Essa frase constitui a chave para a compreensão da profecia de Joel, particularmente de seus aspectos escatológicos e messiânicos. É importante compreender que a mensagem de Joel deve ser considerada primariamente escatológica; nesse especial contexto é que a mensagem messiânica é apresentada.

Outros fatores unificantes que merecem ser considerados cuidadosamente são os seguintes: (1) O apelo de Joel ao povo no sentido de ouvir e considerar a mensagem do Senhor, trazida por meio da invasão de gafanhotos (1.2); (2) a súplica de Joel ao Senhor (1.19); (3) o chamado do Senhor ao arrependimento (2.12); seguido por (4) apelo profético ao povo (2.13-17) e (5) a resposta zelosa do Senhor (2.18) com uma descrição de como Ele revela seu amor ciumento em ação a favor de seu povo.

Joel descreve a destruição causada pela invasão dos gafanhotos (1.4) e o desastre resultante (1.10-12). Essa invasão de gafanhotos deve ser considerada um fato histórico. Exatamente qual invasão de gafanhotos é referida não podemos dizer, mas é bem possível que seja uma que ocorreu no tempo do rei Joás de Judá. Quando Joel descreve essa cena, aponta para um outro desastre vindouro: a invasão de uma nação inimiga (1.6). A primeira cena é usada para pôr diante do povo a cena de um desastre ainda maior. A cena dos gafanhotos e seus desastrosos resultados levam Joel a referir-se também ao dia de Yahwéh (1.15). Esse será um dia de desastre e julgamento que alcançará uma expressão mais plena quando uma nação inimiga invadir e causar devastação.

O tema do dia do Senhor é repetido quando Joel descreve em pormenores o que antes ele citava de passagem (1.6). Uma nação inimiga invadirá; como gafanhoto eles virão. Guerreiros terríficos trarão desastre e destruição sobre o povo do pacto de Yahwéh (2.1-11). Como a invasão de gafanhotos era um

exemplo do "dia de Yahwéh", assim será a invasão inimiga, e ainda mais. Consideremos as frases: *hārî'û* (tocai a trombeta) (2.1) sobre o santo monte, e *kî-gādôl yôm yhw̄h* (pois grande é o dia de Yahwéh), que é seguido por *wēnôrā' mē'ôd*.¹² Grande medo ou terror é experimentado pelos que forem apanhados pelos acontecimentos do dia de Yahwéh. A proclamação desse grande julgamento no dia de Yahwéh é seguida de um apelo mais urgente à conversão e arrependimento (cf. vv.12,13, tornai para mim [*sēbû 'āday*] de todo o vosso coração e rasgai [*yēqiryû*] vossos corações). Os sacerdotes são particularmente chamados a interceder em favor do povo, mas também em favor da própria honra do Senhor (2.17).

Na primeira parte da profecia de Joel (1.7-2.17), a referência ao dia de Yahwéh é proclamada primeiro em termos da invasão de gafanhotos (um desastre natural) que ocorreu no tempo do profeta, e depois em termos de uma terrível invasão por um inimigo poderoso, irresistível, destruidor, no futuro dia de Yahwéh. Nesse especial contexto Joel proclama a fidelidade pactual de Yahwéh (2.13). O dia de Yahwéh está presente (gafanhotos) e será experimentado num futuro próximo (nação inimiga). O dia de Yahwéh será um tempo de julgamento, durante o qual as misericórdias pactuais de Yahwéh serão mostradas.

A segunda parte começa com a forma de *qānā* com o vav consecutivo (o verbo significa ser zeloso, ser ciumento). O debate a respeito da sua tradução exata e da referência de tempo não chegou a um acordo. Alguns eruditos traduzem-no por um futuro simples, outros como um imperfeito histórico, implicando que o povo se arrependeu e o Senhor em seu zelo e amor em seguida subsequente mostrou as bênçãos do pacto sobre seu povo. Não há nenhum verbo específico, no perfeito, para governar o tempo imperfeito desse verbo.¹³ A possibilidade de traduzir o verbo no futuro simples não deve ser rejeitada. De fato, o próprio contexto do verso 18 e o fluxo da mensagem exigem o futuro. Lembremo-nos de que o tema principal é o dia de Yahwéh. Duas cenas apresentaram esse dia como presente e futuro, isto é, nos dois séculos seguintes. Então, depois da invasão dos inimigos, depois de executado o julgamento, o Senhor, em seu zelo e amor por seu povo, mostrará outros aspectos de sua grande obra redentora. A frase "*o dia de Yahwéh*" refere-se aos eventos que ocorrerão depois do julgamento do exílio.

No futuro, isto é, depois do exílio, o Senhor terá piedade e novamente satisfará seu povo com prosperidade material (2.18b,19,22,24,26). Isso será concomitante com a restauração do povo (2.20,25). Não se indica nenhum tempo específico para esse período, a não ser que será depois do retorno do exílio.

12. A forma *nôre'* (niphil de *yāra'*, temer) é usada para expressar um terror continuado, experimentado pelo povo devido a desastres de várias espécies.

13. Cf. vários comentários desse versículo para notar a variedade de discussões e conclusões. A KJV e a NIV preferem o futuro simples ("will") como melhor tradução; a RSV opta por "became".

Alguns fatores específicos devem ser destacados. (1) O bem-estar do povo é anunciado em termos da experiência cotidiana com relação a alimento, bebida, chuva (outonal), lagares de vinho e eiras de trigo. Essa é uma forma profética muito comum de proclamar uma verdade geral. O intento do profeta não era que o povo pensasse em termos literais, específicos. A idéia — prosperidade, bem-estar — era o ponto importante para Joel, não a lista específica de itens. (2) A promessa de prosperidade e bem-estar tinha sido feita a Abraão (Gn 12.2; 13.2; 22.15-18), a Isaque (Gn 26.3,12,13) e a Jacó (28.13-15). Os patriarcas, a despeito de várias adversidades, foram recipientes dessas promessas pactuais. (3) Moisés, quando serviu como mediador do pacto, repetiu a promessa pactual de prosperidade e bem-estar a um povo que deveria amar, obedecer e servir a Deus (Dt 8.7-9; 30.1-10). (4) Os reis em Israel, como pastores sob Yahwéh para o povo do pacto, seriam os instrumentos principais usados por Yahwéh para trazer prosperidade e bem-estar ao povo (cf. Sl 78.70-72; 2 Sm 7.10,11; Sl 72.2,3,16,17).

Um termo em Joel 2.23 requer especial atenção. No contexto das bênçãos materiais e naturais prometidas é usado o termo *hammôreh*. Ele é imediatamente precedido por um convite para alegrar-se no Senhor e seguido pela promessa de chuva abundante. Esse termo é traduzido “chuva” no Sl 84.7 (NIV mg., RSV), mas em Jó 36.22, Pv 5.13, Is 30.20, Hc 2.18 e Jl 2.23 a tradução preferível é “mestre” (KJV mg., NIV), principalmente porque o termo *retidão* é seu objeto indireto. A frase *chuva de* ou *para retidão* não faz sentido. Tendo concluído então que o termo se refere ao mestre da retidão que é prometido no ambiente de prosperidade e bem-estar, a questão da identidade dessa pessoa exige uma resposta. É sabido que a comunidade de Qumran esperava por uma pessoa determinada, que, na mente de alguns, poderia ser o Messias prometido.¹⁴ A idéia de que o Messias prometido é referido aqui tem o apoio de vários exegetas e expositores. Theodore Laetsch vê neles uma referência ao grande profeta, o Messias prometido em Dt 18.15.¹⁵ Os intérpretes não estão de acordo quanto ao complemento, se ele deve ser entendido “de” ou “para” a retidão. Parece-nos mais aceitável interpretar a preposição hebraica *lê* segundo o seu uso mais comum, “a”, “para” — essas palavras, obras e propósitos do mestre são dirigidas para a meta de produzir retidão. A idéia está certamente de

14. Materiais sobre os Rolos do Mar Morto são volumosos. Para um contato com os variados comentários sobre o “Mestre da Retidão”, cf. Millar Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (New York: Viking, 1958), esp. pp. 2, 4, 218, 324-341; Jean Carmign, *Christ and the Teacher of Righteousness* (Baltimore: Helicon, 1962); e Helmer Ringgren, *The Faith of Qumran* (Filadélfia: Fortress, 1963), esp. pp. 31-44.

15. Theodore F. Laetsch, *The Minor Prophets* (St. Louis: Concordia, 1956), p. 125. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, concorda com isso (cf. sua extensa discussão, pp. 325-331). Homer Hailey, *A Commentary on the Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1972), p. 52, prefere a tradução “chuva”. Keil traduz “mestre para a retidão” (*KD, Commentaries on the Minor Prophets*, 2 vols., 1.204). Ele afirma que o mestre se refere a todos os mestres enviados por Deus — de Moisés ao Messias (ibid., 1.204-207). Mas Leslie C. Allen argüi em favor da tradução “chuva” (cf. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah, NICOT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 92,93, esp. nn. 26,27). Ver também o ensaio de Gary A. Rendsburg, “Hebrew *rh-m*—Rain”, *VT* 33 (1983): 357-362.

acordo com a noção bíblica de que a verdade é revelada por causa da produção e promoção da retidão.

Talvez seja melhor aceitar a frase como alusiva à prometida semente de Abraão, a respeito da qual falou o profeta Moisés, o antítipo de todos os profetas verdadeiros que viveram nos tempos do Velho Testamento.

Joel prossegue apontando para quatro acontecimentos que ocorrerão depois da volta das bênçãos factuais e da aparição do Mestre. Notemos o termo *'ahārê* (depois) (2.28 [TM 3.1]) após o termo "acontecerá". Os quatro acontecimentos são: (1) O derramamento do Espírito de Deus sobre *kōl-bāsār* (toda a carne [KJV] ou todo o povo [NIV]). Esse derramamento será uma bênção universal; não se limitará a Israel, embora Israel e Judá estejam incluídos. (2) Yahwéh proporcionará maravilhas (*nātattî mōpētīm*) nos céus e na terra (2.30 [TM 3.3]). O tempo específico em que isso ocorrerá não é informado, mas será antes do grande dia de Yahwéh. Joel não quer que os leitores relacionem diretamente essas maravilhas em a natureza com o dia final. Essas maravilhas serão mostradas num tempo entre a vinda do mestre e o grande dia de Yahwéh. (3) Joel fala de *yōm yhwēh, haggādōl* (o grande dia de Yahwéh) (2.31 [TM 3.4]), que se seguirá ao Pentecoste e à dádiva de maravilhas. Essa frase traz à lembrança o que Joel dissera quando se referiu ao tempo do julgamento e desastre — o exílio de Israel (2.11). Tempo de julgamento é um conceito central da frase — "o grande dia de Yahwéh". (4) Finalmente, Joel fala da salvação que virá para todos os que invocam o nome do Senhor (2.32 [TM 3.5]). Não há uma referência de tempo para esse grande evento salvador. Sem dúvida deverá aplicar-se a todos os tempos, da mesma forma como ocorrem as bênçãos materiais (2.18-27).

Um exame da apresentação desses quatro acontecimentos por Joel leva-nos à conclusão de que o profeta não pretende fixar uma cronologia precisa. Realmente, o derramamento do Espírito e as grandes maravilhas cósmicas são indicados para "depois" (*'ahārê*) e "antes" (*līpnê*), porém sem nenhuma seqüência de eventos. É óbvio que Joel viu o futuro como um tempo marcado por grandes acontecimentos, que ele não tenta apresentar em ordem cronológica mais específica, mesmo porque, entre outras razões, vários desses acontecimentos poderiam ocorrer simultaneamente.

No último capítulo da profecia de Joel é feita referência a quatro fatores mais específicos. Primeiro, notemos que é dada uma indicação geral de tempo — naqueles dias em que Yahwéh restaurar o *šēbūt* de Judá e Jerusalém (3.1 [TM 4.1]). *Šēbūt* refere-se ou diretamente ao retorno do exílio, uma especial boa sorte, ou às "boas sortes" (3.1 [TM 4.1], NIV, RSV) a serem experimentadas. Costuma-se considerar o último sentido. Assim, o retorno do exílio e as bênçãos do pacto para a vida estão incluídos. Mas Joel, tendo falado do Mestre, Pentecoste e salvação, deve tê-los incluído também nas "boas sortes". Isto significa que Judá e Jerusalém não devem ser tomados literalmente, mas sim como indicações para Israel e para todos os outros povos. Este ponto de vista universal de Judá e Jerusalém é apoiado pela declaração do derramamento do

Espírito sobre toda a carne (todas as pessoas) e pela frase *todo aquele que invocar* (2.32 [TM 3.5]). É também fortemente apoiado pelo que Joel continua dizendo. (1) Yahwéh reunirá todas as gentes ou nações com o propósito de julgar seu modo de tratar o povo de Yahwéh (3.2,3 [TM 4.2,3]). Joel refere-se a uma experiência real do povo de Yahwéh, que há de suportar o exílio como um meio de expressar o julgamento de Yahwéh sobre aquelas pessoas que amaldiçoam aos que o Senhor chamou (Gn 12.3). (2) Joel fala de bênção de paz que virá (3.10 [TM 4.10]). Essa abençoada paz será para pessoas de todas as gentes ou nações. (3) Yahwéh, profetiza Joel, será um refúgio e uma fortaleza para seu povo (3.14-16 [TM 4.14-16]). Enquanto os julgamentos são executados, Yahwéh preservará seu povo, que foi separado dos outros no vale da decisão.¹⁶ (4) Finalmente, Joel fala da segurança eterna do povo de Yahwéh, que o estabelecerá firmemente e habitará com ele. Assim, a promessa do pacto “eu serei vosso Deus”, “eu estarei convosco” e “eu habitarei no meio de vós para sempre” é declarada cumprida. No contexto Joel fala de modo universalista, porém, usa termos familiares à sua audiência: vinho das montanhas, leite das pastagens nos outeiros, água correndo nas ravinas, nações vizinhas (Edom e Egito) devastam Judá. Jerusalém e Sião são usadas da mesma forma para falar à audiência de Joel a respeito da paz final, da segurança e da bênção para todos os povos.¹⁷

Para resumir, os seguintes sete fatores devem ser mencionados:

1. Joel apresenta todo o panorama do plano actual de Yahwéh para todas as idades e todos os povos. Ele destaca aspectos momentosos, embora não se estenda sobre eles.

2. Os profetas que vieram depois dele tomaram um, vários ou mesmo todos esses temas e os expandiram ou explanaram de modo mais completo. Assim, Joel deve ser considerado o primeiro dos profetas escritores que, poderíamos dizer, preparou a agenda para todos eles.

3. Joel fala das bênçãos factuais prometidas, que os patriarcas desfrutaram, que Moisés colocou diante do povo, e que foram trazidas ao povo através dos reis-servos, especialmente Davi e Salomão.

4. Joel proclama as grandes bênçãos do pacto. As bênçãos destinam-se não somente a Israel e a Judá e Jerusalém, mas também a “toda carne” e todas as gente e nações. Assim como o julgamento virá sobre o Israel desobediente e infiel, assim também virá sobre os povos e nações desobedientes, infiéis e rebeldes. Portanto, a frase *o dia de Yahwéh* deve ser considerada universal em

16. A frase ‘*emeq yehōšāpāt*’ (Joel 3.2,12 [TM 4.2,12]) não deve ser tomada literalmente, como se estivesse referindo-se a determinado lugar. O termo ‘*emeq*’ pode referir-se a uma planície, a uma terra baixa; é um lugar conveniente para uma assembléia, onde Yahwéh julgará (*šapat*). Alguns eruditos têm procurado um lugar real e decidiram-se pelo vale de Beraca, no deserto perto de Técoa; nesse vale os exércitos de Edom, Moabe e Amom foram derrotados (2 Cr 20.1-3, 22-30).

17. Se limitássemos os termos *Judá*, *Jerusalém* e *Sião* a uma referência literal, os termos *para sempre* e *todas as gerações* teriam de ser igualmente limitados. Assim compreendidos, Judá, Jerusalém e Sião literais durariam não apenas por um milénio, mas por todo o tempo e pela eternidade.

seu alcance e extensão, e de maneira concreta nenhuma aplicável somente a Israel, Judá ou Jerusalém.

5. Joel fala escatologicamente. Ele dirige a atenção para seu tempo e para o futuro. Seu uso da frase *yôm ywhw* (dia de Yahwéh) deve ser entendido como aplicável a grandes eventos de redenção e de julgamento, que atingirão seu clímax no dia final.

6. Não há nenhuma referência direta a um Messias real pessoal, daí, essa profecia não ser messiânica no sentido mais estrito. A profecia é messiânica, entretanto, em virtude da proclamação dos grandes eventos factuais e redentivos que o mediador do pacto, a semente, o Messias prometido, deve cumprir. Joel põe diante de sua audiência e de todos os seus futuros leitores o programa precisamente messiânico.

7. O dia de Yahwéh em Joel refere-se a tempos de atos divinos específicos de julgamento e também ao último dia, o dia do julgamento final. Esse último dia de Yahwéh será o apogeu de toda a era messiânica que para Joel começa no seu tempo e abrange todo o período que vai de seus dias até o grande dia do julgamento final.

Elementos Messiânicos na Profecia de Jonas

Visão Geral do Ministério e da Mensagem de Jonas

Jonas viveu e profetizou durante o reinado de Jeroboão II em Israel, de 793 a 753 a.C.¹⁸ Jonas profetizou em Israel (cf. 2 Rs 14.25) a respeito da restauração do território de Israel que tinha sido conquistado por estados vizinhos hostis. Hugh Martin afirma que Jonas deve ser considerado um profeta de esperança e de bênção, pois, enquanto Israel vivia em prosperidade e impiedade, merecendo julgamento, ele falou das promessas do pacto em relação à terra.¹⁹

Mas Jonas tem sido também caracterizado como um indivíduo fervorosamente patriota e de mente estreita; diz-se que esta foi a razão por que ele não quis pregar a uma grande nação gentia que se estava tornando uma real ameaça à segurança de Israel e mesmo à sua existência.²⁰ Homer Hailey procurou ser compreensivo em relação à recusa de Jonas de ir à Assíria, porque "ele sabia dos sofrimentos que haviam sido infligidos pelos assírios aos povos do mundo".²¹

Se o livro de Jonas deve ser considerado profético é um ponto que tem causado muita discussão. Os eruditos concordam que seu gênero literário pode ser melhor descrito como uma narrativa biográfica. Sua atividade como profeta

18. Vários críticos liberais têm argüido em favor de uma data mais tardia para Jonas, especialmente William O. E. Cesterley e Theodore H. Robinson (*An Introduction to the Books of the Old Testament* (Cleveland: World, 1934), sob o argumento de que a profecia de Jonas contém muitos aramaismos, que o situam ao redor de 350 a.C. (ibid., pp. 372-374). Theodore Laetsch, entretanto, diz por que não pode aceitar essa data (*Minor Prophets*, pp. 219,220).

19. Hugh Martin, *A Commentary on Jonah* (republ. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1978).

20. George L. Robinson escreveu: "sendo um patriota estreito, ciumento e vingativo", Jonas não viu nenhuma razão para pregar a um futuro inimigo (*The Twelve Minor Prophets* [Grand Rapids: Baker, 1960], p. 71).

21. Hailey, *Commentary on the Minor Prophets*, p. 62.

foi, certamente, a razão por que o livro foi incluído entre os profetas. Além disso, a mensagem do livro é basicamente do caráter profético.

A discussão mais extensa suscitada pela profecia de Jonas diz respeito à sua interpretação: deve ela ser tratada como um relato mítico, como uma alegoria ou como um acontecimento histórico?²² A ambiência da vida e obra do profeta fala eloqüentemente em favor da interpretação histórica. A referência de Jesus à permanência de Jonas por três dias num peixe (Mt 12.40) confirma esta preferência.

A Mensagem Messiânica no Livro de Jonas

A questão relativa a uma implícita mensagem messiânica no livro de Jonas foi levantada principalmente devido à referência feita por Jesus a este episódio, bem como à sua própria morte e ressurreição. A questão tem sido respondida de várias maneiras.

Laetsch conclui que “desde antes de sua aparição, Jesus Cristo, o Salvador não apenas dos judeus, mas de todas as gentes e nações brilha intensamente. Encontramos aqui também uma confirmação do antigo ensino da sinagoga: o alvo de todas as profecias é o tempo do Messias”.²³ Este ponto de vista é ao mesmo tempo demasiado amplo e demasiado estreito. Demasiado amplo no sentido de que, desta maneira, todo o Velho Testamento é considerado messiânico; optando por esta abordagem, concluímos que cada passagem do Velho Testamento deve ser interpretada como especificamente messiânica. Demasiado estreito quando diz que o alvo da mensagem são “os dias do Messias”; o escopo da mensagem messiânica estende-se muito além, no tempo e na intenção, dos dias em que Jesus Cristo estava na terra. Deve ser dito enfaticamente que a mensagem central do Velho Testamento se refere realmente a um segundo Adão, da semente de Abraão e da família real de Davi, que viria como um rei-servo (ponto de vista mais estrito) e realizaria sua missão real (ponto de vista mais amplo). Esta é a questão a ser respondida: a profecia de Jonas inclui referência à pessoa régia e à sua missão real?

Tal questão leva-nos à segunda razão pela qual a mensagem de Jonas é considerada messiânica — ao menos parcialmente. Jonas dá clara expressão ao aspecto da missão messiânica em apelando a todas as gentes e nações para ouvir, obedecer e servir ao soberano Senhor dos céus e da terra. Yahwéh falou claramente a Abraão: “por meio de ti todas as famílias da terra se abençoarão”

22. Cf. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, sobre os argumentos em favor da interpretação simbólica (1.409-413). George L. Robinson defende o ponto de vista histórico (*Twelve Minor Prophets*, pp. 84,85), como também Hugh Martin (*Commentary on Jonah*, pp. 23,24). Robert H. Pfeiffer resume os argumentos em favor da interpretação mítica (*Introduction to the Old Testament* [Londres: Black, 1963], pp. 587,588). John Stek, “Message of the Book of Jonah”, pp. 123-132, formula bem a defesa da interpretação histórica. Allan J. Hauser, em sua análise da estrutura do livro, conclui que a história de Jonas foi escrita por um hábil autor que usou dois elementos: (1) desvirtuamento, pela apresentação de um Deus de ira; e (2) surpresa, por mostrar um Deus de perdão, diante do que o espírito vingativo de Jonas não é apropriado. Hauser vicia seu estudo recusando-se a aceitar o caráter histórico do relato de Jonas (ver seu “Jonah: In Pursuit of the Dove”, *JBL* 104/1 [março 1985]:31-37).

23. T. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 244.

(Gn 12.3 RSV). A dimensão universal da obra messiânica e as bênçãos que dela resultam para as pessoas de todas as gentes e nações são a contribuição central da profecia de Jonas. Jonas não somente prega o universalismo das bênçãos messiânicas; ele também leva essa mensagem a uma grande nação representativa do mundo. Prega arrependimento aos assírios e, com isto, expressa a misericórdia, a graça, a compaixão, a paciência e o amor abundante de Yahwéh, que não se mostra de modo algum ansioso em trazer o julgamento sobre a humanidade (Jn 4.2; cf. Êx 34.6). Neste aspecto a obra profética de Jonas afirma o ponto de vista amplo do conceito messiânico.

Muito se tem comentado sobre quais seriam as pessoas-alvo da profecia de Jonas.²⁴ John Stek é um vigoroso porta-voz de todos os que dizem que o livro de Jonas é dirigido a Israel.²⁵ Deve-se perguntar seriamente se a questão deve ser posta em termos de *ou um ou outro*. Não há no próprio livro nenhuma afirmação definida de que a mensagem profética de Jonas é dirigida primariamente a Israel. Realmente, o livro foi incluído no cânon escrito e desenvolvido pelo Israel do Velho Testamento, o que não deve ser tomado como a significar que tudo o que nele está incluído foi dirigido inicial e primariamente a Israel. A mensagem da misericórdia e graça de Yahwéh a um povo não-israelita arrependido é a mensagem primária; os ninivitas ouviram a mensagem primeiro. Jonas conhecia a misericórdia de Deus para com os pecadores e, portanto, tentou fugir de Yahwéh e evitar a possibilidade de que uma nação inimiga se tornasse um povo arrependido, crente e servidor. Na verdade, os assírios, que em certa ocasião foram chamados "obra das mãos" de Yahwéh (Is 19.25 NIV), deviam receber a mensagem da graça redentora tornada possível por um Senhor misericordioso que prometera essa redenção por meio da semente da mulher, dos descendentes de Abraão e da posteridade de Davi, o agente messiânico.

A mensagem de Jonas dirige-se também a Israel. O povo do pacto deveria ser um canal de bênçãos para todas as gentes e nações. A mensagem de Jonas primariamente à Assíria era, portanto, também um lembrete a Israel de suas responsabilidades delegadas por Deus para com outras nações. Além disso, Israel deveria lembrar-se de que o povo de Yahwéh consiste não apenas dos israelitas, ou seja, os descendentes biológicos de Abraão, mais os poucos estrangeiros que se ligaram a Israel e, assim, se tornaram identificados com o povo de Deus.

Especialistas têm estudado a relação de Jonas com Jesus Cristo.²⁶ Jonas não é considerado tipo, prefiguração, ancestral ou precursor de Cristo. Além disso,

24. Hengstenberg refere-se à pregação de Jonas ao mundo gentio como simbólica, isto é, "sua missão a Nínive tem um objeto distinto da missão em si mesma" (*Christology of the Old Testament*, 1.409).

25. Stek, "Message of the Book of Jonah", pp. 34-36.

26. Cf., p. ex., Robinson, *Twelve Minor Prophets*, pp. 87,88; Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1.412,413; Hailey, *Commentary on the Minor Prophets*, pp. 63,64; Stek, *Message of the Book of Jonah*, pp. 43-46. John Woodhouse, "Jesus and Jonah", *RTR* 43 (maio-agosto 1984):33-41, concluiu que, assim como a "morte" e "ressurreição" de Jonas salvaram vidas, assim será com o Filho do Homem (Mt 12.40); Eugene H. Merrill, "The Sign of Jonah", *JETS* 23/1 (março 1980):23-30: "A sobrevivência de Jonas... causou tão... profundo impacto sobre o povo de Nínive que eles se arrependeram..." Este foi o sinal para os fariseus, que deviam "muito mais prontamente" arrepender-se, uma vez que o Filho do homem estava com eles (*ibid.*, p. 30).

ele não é nem remotamente um agente régio. Assim, não se pode dizer que Jonas apresenta, de um modo ou de outro, o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico.

Num sentido muito geral, entretanto, Jonas, como um dos profetas que serviram na tradição profética mosaica (Dt 18.15-18) que deveria culminar em Jesus o Messias, pode ser considerado como dando expressão ao conceito messiânico. Assim compreendido, Jonas não é diferente de todos os verdadeiros profetas de Yahwéh.

Estritamente da perspectiva do Velho Testamento, não se pode dizer mais do que foi dito nos parágrafos precedentes. Temos, entretanto, o Novo Testamento, que acrescenta algo à compreensão do papel de Jonas no conceito messiânico. Jesus disse que a descida de Jonas ao mar e seu retorno eram um sinal (Mt 12.39, par. Lc 11.29; cf. Mt 16.4). Não o próprio Jonas como pessoa, mas Jonas morto e voltando à vida depois de três dias era o sinal (Mt 12.39,40). Jesus acentuou assim que a experiência de Jonas e a sua própria eram mais do que meramente semelhantes em certos aspectos. Elas não devem ser consideradas como eventos desvinculados no desdobramento do plano de Deus. De fato, a experiência de Jonas foi mais do que mero símbolo do que aconteceria a Jesus. Jesus derivou uma analogia tipológica estrita entre a provação passada de Jonas e sua própria provação futura. A descida de Jonas às profundezas do mar e seu retorno não foram uma experiência isolada, única. Jesus declarou positivamente a seus contemporâneos, a quem chamou de geração má e adúltera, que a descida de Jonas às profundezas e seu retorno deviam tê-los preparado para aceitar a mensagem de que o Messias devia morrer, descer às profundezas (ao "coração da terra", Mt 12.40 NIV) e depois retornar para ser um agente de vida e de bênção (Mt 12.40). Jonas teve uma experiência preparatória, que tomou significado messiânico ao ser completamente cumprida pela descida de Cristo à sepultura e seu retorno dela.

Em conclusão, afirmemos os seguintes três pontos:

1. Jonas não dá nenhuma indicação de estar consciente do papel significativo que assumiria no desenrolar do plano de Yahwéh para a execução da obra messiânica. Ele está cômico, entretanto, de que a graça e a misericórdia de Yahwéh se estendem além da própria nação de Israel.
2. Há uma dimensão escatológica na profecia de Jonas: o escopo do plano redentivo de Yahwéh é universal. Essa universalidade, conforme prometida a Abraão, deveria tornar-se realidade nas gerações futuras. Jonas reflete um exemplo dessa operação do divino "éschaton".²⁷
3. Os aspectos messiânicos do livro de Jonas devem ser vistos nos beneficiários universais das bênçãos que um Senhor misericordioso e amoroso haveria de trazer a pessoas de todas as gentes e nações por meio da semente prometida. Além disso, as provações de Jonas (a que o próprio

27. "Éschaton" — palavra grega que significa "fim" (n.t.).

Cristo se referiu) são tipológicas das próprias provações de Cristo no cumprimento de sua obra messiânica.

Elementos Messiânicos na Profecia de Naum

O Homem e Sua Mensagem

O profeta Naum é chamado o elcosita (1.1). Presume-se que Elcos ficava em Judá. Ele refere-se à queda da cidade egípcia de Tebas (também conhecida como *Nô-Amon*, 3.8), o que ocorreu em 664-663 a.C., e profetizou contra Nínive, que caiu em 612 a.C. As atividades proféticas de Naum, portanto, foram durante o período de cerca de cinquenta anos entre esses eventos. Sua profecia tem sido descrita de modos contraditórios. Seu livro tem sido chamado por alguns “um hino de ódio”, escrito por um profeta provinciano, rústico, do interior, onde os habitantes seriam afetados por uma “cegueira rural”.²⁸ Tem sido descrito por outros como alguém que faz jus a seu nome, que quer dizer “confortador” (*nāham*, confortar). Ele expressa-se como poeta (de fato, um dos poetas mais brilhantes do Velho Testamento). Apresenta-se com ousadia, ardor, sublimidade, vivacidade e brilhantismo, bem como com certa dose de impetuosidade. Assim, em vez de um rústico aldeão, estaríamos diante de um mestre de estilo hebraico.²⁹

A mensagem de Naum é corretamente considerada “a continuação do livro de Jonas”.³⁰ Jonas anunciara que o julgamento de Yahwéh viria sobre Nínive, se a cidade não se arrependesse. Atendendo à mensagem de Jonas, o rei e a cidade se arrependeram e foram poupados do julgamento que lhe seria imposto (Jn 3.10). Mas foi um julgamento adiado, pois não houve nenhuma prova de arrependimento logo após a pregação de Jonas. Nínive e toda a Assíria tornaram-se um povo ainda mais cruel, à medida que seus exércitos impiedosos percorriam os países vizinhos, cometendo incríveis atrocidades.³¹ Naum profetiza que o julgamento de Yahwéh está para vir e que será total em seus efeitos. A orgulhosa capital será completamente destruída; a arrogante nação e seus exércitos serão aniquilados totalmente. Yahwéh mostrará seu zelo, sua ira, seu poder à medida que executará o julgamento. Aqueles, entretanto, que confiam em Yahwéh e buscam refúgio nele serão reconhecidos por Ele e experimentarão sua bondade e proteção (1.7).

28. Cf., p. ex., Charles L. Taylor, “Nahum” em *IB* (1956), p. 953: respirando “ódio e vingança”.

29. Walter A. Maier, *The Book of Nahum* (Grand Rapids: Baker, 1980), pp. 13-26; é um dos melhores comentários disponíveis sobre qualquer um dos Profetas Menores. Ver também George L. Robinson, *Twelve Minor Prophets*, p. 113. Ver também Hobart Freeman, *Nahum, Zephaniah and Habakkuk* (Chicaco: Moody, 1973), pp. 11-15; Laetsch, *Minor Prophets*, p. 294. Childs preparou uma revisão concisa dos problemas que os críticos têm discutido, seguida de seu ponto de vista sobre a função canônica de Naum: (1) oferece uma interpretação teológica de como entender os oráculos de julgamento, e (2) oferece uma visão do julgamento divino entrelaçando os oráculos com *ais e bem-estar* (*Introduction to the Old Testament as Scripture* [Filadélfia: Fortress, 1979], pp. 443,444).

30. Charles L. Feinberg, *The Minor Prophets* (Chicaco: Moody, 1977), p. 189.

31. Os reis assírios gloriavam-se de suas atrocidades quando preparavam seus registros (cf. as traduções de tabletes de vários reis, em *ANET*, pp. 274-301).

A quem Naum dirigiu sua profecia é questão que não tem sido suficientemente discutida, se é que se pode dizer que foi discutida. A posição de muitos autores parece ser que ela é dirigida principalmente, se não exclusivamente, a Judá. Essa duvidosa posição deve ser contestada, pelo menos até certo ponto. A mensagem de Naum destina-se a confortar o povo de Israel, as dez tribos do norte que foram exiladas por Nínive. Mas o grande "peso" (*massā*, KJV) de Naum é o julgamento de Yahwéh sobre Nínive, anteriormente arrependida e que agora não dá mais sinais dessa mudança de coração.

Um estudo da estrutura da profecia de Naum lançará luz sobre quem são os destinatários. Vários esboços têm sido propostos,³² mas não esclarecem ou destacam as ênfases específicas da profecia.

- Apresentam-se as virtudes de Yahwéh e seu poder de executar o julgamento (1.1-10).
- O profeta dirige-se a Nínive e a um homem que procede dela (1.11).
- Alternativas são consideradas (1.12-2.3).
- A Assíria, o destruidor, é descrita (2.3-13a [TM 13]).
- O profeta fala a Nínive (2.13b [TM 14]).
- Nínive é descrita (3.1-4).
- O profeta fala a Nínive (3.5-17).
- O rei da Assíria é descrito (3.18,19)

Quadro 3 - Os Temas Principais do Livro de Naum

Yahwéh (1.2-10)	Rei da Assíria (1.11;3.18,19)
zeloso/paciente	mau/impotente
irado/poderoso	perverso/fatalmente enfermo
vingador/bom, provedor conhecedor	cruel/fatalmente ferido
Judá (1.12,13,15)	Assíria (2.1-3.19)
libertado	atacada
regozijando-se	derrotada
restaurado	saqueada

O quadro 3 apresenta os elementos principais do livro de Naum. O profeta apresenta claramente a antítese entre Yahwéh e o rei da Assíria, que assumiu prerrogativas régias e divinas. Ele toma o cuidado de descrever ambos. Fala também do povo de Yahwéh, cruelmente oprimido pela Assíria, que será libertado quando ocorrer a destruição da Assíria. Naum, além disso, dirige-se a Judá e à Assíria diretamente, por nome e/ou por título. Proclama uma notória mensagem claramente universal às gentes e nações e uma especial mensagem particular a Judá.³³

32. Robinson, *Twelve Minor Prophets*, p. 112; Edward J. Young, "Book of Nahum", em *NBD*, 2a. ed. (1982), pp. 809,810.

33. Como no caso de Jonas, o livro de Naum foi incorporado ao cânon da comunidade pactual israelita.

O Conceito Messiânico no Livro de Naum

Pode-se falar da mensagem de Naum como realmente messiânica? Hengstenberg não inclui uma discussão sobre Naum em sua extensa obra sobre a Cristologia do Velho Testamento ou em sua obra exegética sobre passagens messiânicas. Outros escritores mencionam a mensagem de Naum no contexto de sua discussão de idéias, temas e esperanças messiânicos. Riehm refere-se às virtudes de Yahwéh que motivam o pensamento messiânico.³⁴ Sigmund Mowinckel faz referência a Naum quando discute a esperança messiânica que Israel e Judá tinham e que os levou a crer que a Assíria seria totalmente derrotada e, assim, a era messiânica seria iniciada.³⁵ George L. Robinson, citando Elmslie, escreve: "Seu oráculo (de Naum) é essencialmente, embora não explicitamente, messiânico." Ele vai adiante e escreve: "Ele não tem em vista distintamente o Redentor; não era necessário." Robinson entende Naum como preparação do povo de Yahwéh para o tempo em que o reino das trevas cairia "antes que o reino da luz irrompa". Nínive tinha de ser destruída antes que o reino do Messias fosse inaugurado.³⁶

O ponto de vista mais estrito do conceito messiânico não está incluído na profecia de Naum, o que significará que Naum não se refere diretamente a uma figura régia, um rei designado, que seria libertador, restaurador e governador. O ponto de vista mais amplo, por outro lado, pode ser aí discernido de várias maneiras.

Primeiro, a dimensão universal da obra do Messias está definitivamente presente. Essa obra messiânica afetará outras nações além de Israel. Naum dirige-se particularmente à Assíria, proclamando a compaixão, a misericórdia, o amor e a bondade de Yahwéh que todos os assírios que buscarem refúgio nele experimentarão, bem como todos os israelitas que crerem.

Segundo, a dimensão messiânica da palavra de Yahwéh a Abraão, de que seriam amaldiçoados todos os que amaldiçoassem sua semente (Gn 12.3) é proclamada por Naum de maneira poderosa. À Assíria é dito que a maldição proferida séculos antes será executada em um terrível julgamento. A obra messiânica, obra que inclui bênçãos para o povo de Yahwéh, torna necessário que a maldição seja executada sobre aqueles que obstruem o derramamento das bênçãos do pacto asseguradas pela semente prometida, o messias, sobre aqueles que crêem e confiam em Yahwéh.

Terceiro, as virtudes de Yahwéh serão expressas no julgamento da Assíria; essas virtudes alcançarão sua expressão plena e ampla na vinda do messias.

Quarto, Naum proclama que o ofício real, mal usado e aviltado pelos reis assírios, será desarraigado pelo soberano Rei dos céus e da terra. Assim, o elo entre a palavra profética e o ofício real é caracterizado, como em muitos outros contextos do Velho Testamento onde o real conceito messiânico é revelado.

34. Riehm, *Messianic Prophecy*, p. 85, sobre Naum 1.2.

35. Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 135,136,147,458,459.

36. Robinson, *Twelve Minor Prophets*, p.115.

Através de todo o Velho Testamento, a obra profética, a ser executada plenamente pelo Messias, está diretamente relacionada com o ofício real e com a pessoa que desempenha esse ofício. A obra e palavra profética ou estabelece e apóia o ofício e a obra real ou pronuncia sua condenação e promove sua destruição.

Quinto e último, o conceito próprio messiânico pode ser visto no contexto escatológico em que Naum o proclama. O “éshaton”, isto é, a destruição da Assíria e a libertação do povo de Yahwéh, está bem próximo, no horizonte. Esses eventos iminentes, entretanto, são apenas arautos dos grandes atos messiânicos. A destruição do império assírio é um indicador, bem como um fato introdutório à destruição do reino de Satanás, que ele representa e serve. Para o reino messiânico ser implantado, o reino que lhe é oposto tem de ser desarraigado.

Um comentário final: Naum não dá qualquer indicação sobre a reação dos assírios ou da comunidade do pacto a sua mensagem profética, com seus elementos messiânicos. A própria resposta de Naum, entretanto, é patente na maneira vigorosa de sua proclamação, de sua expressão jubilosa, de sua linguagem convincente e de seu uso poderoso das construções gramaticais. Tudo isso contribui para sua convicção não expressa: “Isso certamente acontecerá.” O inimigo será destruído e o povo de Yahwéh desfrutará novamente das bênçãos do pacto. Assim, o povo de Yahwéh e o nome de Yahwéh serão plenamente vindicados.

A Visão de Obadias

O Profeta e Seu Livro

Muito pouco se conhece a respeito de Obadias. Seu nome significa “servo de Yahwéh”. Ele recebeu a mensagem de Deus numa visão. A mensagem é breve; sua profecia, de fato, é o livro mais curto do Velho Testamento — apenas vinte e um versículos. Mas trata de um assunto específico (Edom) e de temas vastos, abrangentes (todas as gentes e nações, Monte Sião [v. 17], o dia do Senhor [vv. 8,15] e seu reino [v. 21]).

Não se diz a quem a profecia foi inicialmente dirigida. Embora Edom seja tratado diretamente (vv. 1-15) e Israel ou o Monte Sião sejam citados na terceira pessoa, os eruditos entendem que a mensagem de Obadias foi dirigida principalmente ao povo de Judá. Como nos casos de Jonas e Naum, essa destacada posição pode ser e, possivelmente, deve ser contestada. Obadias tinha uma incisiva mensagem primeiramente para Edom, mensagem de julgamento.³⁷ No

37. Edom, a nação descendente de Esaú, irmão gêmeo de Jacó (Gn 25.24-34), nutria, como seu ancestral, uma atitude hostil para com Jacó por séculos. São feitas repetidamente referências a Edom no Velho Testamento. Quando os israelitas se aproximavam de Canaã, enviaram mensageiros a Edom pedindo passagem através de suas terras, mas seu pedido foi recusado pelo rei de Edom (Nm 20.14,18).

Durante a monarquia, Saul lutou com sucesso contra Edom (1 Sm 14.47), e Davi foi capaz de pôr guarnições no território de Edom (2 Sm 8.14).

Quando a monarquia foi dividida, o rei Jeorão de Judá foi derrotado pelos idumeus, que se revoltaram contra seus antigos conquistadores (2 Rs 8.20,22), mas o rei Azarias de Judá infligiu-lhes uma grande derrota, com grande matança de soldados idumeus (2 Rs 14.7).

contexto do veredicto de Deus, entretanto, ele profetizou que o Senhor executaria seus propósitos em favor e através de Jacó e José (v. 18); ação que envolveria todas as demais nações. No tempo de Yahwéh seu reino universal será estabelecido. Sem dúvida, essa mensagem sobre Edom destinava-se também a Israel e Judá.

Eruditos têm escrito muito em relação a dois temas, a saber, o tempo e a unidade da profecia de Obadias. Primeiro, três posições distintas existem quanto ao tempo. (1) A data mais antiga é 848-844 a.C., nos dias de Jeorão, rei de Judá, quando os filisteus e os árabes atacaram e, em certa medida, despojaram Jerusalém. Esta acreditada posição é sustentada por numerosos autores.³⁸ (2) A data média é 586 a.C., quando os babilônios capturaram e destruíram Jerusalém,³⁹ e diz-se que Edom exultou com maligna alegria. (3) A data mais recente é 450 a.C., data do ataque dos nabateus a Edom. O apoio para esta data é usualmente baseado no argumento de que Jeremias 49.7-22 é usado por Obadias, enquanto que os adeptos de uma data mais antiga consideram que o texto de Obadias é anterior.⁴⁰ Os argumentos que apóiam a data mais antiga são os mais fortes.⁴¹ Aceitar a data mais antiga como correta permite afirmar a precedência de Obadias em relação a Jeremias 49 (o que é apoiado por uma comparação das passagens) quanto a uma antiga advertência a Edom, dando assim tempo a este país para arrepender-se (como no caso de Nínive pela pregação de Jonas); o caráter da mensagem de Obadias está de acordo com isto, pois é mais preditiva do que descritiva, como a forma dos verbos nos versículos 12-14 indica.⁴²

A discussão referente à unidade de Obadias foi levantada por certos críticos como Wellhausen e Kuenen. Julius Bewer aceita seu ponto de vista e afirma

Todos os Profetas Maiores falam da vingança de Deus contra Edom (Is 63.1; Jr 49.7-22 [cf. Lm 4.22] e Ez 25.12-14. Alguns dos Profetas Menores relatam a violência de Edom e a desolação dela resultante (Jl 3.19 [TM 4.19]), sua transgressão (Am 1.11,12) ou sua falta de amor divino (Ml 1.2-5). O salmista, de modo semelhante, relembra o complô sinistro de Edom (Sl 83.5,6) e seus insultos contra Jerusalém (Sl 137.7).

38. Cf. os argumentos em favor dessa data em Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1.399,400; Hailey, *Commentary on the Minor Prophets*, pp. 28,29; Laetsch, *Minor Prophets*, pp. 202,203; Feinberg, *Minor Prophets*, pp. 125-130; Frank E. Gaebelin, *Four Minor Prophets* (Chicago: Moody, 1970), pp. 12-14; Edward Young, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 253. George L. Robinson sumariza bem os argumentos (*Twelve Minor Prophets*, pp. 64,65).

39. Eissfeldt afirma que a maior parte dessa profecia originou-se por volta de 587 ou pouco depois ("The Prophetic Literature", em *The Old Testament and Modern Study*, ed. H. H. Rowley (Oxford: Clarendon, 1951/56, pp. 118,119,146).

Calvino prefere essa data, segundo Brevard Childs (*Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 413, possivelmente seguindo a explanação do editor de Calvino), que também apóia o argumento em favor deste contexto histórico. Calvino expressa-se cautelosamente: "O tempo em que Obadias profetizou não é claro, sendo, porém, provável que a profecia foi anunciada quando os idumeus se levantaram contra os israelitas e os perturbaram de muitas maneiras" (*Commentaries on the Minor Prophets*, trad. John Owen, 3 vols. [Grand Rapids: Baker, 1979], 2.418).

40. Cf. Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 899, sobre suas razões para preferir a data mais tardia. Geralmente, os eruditos mais críticos aceitam essa data (p. ex., Wellhausen, Bewer, G. A. Smith e Driver).

41. Cf. George L. Robinson, *Twelve Minor Prophets*, pp. 64,65; Gaebelin, *Four Minor Prophets*, pp. 12-15, sobre a discussão das bases para preferir a data mais antiga.

42. Os oito verbos estão no imperfeito; todos são precedidos de *wə'al* (e não) e devem ser considerados como verbos que denotam comando ("jussivos") e podem ter referência ao presente; mas a referência futura é a de preferência usual (cf. Gaebelin, *Four Minor Prophets*, p. 29).

sua razão para admitir que o livro reflete pelo menos quatro fontes distintas.⁴³ Um estudo cuidadoso dos temas principais e de sua inter-relação dentro da estrutura do livro remove todas as dúvidas relativas à unidade e harmonia da profecia.

O livro de Obadias começa com uma afirmação sobre a visão de Obadias, na qual *'ādōnāy yhw̄h* (o soberano Yahwéh) é apresentado como o Juiz que conhece Edom: seu caráter, atitudes, comportamento (ver quadro 4). A profecia conclui com um triunfante *wēhāyētā yhw̄h hammēlūkā* (e o reino é do Senhor (v. 21)).⁴⁴ Três subtemas são discutidos:⁴⁵ (1) Edom — orgulhoso (v. 3), violento (v. 10), pronto a regozijar-se com a desventura de um irmão (v. 12) e matando traiçoeiramente os fugitivos (v. 14) — será submetido a julgamento (vv. 2,4,7,8), será envergonhado (v. 10), destruído (v. 18) e, apesar disto, será possuído e governado por Yahwéh (vv. 19-21). (2) Jacó, irmão de Esaú, seu filho José e seus descendentes (vv. 17,18) foram humilhados, sua cidade foi saqueada (v. 11) e seu povo experimentou o desastre (v. 13), mas eles voltarão e consumirão a casa de Esaú (v. 18), e um remanescente dos descendentes de Jacó possuirá a terra (v. 20). E (3) todas as gentes e nações, representadas por Edom, serão incluídas nos grandes eventos que ocorrerão quando Esaú encontrar o desastre final e Jacó for finalmente vindicado (v. 15). Povos e nações, inclusive Edom e seus sobreviventes, tornar-se-ão, no dia de Yahwéh (v. 15), juntamente com os descendentes de Jacó, o reino de Yahwéh.

O Conceito Messiânico na Visão de Obadias

Numerosos eruditos, uns explicitamente, outros implicitamente, falam da significação messiânica ou do propósito da mensagem de Obadias; outros não o fazem. Mas nenhum parece preparado para negar que há relevância messiânica. Aqueles que se referem ao(s) aspecto(s) messiânico(s) nem sempre apontam os mesmos elementos do texto, nem, quando existe acordo sobre uma passagem, ocorre unanimidade de interpretação e sua aplicação, como, por exemplo, no caso da frase *yōm yhw̄h* (dia de Yahwéh — v. 15).

Deve ser afirmado de início que Obadias não se refere a uma pessoa régia que, agente de Yahwéh, levará adiante a intenção do soberano Senhor em favor de Jacó/José, Edom e todas as demais nações. Yahwéh mesmo é apresentado como quem julgará, destruirá, reunirá e anunciará o dia final. São, entretanto,

43. Julius A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Obadiah*, em *ICC* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1911), pp. 3-5.

44. Leslie Allen traduz: "E assim a soberania será de Yahwéh" (*The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah, NICOT* [Grand Rapids: Eerdmans, 1976], p. 163). Ele não comenta esta escolha, mas está implícito em seus comentários que não se deve esperar nenhum reino milenário. Ao contrário, o governo soberano de Deus determinará o destino das nações, mas isto não significa "atrasar o relógio" internacional ou teológico (ibid., pp. 168-170).

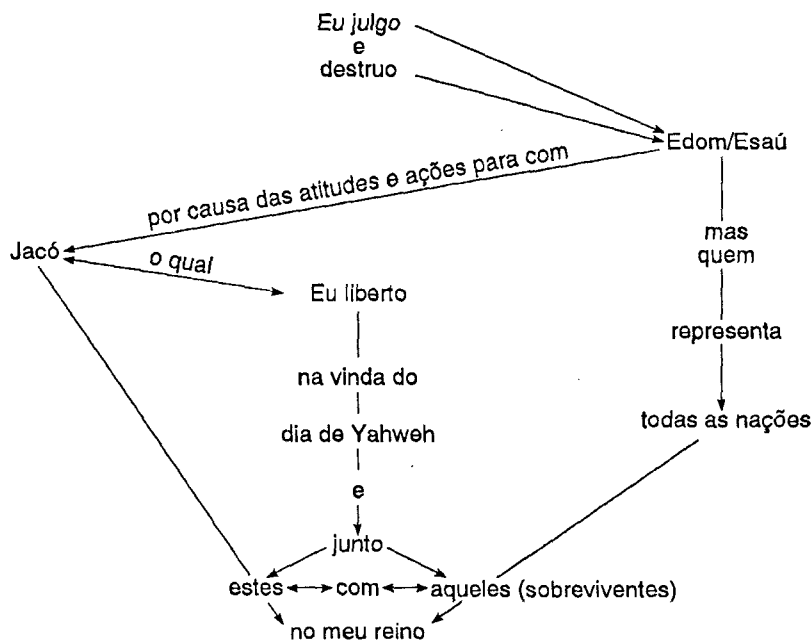
45. John D. Watts (*Obadiah* [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], p. 66) afirma que o tema principal é o governo de Yahwéh sobre as gentes e nações, e um subtema é a relação especial de Yahwéh com Israel. Embora se possa concordar com seu ponto de vista quanto aos temas, sua tentativa de localizar um contexto litúrgico e unidade para o livro no Festival de Ano Novo deve ser rejeitada porque se baseia em conjectura e não em fatos (cf. ibid., p. 20).

essas mesmas atividades divinas que são referidas em muitos contextos, como os deveres e tarefas cumpridos pelo esperado Messias prometido.

Embora o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico não seja expresso, o ponto de vista mais amplo o é, definidamente, por meio dos cinco temas seguintes:

1. O escopo universal da obra messiânica é bastante proeminente. Como Joel, que foi o primeiro dos profetas escritores a proclamá-lo, e como Jonas e Naum, que lhe dão eloqüente expressão, assim a mensagem de Obadias é que Yahwéh tratará com todas as gentes e nações e elas virão a conhecer e experimentar o seu julgamento, sua libertação, seu ato de unir todos os povos, e seu governo eterno regerá sobre eles. Desta maneira, a profecia messiânica de Noé (Gn 9.25-27), a promessa de Yahwéh a Abraão (Gn 12.3) e sua palavra sobre o reino de Davi e Salomão (Sl 72) serão realizadas.

Quadro 4 - Principais Temas da Visão de Obadias



2. O aspecto de julgamento da obra messiânica é descrito em termos expressivos. Esau, que desprezou seu direito pactual de primogenitura (Gn 25.31-34) e odiou seu irmão Jacó por apropriar-se da bênção e tornar-se o agente pactual específico (Gn 27.41; Am 1.11), deve sofrer a maldição do pacto (Gn 12.2,3) nas mãos de Jacó/José (v. 18). A palavra messiânica falada por Balaão relativa a Edom (Nm 24.18) será completamente executada. Balaão indicou que o Governador, o Cetro, a Estrela de Jacó a quem Obadias se refere, esmagaria Moabe e conquistaria Edom. Obadias proclama que a profecia de Balaão está

a ponto de cumprir-se. Assim, a execução do julgamento é especificada como um aspecto integral da obra e da responsabilidade do Messias.

3. É prometida a libertação do remanescente de Jacó/José. O Monte Sião, símbolo e tipo do povo de Yahwéh, será libertado e santificado (v. 17). Essa libertação incluirá a posse permanente de sua herança. A promessa aos patriarcas e a Davi será seguramente realizada. Em outros contextos foi revelado que isso seria tarefa do Messias (Gn 49.8-12; 2 Sm 7.1-17; Sl 72). Essa libertação de Jacó/José, entretanto, não deve ser entendida como um evento separado ou isolado, porque todas as gentes e nações serão envolvidas.

4. Obadias destaca especialmente a unidade de todas as gentes e nações. Ele o faz de maneira cativante, empregando termos e conceitos que eram cheios de significado para seus contemporâneos. Pessoas do Neguebe irão às montanhas de Esaú, judaítas da região montanhosa irão à Filístia, e ambos irão à terra das dez tribos do norte, enquanto Benjamim, do oeste do Jordão, estará a leste do Jordão, em Gileade; um remanescente dos israelitas irá a Sarepta (Fenícia) e outro, de Jerusalém ao Neguebe, para governar a terra de Esaú (vv. 19-21). Obadias pinta uma cena vívida da unidade das nações: nenhuma nação será dominante, pois todas elas juntas formarão o povo de Yahwéh.⁴⁶ Essa reunião de todas as gentes e nações no reino de Yahwéh é uma obra messiânica específica (cf. Sl 72).

5. Finalmente, introduzir o dia de Yahwéh é uma obra messiânica. Joel o tinha proclamado (Jl 1.15). Outros profetas iriam pregá-lo repetidamente. Obadias não a apresenta com muitos pormenores, como outros profetas, mas declara definitivamente que o dia de Yahwéh, que incluirá todas as gentes e nações (v. 15) é *qārôb* (de *qārab*, chegar perto), isto é, está chegando. Esse dia, entretanto, deve ser identificado como o tempo de "todas as gentes e nações", que Obadias descreve como a reunião de todas as gentes e nações. Isto começou imediatamente depois que o Messias andou pela terra e subiu ao trono à direita do Pai.

A perspectiva escatológica dentro da qual Obadias coloca sua visão profética enfatiza o futuro, mas é primariamente um futuro próximo. Sua mensagem messiânica refere-se a eventos entre 850 e 650 a.C. e durante a era do Novo Testamento, que culminará no dia em que o Messias voltar — de uma vez por todas — para reunir seu próprio povo dentre todas as gentes e reinar sobre ele nos novos céus e nova terra, seu reino eterno.

46. É óbvio que essa leitura e compreensão da mensagem de Obadias discorda da dos que afirmam a reparaçãõ dessas nações vizinhas de Israel um pouco antes, ou durante, ou imediatamente depois de um reino milenário (cf., p. ex., Feinberg e *Minor Prophets*, pp. 128-130). Theodore Laetsch apresenta uma interpretação mais aceitável (*Minor Prophets*, pp. 210-213).

A Mensagem Messiânica dos Profetas para Israel

Antes que a nação de Israel, as dez tribos setentrionais, fosse levada ao exílio pelos assírios (722 a.C.), Yahwéh enviou dois profetas para advertir seu povo e chamá-lo ao arrependimento e à obediência. Um desses profetas, Amós, veio de Judá; seu sucessor, Oséias, era de Israel mesmo.¹ Ambos falaram do futuro julgamento sobre aqueles que quebraram e desprezaram o pacto que Yahwéh havia feito com eles. Cada um fez isto de maneira peculiar, dando expressão às próprias características dominantes de sua personalidade. Mas foi a palavra de Yahwéh que eles proclamaram. Embora a mensagem do julgamento de Yahwéh ocupe a maior parte do tempo e da mensagem de cada um desses profetas, ambos proclamaram também uma vívida mensagem messiânica de esperança e restauração.

Muitos eruditos pensam que Amós precedeu Oséias em umas poucas décadas, embora a maioria admita que eles podem ter sido contemporâneos, pelo menos por algum tempo. Amós surgiu em cena no norte por um curto período; Oséias parece que pregou durante sessenta anos.² Acredita-se que ele tenha testemunhado o exílio de Israel.

Nem Amós nem Oséias mencionam todos os temas principais encontrados nas mensagens proféticas escritas. Eles falam, entretanto, de certo número de

1. Cf. as ponderações seguintes que dizem respeito a ambos esses profetas.

2. Cf. Ernst Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Meyer, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1968), 1.169, sendo vinte e seis anos sob Uzias, dezesseis sob Jotão, dezesseis sob Acaz e pelo menos um sob Ezequias (Cf. Os 1.1).

assuntos, tais como o caráter de Yahwéh e sua relação pactual com seu povo; a quebra dessa relação por Israel; o julgamento de Deus que viria por causa disso; e a restauração dos laços pactuals. Amós foi mais específico do que Oséias em falar do agente messiânico e de seu papel nessa restauração. Amós foi também mais específico em proclamar a universalidade do julgamento de Yahwéh sobre povos e nações e da bênção que elas poderiam receber por meio do plano redentivo e restaurador de Yahwéh a ser executado por seu agente messiânico.³ Deve ser mencionado, além disso, que os eruditos têm reconhecido que, embora nem Amós nem Oséias tenham proclamado a mensagem messiânica em sua plenitude, eles revelam um desenvolvimento na revelação do conceito messiânico. Eles servem, portanto, como elo entre o que tinha sido revelado no Pentateuco, nos Profetas Anteriores e nos Escritos, especialmente na literatura de sabedoria ou poética, e nos profetas que lhes sucederam.⁴

A Profecia de Amós

O Homem e Sua Audiência

Amós descreve-se como um pastor e um trabalhador especializado em cultivo de figueiras. Sua casa era em Técoa (Am 1.1), cerca de dez quilômetros ao sul de Belém; era uma região de pastoreio (7.14) e servia como sede de uma guarnição (2 Cr 11.6). Seu trabalho na pomicultura deve tê-lo levado a várias regiões em Judá e Israel.

A referência de Amós a si mesmo como “nem profeta nem filho de profeta” (7.14,15) tem sido amplamente discutida. Seu intento em proferir essas frases foi certamente evitar que lhe atribuissem quaisquer ambições vocacionais ou deveres que lhe eram inerentes. Ele falou ao Israel setentrional porque Yahwéh o chamou. Amós estava convencido de que ele, destreinado e inexperiente como era, tinha de servir inesperadamente como porta-voz de Yahwéh porque recebeu o chamado para isto.

3. Hengstenberg está certo em notar que nem em Amós, nem em Oséias, estão presentes todos os aspectos relativos ao Messias.

4. George A. Riggan, em seu *Messianic Theology and Christian Faith* (Filadélfia: Westminster, 1967), apresenta cinco estágios específicos nesse desenvolvimento. Em cada um de seus cinco capítulos ele discute um estágio. Afirma que inicialmente Israel recebeu o conceito por empréstimo de nações vizinhas. Acredita que a falha num dos estágios dá lugar à reformulação e ao alargamento do conceito do estágio seguinte. Amós e Oséias estariam no segundo estágio (*ibid.*, pp. 47-53).

Sigmund Mowinckel, *He that Cometh*, também trabalha com este conceito de desenvolvimento (esp. pp. 146,166). Para ele o desenvolvimento é devido ao crescimento da idéia messiânica no pensamento e nas esperanças do povo, e não na revelação progressiva do conceito messiânico por Yahwéh através dos profetas. Hengstenberg, por outro lado, entende que esse desenvolvimento seria devido à revelação progressiva e não ao crescimento do pensamento. Walter Brueggemann, em seu *Tradition for Crisis: a Study in Hosea* (Richmond: John Knox, 1968), é elogiado por apresentar o fato de que Oséias trabalhou com “tradições mosaicas”, as quais desenvolveu. Assim o fizeram também Walter Harrelson, Robert Claude Dentan e James Muilenberg ao recomendarem o livro. É estranho que o que tem sido essencialmente a posição dos eruditos conservadores através dos últimos cento e cinquenta anos, a saber, que os profetas falaram tendo Moisés como pano de fundo e basearam sua mensagem em materiais mosaicos, seja apresentado como uma solução novel devida a novas compreensões de um crítico recente.

Não se sabe por quanto tempo ele profetizou no Israel setentrional. Se ele o fez durante uma de suas viagens a Israel para vender suas ovelhas e trabalhar em pomares, se o fez durante visitas comerciais, ou se fez uma ou mais peregrinações específicas para profetizar, não foi registrado. Sua mensagem deixa claro que enquanto ele estava em Israel, que gozava então um período de prosperidade sem precedentes e de segurança nacional, não se intimidou quando foi ameaçado; "ele era severo, destemido, um homem granítico, tinha mente ágil e imaginação viva".⁵

Amós profetizou durante o reinado de Jeroboão II em Israel (Amós 1.1b). A referência a Uzias, rei de Judá durante esse tempo, coloca Amós bem no fim do reinado de Jeroboão II. A data mais amplamente aceita é por volta de 760 a.C.⁶ Ele precedeu Oséias por uns dez ou vinte anos e sucedeu a Joel, que estabelecera uma espécie de esboço para os escritos proféticos. Tem sido dito corretamente que Amós levou adiante a obra de Elias e Eliseu, que ministraram em Israel por volta de 860-810 a.C.

Não se diz que Amós se dirigiu pessoalmente a Jeroboão II. Nem há nenhum apelo direto ao rei para ouvir sua mensagem. Amós dirigia-se ao povo que havia sido redimido do Egito (Am 2.10, 3.11), cujos filhos se tornaram profetas e nazireus (2.11,12). Dirigiu uma palavra forte às mães e matronas que exigiam o melhor dos alimentos e mobiliário, com sacrifício dos pobres (4.1). De modo semelhante, fala aos pais que levam seus filhos à flagrante idolatria (2.7b), aos fazendeiros (4.7-9, 5.16b,17), aos soldados (5.3), aos juizes (5.7), aos homens de negócios (5.11, 8.4-6), aos adoradores (5.21-23), aos líderes de Samaria (6.1-7), a Amazias, o sacerdote em Betel (7.14-17), a homens e mulheres jovens (8.13). A última interpelação direta é a todo o povo de Deus, quando por sua boca Yahwéh diz: "Vós, israelitas, sois para mim o mesmo que os cusitas...os filisteus e os arameus" (9.7 NIV). Amós torna muito claro que a nação inteira está sob julgamento; acentua que cada dimensão de sua vida está corruptamente afetada pelo pecado. Eles, o povo eleito (3.1,2; cf. 6.8, 8.7),⁷ quebraram seu pacto com Yahwéh, seu Redentor, Senhor e Protetor.

5. George L. Robinson, *The Twelve Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1960), p. 47. Cf. sua descrição e discussão de Amós como pessoa, seu tempo e seu ministério. Ver também Homer Hailey, *A Commentary on The Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1972), pp. 81-88; J. Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten* (Kampen: Kok, 1930), pp. 98-124; Keil (KD), *The Minor Prophets*, 1 233-239), para manter fidelidade ao texto bíblico. Estudos críticos que contêm algumas compreensões úteis, mas feitas sob a influência de atitudes e métodos que conflitam com muito do que o texto apresenta são feitos por eruditos, tais como Richard S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos* (Londres: SPCK, 1969), pp. 3-104; Ernest A. Edgehill, *The Book of Amos* (Londres: Methuen, 1926); William R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1905), pp. xxxi-clxxxii; e John O. W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 1-50. A tentativa de Watts de mostrar que o núcleo dos escritos de Amós constituiu-se de fragmentos de hinos não foi bem sucedida. (*ibid.*, pp. 51-67).

6. Ver Theodore Laetsch, *The Minor Prophets* (St. Louis: Concordia, 1956), p. 12; Robinson, *Twelve Minor Prophets*, pp. 49,50, para mais ampla discussão.

7. Amós usa termos especiais para acentuar a eleição de Israel: "somente a vós conheci" (*raq 'etkem yāda'it*). A NIV corretamente traduz: "Somente a vós escolhi" (3.1). *Gā'ōn*, "excelência", "glória", expressa a glória de Deus na eleição de Jacó (6.8, 8.7 "o orgulho" [NIV] ou "excelência" [KJV] de Jacó).

A mensagem de Amós a toda a nação foi interpretada como uma conspiração contra o rei Jeroboão II. Amazias, o sacerdote nomeado pela corte, enviou essa mensagem ao rei, o que implicava a solicitação de que o monarca expulsasse Amós do reino (7.10,11). Isso pode ser interpretado com o significado de que o rei estava consciente das violações da vida e do culto pactuais, que ele as aprovava, e que o sacerdote estava a seu serviço para manter o presente estado de coisas sob a aparência de uma forma aceitável de adoração.

A Mensagem Profética de Amós

Amós estava plenamente cômico da situação religiosa de Israel e das nações vizinhas. Estava também familiarizado com a história de Israel e das várias nações para as quais tinha uma clara mensagem de julgamento. O que deve ser especialmente acentuado é a consciência que Amós tem dos aspectos patriarcal, mosaico e davídico da história de Israel e suas referências a eles como, por exemplo, suas referências a Jacó; a eleição de Jacó e Israel como o povo do pacto; os tipos de punição que Israel poderia esperar, como reflexos dos pronunciamentos mosaicos relativos às maldições do pacto (Dt 27.14-26, 28.15-68; e o pacto de Yahwéh com Davi (2 Sm 7.1-17). A profecia de Amós, quando colocada contra esse pano de fundo, deve ser considerada como tendo moldura pactual, com ênfase messiânica específica. Na verdade, a profecia termina com forte mensagem messiânica (9.11-15).

A mensagem que Amós proclama, embora trate primariamente de Israel como nação sob julgamento, tem outros temas além deste, fato que não prejudica a unidade e o caráter integral da profecia como um todo. Os eruditos que tentaram demonstrar que a profecia de Amós não reflete um só autor ou uma só situação histórica fizeram-no levados por suas pressuposições historicistas e "científicas".⁸

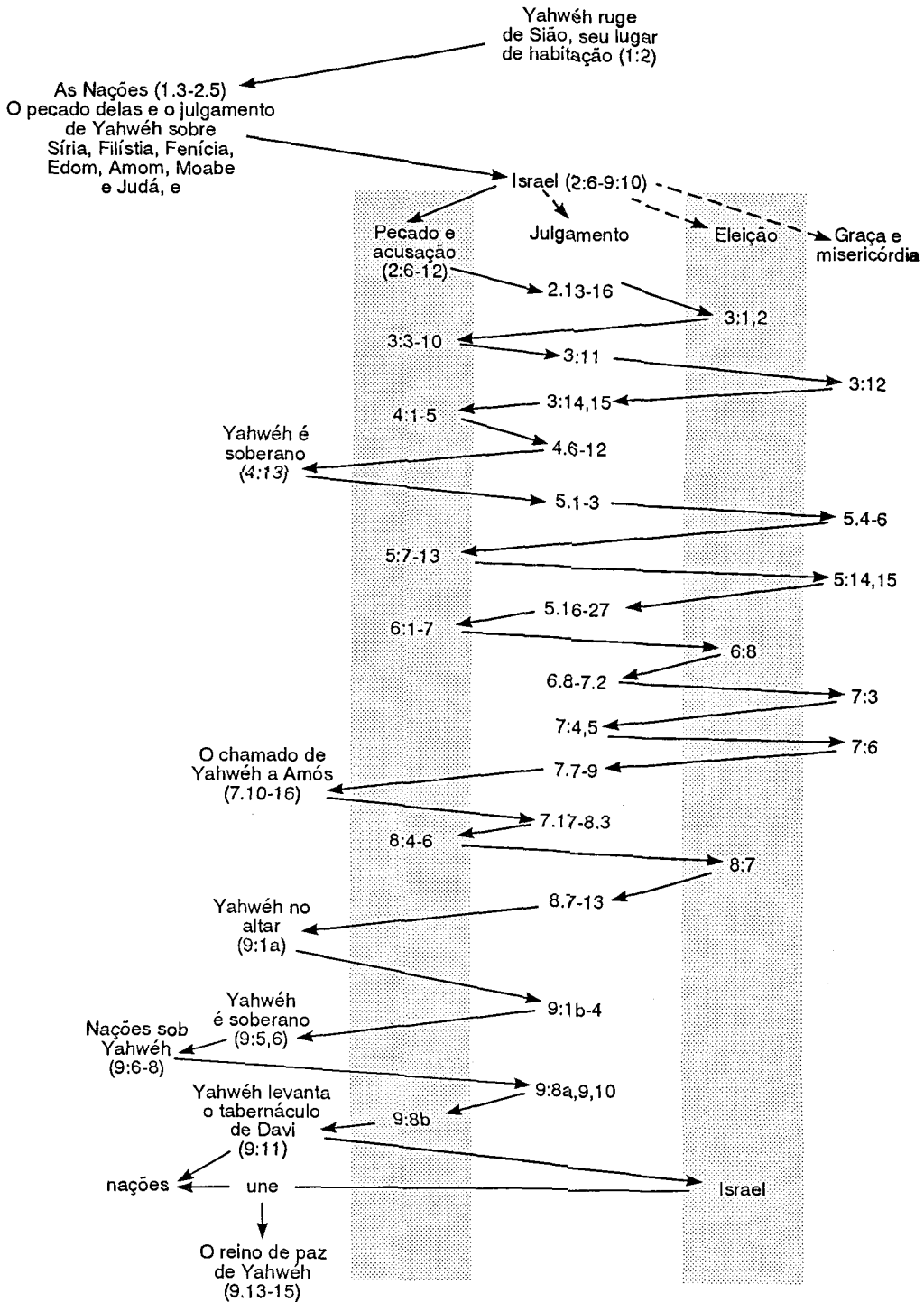
A observação dos temas principais e da estrutura da profecia de Amós habilita o estudante da Escritura a compreender a unidade da proclamação e a inter-relação entre as partes.

Os temas principais em Amós são: (1) a soberania, severidade e graça de Yahwéh; (2) o pecado e o julgamento das nações; (3) a eleição, o pecado e a punição de Israel, e a misericórdia de Deus; (4) a restauração e reunião de todas as gentes e nações sob a casa de Davi e (5) a paz do reinado final e eterno da

8. Cf. Cripps, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, pp. 67-77,211; James L.Mays, *Amos* (Londres: SCM, 1969/1974), p. 165. Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962), pp. 240-242, afirma que discípulos de Amós colecionaram os diversos oráculos de seu mestre, exceto a "última adição redacional". Em contraste, John A. Motyer aceita Amós como o autor que escreveu no tempo indicado e diz explicitamente que não aceita inserções com base na evolução da religião, referências a Judá por um profeta falando em Israel, bem como a imprópria mensagem de prosperidade num livro sobre calamidade, *Amos* (Londres: Inter-Varsity, 1974), pp.16,17, G.Von Rad aceita a profecia de Amós, que recebeu por visão somente a mensagem de que Yahwéh "não mais perdoaria" Israel; Amós teria de partir daí e interpretar por si mesmo as ofensas de Israel. Amós reuniu seu material de tal modo que Von Rad sente certa "desuniformidade" na pregação de Amós (*ibid.*, p.105). Ver também seu *The Message of the Prophets* (Londres: SCM, 1968).

James A. Ward, *Amos and Isaiah* (New York: Abingdon, 1969), escreve que os oráculos de Amós "chegam a nós na forma de pronunciamentos diretos de Deus "mas foram inicialmente produzidos como uma coleção de oráculos" para proclamação oral nas capitais dos reinos israelitas" (*ibid.*, pp.18,19).

Quadro 5 - Principais Temas no Livro de Amós



casa de Davi.⁹ Esses cinco temas não são apresentados de maneira sistemática nem em ordem cronológica; ao contrário, eles são tecidos em uma só mensagem unificada, integrada e arranjada para chegar a um clímax (ver quadro 5).

Um olhar à estrutura dá a impressão imediata de que a mensagem de Amós está carregada com a proclamação do julgamento de Yahwéh que virá sobre Israel. Realmente, Amós proclama a inevitabilidade da maldição do pacto. Essa forte ênfase sobre o julgamento é por causa dos pecados de Israel, aos quais ele se refere repetidamente. Correndo como um fio de prata ou de ouro através dessa profecia estão a graça e a misericórdia de Yahwéh, bem como a eleição de Israel.¹⁰

Amós cita também a falha de Israel em ser o canal de bênçãos entre as demais nações, para o qual Yahwéh chamou Abraão e sua semente (Gn 12.2,3). Judá, em verdade, é tão pecador quanto os outros; Israel, entretanto, é separado como quem está especialmente maduro para o julgamento. A semente de Abraão, como a "nação santa" escolhida e o "reino de sacerdotes" de Yahwéh (Êx 19.5,6), falhou miseravelmente em sua relação com Yahwéh e no serviço de bênçãos às demais nações. Amós proclama o julgamento de Yahwéh sobre todas as demais nações. Entretanto, a graça, a misericórdia de Yahwéh e a eleição de Israel não são consideradas sem efeito. Israel, Judá e as demais nações serão preservadas, restauradas, reunidas como o reino de Yahwéh. Seu plano pactual e seus propósitos para o reino serão levados adiante, o que se fará por meio da prometida semente de Abraão, a tribo de Judá (Gn 49.8-12), a casa real de Davi (2 Sm 7.1-17).

O Tabernáculo de Davi

Am 9.11,12 e os três versículos finais (vv. 13-15) têm sido considerados acréscimos provenientes de outras fontes.¹¹ O raciocínio em que se baseia tal ponto de vista é totalmente inaceitável. Vejamos: Amós proclamou calamidade, portanto, aquelas passagens que falam de prosperidade são incompatíveis. Se, entretanto, forem consideradas as referências à graça, à misericórdia e à eleição de Israel por Yahwéh, as expressões de prosperidade são bem adequadas. Além disso, se considerarmos que Amós começa com palavras de condenação sobre os povos e nações e sobre Israel e termina com uma animosa mensagem de esperança, sua profecia, quando apela ao arrependimento, dá uma sólida garantia da fidelidade permanente de Yahwéh a seu pacto e da

9. O terceiro tema inclui as aberrações sociais então prevalecentes em Israel. Muitos dos artigos que têm aparecido nas publicações especializadas tratam principalmente desse tema. A estrutura literária tem recebido também muita atenção. O elemento messiânico na mensagem de Amós, em contraste, tem recebido muito pouca atenção. Uma exceção é o ensaio de Walter Kaiser, "Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles", *JETS* 20 (junho, 1977):97-111. No mesmo número (20.113-121), Michael A. Braun tenta apresentar os passos para uma solução dos problemas textuais e teológicos de Atos 15, discutindo o uso que Tiago faz de Amós no Concílio de Jerusalém.

10. Cf. um breve ensaio por Duane A. Garrett, "The Structure of Amos as a Testimony to Its Integrity", *JETS* 27/3 (setembro, 1984): 275,276.

11. Cripps, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, p. 77; James L. Mays, *Amos* (Londres: SCM, 1969), p. 165.

concessão de graça e misericórdia aos arrependidos de todas e quaisquer nações. É importante entender o que Amós disse e como ele foi compreendido.

A frase *bayyôm hahû'* (naquele dia) ocorre em Am 9.11. Há consenso quanto à tradução; entretanto, as interpretações variam largamente no que respeita ao tempo referido por Amós. Norman Snaith diz que se refere aos tempos pós-exílicos,¹² Charles Feinberg, ao reino milenar terrestre.¹³ A interpretação preferida é a afirmada por Homer Hailey: "o dia do povo disperso e do reino destruído, quando as trevas do desespero forem removidas"...¹⁴ E Theodore Laetsch corretamente indicou o tempo em que Israel foi espalhado entre as outras nações (cf. At 2.9-11) na era neotestamentária.¹⁵ O seu contexto dá uma referência específica *àquele dia* em Am 9.9,10. Amós proclama que em breve Yahwéh sacudirá Israel entre as demais nações e finalmente permitirá que o desastre venha sobre o povo de Jerusalém e de Judá, como aquele que Ele permitira sobre o povo de Samaria e Israel. O ponto é claro: enquanto Israel e Judá estiverem na Dispersão, Yahwéh agirá. Dizer que se considerava que Yahwéh tinha agido no tempo do retorno de um pequeno grupo a Jerusalém em 538 a.C. não é correto. A maior parte dos israelitas e judaítas continuava a viver na Dispersão. Assim, o cenário da ação de Yahwéh não foi removido pelo retorno do exílio. "Naquele dia" aponta definitivamente para o tempo da dispersão de Israel e Judá. Israel foi disperso a partir de 722 a.C., quando a Assíria levou em cativeiro as dez tribos setentrionais. Seus descendentes estão dispersos ainda hoje, somente uma pequena parte está no Oriente Médio. Repetindo: durante o tempo da dispersão dos descendentes de Abraão, Isaque e Jacó, Yahwéh realizará um ato singular, específico.

O próprio Yahwéh será o agente causador e dirigente da ação. A forma verbal *'āqim* não significa um ato novo ou primeiro, embora seja usada também nesse sentido. Que esse ato causado é um ato repetido fica bem claro na frase seguinte: *'et sukkat dāwīd hannōpelet* (a tenda de Davi, a que está caída). O termo para "caída" (*nāpal*) é um particípio que indica um estado continuado de existência. Aquilo sobre o qual Yahwéh exercerá a ação causativa não desapareceu completamente de cena. Está caído; necessita de reparos; não está funcionando como devia.

O alvo objetivado da ação causativa de Yahwéh é o tabernáculo (tenda) de Davi. É interessante notar que é usado o termo *sukkâ* ou *sukkat* e não *'ōhel*

12. Norman H. Snaith, *Amos, Hosea and Micah* (Londres: Epworth, 1956), p.144.

13. Charles L. Feinberg, *The Minor Prophets* (Chicago: Moody, 1977), pp. 122-124.

14. Hailey, *Commentary on the Minor Prophets*, p. 125. Ver também Herman Veldkamp, *De Boeruit Tekoa* (Franeker: Wever, s.d.), p.219. J.Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten*, pp. 158,159, fala do novo futuro depois que o julgamento divino tiver sido executado.

15. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 190. Roy L. Honeycutt intitulou a passagem em Am 9.11-15 como "o novo começo de Deus", frase que implica uma ruptura definitiva no ministério de Yahwéh a seu povo (cf. seu *Amos and His Message* (Nashville: Broadman, 1963), pp. 170-177. Ele inclui uma ampla bibliografia sobre Amós na conclusão de seu livro.

John A. Mtyer destacou cinco características cardinais na visão de Amós sobre a vinda do dia do Senhor: (1) o rei, (2) as nações, (3) a terra, (4) o povo, e (5) a terra (cf. seu *The Day of the Lion* [Downers Grove, Il.: Inter-Varsity, 1974], pp. 201-208).

(tenda). *Sukkâ*, substantivo derivado de uma raiz que significa “tecer juntos” é uma cabana de ramos amarrados juntos, um abrigo temporário.¹⁶ Uma das características de tal abrigo é a sua fragilidade. (*’Ohel*, por outro lado, é usado para designar um lugar onde as pessoas vivem permanentemente, em geral com o sentido de “casa” [*bayit*]). A tenda a ser construída é a casa de Davi. Entretanto não consta que Davi tenha sido um habitante de tendas ou cabanas. A referência aqui não é à habitação de Davi, mas sim à sua família, à dinastia da qual falara o profeta Natã (2 Sm 7.1-17).

Enquanto *sukkâ* sugere fragilidade, a frase hebraica seguinte fala de durabilidade: *wëgãdartî ’et-pirsêhen* (repararei as suas brechas). A cena posta diante de nós é a de uma grande casa, um palácio, ou mesmo uma cidade, cujos muros foram quebrados. O muro pode ainda ser visto, mas está cheio de brechas, que o impedem de cumprir seu propósito de proteger.

Uma terceira frase acrescenta outra dimensão à cena assim representada: *wahãrisõtāyw ’āgîm* (e suas ruínas farei que se levantem). O substantivo, por causa de sua raiz verbal, fala do que resta depois que uma casa, um palácio, uma cidade, uma fortaleza foi derrubada.¹⁷ Ruínas, que podem ser identificadas como partes do original, serão restauradas em seus próprios lugares e servirão como antes. A frase final do verso 11 tem o sentido de um sumário: *ûbënîtyâ kîmê ’ôlām* (e restaurá-lo-ei como nos dias da antiguidade). O verbo *bānâ*, construir, deve ser tomado em seu sentido simples — construir, como se constrói uma casa, um palácio, uma fortaleza.¹⁸ A frase referente a tempos passados (KJV: in the days of old) evidencia que o original fora erigido um longo tempo antes de sua reconstrução. O substantivo *’ôlām* pode significar “eternidade” ou “eterno”; também tem o sentido de “há muito tempo”, isto é, há muitos séculos.

A cena que Amós apresenta em 9.11, tem, pois, várias dimensões: a frágil cabana, o muro sólido, durável mas cheio de brechas, o palácio ou cidade em ruínas. A combinação de tudo isto fala tanto do que tinha força e durabilidade quanto do que era intrinsecamente frágil.

Essa estrutura é tida como a de Davi. Realmente, Davi tinha sua cidade murada, Sião, e seu palácio (2 Sm 5.11). Mas ele conhecia a razão dessas valiosas possessões: Yahwéh o tinha escolhido e ungido para essas responsabilidades políticas (5.12; cf. 1 Sm 16.13). Mais importante ainda, ele tinha recebido a promessa de Yahwéh quando pactuou com ele, promessa relativa a uma casa, isto é, a uma família que iria reinar. De fato, Yahwéh estabeleceu a dinastia de Davi, que deveria continuar por gerações.¹⁹ Especificamente, a dinastia devia durar para sempre, nunca teria fim.

16. Kob, p. 656.

17. O termo nesta forma ocorre somente aqui. É um substantivo derivado da forma verbal *hãras*, que tem o sentido de quebrar ou rasgar (cf. Kob, p. 243). Um cognato árabe refere-se ao esmagamento do grão. O verbo tem como objeto altares, cidades, casas, fortalezas, torres.

18. Kob, p. 134.

19. Cf. nosso estudo sobre 2 Sm 7.1-17 (cap. 10, subtítulo “Davi”).

Amós profetizou que a dinastia de Davi seria restaurada. Embora essa dinastia reinasse em Jerusalém quando ele profetizou em Betel, Amós proclama um futuro trágico para ela. Ela é frágil por causa dos descendentes de Davi, que se recusam a seguir os caminhos do Senhor, como Davi seguiu. É, ao mesmo tempo, durável por causa do pacto de Yahwéh com Davi. Sua fragilidade vai tornar-se muito evidente na condição decaída, quebrada, arruinada da dinastia davídica, mas sua durabilidade será visível nos muros e nas ruínas que permanecem. Mesmo que a tragédia certamente fira a dinastia de Davi, o pacto de Yahwéh continuará e a casa de Davi será restaurada. Um descendente de Davi se levantará e cumprirá os propósitos soberanos de Yahwéh. Ele o fará quando parecer menos provável — quando os próprios súditos do reino de Davi estiverem espalhados entre as demais nações. Assim, a tenda — casa, cidade ou dinastia — não será levantada depois que o povo estiver reunido. Certamente não! O Filho de Davi se levantará e virá pela palavra e poder de Yahwéh. Que o próprio Yahwéh será o soberano Iniciador e Executor do reerguimento da dinastia davídica está repetido enfaticamente no v. 12b: *nē'um-yhwh 'ōseh zō't* (é o oráculo de Yahwéh que fará essas coisas).²⁰

A declaração de Yahwéh referente à restauração da dinastia de Davi contém uma afirmação de propósito. Por que Yahwéh planeja restaurar a casa davídica? Por causa de Davi? Por causa de Israel? Por causa da palavra de Yahwéh que tinha sido falada? Nenhuma dessas alternativas é mencionada por Amós. Ele relembra a Israel seus deveres pactuais e o serviço que a comunidade eleita e redimida deve realizar no mundo. Yahwéh tinha prometido — e ordenado — que Abraão fosse uma fonte e canal de bênçãos para as gentes todas e nações. Os israelitas que adoravam no templo e em suas comunidades locais sabiam disso muito bem. Eles o cantavam nos Salmos 67 3-5 (TM 4-6); 87.4b; 117.1. Amós declara o propósito de Yahwéh: *lēma'an* (para o propósito de) (9.12). Essa frase hebraica é uma combinação da preposição *a* ou *para* (*lē*) e uma palavra derivada do verbo *'ānâ*, que significa “responder”.²¹ A casa davídica foi erigida para a resposta subsequente; Yahwéh tinha um intento definido que planejava atingir: *yiršû 'et-sē'erît 'ēdôm* (eles possuem o remanescente de Edom). O “eles” refere-se à casa de Davi e a tudo o que ela inclui. O substantivo *sē'erît*, “remanescente”, refere-se ao grupo ou núcleo de uma nação que permanece depois que ocorreu a derrota, destruição e deportação. Amós proclama que Yahwéh, depois do exílio e dispersão de Israel e Judá, e do eclipse da casa real de Davi, restaurá-la-á de modo que cidadãos de nações como Edom, que tinha uma história de ódio a Israel e Judá,²² tornar-se-ão membros benditos da casa da posteridade de Davi. Amós proclama o que Obadias também havia profetizado. Até os membros de uma nação perpétua e ferozmente hostil serão conclamados pelo Filho da casa davídica.

20. O particípio ativo do verbo fazer deixa claro que o Senhor está em ação fazendo as próprias coisas que Amós profetizou. É Yahwéh quem quebrará, bem como reerguerá, a dinastia de Davi.

21. Kob, p. 718.

22. Cf. nossa breve discussão de Edom no cap. 14, subtítulo “A visão de Obadias”.

Uma frase paralela apóia o conceito universal expresso acima: *wəkol haggôyim 'ăšer-niqrā' sēmî 'ălêhem* (e todas aquelas nações que tem o meu nome invocado sobre elas). A idéia expressa aqui é que muitas nações levarão o nome de Yahwéh. Ele será conhecido por elas, porque as reclamou e deu-lhes o seu nome; foi estabelecida uma relação efetiva entre Yahwéh e as demais nações do mundo. Os eruditos concordam que essas nações não devem ser consideradas como se cada um de seus membros trouxesse o nome de Yahwéh. Ao contrário, a idéia é que, como um remanescente de Edom se torna pertencente a Yahwéh, assim também pessoas de outras tribos, línguas, povos e nações (cf. Ap 5.9-10) se tornarão membros da família davídica.

O Novo Testamento não nos deixa nenhuma incerteza quanto à mensagem que Amós estava profetizando. Quando o Concílio de Jerusalém se reuniu para discutir a questão premente relativa à admissão dos gentios convertidos na igreja do Senhor Jesus, apelou-se à profecia de Amós (At 15.16,17).²³ Os apóstolos, evangelistas, presbíteros e leigos da Igreja do Novo Testamento, guiados pelo Espírito Santo, compreenderam que Jesus Cristo era o Filho de Davi e o representante da dinastia davídica. Todos os que criam nele, obedeciam-lhe e serviam-no, isto é, os membros da igreja do Novo Testamento, foram considerados membros da casa de Davi. Judeus e gentios não seriam diferenciados.²⁴ Sem qualquer referência à origem biológica ou nacional, aqueles que crêem em Cristo são cidadãos do reino do Filho de Davi. Este conceito foi expresso por Paulo aos Gálatas quando lhes escreveu ensinando que todos os que têm fé em Jesus são filhos de Abraão (Gl 3.7-9; cf. Rom 4.11b-12,16,17).

O real conceito messiânico é revelado tanto no seu aspecto mais estrito quanto no mais amplo. Jesus é o Messias da casa de Davi. Sua vinda e sua obra reedificam e restauram a dinastia de Davi, e sua missão na qualidade de Messias tem uma dimensão universal. Sua obra redentiva, restauradora e dirigente alcança pessoas de todas as gentes e nações. A obra messiânica, entretanto, implicará em mais do que um simples reunir de pessoas de todas e quaisquer nações; ela lhes permitirá herdar o seu reino na situação de membros da casa messiânica.

23. Tiago, citando da LXX, retém a mudança de "Edom" ('*édôm*) para "homens" ('*ādām*) e de "possuir" ('*yāraš*) para "buscar" ('*dāraš*). A mudança não altera o sentido; ambas as formas expressam a universalidade, sem distinção entre judeu e gentio, da condição de membros do Messias davídico (cf. F. F. Bruce, *The Book of the Acts, NICNT* [Grand Rapids: Eerdmans, 1954/1981], p. 310; Richard Earl, "Creative Use of Amos by the Author of Acts", *NT 24* [jan.1982]:37-53). Não levar em conta a citação de Amós por Tiago, como porta-voz apostólico, é lançar dúvida sobre toda a discussão.

24. Aqueles que interpretam essa incisiva passagem em Amós como a referir-se ao domínio político, pelos judeus, sobre várias nações, não compreendem que o domínio referido é de natureza espiritual, o único dominador é Cristo, o verdadeiro representante da casa davídica. Cf. Martin J. Wyngaarden para uma discussão útil, em *The Future of the Kingdom in Prophecy and Fulfillment* (Grand Rapids: Baker, 1955), pp. 150-158; também Louis A. de Caro, *Israel Today: Fulfillment Prophecy* (Nutley: Presbyterian and Reformed, 1976), pp.147-168.

O Reino de Paz

Amós conclui sua mensagem profética em fazendo uma referência ao futuro (9.13-15). Ele falara de um grande evento futuro, a saber, a restauração do tabernáculo de Davi. E continua: *hinnēh yāmīm bā'im* (Eis que dias estão vindo). A frase pode referir-se a qualquer aspecto do futuro, bem como a todo o panorama futuro. O próprio contexto deve ser o guia para a interpretação da frase aqui. Nos versículos precedentes Amós profetizou a respeito da vinda de Cristo e da reunião de seu povo, Judeus e Gentios, na casa e família de Davi; refere-se claramente à era do Novo Testamento. Nos versos 13-15 seu escopo quanto ao futuro é mais amplo. Ele tem três perspectivas.

No verso 13 Amós põe uma cena rural diante de seus ouvintes e leitores. É uma visão de incrível abundância. A pessoa que faz a colheita da estação anterior está ainda ocupada colhendo, enquanto já se fazem os preparativos para a estação seguinte. Colheita e semeadura tornam-se atos simultâneos; o que planta uvas é alcançado pelo que as colhe e pisa o lagar para a preparação do vinho. Plantar a semente e processar a colheita ocorrem ao mesmo tempo; o fruto das vinhas será tão abundante que o seu produto fluirá das colinas em frente das montanhas. Amós apresenta um quadro rural de seus dias, que excede em beleza e prosperidade a situação real de seu tempo, isto é, ele mostra o paraíso restaurado.

Depois de pintar a cena do paraíso recuperado, Amós fala das pessoas que experimentaram julgamento por meio da derrota, destruição e exílio (v.14). Esses acontecimentos dolorosos não determinarão o fim do povo do pacto. A restauração será a realidade final; assegura-se a participação na abundância do paraíso restaurado. Amós prossegue proclamando a durabilidade do paraíso renovado e a fidelidade da palavra de Yahwéh (v.15).

As três perspectivas — o futuro imediato, a era do Novo Testamento²⁵ e o paraíso recuperado — estão misturadas num só panorama. Em termos das experiências cotidianas de seu povo, Amós, empregando-as tipologicamente, proclama o reino duradouro do Messias através de toda a eternidade.²⁶ Os poucos servos crentes e obedientes de Yahwéh, que ouviram a profecia de Amós, recebem a certeza de que, embora julgamentos terríveis sobrevenham se não houver arrependimento, depois do julgamento virá a restauração. Os israelitas fiéis recebem a garantia de que Yahwéh não os esqueceu nem os abandonou. Ele continuará a desdobrar seu plano actual e levar adiante seus propósitos por meio do Messias prometido.

Resumindo a profecia de Amós relativa à revelação do conceito messiânico, devemos mencionar os seguintes cinco pontos:

25. Ver Laetsch, *Minor Prophets*, pp. 190-192, quanto a sua maneira de entender a referência de Amós à igreja na era do Novo Testamento.

26. Devemos tomar cuidado em não ler Am 9.13-15 literalmente demais. Uma tradução literal diria que as estações seriam removidas, isto é, as estações de plantio e colheita. Significaria também que a dispersão depois da queda de Jerusalém em 70 d.C. não estava no plano de Yahwéh. É significaria ainda que Israel nunca seria tirado do Oriente Médio, isto é, se um reino milenar na Palestina é visto nesses versos, tal reino nunca teria fim.

Primeiro, o julgamento pronunciado sobre aquelas nações vizinhas, que de várias maneiras demonstraram sua inimizade contra Yahwéh e seu povo, será executado por Yahwéh. O nome do agente messiânico não é mencionado. A proclamação do iminente julgamento de Deus, entretanto, prepara a cena, provê o real contexto e dá o fundo contra o qual o visualizado conceito messiânico será revelado.

Segundo, Amós proclama, como o fazem os outros profetas de seu tempo, a dimensão universal da tarefa messiânica. Todas as gentes e nações serão julgadas e todas as gentes e nações podem participar, e participarão, das bênçãos a serem trazidas pelo Filho de Davi, o Messias prometido.

Terceiro, o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico é clara e definidamente proclamado. A casa real de Davi, representada pelo Messias real, será um fator-chave na reconstrução da casa davídica.

Quarto, o ponto de vista mais amplo do conceito messiânico é estabelecido pela proclamação da remoção da inimizade por parte de Edom e das nações vizinhas. Elas serão reunidas e seus súditos se tornarão cidadãos do reino do Filho de Davi.

Quinto, é declarado o real contexto escatológico da aparição e da obra do Messias. O reino de paz será o paraíso restaurado, uma felicidade em que todas as bênçãos do pacto, repetidamente prometidas, tornar-se-ão realidades certas na vida dos servos crentes e obedientes de Yahwéh.

Uma pergunta final: Qual foi a reação do próprio Amós a sua mensagem de julgamento vindouro e de restauração por meio da casa davídica? Há algumas indicações definidas: (1) O "Soberano Senhor falou; quem não profetizará?" (NIV 3.8b) (2) O "Senhor tomou-me de após o gado e me disse: 'Vai e profetiza ao meu povo Israel.' Agora, pois, ouve a palavra do Senhor" (7.15,16a). Amós obedeceu. Ele profetizou julgamento; ele também suplicou a misericórdia divina (7.2,5). Ele contemplou o Senhor no altar, ouviu-o falar (9.1) e repetiu suas palavras.

A Profecia de Oséias

O Homem e Seu Tempo

Oséias é chamado no texto bíblico de filho de Beeri (Os 1.1); nada mais é dito sobre sua família. Uma vez que ele profetizou em Israel, considera-se que ele era natural do reino do norte,²⁷ mas a Escritura não afirma esse fato. Diz-se que Oséias foi profundamente influenciado por Amós,²⁸ isto é possível, já que o ministério de Oséias começou cerca de dez anos depois que Amós começou a profetizar no reino do norte. Oséias é descrito como alguém agudamente

27. Cf., p. ex., Grace I. Emmerson, *Hosea, An Israelite in Judean Perspective* (Sheffield: JSOT, 1984), p. 1; com algumas qualificações, Otto Eissfeldt, em seu *The Old Testament: An Introduction*, trad. Peter R. Ackroyd (republ., New York: Harper, 1966), p. 385.

28. Conrad von Orelli, em *The Twelve Minor Prophets* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897), afirma: "Oséias segue de perto a Amós. Ele retomou a obra deste último no reino do norte, do qual era talvez originário" (p. 5).

côncio dos pecados de seu povo e sensível ao amor e vontade factuais de Yahwéh para com seu povo. Ele, entretanto, permanece entre os profetas de Israel, na mente dos leitores e estudiosos da Bíblia, como o profeta que teve uma experiência trágica em sua própria vida.²⁹ Oséias sentiu a dor da rejeição por parte de alguém amado e a infidelidade daquela a quem sua vida tinha sido estreitamente ligada. Ele, como profeta, estava, portanto, bem preparado para expressar a dor, a tristeza, o anseio de Yahwéh, que tinha sido rejeitado pelo povo que Ele próprio tinha chamado, redimido, reunido e estabelecido como seu “parceiro factual” no meio das nações vizinhas.

Os tempos do profeta Oséias são assim descritos por ele próprio:

Porque na terra não há verdade, nem amor,
nem conhecimento de Deus.
Há somente perjúrio, mentira, assassinato,
furto, adultério. [4.1b,2]

Prossegue o profeta severamente:

O meu povo está destruído porque lhe falta
conhecimento.
Porque tu rejeitaste o
conhecimento,
também eu te rejeitarei para que não sejas sacerdote
diante de mim. [v. 6 NIV]

Oséias provavelmente começou a profetizar bem no fim do reinado de Jeroboão II, ou então no reinado de seu filho Zacarias, o qual, depois de reinar seis meses, foi assassinado por Salum (2 Rs 15.8-10).

O período de atividade profética de Oséias todo foi um tempo de rápido declínio moral e político. Assassinos seguiam-se um ao outro; a liderança nas áreas religiosas da vida estava corrompida. Um exame das queixas e acusações de Oséias evidencia que, nos últimos anos da existência de Israel como nação, a sociedade estava sendo progressivamente desfibrada por forças internas de devassidão e corrupção. Em meio a isto Oséias foi posto na situação de mediador entre Yahwéh e Israel.³⁰ Ele falou a palavra de Yahwéh e instou o povo a arrepender-se e retornar a seu Senhor.³¹

29. Cf. Francis I. Anderson e David N. Freedman, *Hosea*, em *AB*, 24 (1980), que dedicam quase 200 páginas a uma discussão dos três primeiros capítulos (pp. 115-311). Concordam com a unidade da profecia (*ibid.*, pp. 85,115,141). Concordam com Brueggemann em seu ponto de vista de que Oséias reflete materiais mosaicos (*ibid.*, p. 75). Cf. Brueggemann, *Tradition for Crisis*, pp. 106-110; Robinson, *Twelve Minor Prophets*, pp. 16-19; Hailey, *Commentary on the Minor Prophets*, pp. 127,128; Herman Veldkamp, *De Zoon van Beer: over het Boek Hosea* (Franeker: Wever, s.d.), pp. 6-9; James M. Ward, *Hosea* (New York: Harper, 1966), pp. 8-20. Walter C. Kaiser concorda que Oséias fez uso de materiais mosaicos, em sua discussão da “exegese interna” da Bíblia. Ele reflete sobre o ponto de vista de alguns eruditos que têm lidado com o uso por Oséias (Os 12.1-6) das histórias de Jacó em Gênesis (cf. seu “Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the ‘Then’ and ‘Now’ Gap: Hos 12.1-6”, *JETS* 28/1 (1985): 33-46).

30. Cf. Brueggemann, que discute o papel mediador dos profetas (*Tradition for Crisis*, pp. 91-105).

31. Norman H. Snaith refere-se a Oséias como um novo tipo de profeta. Ele teria sido um dos primeiros a falar em pleno controle consciente de suas faculdades (*Amos, Hosea and Micah* [Londres: Epworth, 1956], p. 25). Devemos discordar da idéia de que os profetas precedentes não estavam em seu controle. Mas é bom notar que

Oséias e Gomer

Os eventos registrados em Os 1.3 têm sido extensamente discutidos; de fato, o livro inteiro é difícil de interpretar por causa de problemas intensos e variados. Brevard S. Childs afirmou que os problemas acerca do casamento de Oséias impedem que se chegue a um consenso.³² Embora seja prudente reconhecer que a profecia de Oséias apresenta grande número de problemas, é também necessário acentuar que a mensagem que ele traz no relato de seu casamento não é difícil de interpretar, pois o próprio Oséias a interpreta e aplica.

Há dois temas específicos aos quais se tem dedicado muita atenção. Primeiro, o relato bíblico do casamento de Oséias é historicamente acurado? É uma alegoria? Uma parábola? Ou todo o relato deveria ser considerado uma visão?³³ À base da narrativa dos três primeiros capítulos e da maneira como o casamento do profeta é aplicado à relação entre Israel e Yahwéh, pode-se concluir que o casamento de Oséias ocorreu como está registrado na Escritura, e que ele recebeu de volta sua esposa, depois de ela ter vivido vários anos como prostituta.

Segundo, se o relato bíblico for considerado literalmente verdadeiro, deve-se enfrentar o seguinte problema: Estaria Gomer ativa como prostituta antes de Oséias desposá-la? Esta questão não tem sido respondida afirmativamente por todos os eruditos. Para alguns é altamente questionável que Yahwéh tivesse ordenado ao profeta que desposasse uma prostituta.³⁴ Tentam-se quatro explicações para o termo hebraico *zēnūnīm* (adulterios), isto é, uma esposa de adulterios (cf. NIV): (1) Gomer era uma prostituta ativa; (2) era inclinada à prostituição;³⁵ (3) era de uma família conhecida pela prática da prostituição (embora ela própria não estivesse envolvida diretamente); e (4) se o relato é alegórico e Gomer representa Israel, a questão é realmente irrelevante.³⁶ Cada uma das últimas três opções propostas pode apresentar pelo menos uma parte da história de Gomer. Ela teria tido propensão para a prostituição, era de uma família conhecida por praticar a prostituição e, na verdade, na profecia de Oséias ela representa Israel. Mas o fato é que Gomer era de fato uma prostituta ativa. Este é o significado original da frase "mulher de prostituições" (cf. RSV). Segundo, Oséias tinha de trazer à atenção de Israel o fato de que Yahwéh escolhera Israel quando este não era um povo virtuoso e dedicado. De fato, o

Oséias foi considerado especialmente preparado para ser um novo tipo de profeta, em vista de seu casamento com Gomer e das condições morais que prevaleciam em Israel em seu tempo.

32. Cf. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadélfia: Fortress, 1979), pp. 374-377, para uma revisão das tentativas do passado e uma admissão das falhas do presente.

33. Cf. Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 864-867, para uma discussão dessas questões. Francis Anderson e David Freedman também apresentam um alentado estudo (*Hosea*, em *AB* [1980], 24.125-309).

34. Cf., p. ex., Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), p. 269.

35. Cf. J. H. Johansen, "The Prophet Hosea: His Marriage and Message", *JETS* 14.179-184, para uma defesa deste ponto de vista. Para outro ponto de vista, cf. Gary Hall, "The Origin of the Marriage Metaphor", *Hebrew Studies* 23 (1982):169-171.

36. Cf. James M. Ward, *Amos, Hosea* (Atlanta: Knox, 1981), pp. 53-58, para uma explanação deste ponto de vista.

povo de Deus tinha outros deuses a quem amava e servia. Abraão tinha sido escolhido e chamado de uma comunidade que adorava ídolos (Js 24.2-4). A família de Jacó tinha deuses familiares (Gn 31.19,34; 35.2-5; e Israel teve deuses estrangeiros no Egito e em sua peregrinação pelo deserto (Js 24.23; Am 5.25,26). Terceiro, outros profetas referiram-se a Israel como esposa de Yahwéh, que Ele tomara enquanto ela estava em sua condição de pecadora e tinha falsos amantes (cf. Jr 31.32; Ez 16.1-8; 23.1 ss.).³⁷

O relato histórico apresentado por Oséias é o seguinte: Ele recebeu ordem de desposar Gomer, uma prostituta; ele obedeceu e teve um filho com ela. Ela então deixou-o e se entretteve com seus amantes outra vez. Teve dois filhos com eles (2.4, [TM 2.6]). Então Yahwéh ordenou a Oséias que separasse Gomer de seus amantes³⁸ e a trouxesse de volta para a sua própria casa, como esposa (3.1-3). Esta cena doméstica representa literal e factualmente as experiências de Yahwéh com Israel. Israel foi uma noiva infiel para com Yahwéh; não era pura quando Ele a tomou; a despeito de seu amor e de seu trabalho para purificá-la, Israel permaneceu infiel e impura como amada de Yahwéh. Assim, são demonstradas as bênçãos pactuais de Yahwéh e, ao mesmo tempo, descreve-se a quebra do pacto por Israel. Essas expressões opostas ensejam um vívido cenário para e a necessidade da presença e obra mediadoras do Messias.

A Estrutura da Profecia de Oséias

Como no caso de outros livros proféticos, a profecia de Oséias inclui um relato ou uma narrativa histórica.³⁹ Essas passagens históricas têm diversas funções; no caso de Oséias, a narrativa de seu casamento com Gomer apresenta um exemplo chocante, do qual Oséias pode aplicar a mensagem que ele é chamado a trazer a um povo que quebrou a aliança, ao Israel infiel por quem Yahwéh tem grande amor e que tem feito muito para demonstrar esse amor.

Alguns críticos têm tentado dissecar a profecia e/ou indicar que ela não é produto de um só escritor ou profeta.⁴⁰ O maior problem é fazer justiça à

37. Francis Anderson e David Freedman concordam que uma leitura literal requer Gomer como prostituta ativa quando Oséias a desposou, mas, teologicamente explicado, o relato é proleptico, isto é, ela tornou-se prostituta (*Hosea*, em *AB* [1980], 24.162-165).

38. Peter C. Craigie esclarece que, tendo deixado Oséias, Gomer tornou-se escrava ou concubina de alguém ou, mais provavelmente, uma escrava do templo de Baal. De qualquer dessas situações de escravização, Oséias a resgatou (*Twelve Prophets*, 2 vols., [Filadélfia: Westminster, 1984], 1.27).

39. Cf. Is 6.1 (o chamado de Isafas no tempo da morte do rei Uzias) e os caps. 36-39 (o cerco e a libertação de Jerusalém por Senaqueribe, durante o reinado de Ezequias); Jr 52 (a queda e a captura de Jerusalém por Nabucodonosor, durante o reinado de Zedequias); Dn 1.6 (Daniel e sua atuação no governo da Babilônia); Am 7.10-17 (duelo de morte entre Amazias, profeta da corte de Jeroboão II, e Amós); Jn 1 (viagem), 3 (pregação de Jonas em Nínive) e 4 (a ira de Jonas contra o Senhor); e Ag 1.12-15 (a presença de Zorobabel).

40. Brevard S. Childs dá um breve sumário desses esforços (*Introduction to the Old Testament as Scripture*, pp. 375-377). Hans W. Wolff tentou provar que há três diferentes transmissões, cada uma delas contribuindo com alguma parte peculiar da profecia (*Hosea*, Filadélfia: Fortress, 1974, pp. xxix-xxxii). A obra crítica, histórica e literária de Wolff se afasta do que poderia ser uma interpretação útil do material contido na profecia. De modo semelhante, a obra de Mays é consideravelmente enfraquecida pelo fato de considerar a profecia de Oséias uma compilação de ditos (*Hosea* [Londres: SCM, 1969], pp. 5-7).

Grace I. Emerson discute as muitas referências a Judá e ao rei davídico como indícios da existência de vários autores. Ela dialoga com vários autores que indicam razões para essas referências feitas por um profeta do norte a Israel (*Hosea*, pp. 56-59).

estreita relação que há entre os caps. 1-3 sobre Gomer e os caps. 4-14 sobre Israel.⁴¹ É difícil entender porque muitos não reconhecem que o livro é uma unidade integrada, tendo os caps. 1-3 como introdução, apresentando o ambiente histórico da profecia e fornecendo o apropriado contexto em que o tom da profecia é produzido. George Riggan está certo quando observa que a relação de casamento entre Oséias e Gomer reflete a relação de Yahwéh com Israel e “esse tema por si só faz dessa obra profética um todo coerente”.⁴²

Os que aceitam a unidade do livro têm tentado demonstrar esse fato em forma de esboço, geralmente em quatro partes: (1) o casamento de Yahwéh com Israel é retratado pelo casamento de Oséias e Gomer (1-3); (2) a intensa dor e tristeza de Yahwéh por causa dos pecados de Israel (4-7); (3) o julgamento divino de Yahwéh como castigo (8-10); e (4) a fidelidade e o amor de Yahwéh revelados na cura, perdão e restauração de Israel (11-14). Uma análise da estrutura da profecia, entretanto, evidencia que cinco temas principais são tecidos para formar uma só mensagem integrada, unificada: (1) o casamento representa o pacto de Yahwéh; (2) a manutenção, por Yahwéh, do pacto com um povo, as tribos conjuntas de Israel e Judá; (3) a demanda legal de Yahwéh contra Israel e, em certa medida, contra Judá por causa da quebra dos laços do casamento-pacto-amor; (4) o julgamento de Yahwéh contra Israel e também contra Judá; e (5) a restauração, por parte de Yahwéh, do laço de amor, chamando seu povo e atraindo-o de volta a si mesmo (ver quadro 6).

Alguns fatores importantes merecem atenção. Primeiro, Oséias, embora falando de Israel, está cômico de que Yahwéh fez o pacto com o povo unificado. Não havia dois pactos nem dois povos do pacto. Portanto, quando ele fala a Israel, põe diante dos israelitas seu pecado de separar-se de Judá e trazer divisão à família do pacto. Ele faz repetidas vezes referência a Judá, porque Judá é também culpado dos mesmos pecados. Além disso, a restauração do pacto deve ser iniciada por Yahwéh, cujo agente representativo estava no trono de Judá.

Segundo, a demanda legal que Yahwéh tem contra seu povo é por ele ter estabelecido relações com substitutos de Yahwéh — ídolos⁴³ (2.19; 3.4; 4.10-19; 5.11; 8.4-6; 9.10; 10.2; 11.2; 13.2) e fazia alianças com nações pecadoras para obter proteção e prosperidade (5.13; 7.8-16; 8.9,10,13; 9.3; 11.5; 12.1). Repetida-

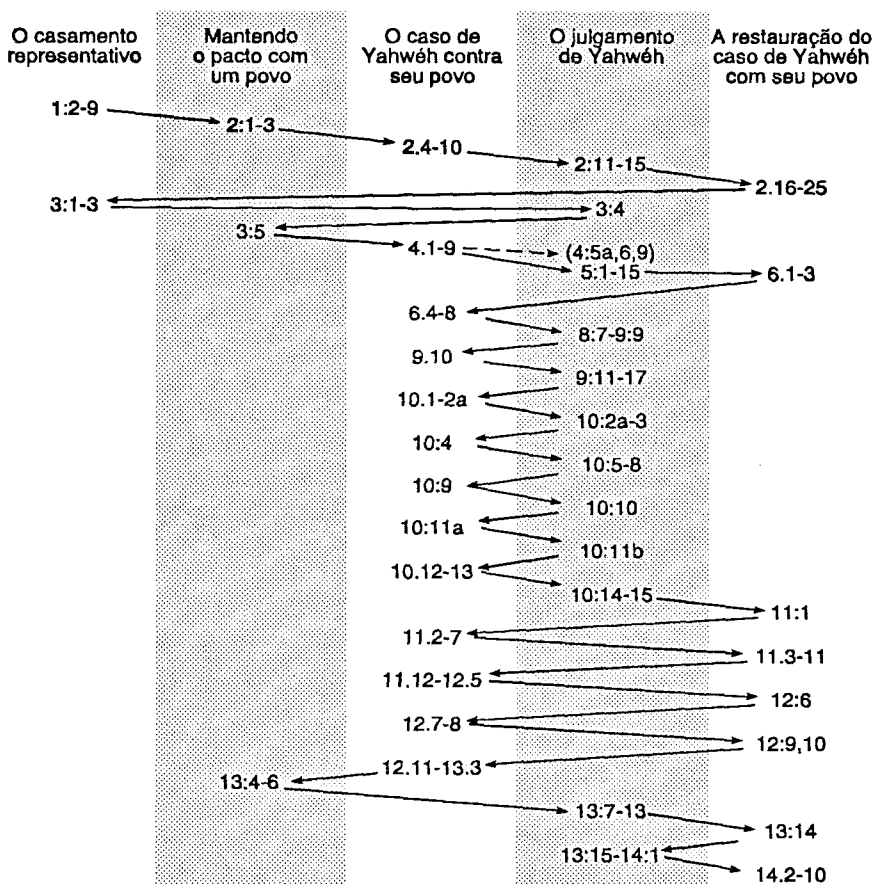
Outros comentários a consultar, a maioria dos quais apresenta tanto discussões quanto discordâncias, incluem os seguintes: Frederick C. Eiselein, *The Minor Prophets* (New York: Eaton and Mains, 1907), resume bem o problema: “Não muitos anos atrás a discussão sobre a unidade da profecia de Oséias ocuparia pouco espaço...com o avanço dos estudos críticos...especialmente desde a publicação de comentários por Wellhausen e Novack” (p. 35); Ray L. Honeycutt, *Hosea and His Message* (Nashville, Broadman, 1975); George A. F. Knight, *Hosea: Introduction and Commentary* (Londres: SCM, 1960). Um grande número de ensaios, numerosos demais para serem todos mencionados, também tem aparecido em várias revistas, com abordagens críticas sobre o texto, composição e autoria.

41. Cf. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 868, 869, para um exame da grande variedade de opiniões sobre essa questão.

42. Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith*, p. 50. Ver também Henry L. Ellison, “The Message of Hosea in the Light of His Marriage”, *EQ* 49 (1969): 3-9. Ellison toma como ponto de partida para sua discussão a insistência de Yehezkiel Kaufmann em que Os 1.3 foi escrito no tempo de Acabe, isto é, anos antes da formulação dos últimos onze capítulos. Ver também o ensaio de David B. Wyrzten, “The Theological Center in the Book of Hosea”, *BSN* 141.315-329.

43. Os versículos referem-se ao texto hebraico.

Quadro 6 - O Pacto de Yahwéh com Seu Povo



mente Oséias fala da prostituição e/ou adultério; Israel era culpado em relação a Yahwéh como Gomer era em relação a ele, Oséias.

O terceiro ponto a ser destacado é que o profeta não proclama a dissolução total do laço do pacto. Assim como foi buscar sua esposa e a trouxe de volta, assim Yahwéh cortejará, chamará, insistirá e trará de volta o seu povo aos laços do pacto de vida e amor. Na verdade, Yahwéh começará e completará essa restauração. Ocorrerá um grande feito messiânico. Como ou por meio de quem isso será feito é indicado implicitamente e, em uns poucos exemplos, explicitamente.

O Conceito Messiânico no Livro de Oséias

Há uma revelação do Messias, ou pelo menos uma referência à pessoa e obra do Messias ou ao conceito messiânico, no livro de Oséias? O termo hebraico *māšîaḥ* não aparece no texto em nenhuma de suas formas e usos. Um

extenso comentário de Oséias não faz nenhuma referência ao termo.⁴⁴ Grace I. Emmerson, que procurou provar uma perspectiva judaíta em Oséias, o profeta israelita, discute 3.5, onde há uma referência a “Davi seu rei” em termos políticos.⁴⁵ Mowinckel refere-se várias vezes a passagens em Oséias quando discute a antiga esperança judaica no futuro, o lugar do rei, o Messias, nessa esperança, e a relevância de frases como *o Servo do Senhor e o Filho do Homem*.⁴⁶ George Riggan dedica algumas páginas à contribuição de Oséias à idéia de realeza messiânica na profecia hebraica.⁴⁷ Ernst Hengstenberg oferece-nos uma discussão extensa sobre Os 1-3 em sua bem conhecida obra sobre a Cristologia do Velho Testamento. Ele fala da peculiaridade das profecias messiânicas de Oséias comparadas com as que foram dadas antes dele, nas quais o Messias apareceria como “a luz daqueles que andam nas mais profundas trevas dos julgamentos divinos...”⁴⁸

Há quatro aspectos na contribuição de Oséias à revelação do conceito messiânico. Quando se consideram esses aspectos, não se pode deixar de ficar impressionado pelas repetidas referências a materiais mosaicos em sua apresentação das circunstâncias nas quais o agente messiânico realizaria sua tarefa. Assim fazendo, Oséias estabelece uma sólida conexão com o passado, isto é, do tempo dos patriarcas em diante (12.2; 4.12), o presente, isto é, o próprio tempo de Oséias, e o futuro. Assim como Joel estabeleceu uma ampla agenda, assim também Oséias apresenta a ampla ambiência histórica. Oséias relembra a seus leitores e ouvintes que o programa messiânico de Yahwéh não é de criação recente nem de escopo limitado.⁴⁹

Primeiro, Yahwéh, não o Messias, é o que recebe toda a atenção. Mesmo nos três primeiros capítulos, em que aparece o relato do casamento de Oséias, há pelo menos trinta e quatro referências na primeira pessoa ao que Yahwéh disse que diria ou faria. Yahwéh, através da proclamação profética de Oséias, apresenta-se insistentemente à atenção de Israel. É Yahwéh quem ama sua noiva/esposa/povo (1.7; 2.23 [TM 25]; 9.15; 11.1-4) e quem se ligou a ela (2.19,20). Yahwéh havia provido para ela um ancestral patriarcal, a saber, Jacó (12.3,4,12); tinha-a libertado do Egito (11.1; 12.9,13; 13.4). Ele fizera um pacto com ela no Sinai (6.7; 8.1). Ele provera todas as necessidades de sua noiva (2.8;

44. Anderson e Freedman, *Hosea*, em *AB* (1980), 24.677-678.

45. Emmerson, *Hosea*, pp. 101-105. Para uma introdução ao debate sobre como o profeta encarava a casa davídica e seu papel messiânico, ver o ensaio de Ronald J. McKinney, subtítulo “Recoeur’s Hermeneutic and the Messianic Problem”, *Christian Scholar’s Review* 143 (1985), 211-223. McKinney discute a postura de Oséias diante da realeza como um paradigma para examinar os preconceitos de críticos que se dividem em campos realista e anti-realista e tentam mostrar que o próprio Oséias aceitou ou rejeitou “o culto real em princípio” (*ibid.*, p. 223). O problema crucial nesse debate é a aceitação crítica do ponto de vista de que o papel de Oséias seria o de uma figura política, social e religiosa que tentava analisar o ambiente de seu tempo, e não o de um porta-voz profético preparado e enviado por Yahwéh.

46. Mowinckel, *He that Cometh*, pp. 125-154 (esp. pp. 146,147,152), pp. 155-186 (esperança futura), pp. 187-260 (*Servo do Senhor*), pp. 261-279 (escatologia) (esp. p. 262), e pp. 280-345 (o Messias) (esp. pp. 286,292).

47. Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith*, pp. 49-52.

48. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1.183.

49. Cumpre notar que Hengstenberg considera que Oséias precedeu Amós, sustentando que Oséias foi o primeiro a fazer anúncios messiânicos específicos como fonte de esperança no momento em que eram profetizados julgamentos divinos para um futuro próximo.

10.1; 11.3,4; 12.10; 13.5,6). Ele a cortejara quando ela se afastara dele (2.14; 11.8); Ele insistira com ela para retornar e ser-lhe fiel (6.1-3; 14.1,2; cf. 10.12). Ele prometeu uma restauração e futuro gloriosos (1.10,11; 2.16,20,23; 13.14). Yahwéh, na verdade, tinha sido um cortejador, esposo e provedor fiel. Não era outro senão Yahwéh, o próprio esposo, entretanto, quem iria trazer o julgamento de destruição e desolação sobre a noiva e esposa infiel (p. ex., 1.4,6,9; 2.3,12; 6.5; 10.14,15; 13.9). Ele estava rejeitando-a como esposa (2.2,13) e expondo seu caráter lascivo (2.10; 4.12,13; 5.3,7; 6.10; 7.4; 9.1). A despeito da infidelidade de sua noiva, Yahwéh iria tomá-la de volta quando ela se arrependesse, curá-la-ia e de novo amá-la-ia (14.4-8). Em resumo, seja o que for ou possa ser considerado messiânico na profecia de Oséias, Yahwéh é claramente quem provê o contexto dos agentes messiânicos e das tarefas messiânicas a serem executadas. Mais do que isto, Ele é a fonte de tudo que é messiânico; Ele suscita o surgimento do agente e inicia o cumprimento das atividades messiânicas. Estas, porém, são levadas adiante por seus servos indicados.

Segundo, Oséias é chamado para servir como agente messiânico de maneira inesperada e única. Por seu casamento ele representa Yahwéh como alguém que tomou o seu povo como sua noiva escolhida; e é chamado a tipificar a restauração messiânica da noiva de Yahwéh recebendo Gomer de volta como sua esposa. Aqui mais uma vez podemos perceber como o tipo e o símbolo funcionam no Velho Testamento.⁵⁰

Oséias é chamado a agir de maneira simbólica, mas real, quando Yahwéh lhe ordena *lĕk gah-lĕkĕ 'ēset zĕnūnīm* (vai, toma para ti uma mulher de prostituições; 1.2a). Essa ordem é seguida por uma explicação: *kī* (porque) a terra (referindo-se a Israel, o povo do pacto), *zānah tiznĕh* (está cometendo um vil adultério). O casamento de Oséias com uma prostituta e a posteridade resultante desse amor simbolizam a situação real que existe entre Yahwéh e o povo do pacto que Ele tinha desposado no Sinai. A esposa, Israel, é infiel a Yahwéh, como Gomer é a Oséias. A tristeza e o sofrimento de Yahwéh causados pela infidelidade de Israel são também sentidos, real, embora simbolicamente, por Oséias. O que Oséias experimenta em sentido real é a própria experiência de rejeição, tristeza e sofrimento de Yahwéh. Quando Yahwéh ordena a Oséias que tome de novo sua esposa, “e mostre outra vez teu amor a tua esposa” (*'ēhab 'issā*; 3.1 NIV). Oséias não tem alternativa senão continuar a experimentar e expressar o que Yahwéh fará ao povo do pacto (p. ex., 6.1-3; 11.3-11; 13.14). Yahwéh continua a amar o seu povo, enquanto este está separado dele; Oséias, o profeta, age tipologicamente. A reação de Oséias ao tomar de volta Gomer tipifica a atitude de Yahwéh para com Israel. O pagamento por sua esposa (3.2) é também um aspecto particular e único da sua experiência tipológica. O custo da restauração de Israel tem de ser pago; Yahwéh fará provisão para isso (cf. a fraseologia de Zacarias, em Zc 11.12). A realização final e plena de toda essa experiência simbólica e tipológica de

50. Cf. nossa exposição sobre símbolo e tipo (cap. 6, subtítulo “Tipologia Messiânica”).

Oséias em seu casamento com Gomer, em sua perda e no retomá-la como esposa, se daria na rejeição de Jesus Cristo pelo povo do pacto em seus dias, o preço que Ele pagou entregando sua vida na cruz e a reunião do povo de Yahwéh com ele através de seu sofrimento, morte e ressurreição.⁵¹ Oséias é, portanto, pessoalmente um símbolo e um tipo do Messias prometido; é especialmente pelo seu sofrimento que ele demonstra sua característica messiânica, retratando simbólica e tipologicamente o sofrimento do Messias prometido.

Terceiro, a casa de Davi servirá como agente messiânico. Algumas perguntas devem ser respondidas quando se discute este aspecto do papel messiânico da casa davídica.

Quem servirá como agente do julgamento que Yahwéh afirmou que certamente virá?⁵² Oséias fala de Efraim voltando-se para a Assíria em busca de ajuda (5.13; 8.9), mas aquela cruel nação é completamente incapaz de prestar assistência — e na verdade não o quer fazer. Esse é também o caso do Egito (7.11; cf. 8.13; 9.3). De fato, o Egito ridicularizará Israel (7.16) e as demais nações o engolirão (8.8; 9.6). A Assíria receberá tributo de Israel (10.6) e reinará sobre Israel (11.5). O ponto a ser notado é que o próprio Yahwéh afirma repetidamente que trará julgamento, destruição e desolação sobre Israel. As duas nações poderosas com que Israel conta, Egito e Assíria, não são especificadas como agentes pelos quais Yahwéh trará seu julgamento sobre Israel.

Quem é referido como “uma cabeça” ou líder (*rō's 'ehād*) mencionado em 1.11 (TM 2.2)? Os destacados comentadores divergem.⁵³ No contexto imediato a referência é explicitamente a Abraão (1.10 [TM 2.1]); Yahwéh lhe prometera uma semente numerosa como as estrelas (Gn 15.5) e como a areia da praia (Gn 22.17; cf. 17.6). Há uma referência implícita a Moisés, sob cuja liderança as doze tribos foram unidas como uma só nação, e a Salomão, o rei davídico especial que havia sido cabeça sobre o indiviso povo do pacto. Estes três cabeças todos serviram num papel messiânico; é, portanto, correto dizer que um agente messiânico é referido em Os 1.11 (TM 2.2) e sua obra messiânica será servir como cabeça, líder, governante ou rei de um povo reunido de modo a servir continuamente como o exclusivo povo do pacto de Yahwéh.⁵⁴ O próprio Oséias confirma esta explicação (3.4,5).

O exílio de Israel, que viria como julgamento de Yahwéh sobre sua infidelidade, é o tempo referido em 3.4. Os filhos de Israel terão muito dias (*yāmim*

51. Cf. Henry A. Ironside, *Notes on the Minor Prophets* (New York: Loezeaux, 1950), p. 29; J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (Grand Rapids: Baker, 1980), p.401. Cf. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, que, não aceitando uma interpretação literal de Os 3.1,2, tentou aplicar à obra de Cristo a compra, por Oséias, de uma mulher escrava (ibid., 1.195,196).

52. Esta questão admite que o agente messiânico de Yahwéh poderia servir para executar a maldição sobre um povo que violou o pacto. Malaquias, por exemplo, deixa claro que o agente messiânico serviria como tal (cf. Ml 3.1-4).

53. Poderiam ser citados comentários sobre esse ponto, mas é possível consultá-los pessoalmente. Anderson e Freedman oferecem uma boa discussão, embora sua referência ao casamento de Oséias como alegoria seja infeliz (*Hosea*, em *AB* [1980], 24.208,209).

54. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 25; ele toma o cabeça como Jesus Cristo, o cabeça do reino espiritual de Deus.

rāgīm) sem (*'én*) rei, sem príncipe, isto é, sem uma casa real, sem sacrifício e sem estola sacerdotal, isto é, sem sacerdócio ativo e sem “pedras sagradas” (NIV) e “teraphim” (KJV, RSV).⁵⁵ Depois daquele tempo, depois de seu retorno, os israelitas buscarão Yahwéh (v.5) e Davi, seu rei, e receberão, tremendo, as bênçãos de Yahwéh (v.5b).

Oséias expressa firme confiança em que o povo de Yahwéh responderá ao Senhor e se submeterá ao servo designado pelo Senhor, Davi, para servir como seu rei. A referência aqui é indubitavelmente às promessas feitas por Yahwéh a Davi (2 Sm 7.11b-16) e à posição tipológica de Davi e à obra messiânica indiscutível que ele realizou como tal. Mas referir-se a Davi dessa maneira é também apontar para a promessa que Yahwéh lhe fizera: seu filho, sua semente, sua casa, sua dinastia reinaria sobre o povo pactual de Yahwéh para sempre. A conclusão é inevitável: Oséias proclama que a renovação da esposa e dos filhos de Yahwéh, isto é, o povo do pacto, será promovida por Yahwéh por meio da dinastia davídica. A semente de Davi será o agente messiânico, a obra messiânica será a reconciliação do povo de Yahwéh. Essa restauração é citada repetidamente por Oséias (p. ex., 6.1-3; 12.6,9,10; 13.14).

Quarto, o Novo Testamento põe sobre a comunidade cristã a obrigação de discutir essas palavras de Oséias referentes a *na'ar yiśrāel* (menino, Israel) ou “quando Israel era uma criança” (NIV). Mateus (2.15) afirma que José e Maria levaram o menino Jesus ao Egito e, ao regressarem do Egito após a morte de Herodes, que pretendia matar o menino, cumpriram o que Oséias dissera: “do Egito chamei meu filho” (grego, *ex Aigyptou ekalesa ton huion mou*).⁵⁶ Mateus afirma isto de tal maneira que o leitor pode pensar que Oséias estava profetizando o retorno de Jesus do Egito, como criança. Quando a passagem de Oséias é lida — sem a explicação de Mateus — o leitor é induzido a crer que a referência é histórica: Oséias refere-se ao êxodo de Israel do Egito. Theodore Laetsch, mencionando vários esforços para resolver a dificuldade, afirma corretamente que é inaceitável considerar que o sentido literal se refira a Israel e o sentido místico, a Cristo.⁵⁷

55. A versão de Almeida, edição revista e atualizada, traduz “teraphim” por “ídolos do lar”. Cf. Gn 31.19, onde aparece a mesma palavra com igual tradução (n.t.).

56. A posição do Evangelista tem suscitado grande variedade de comentários entre os escritores. Grace Emmerson viu-a como um “dito de salvação”: Os 11.1-7 e vv. 8,9 apresentam o amor de Yahwéh por Israel no contexto de um julgamento próximo e inevitável (Hosea, pp. 40-45). James Ward, em seu Hosea (New York: Harper, 1966), pp. 195-206, resume 11.1-4 como caracterização da era em que “o amor de Yahwéh deixou de produzir uma devoção persistente...” Ele não faz nenhum esforço para dar uma interpretação específica de Os. 11.1.

Norman Snaith acha Os 11.1-11 uma possível expressão de esperança para Israel, a despeito da ameaça de julgamento, mas é difícil estar seguro quanto à própria passagem, porque muita coisa é “confusa e incerta” no cap. 11 (cf. seu Amos, Hosea and Micah, [Londres: Epworth, 1956]). Snaith refere-se à mudança da metáfora marido-mulher para pai-filho mas não dá nenhuma explicação para isso. “O amor de Deus por todos os homens”, escreve Snaith, “é a mensagem do texto” (ibid., pp. 63-69).

Algumas obras críticas sobre a idéia messiânica no Velho Testamento simplesmente não se referem à discutida passagem; p. ex., Mowinckel, *He that Cometh*, p. 506; Eduard Riehm, *Messianic Prophecy: Its Origin, Historical Growth and Relation to the New Testament Fulfillment*, trad. Lewis A. Muirhead (Edimburgo: T. & T. Clark, 1896/1900); e Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith*, pp. 49-52.

57. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 88; “Essa solução é contrária ao antigo princípio... cada passagem tem um único sentido.”

A frase *kî na'ar yisrā'el wā'ōhābēhū*, traduzida literalmente, diz: "quando menino Israel, eu o amei."⁵⁸ O termo "menino" refere-se ao começo de Israel como nação, na qual Jacó e seus setenta descendentes se desenvolveram. A palavra *quando* deve ser entendida como indicando o ponto no tempo em que Israel como nação incipiente estava ainda em cativeiro. Foi nesse tempo que Yahwéh amou Israel. Oséias apela para esse fato indiscutível quando proclama o julgamento de Yahwéh sobre Israel. Ele dá expressão à tristeza e ao sofrimento de Yahwéh que, amando o seu povo quando ele era apenas um obscuro grupo tribal,⁵⁹ e continuando a amá-lo depois, tinha de planejar e preparar sua rejeição e castigo.

Yahwéh havia demonstrado esse amor quando trouxe Israel do Egito. A frase é *mimmišrayim qārā'ti libnî* (do Egito chamei meu filho). O termo *filho* aqui obviamente refere-se a Israel. Aqui, em lugar da metáfora *marido-mulher*, é adotada a metáfora *pai-filho*. Ser filho implica em que na paternidade de Yahwéh a idéia de origem, fonte e protetor deve ser entendida. Mas o real conceito de amor permanece dominante. Como um pai ama seu filho, assim o Pai amou seu filho, Israel. O verbo *qārā'* tem sido traduzido por alguns como "dar nome" em vez de chamar no sentido de convocar. Francis Anderson e David Freedman defendem o ponto de vista de que, enquanto Israel estava no Egito, Deus denominou Israel "meu filho".⁶⁰ Isso é inaceitável, se não por outras razões, pelo fato de que a preposição *min* prefixada dá idéia de proveniência.⁶¹ Mas um apelo a Êx 4.22 confirmaria a tradução: "Eu chamei meu filho do Egito." No verso 22 registra-se que Moisés, quando enviado para tirar Israel do Egito, tinha de dizer a Faraó que Israel era filho primogênito de Yahwéh e, por isso, Faraó tinha de libertar Israel. Israel era o filho de Yahwéh; portanto, não podia ser escravo de Faraó. Israel, como primogênito, era o representante de Yahwéh e tinha de ser libertado para servir como tal. Yahwéh, portanto, determinava que Israel saísse do Egito.

Como podemos entender a palavra de Oséias, como se estivesse profetizando o chamado do Senhor para o retorno do menino Jesus do Egito, quando ela se refere ao relato bíblico do desafio de Moisés diante de Faraó (Êx 4.21,22) e à sua tarefa de guiar os filhos de Israel para fora do Egito? Na resposta devemos observar o seguinte:

O amor de Yahwéh por Israel é da mesma natureza que seu amor por seu Filho, Jesus.⁶² O amor de Yahwéh é um só; não é divisível. O objeto do amor

58. O verbo *amare* está no imperfeito pual com *vav* consecutivo. Uma vez que o verbo precedente está no perfeito qal, deve ser entendido como "Israel era uma criança". Portanto o verbo *amar* deve ser traduzido também como perfeito. Os eruditos que traduzem "comecei a amar" estão errados; ignoram o amor que Yahwéh tem pelos antepassados — os patriarcas que constituem a origem de Israel.

59. É difícil entender por que Ridderbos traduz "Kreeg ik hem lief", "comecei a amá-lo" (Het Gods Woord der Profeten, p. 170).

60. *Hosea*, em AB (1980), 24.577.

61. Como em inglês "from". Fui obrigado a parafrasear o texto, em vez de traduzi-lo literalmente, por causa da ambigüidade da preposição "de", em português, que tanto pode dar idéia de proveniência quando de posse (n.t.).

62. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 89, faz uma distinção desnecessária entre o amor de Yahwéh por Israel e por seu Filho.

de Yahwéh é seu Filho primogênito (cf. Cl 1.15,18), a semente de Abraão. Assim, o amor de Yahwéh por Israel e a chamada para sair do Egito eram para o filho de Yahwéh, que fora designado para servir como agente de Yahwéh no mundo. Yahwéh chamara Abraão e prometera-lhe e ordenara-lhe fosse o agente de bênçãos para todas as gentes (Gn 12.1-3). Quando Israel foi tirado do Egito, Yahwéh declarou que Israel era seu "reino de sacerdotes" (Ex 19.6). Como sacerdotes reais eles eram mediadores entre Yahwéh e as gentes e nações do mundo; deveriam interceder e sacrificar em favor das nações; deveriam guiá-las à adoração de Yahwéh e levá-las a uma vida santificada diante do Deus do pacto. Israel, a semente de Abraão, o primogênito de Yahwéh, devia, portanto, ser visto como o Servo de Yahwéh. O profeta Isaías fez uma referência mais específica a este fato (Is 42-45). O servo coletivo em Isaías é representado pelo Servo sofredor separado, por quem suas responsabilidades são cumpridas (cf. Is 52.13-53.12). Isaías, ao depois, relaciona-os estreitamente, como Paulo também o faz, através do conceito de "semente" e "a Semente" (Gl 3.16,19), que são idênticas e, não obstante, distinguíveis. Similarmente Oséias aponta para a estreita relação que há entre Israel, o primogênito, e Jesus Cristo, o primogênito e unigênito Filho de Deus (cf. Jo 1.18; 3.16). A conclusão é que Oséias em sua profecia alude a Jesus Cristo como uma criança vindo do Egito, segundo a qual Ele, assim como o povo em cujo meio Ele veio ao mundo, não era capaz de desenvolver-se e ser o servo de Yahwéh no mundo.

Um comentário final sobre este assunto: quando Oséias profetizou o julgamento de destruição e exílio para Israel, ele fala não somente do amor de Yahwéh por seu povo mas refere-se também à grande tarefa, responsabilidade e privilégio de Israel como o servo amado e chamado. A tensão entre o amor e o chamado de Yahwéh, por um lado, e o julgamento futuro, por outro lado, é o fator principal da tristeza e do sofrimento de Yahwéh, que Oséias também experimentou em sua relação de casamento com Gomer.⁶³

Conclusão

Nem todos os aspectos essenciais do conceito messiânico são referidos por Oséias. Mas alguns elementos importantes o são. Yahwéh é retratado como o iniciador e a fonte da idéia e da obra messiânicas. Ele, entretanto, utiliza agentes, tais como o próprio Oséias, que, em seu casamento, retrata a tristeza e humilhação em cumprir sua obra messiânica. Oséias desvia a atenção de si mesmo para outro líder, Davi, o rei, o qual, como governante messiânico, unirá e abençoará o povo. Oséias fala, pois, tanto do ponto de vista mais estrito quanto do mais amplo do conceito messiânico. Finalmente, este conceito messiânico é trazido aos ouvintes (e leitores) de Oséias por sua profecia, na qual utiliza como material a experiência de Israel concernente aos servos de Yahwéh que virão desempenhar no mundo a tarefa messiânica.

63. Ver Hailey, *Commentary on the Minor Prophets*, pp. 172,173; Feinberg, *Minor Prophets*, pp. 54,55, para breves comentários de acordo com esta discussão.

A contribuição de Oséias à revelação do conceito messiânico inclui o amplo alcance da revelação redentivo-histórica. Seu apelo à lei mosaica, à obstinação de Israel e às profecias divinas a Davi dão-lhe ampla e sólida base histórica. Ele proclama julgamento, perdão e restauração para o futuro: Israel será reconduzido à sua terra (após o retorno do exílio); Israel será reunificado para tornar-se parte de um só povo sob o Messias davídico;⁶⁴ Israel experimentará plena e final redenção do túmulo, da morte, das pragas e da destruição (13.14). A visão escatológica de Oséias inclui tudo, desde Abraão, através do tempo de Cristo, até o dia da ressurreição, do julgamento final e da introdução de novos céus e nova terra.

Oséias respondeu à mensagem messiânica especial que ele próprio tinha de proclamar como profeta. Ele obedientemente tomou Gomer, a prostituta, e sofreu os tristes resultados desse desventurado casamento. De modo semelhante, ele obedeceu quando chamado a recebê-la de volta. Esses dias amargos deram-lhe a possibilidade e a capacidade de atender às ordens de Yahwéh para que ele proclamasse a tristeza, o sofrimento e a humilhação de Yahwéh. Oséias fê-lo pungentemente. O leitor pode sentir a profundidade do sofrimento, tanto do profeta quanto de Yahwéh, enquanto Oséias profetizava, apontando o pecado de Israel, advertindo sobre o julgamento que viria, falando do desejo de Yahwéh em trazer de volta sua noiva ao abraço amoroso de seu pacto. O leitor também pode sentir a esperança e a ansiada alegria, quando Oséias fala do perdão, da restauração e da redenção final de sob o pecado e a morte.

64. Para uma amostra de como eruditos evangélicos divergem em sua hermenêutica e exegese de passagens que tratam do futuro de Israel, cf. John A. Battle, "Paul's Use of the Old Testament in Romans 9.25,26", *GTTJ*2/1 (primavera de 1981): 115,119. Battle trata particularmente do uso que Paulo faz de Os 1.10; 2.23.

A Mensagem Messiânica dos Profetas para Judá no Oitavo Século

Os profetas Miquéias e Isaías exerceram sua obra profética na segunda metade do oitavo século antes de Cristo. Considera-se que Miquéias profetizou somente a Judá nos anos 735-698 a.C. Isaías teria começado seu ministério profético em 740/739 a.C. A tradição nos diz que ele teria sido martirizado durante os primeiros anos do reinado de Manassés, que subiu ao trono de Judá em 687 a.C.¹ Durante seus primeiros anos de ministério, esses dois profetas de Judá foram contemporâneos de Amós e Oséias, que profetizavam para Israel. Mas, segundo dissemos antes, esses profetas de Israel estavam conscientes da situação moral, religiosa e política de Judá. Eles incluíram mensagens para Judá enquanto falavam a Israel. Pode ser dito que Miquéias e Isaías receberam a mensagem de Yahwéh para todo Israel (cf., p. ex., Mq 1.5,6; 3.1); Como, porém, a monarquia estava dividida em duas nações e Israel havia desaparecido da cena política enquanto Judá ainda era uma nação independente, eles falaram e aplicaram a palavra de Yahwéh especialmere a Judá.

O estudo das passagens de Miquéias e Isaías que são consideradas messiânicas tornará claro que o que Amós e Oséias tinham proclamado a respeito do Messias e sua obra,² Miquéias e Isaías repetiram em sua maneira específica e singular. Eles também diligenciaram em anunciar quem o Messias era, seu

1. Para discussão mais ampla das datas, cf. Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 919-921, 783, 784; vários livros históricos, p. ex. aqueles referidos no cap. 13, n. 1.

2. Cf. cap. 15.

caráter, sua tarefa e o fruto de sua presença e obra. Não introduziram aspectos totalmente novos; antes, repetiram e desenvolveram o que havia sido anteriormente revelado.³

O Contexto Histórico de Miquéias e Isaías

O aspecto histórico da exegese bíblica tem sido sempre importante para a interpretação sadia da Escritura.⁴ Podemos afirmar, sem receio de contradição, que as circunstâncias históricas em que Miquéias e Isaías profetizaram são de suma relevância para uma compreensão adequada da plena importância de suas profecias messiânicas. Por causa da estreita relação entre a situação política nacional e internacional de Judá e as profecias messiânicas que incluem esperança para Judá, não só politicamente como espiritual, moral e socialmente, vários eruditos têm interpretado erroneamente a revelação do conceito messiânico por Yahwéh por meio desses profetas, como se fossem predominantemente esperanças e expectativas nacionais. Segundo esses eruditos, o real conceito messiânico foi desenvolvido no cadinho das experiências nacionais e internacionais do povo. Quando as circunstâncias políticas mudavam, as expectativas e esperanças do povo alteravam-se, desenvolviam-se e tornavam-se mais sistematizadas.⁵ As pressuposições errôneas, os métodos incorretos de exegese e o mau uso dos fatos históricos pelos críticos não deve ser usado como razão (ou desculpa) para que qualquer estudioso da Escritura desconsidere a importância vital do contexto histórico e sua influência na proclamação da revelação do conceito messiânico. No próprio coração dessa mensagem messiânica estavam as promessas de Yahwéh a Abraão, Jacó e seus descendentes de que um Governante (Gn 49.8-12; Nm 24.17) surgiria entre "seus irmãos" (Dt 17.14-20) e haveria de redimir, pastorear, restaurar e estabelecer para sempre esses descendentes (2 Sm 7.8-16). Esta promessa foi feita em termos das condições de vida prevalentes naquele tempo e das situações em que foi repetida, explanada, explicada, ampliada e aplicada pelos vários porta-vozes proféticos que Yahwéh chamou e equipou para falar por Ele.

A esta altura é oportuno repetir que esse Governante, precedido e prefigurado por alguns governantes, seria um descendente humano, mas teria também características e qualidades divinas. Isto tornou-se conhecido mediante revelação; esses pensamentos e idéias referentes ao Governante messiânico que viria não foram tomadas das nações pagãs vizinhas que tinham vários tipos de reis sagrados ou governantes semidivinos.⁶

3. Cf. introdução e cap. 13.

4. Lembremos que a escola antioquena de interpretação dava ênfase aos aspectos gramatical, histórico e teológico da exegese, o que os reformadores protestantes repetiam em sua exegese tríplice.

5. Sigmund Mowinckel, em *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959), trabalha com esta pressuposição histórica; G. Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith* (Filadélfia: Westminster, 1967), fez o mesmo, assaz sistematicamente. Ambos apelam para as circunstâncias históricas em tal extensão que o teológico se torna inteiramente dependente do histórico. De fato, os aspectos históricos tornaram-se ditadores do teológico.

6. Ver a extensa discussão dessas matérias acima (caps. 1-2)

Um breve resumo dos mais importantes acontecimentos nacionais e internacionais ressaltará o papel importante de quatro grandes nações — Assíria, Babilônia, Egito e (Medo-) Pérsia — e as influências e efeitos que elas, individualmente ou em suas interações, exerceram sobre Israel e Judá.⁷

De 1000 a 920 a.C. o império de Davi e Salomão expandiu-se até que, sob Salomão, se estendia do rio Eufrates no nordeste até a fronteira do Egito no sudeste da Palestina (cf. 1 Rs 4.21; cf. Sl 72.8). Todas as demais nações menores (por exemplo, Aram [Síria], Filístia, Edom, Amom, Moabe; cf. Am 1.3-2.3) eram parte desse vasto império. Salomão, entretanto, tinha conexões políticas, sociais e comerciais com o Egito (1 Rs 10.28; 11.1). Por meio delas ele criou aberturas para a influência egípcia na monarquia unida.

De 920-800 a.C. o Egito concedeu refúgio para dois inimigos de Salomão, Hadade e Jeroboão (1 Rs 11.14-18,40), e, depois da divisão do reino, o Egito atacou e saqueou Judá (14.25-28). O Egito permanecia como uma grande ameaça ao sudoeste, enquanto nações menores nas fronteiras orientais de Israel e de Judá faziam contra eles uma série de campanhas bem sucedidas; Israel e Judá, enquanto isso, tiveram algumas aventuras militares vitoriosas sob a direção de reis como Asa e Josafá, de Judá, e Omri e Acabe, de Israel.

Entre 800 e 750 a.C. a Assíria emergiu como um poder mundial. Sua capital era Nínive, junto ao rio Tigre. Israel e Judá estavam então entre duas potências mundiais, o Egito a sudoeste e a Assíria a noroeste. A Assíria expandia-se; a Síria, localizada entre a Assíria e Israel, enfraquecia-se. Isto removeu a ameaça síria a Israel. Durante a primeira parte do século VIII, tanto Judá, sob Uzias, quanto Israel, sob Jeroboão II, gozaram de certa prosperidade e paz. Entretanto, cresciam a idolatria e os pecados sociais.

De 750 a 727 a.C. a Assíria continuou a aumentar seu poder e a alargar sua esfera de influência. Seu rei, Tiglate-Pileser III, começou uma série de ataques bem sucedidos contra Aram (Síria) e Israel (745 a.C.). Oito anos mais tarde ambos haviam sido feitos vassalos do rei assírio. Uma coalizão de três reis: Rezin da Síria, Peca de Israel e Hunan de Gaza (Filístia), esperando a ajuda do Egito, tentou libertar-se do domínio assírio. Mas o Egito não deu assistência: a coalizão falhou. Em 732-731 a.C. uma segunda coalizão foi formada pelos mesmos Rezim e Peca; desta vez foi feita uma tentativa de obrigar Jotão e Acaz, de Judá, a juntarem-se a eles. Rezin e Peca sitiaram Jerusalém (Is 7.1; cf. 2 Rs 15.37) e tinham planos de fazer rei de Judá o filho de Tabeel (NIV) ou Tabeal (KJV), que era rei de Basan (Is 7.6). Isaías foi enviado para encorajar Acaz de Judá a não temer a coalizão, mas somente confiar em Yahwéh (Is 7.3-9). Acaz, entretanto, pensava seriamente em pagar ao rei da Assíria para que atacasse a Síria e Israel. Isaías novamente falou contra isso (vv. 10-17), advertindo-o de que a Assíria era o verdadeiro inimigo a ser temido (vv. 20-25; cf. 41.25). Acaz rejeitou a palavra do Senhor transmitida por Isaías. Ele enviou prata e ouro ao

7. Para uma breve e lúcida narrativa da cena internacional ver Peter C. Craigie, *Twelve Prophets* (Filadélfia: Westminster, 1985), 2.6-8.

rei assírio e pediu-lhe que atacasse a Síria e Israel (2 Reis 16.7-9). Tendo-se prevenido contra qualquer ataque do sul, o rei assírio subjugou completamente as áreas ao norte, nordeste e noroeste de Judá e dividiu-as em quatro províncias, a saber, Galiléia, Megido (área costeira do norte), Dor (área costeira do sul) e Gileade (Transjordânia) (2 Rs 15.29). Assim, Judá foi cercado por três lados. Acaz, vendo seus inimigos vizinhos subjugados, foi a Damasco prestar homenagem ao vitorioso Tiglate-Pileser III. Tendo visto ali um ídolo pagão, ao retornar a Jerusalém, enviou Urias, o sumo-sacerdote, para obter uma cópia dele e colocá-la no templo (2 Rs 16.10-14, par. 2 Cr 28.20-23). As profecias de Isaías contra a idolatria indubitavelmente incluem a condenação desse ídolo (p. ex., Is 2.20; 41.7; 44.9-20).

Durante os anos de 727-705 a.C. Salmaneser V sucedeu a Tiglate-Pileser III como rei da Assíria. Quando ouviu que Oséias, rei de Israel, recusava-se a pagar-lhe tributo e apelara ao Egito, ele atacou Samaria, capturou-a (722 a.C.) e deportou as dez tribos do norte para vários países orientais (2 Rs 17.1-6). No período de cinqüenta anos o território do reino do norte foi repovoado por pessoas de outras terras conquistadas pela Assíria (17.24). Efraim foi por demais despedaçado e espalhado para ser um povo (Is 7.8). Vários grupos nacionais ao norte de Judá tentaram rebelar-se contra a Assíria em 720 a.C. Ezequias, rei de Judá, não se juntou a esse levante, que foi esmagado (2 Reis 18.34, par. Is 36.19). Entrementes, Sabaca, da Etiópia, conquistara o Egito (715 a.C.). Ezequias foi advertido a não confiar nesse novo faraó (Is 31.1-5). Nova coalizão de pequenos reis tentou sacudir o jugo da Assíria em 713 a.C., mas falhou. O novo faraó não foi em seu auxílio.

De 705 a 686 a.C., sob Senaqueribe, a Assíria manteve seu poder — um império que se estendia desde as fronteiras do Egito, a sudoeste, por todo o Crescente Fértil (exceto Judá), até Babilônia, no sudeste. As várias nações vassalas do sudoeste rebelaram-se quando houve a mudança de reis em Nínive. Ezequias apoiou-as. Senaqueribe esmagou os revoltosos, subjugou a maior parte de Judá, tomou umas quarenta e seis cidades de Judá e derrotou também o Egito. Quando Ezequias viu o poderio aparentemente invencível da Assíria, concordou em pagar ao rei assírio trezentos talentos de prata e trinta talentos de ouro (2 Rs 18.13-16). Senaqueribe, tendo recebido o tributo, exigiu que Ezequias e Jerusalém se rendessem a ele (18.17-37). Ezequias recusou; Jerusalém foi sitiada.

Enquanto isso, um novo faraó egípcio, Tiraca, também um etíope ou cusita, decidiu marchar contra a Assíria. Senaqueribe ousadamente não fez caso dessa ameaça, desafiou Yahwéh e ameaçou Ezequias (19.9-13). Isaías falou a Ezequias, assegurando-lhe que Senaqueribe não capturaria Jerusalém (vv. 20-24). Naquela noite 185.000 soldados assírios acampados ao redor de Jerusalém morreram (vv.35-36).⁸

8. Os relatos da invasão da Palestina por Senaqueribe (cf. 2 Rs 18.13-16; 18.17-19.37; Is 36.1-38; 2 Cr 32.1-23) têm provocado considerável discussão. Não se sabe ao certo quantas vezes em curto espaço de tempo os exércitos assírios marcharam contra a Palestina (cf. Brevard Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* [Londres: SCM, 1967],

De 686 a 626 a.C., com seus dois irmãos, que haviam assassinado seu pai Senaqueribe (2 Rs 19.37), Essaradon tornou-se o governante da Assíria. Esta havia atingido o ápice de seu poder e riqueza. As províncias do sudeste (Babilônia) e do leste (Média e Pérsia) davam ao rei assírio constantes preocupações; por isso Judá, no sudoeste, gozava de relativa tranquilidade e prosperidade.

Entre 626 e 538 a.C. o equilíbrio de poder começava a mudar. Nabopolassar chegou ao poder na Babilônia em 626 a.C. Em 612 os babilônios conquistaram Nínive e tomaram sob seu controle a área antes governada pela Assíria. Nabucodonosor, seu filho e general, estava estendendo o império babilônico para o sudoeste quando seu pai morreu. Ele retornou depressa a Babilônia, assegurou o trono e, em seguida, retomou a campanha militar para o sudoeste. Derrotou o Egito, fazendo os egípcios submissos a Babilônia. Jerusalém foi também capturada e os primeiros deportados foram levados para Babilônia em 606 a.C. Daniel era um deles. Vinte anos mais tarde (586 a.C.), Jerusalém foi destruída, e a casa real de Davi e a maior parte da população de Judá foi deportada. Isaías profetizara a respeito das vitórias da Babilônia, mas também de sua derrota (Is 13.1-14.23). Por volta de 560 a.C. a coalizão medo-persa começou a testar a força de Babilônia. Em 539 a.C. Ciro subjuguou-a. Os exilados judeus receberam permissão para voltar a Jerusalém em 536 a.C. (Is 44.24-45.1).

Miquéias, que profetizou quase quarenta anos (cerca de 735-698 a.C.), era natural de Moresete, a trinta e dois quilômetros a sudoeste de Jerusalém e perto de Gate, na parte setentrional da Filístia (Mq 1.1). Ele vivia quando a Assíria chegou ao poder, Israel foi exilado e o Egito foi conquistado por Sabaca da Etiópia. Miquéias não relaciona suas profecias com a cena política tão diretamente quanto Isaías. Não obstante, esse profeta é melhor compreendido contra o pano de fundo desse inconfundível contexto histórico (Mq 1.3-7,9,10,12-15; 2.3-5; 3.12; 4.10-12; 5.1-3, 5-15; 6.16; 7.8-13). Ele é considerado de origem camponês ou fazendeiro, enquanto Isaías era de família real e morava em Jerusalém. Ambos revelam domínio da língua hebraica, particularmente em seu vocabulário e no uso de estruturas poéticas.

A Mensagem Messiânica de Miquéias para o Judá Rural

A ambiência pactual e a moldura estrutural da profecia de Miquéias devem ser consideradas antes do exame das passagens especificamente messiânicas.

para uma visão pormenorizada desse tema). Ronald E. Clements discutiu os materiais relevantes em *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem* (Sheffield: JSOT, 1980); para uma bibliografia sobre o assunto ver pp.121-126. Ver também o seu *Isaiah 1-39, NCBC* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. xv. Ver Edward J. Young, "The Immanuel Prophecy", ensaio publicado como os caps. 6 e 7 em *Studies in Isaiah*, do mesmo autor (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), em que ele discute os papéis da Assíria e da Síria nos eventos políticos e militares durante os reinados de Jotão e Acaz, de Judá (ibid., pp. 145-149). Edward Young apresentou o seu entendimento em termos positivos, mas nem todos os eruditos concordam que ele tenha apresentado uma inter-relação correta dos eventos.

Uma discussão das afirmações escatológicas de Miquéias iluminarão o papel do Messias no futuro.

A Moldura Pactual da Profecia de Miquéias

Os estudiosos da profecia de Miquéias podem ser divididos em três grupos: (1) conservadores tradicionais, (2) os da alta crítica e (3) conservadores "pactuais".

Primeiro, os chamados conservadores tradicionais consideram a profecia de Miquéias uma obra una, da boca e da pena do profeta, que declarou: "Eu, porém, estou cheio do poder do Espírito do Senhor"... (3.8). Alguns desses eruditos não fazem referência aos pontos de vista críticos;⁹ outros os descartam com uns poucos comentários, geralmente afirmando que os pontos de vista críticos não merecem discussão.¹⁰ Os mesmos eruditos consideram que a profecia de Miquéias é aquela em que os temas seguintes: (1) os pecados do povo de Yahwéh, (2) a ameaça de julgamento, (3) a restauração, (4) o Messias e sua obra, (5) o estado final de paz e glória, e (6) o caráter de Yahwéh, estão tecidos num todo integrado.

Segundo, a obra dos eruditos críticos que adotam a maioria dos pontos de vista de uma geração anterior de pensadores de mente parecida foi muito bem examinada por Knud Jeppesen. Ele resumizou o ponto de vista de James L. Mays, expresso em seu comentário sobre Miquéias, e de Bernard Renaud, que sustenta que somente uma parte dos três primeiros capítulos é de Miquéias. O remanescente da mensagem, escrito por vários autores, foi acrescentado aos primeiros três capítulos. A temática é o principal critério para a divisão — como se não se pudesse esperar que um profeta lidasse com os seis temas principais que os eruditos conservadores tradicionais consideram estar arranjados em composição harmoniosa.¹¹ Jeppesen também relaciona a obra dos eruditos que sustentam que "a maior parte do livro de Miquéias é autêntica". Quatro

9. Cf., p. ex., Homer Hailey, *A Commentary on the Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1972), pp. 186-221; e Charles Feinberg, *The Minor Prophets* (Chicago: Moody, 1977), pp. 153-187. Podemos tomar rapidamente conhecimento desses pontos de vista consultando John Taylor, *The Massoretic Text and the Ancient Versions of the Book of Micah* (Edimburgo: Williams and Norgate, 1891). Taylor afirma em sua introdução estar plenamente cênscio da existência de duas opiniões diametralmente opostas, uma que diz que "o Texto Massorético está em estado extremamente insatisfatório" e outra que sustenta que ele "sofreu apenas pequena corrupção" (*ibid.*, p. iv). Taylor incluiu uma lista de alterações e emendas no final de seu estudo (pp. 193-195). Ele, realmente, chama a atenção para alguns problemas muito difíceis; suas soluções para eles, por meio de alterações ou emendas, infelizmente parecem demasiado simplistas na maioria dos casos.

10. Cf. Theodore Laetsch, *The Minor Prophets* (St. Louis: Concordia, 1956), pp. 245-292; seu ponto de vista é expresso numa nota em que ele se refere a uma alteração do texto por um crítico: "Sentimos que, até onde o TM permite uma tradução inteligível sem violar qualquer regra gramatical, deve ser aceito"... (*ibid.*, p. 250). Ver também Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten* (Kampen: Kok, 1930), pp. 227-260; e George L. Robinson, *The Twelve Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1962), pp. 94-106.

11. Knud Jeppesen, "New Aspects of Micah Research", ensaio em *JSOT* 8 (1978):3-32, e um ensaio subsequente, "How the Book of Micah Lost Its Integrity", *Studies in Theology* 33 (1979):101-131. Outros críticos: John T. Willis, "Thoughts on a Redactional Analysis of the Book of Micah", *SBL sem. paper* n° 13 (1978):87-107; e Walter Brueggemann, "'Vine and Fig Tree': A Case Study in Imagination and Criticism", *CBQ* 43:1 (1981): 188-204. Ver também James L. Mays, *Micah* (Filadélfia: Westminster, 1976), que faz uma afirmação precisa e respeito do caráter composto do livro (*ibid.*, pp. 2-15), e Bernard Renaud, *La Formation du Livre de Michée: tradition et actualisation* (Paris: Gabalda, 1977).

escritores amplamente conhecidos são alistados sob esta rubrica.¹² Uma leitura desses autores, entretanto, provavelmente não convence o estudioso sério de que uma justificação indiscutível tenha sido estabelecida contra a autenticidade de certo texto.

O terceiro grupo de estudiosos ou eruditos que têm escrito sobre a profecia de Miquéias são aqueles que dão atenção aos temas e estruturas factuais, há longo tempo negligenciados, dessa mensagem profética.¹³ Sua atenção foi induzida para essa perspectiva em parte pela obra de eruditos vétero-testamentários que demonstram que o pacto era um dos temas principais do Pentateuco. Encorajados pelo estudo dos próprios profetas, esses estudiosos começaram a compreender que os materiais mosaicos eram uma fonte e formavam o pano de fundo de muitas mensagens proféticas.¹⁴ Alguns peritos que se concentraram no estudo da profecia de Miquéias demonstraram que não somente uma moldura factual geral é evidente em Miquéias, mas também que os temas principais de sua profecia são aspectos integrais do pacto de Yahwéh com os patriarcas, com Moisés e com Davi.¹⁵

Miquéias apresenta a denúncia:¹⁶ Yahwéh tem uma disputa legal com seu povo; Ele tem uma acusação contra os seus. Eles quebraram sua promessa e compromisso; eles violaram a lei do pacto; Yahwéh os acusa de quebrar o pacto que Ele próprio tinha ratificado com eles. Miquéias, o mensageiro do pacto, fala eloqüentemente do Senhor do pacto (7.18-20). Ele refere-se também às bênçãos, às estipulações, à violação, à maldição, ao mediador, às testemunhas e à continuidade do pacto de Yahwéh com seu povo. Esses vários aspectos do pacto são arranjados de tal maneira que a unidade e autenticidade da profecia de Miquéias se projetam no primeiro plano (ver quadro 7). Com respeito à

12. Erling Hammershaimb, *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi* (Copenhague: Rosenkilde and Bagger, 1966); Hans W. Wolff, *Micah the Prophet*, trad. Ralph D. Gehrke (Filadélfia: Fortress, 1981). Wolff inclui duas seções úteis sobre o perfil de Miquéias como profeta e seu ambiente cultural e intelectual (ibid., p. 3-16), mas ele adota sua própria versão de uma abordagem crítica do texto, que Delbert R. Hillers, *Micah*, eds. Paul Hanson and Loren Fisher (Filadélfia: Fortress, 1984), destaca como representativa da crítica da redação durante os anos 80. Hillers conclui: "... falha em dar um grau satisfatório de convicção" (ibid., p. 3). Renaud, *La Formation du Livre de Michée*; Wilhelm Rudolf, *Kommentar zum alten Testament. Micha-Nahum-Habakkuk-Zephaniah* (Stuttgart: Gütersloh, 1975); Leslie C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, em *NICOT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976); e A. S. van der Woude, *Micah: De Prediking van het oude Testament* (Nijkerk: Callenbach, 1976).

13. Geerhardus Vos, em *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), demonstrou como o tema do pacto constitui um aspecto integrante da mensagem profética, especialmente de Oséias, Amós, Miquéias e Isaías.

14. Ver cap. 15, nn. 4,25, para referências aos escritos de W. Brueggemann sobre este assunto. Ver também John Bright, *Covenant and Promise* (Filadélfia: Westminster, 1976). Um tema equivocado e muito infeliz vicia o trabalho de Bright. Ele defende dois pactos, isto é, duas tradições de "pensamento factual": a "Tradição da Promessa", de Abraão, Davi, Isaías, Sofonias e Habacuque; enquanto Moisés, Elias, Elisau, Oséias, Amós, Josias/Deuteronomio e Jeremias pertencem à "Tradição da Condição". Miquéias, porém, é considerado representante de ambas. O que deve ser louvado na obra de Bright é que ele chama a atenção para o cenário, a moldura, o programa e as metas factuais da mensagem profética.

15. Cf. Wayne Kobs, "Recent Covenant Studies and the Reformed Believer", *Pro Rege* 3 (1974):6-13. É de lamentar-se que o livro de Benjamin A. Copass e Ernest L. Larsen, *A Study of the Prophet Micah* (Grand Rapids: Baker, 1950), não se refira a essa estrutura quando discute o profeta Miquéias, suas circunstâncias e sua mensagem (ibid., pp. 20-94).

16. O termo hebraico é *rib*, que quer dizer "caso legal" (KoB, p. 889; Mq 6.2). Ver também Is 34.8; Os 4.1; 12.3. Yahwéh toma seu lugar no tribunal: Ele levanta-se para julgar o culpado.

estrutura, não escapará à atenção que agentes fiéis como, por exemplo, o próprio Miquéias, são relacionados, bem como aqueles que são chamados a servir como tais, isto é, os profetas, os sacerdotes e os governantes, os quais, entretanto, são infiéis e rebeldes. Deve ser dada atenção também à quebra do pacto e conseqüente julgamento divino, que Miquéias proclama ao longo de toda a sua profecia. De modo semelhante, há referências à restauração e continuidade do pacto em cada uma das assim consideradas três divisões principais.¹⁷ Finalmente, note-se que Miquéias pressupõe que Judá conhece as reais condições do pacto, porque se refere a elas apenas uma vez, resumindo-as, porém, de maneira inesquecível: “E que é que o Senhor pede de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a misericórdia, e andes humildemente com o teu Deus?” (6.8b).

Miquéias proclama dentro desta moldura factual o preciso conceito messiânico, como Yahwéh lhe transmitira. Valendo-se do que havia sido revelado antes de seu tempo, ele mostra com maior clareza quem será o Messias e quais são sua obra e seus propósitos.

A Revelação Messiânica

Na profecia de Miquéias a revelação referente ao firmado conceito messiânico está em íntima conexão com as perspectivas escatológicas que ele proclama. Nesta seção serão discutidas aquelas passagens em que o aspecto messiânico é dominante; na próxima trataremos da escatologia de Miquéias.

Outros profetas menores antes de Miquéias, tais como Oséias, Joel e Amós, dirigiram-se aos três ofícios messiânicos, que expusemos anteriormente,¹⁸ porém Miquéias, como os profetas que o sucederam, o faz de maneira peculiar.¹⁹

Miquéias fala contra os sacerdotes (3.11). Quando declara os pecados do povo, particularmente a injustiça e opressão dos líderes, ele acusa os sacerdotes de ensinarem por dinheiro. Embora os sacerdotes recebessem seu sustento das ofertas do povo,²⁰ eram gananciosos e injustos. Eles juntavam-se aos outros líderes, em vez de protestar contra os seus pecados. Mas Miquéias assegura ao povo que o ministério do ensino sacerdotal será restaurado. O Deus de Jacó “nos ensinará os seus caminhos” e “a lei sairá de Sião e a mensagem do Senhor, de Jerusalém” (4.2b NIV). Embora o ofício sacerdotal, que servia como tipo messiânico, tivesse falhado em sua missão, não seria abolido; de fato, a tarefa desse ofício messiânico seria adequadamente realizada.

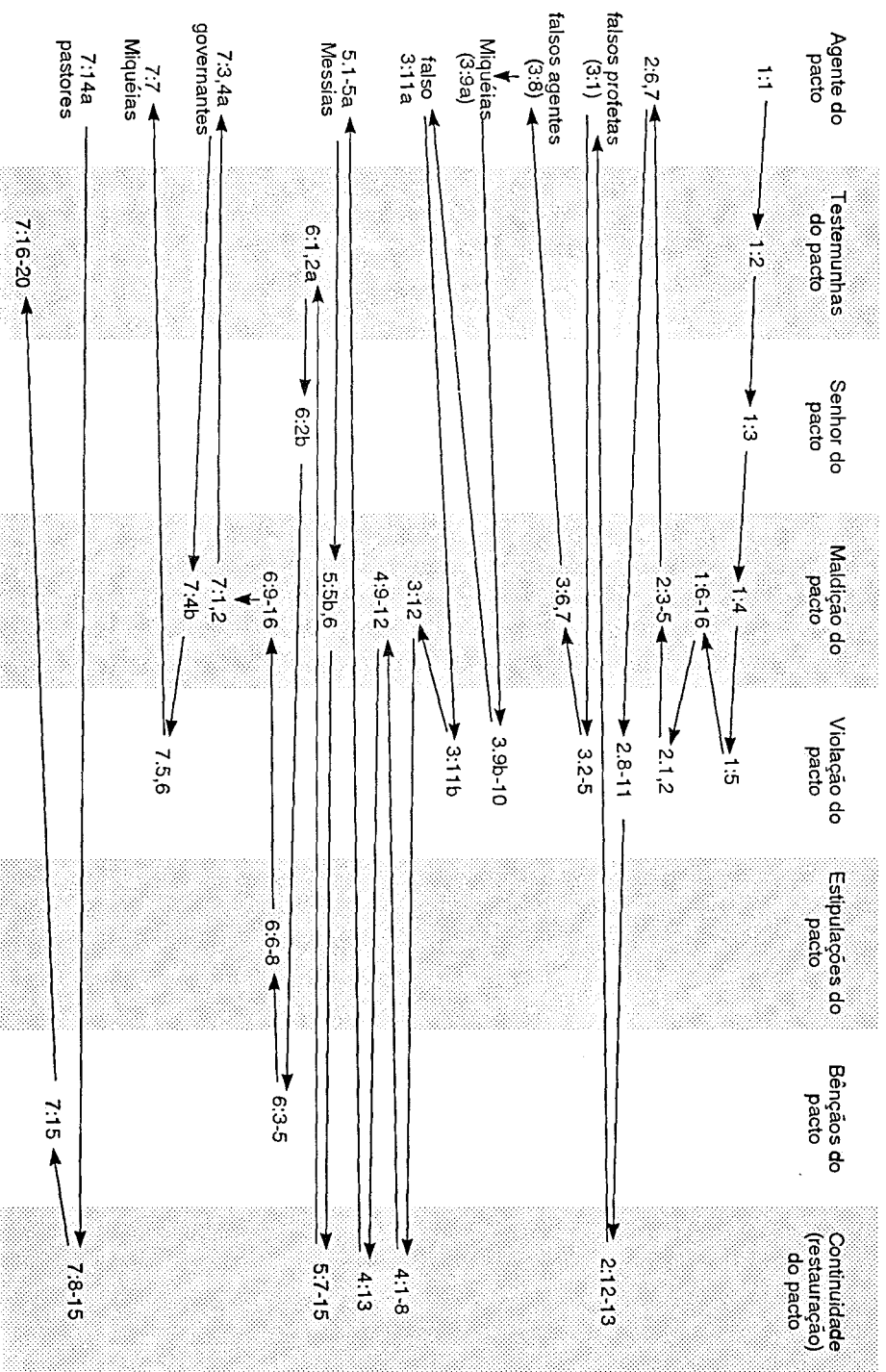
17. Os chamados conservadores tradicionais freqüentemente mencionam um aspecto tríplice da profecia de Miquéias: julgamento (1-3), restauração (4,5) e pecado e acusação (6,7). Embora cada um desses temas seja dominante nessas partes, outros temas também aparecem.

18. Ver cap. 14 para a discussão do assunto.

19. Oséias, em relação aos sacerdotes (Os 4.6,7; 5.1), aos profetas (6.5; 9.8; 12.13) e aos reis (7.3-5; 10.3); Joel, a respeito dos anciãos (1.2) e dos sacerdotes (1.13; 2.17); e Amós, perante os profetas (2.11-12; 3.7) e os sacerdotes, especialmente Amazias (7.10-15).

20. Miquéias refere-se ao papel dos sacerdotes de receber os sacrifícios em 3.3.

Quadro 7. Aspectos Pactuais no Livro de Miquéias



Miquéias refere-se algumas vezes ao ofício profético. Ele adverte contra as próprias palavras dos profetas que resistem às advertências do desastre que está para vir sobre um povo rebelde (2.6). Esses pseudoprofetas não conhecem ou não compreendem Yahwéh e sua vontade. Pelo contrário, falam de acordo com os desejos do povo, promentendo-lhe abundância de “vinho e bebida forte” (2.11 NIV). Esses falsos profetas desviam o povo, proclamando paz àqueles que pagam para ouvir a sua mensagem, enquanto fazem preparativos para a guerra contra os que resistem (3.5).²¹ Miquéias adverte que esses profetas, aos quais se refere como *haḥōzîm* (os visionários) e *haqqôsêmîm* (os adivinhos) ficarão envergonhados e em desgraça porque Deus não confirmará as suas palavras. Apesar disso, lamentavelmente, eles recebem dinheiro para dizer o futuro, garantindo ao povo que ele depende de Yahwéh e que nenhum desastre o espera (3.11). Miquéias adverte o povo de Deus de que os profetas que servem como precursores e tipos do grande profeta que virá (Dt 18.17-20) estão falhando completamente em seu papel e em seu ministério. Isso, entretanto, não quer dizer que o ofício profético não está funcionando. O profeta assegura a seus ouvintes que ainda está, por meio dele, servindo como tipo messiânico. Consideremos suas palavras: *wē’ûlām ’ānōkî* (mas em verdade, eu) (3.8). O advérbio que Miquéias emprega expressa uma adversativa forte. E usando a forma enfática do pronome da primeira pessoa, ele estabelece uma antítese completa entre ele próprio, como verdadeiro profeta, e os falsos profetas. Prossegue declarando como ele é, realmente, um precursor e um tipo do Messias que cumprirá perfeitamente o ofício profético. Miquéias declara estar cheio de poder (3.8a), com o poder eficiente que só Yahwéh pode dar. Além disso, ele está cheio do Espírito de Yahwéh (3.8a); ele se proclama um profeta ungido, nomeado e preparado para servir como porta-voz de Yahwéh. Além disso, ele é o representante de Yahwéh, da justiça e do poder que Yahwéh revela, opondo-se ao mal e removendo as suas conseqüências.²²

O ofício real é citado ainda com freqüência maior do que os outros dois. Miquéias adverte que desastre e desgraça virão sobre os reis, glória de Israel, os quais estão sendo enganados (1.14-16). Ele convoca os líderes de Jacó, referindo-se aos reis de Israel e Judá, a conhecer a justiça, odiar o mal e amar o bem, quando, de fato, eles odeiam o bem, amam o mal e demonstram dessa maneira sua crueldade para com o povo que deviam pastorear (3.1-4). Ele acusa os reis de desprezarem a justiça, distorcerem o direito e usarem a impiedade e o derramamento de sangue para construir e estabelecer o Monte Sião (a cidade de Davi) e Jerusalém (a cidade maior, que incluía Sião) (3.9-11). Miquéias é enfático em declarar que as casas reais de Israel e Judá não estão cumprindo a vontade de Yahwéh; eles não são agentes fiéis de Yahwéh, o rei de seu povo. Nem estão demonstrando o reino justo, bom e poderoso daquele a quem devem servir como precursores e tipos. Os reis falharam miseravelmente como

21. Ver cap. 116, subtítulo “The Historical Setting of Micah and Isaiah”, para uma visão das guerras ocorridas no tempo de Miquéias.

22. Cf. Is 61.1,2 e Lc 4.18,19.

tipos messiânicos e o povo ao qual deviam servir tem sofrido por causa da rebelião dos reis contra Yahwéh. Mas não virá o fim do ofício real. Reis desaparecerão em derrota e desgraça; o ofício, não. De fato, Yahwéh preencherá o ofício. A realeza retornará a Jerusalém; o domínio primitivo será restaurado (4.8,9). Pastores (reis) apascentarão seu povo como rebanhos em boa pastagem (7.14).

Miquéias apresenta uma cena de desespero e aflição. O povo de Yahwéh está sendo destruído pela corrupção interna; está ameaçado por guerras; a possibilidade de uma aniquilação nacional é verdadeira; as forças que podem sobrepujar e arrasar o povo são uma constante ameaça. Quando o povo de Yahwéh necessita de líderes fiéis — verdadeiros agentes messiânicos e tipos do Messias prometido —, na realidade ele está sendo enganado e traído. Ele e seus líderes estão defrontando-se com o desastre. Mas Miquéias também declara que esses ofícios não desaparecerão. Eles continuarão a funcionar como apropriados meios de Yahwéh guiar, alimentar e enriquecer o seu povo. A palavra de Yahwéh e sua obra feita por meio de Abraão, Moisés, Aarão e Davi, não terminará num desastre sem esperanças. A palavra e a obra de Yahwéh prosseguirão. Isso Miquéias afirma clara, enfática e inequivocamente em 5.2-5a (TM 5.1-4a).

Mq 5.1,2 (TM 4.14-5.1) é a profecia relativa ao Messias real. O próprio contexto precedente da passagem (5.2-5a [TM 5.1-4a]) é importante para boa compreensão deste bem conhecido texto messiânico. Em 4.6-8 Miquéias proclama que o povo de Judá e Jerusalém, a *bat-sýôn* (filha de Sião) (4.8-10,13) retornará como os que coxeiam (v. 6), que serão feitos *se'èri* (um remanescente), isto é, o núcleo permanente do povo de Yahwéh. Mas no tempo de Miquéias o exílio estava ainda no futuro, de modo que ele diz à filha que se contorça em dores, porque ela será lançada fora de Jerusalém e exilada para Babilônia (v. 10).²³ Nações serão suscitadas por Yahwéh para opor-se a Judá e Jerusalém.²⁴ Porém Miquéias repete o que já dissera antes: embora Jerusalém esteja para ser sitiada e seu rei, humilhado (5.1 [TM 4.14]), Jerusalém será restaurada. Ele apela à filha de Jerusalém a erguer-se e *dôsi* (debulhar) com os meios que Yahwéh suprirá (v. 13). Miquéias vai adiante e anuncia quem será o Governante do povo restaurado. Ele agora não se dirige a Jerusalém ou Sião. Antes, dirige-se a uma pequena vila da qual o Governante do povo de Yahwéh virá.

5.2 (TM 5.1). *Wè'attâ* (e tu, ou, mas tu!). A atenção se desloca de Jerusalém para outro lugar, Belém-Efrata. O nome em hebraico, *Bethlehem*, quer dizer casa (*bêt*) de pão (*lehem*), enquanto que *Ephrathah* refere-se à idéia de ser frutífera. Belém, uma pequena vila ao sul de Jerusalém, está numa área frutífera, onde cresce uma variedade de colheitas e onde ovelhas e gado encontram

23. Como Isafas, Miquéias profetiza a deportação de Judá para a Babilônia. A Assíria era o poder mundial e levava Israel (as dez tribos do norte) em cativo, quando esses dois profetas proclamaram as advertências de Deus.

24. Ver cap. 16, subtítulo "O Contexto Histórico de Miquéias e Isafas", para as diferentes nações que atacaram Judá num ou noutro tempo.

bom pasto.²⁵ Belém tem sido referida como um “lugar de pacto”. Foi nesse lugar que nasceu o filho mais novo de Jacó, Benjamin, e onde morreu e foi sepultada Raquel (Gn 35.16-19; 48.7). Boaz, que tomou Rute, a moabita, por esposa, era de Belém (Rt 2.4); juntos eles fizeram de Belém o seu lar (4.11-13). Davi, bisneto de Boaz, nasceu ali (1 Sm 16.1; 17.12). Miquéias, entretanto, não se refere diretamente a Davi, a sua família, a sua dinastia, ou a sua tenda (Am 9.1), ou a sua habitação. Antes, ele, que freqüentemente fala utilizando contrastes,²⁶ faz o mesmo aqui mais uma vez. A bela, dominante, maior e mais importante Jerusalém será restaurada e governada por alguém de uma vila e de uma região que é *sâ’îr* (pequena, insignificante)²⁷ dentro da eminente nação de Judá. Outros clãs e grupos familiares eram muito maiores e ocupavam lugares mais importantes e mais bem conhecidos.²⁸ Em Judá como nação, entre as famílias e seus lugares, Belém era de pouca importância como lugar de habitação: era pequena e humilde. Sua utilidade estava em servir fielmente à grande, importante, central e bela cidade de Jerusalém, provendo proteção ao seu lado sul, e pão, frutas, leite e carne para seus habitantes.²⁹ Essa vila insignificante vai tornar-se, segundo Miquéias, muito significativa, por causa de alguém que virá dela: *mimmēkā lî yēsē’* (de ti para mim sairá). O ponto a ser destacado é que Belém é o lugar no qual o movimento começa e se move “para mim”. O pronome da primeira pessoa refere-se a Yahwéh, representado por seu porta-voz, Miquéias; assim, o movimento não é diretamente de Belém para Jerusalém. Sião, Jerusalém, Judá, e até mesmo Israel, receberão grande benefício dele. Aquele que virá de Belém virá para o serviço de Yahwéh, que tem grandes planos para o seu povo, isto é, *lihÿyôt mōsēl bëyisrā’ēl* (para ser o governante sobre Israel).

Três fatos devem ser destacados. (1) A forma do verbo, um particípio ativo, deixa claro que esse alguém por vir é alguém régio, reinante. Seu reino não começa no momento em que ele chega. (2) O termo hebraico é *māsāl* (governante) e não *melek* (freqüentemente traduzido “rei”, e que basicamente tem o sentido de possuir, ser dono exclusivo, e, às vezes, aconselhar). O termo usado aqui tem o sentido de dominar, governar com autoridade. E (3) o Governante exercerá domínio sobre Israel. Miquéias falou isso quando as dez tribos setentrionais, referidas como Israel, estavam sitiadas ou mesmo já deportadas.

25. A cidade de Belém e a região de Efrata têm sido espiritualizadas por alguns estudiosos da Bíblia: o pão do céu, isto é, Jesus Cristo, veio dali, e Ele foi o grande Produtor de Frutos. Tal espiritualização não tem apoio bíblico e deve ser evitada.

26. P. ex., Jerusalém destruída e restaurada; os três ofícios falhando e sendo eclipsados, bem como restaurados e operantes (cf. seção 1, acima)

27. *Mā’îr*, um adjetivo derivado de *mā’ar*, “diminuir”, isto é, crescer em insignificância. Gideão disse que sua família era insignificante (Ju 6.15) e Saul, de Benjamin, reconheceu isso de sua tribo (1 Sm 9.21). O termo *qāḏā’* quer dizer pequeno em tamanho, portanto, não deve ser entendido dessa maneira.

28. No contexto hebraico Belém é omitida na enumeração das cidades e regiões principais atribuídas a Judá, em Js 15.21-63, onde mais de uma centena de cidades são mencionadas.

29. É de interesse notar que Davi não fez de sua cidade natal, Belém, a capital. Ao norte do lugar do seu nascimento, o monte chamado Sião e os montes que lhe são vizinhos foram considerados de muito maior importância, militar e política, e mesmo em reputação (cidadela jebusita).

Miquéias usa Israel para designar a totalidade do povo de Yahwéh: o povo do pacto unido, e todos os que serão identificados como tais.³⁰

Miquéias prossegue acrescentando informação sobre o movimento do Governante de Belém para Yahwéh. A frase hebraica *môsa'ô'tāyw* (e sua saída) tem provocado alguma discussão.³¹ Como um substantivo feminino plural pode referir-se a (1) os lugares de origem (2 Rs 2.21; cf. Ez 42.11); (2) aquilo que sai (Dt 8.3); ou (3) os atos de sair (Sl 19.6 (TM 19.7)). Uma vez que o ato de provir ou de sair é referido na parte precedente do versículo, devemos compreendê-lo aqui da mesma forma. O Governante vem movendo-se de Belém para e por Yahwéh.³² Duas frases hebraicas, em posição paralela, descrevem esses atos: *mitqedem* (de tempos antigos) e *mîmê 'ôlām* (dias de eternidade; cf. NIV mg.). O primeiro termo basicamente significa “do oriente”, “do leste”. Do leste os antigos mercadores vinham ao povo no oeste, ao longo da linha costeira do Mediterrâneo. Miquéias usa o termo para referir-se a um tempo no passado distante. A frase paralela dá uma dimensão mais ampla: dias de há muito, muito tempo, isto é, de um tempo antes que o tempo começasse.³³ A construção paralela aqui deve ser considerada um paralelismo progressivo. “Dos tempos antigos” refere-se aos atos que ocorreram no tempo, por exemplo, as relações iniciais de Yahwéh com a humanidade no Oriente e as atividades posteriores de Yahwéh com Noé e Abraão, um precursor e tipo do Messias vindo do leste. Miquéias refere-se também a acontecimentos de séculos depois, o estabelecimento da família de Boaz e Rute e seus descendentes; a ida de Samuel a Davi para ungi-lo; a partida de Davi de Belém para tornar-se rei. “Dos dias da eternidade” aponta para a ação que Yahwéh iniciou antes do tempo, que, porém, operou no tempo. O Senhor Deus tinha deliberado dentro da Divindade criar a humanidade; Ele planejou estabelecer um vice-regente real e criou um conforme seu desejo.³⁴

5.3 (TM 5.2). *Lākēn* (portanto) relaciona esse verso com o precedente. Miquéias proclamou tanto o julgamento quanto a restauração de Jerusalém antes (4.6-14) e, então, o aparecimento do Governante. A ordem dos acontecimentos será explicada: Israel/Judá será *yittēnēm* (abandonado)³⁵ até o tempo em que o Governante aparecer. Ele aparecerá quando a *yôlēdâ* (a paritura, geralmente traduzido como a que está de parto) tiver *yālādâ* (dado à luz).³⁶ Esse “dar à luz” deve ser outra “partida”; será tanto de Belém quanto de Yahwéh. Outra indica-

30. Cf. abaixo, “A Escatologia de Miquéias”, para uma discussão da identidade de “Israel”

31. Uma leitura incorreta desse termo hebraico em 2 Rs 10.27 deu ao termo uma conotação repugnante: os excrementos (latrina NIV, RSV).

32. A NIV traduz “origens” pondo ênfase na “fonte” em vez de no “ato” que o texto destaca. A tradução de von Orelli, “preparações”, também não é aceitável; é parcialmente correta em que Yahwéh preparou para o ato da vinda do Governante (*Minor Prophets*, p.208).

33. O termo ‘*ôlām*’ é usado para referir-se a vários graus de um passado distante, como também de um futuro distante. É ainda usado para referir-se a além do tempo, tanto passado quanto futuro, isto é, a eternidade (ver *TWOT*, 2.672-673).

34. Ver cap. 3, subtítulo “A Criação dos Cooperadores Reais de Deus (Gn 1.2)”.

35. O verbo *nātan* (dar) tem aqui cerca de vinte e seis significados possíveis (*BDB*, pp. 678-680; cf. KoB, pp. 642-643, que relaciona treze significados); o décimo nono é “desfazer-se de”, “abandonar” (*BDB*, p. 679, letra “S”).

36. Isaías expande a noção de trazer alguém ao nascimento (Is 7.14).

ção do tempo para a vinda do Governante será depois do exílio, quando *yeter* (o remanescente) dos irmãos, isto é, das tribos de Israel, tiver retornado. Miquéias dá assim duas referências de tempo: depois do retorno do exílio e por ocasião da reunião do remanescente das tribos de Israel.³⁷

Resumindo: de Belém virá o Governante; ele terá uma origem humana comum: uma parturiente dará à luz em Belém, sua vila natal. Esse Governante, porém, vindo de uma fonte humana comum, insignificante, tem "origens" históricas e eternas. Ele é tanto divino quanto humano. Ele virá como alguém que já está reinando e que também reinará no futuro sobre Israel, que será reunificado. Miquéias está falando de forma inconfundível da pessoa real messiânica, enunciando o real conceito messiânico no sentido mais estrito. Ele, entretanto, também estabelece uma agenda para atividades e resultados messiânicos; portanto, fala também do conceito messiânico no sentido mais amplo.

A agenda messiânica proclamada por Miquéias contém uma vasta gama de atividades. Ela é apresentada sucintamente em 5.4,5a (TM 5.3,4a) e também alude a vários aspectos de outras passagens.

5.4,5a (TM 5.3,4a). O agente messiânico, o rei divino-humano, que virá de Deus e da linhagem e lugar de nascimento de Davi, é proclamado por Miquéias como um grandemente ativo mediador do pacto. Ele é o verdadeiro Moisés (cf. 7.15) e o verdadeiro Davi combinados, porém, mais plenamente do que ambos juntos.

Wé'amad (perfeito qal com vav consecutivo,³⁸ traduzido "e ele se manterá firme") sugere que o Governante é aquele que permanecerá firme. Ele se erguerá de seu trono; ele exercerá autoridade; ele exercerá seu poder; ele realizará seu serviço em favor de todos aqueles para quem foi designado.³⁹ Miquéias tinha feito referência à obra de Yahwéh em favor de seu povo, principalmente por meio de seu servo, o Governante. Ele abrirá o caminho, abrirá a porta da escravidão, tendo o Rei, o Deus Eterno, a guiá-los pelo caminho (2.13). A cena representada é a de Moisés saindo do Egito e levando Israel para fora do cativeiro. O povo será libertado da Assíria, assim como foi do Egito (5.5 [TM 5.4]). O Governante reunirá aqueles que forem libertados, coxos, fracos, incapacitados, e fará deles uma nação forte e estável (4.7). De fato, ele exercerá o governo sobre eles (4.7), permanecendo em sua autoridade, majestade e poder reais, servindo a Yahwéh e a seu povo escolhido. A cena da qual Miquéias tira esta profecia é sem dúvida a de Davi no exercício de sua realeza.

O rei que liberta e reúne seu povo não o abandonará; como Davi foi pastor (Sl 23; 78.70-72), assim também o seu antítipo, o Pastor real, guiará, alimentará,

37. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 273, considera que o remanescente é a comunidade da fé em o Novo Testamento. Assim o faz também Hailey, *Commentary on the Minor Prophets*, p. 210. Este ponto de vista dificilmente pode ser aceite porque Miquéias declara o que acontecerá antes que a parturiente dê à luz. Ernst Hengstenberg defende que o resto dos irmãos significa "membros do povo do Velho Pacto", portanto irmãos segundo a carne (*Christology of the Old Testament*, 1.516). O próprio Miquéias declara quem é o remanescente: os exilados que escaparam da morte pela espada, fome, doença e opressão, quando israelitas e judaítas foram deportados.

38. O tempo imperfeito dos verbos no v. 2 determina a tradução pelo futuro dos verbos nos vv. 3,4a

39. Davi canta a respeito de Deus levantando-se (Sl 68.1 [TM 68.3]), mostrando a sua força (v. 28 [TM 29]), trazendo salvação para seu povo (v. 20 [TM 21]) e fazendo os inimigos fugirem diante dele (v. 1 [TM 2]).

protegerá e exercerá autoridade sobre seu povo. Como Pastor, ele será invencível: Davi protegeu seu rebanho dos leões e ursos; o Pastor real será revestido *bē'ōz yhw̄h* (com a força de Yahwéh), exercendo o poder divino para proteger o seu rebanho. Como Pastor, ele será majestoso e glorioso porque estará revestido da majestade divina, a excelência, a glória e o esplendor do próprio Yahwéh. Ele vem, governa e pastoreia em nome de Yahwéh, isto é, ele é o representante pessoal de Yahwéh. Ele é, de fato, o próprio Yahwéh.

Wēyāsābū (e eles habitarão) pode significar estabelecer ou habitar em segurança (5.4b [TM 5.3b]). O resultado da tarefa de governar e pastorear do agente messiânico é que o rebanho, o povo de Yahwéh, habitará em segurança, a salvo. Isto será um fato certo, não somente por causa do caráter soberano do Pastor, mas também porque ele exercerá seu poder sobre o mundo inteiro. A grandeza desse Rei-Pastor se estenderá até "os fins da terra" (5.4b [TM 5.3b]). Aquelas nações que se lhe opuserem experimentarão sua vingança irada (5.15 [TM 5.14]); ao mesmo tempo, outras nações virão e buscarão sua verdade, seu modo de vida, sua paz (4.2-5). Aquelas nações menores que rodeiam Judá e Israel, bem como as superpotências do tempo de Miquéias, estarão sob o controle do Rei-Pastor. Seu destino está em suas mãos!

Uma afirmação abrangente e resumida expressa o glorioso resultado da presença e obra do Pastor real: *yhw̄h zeh sālôm* (este será paz). O termo *paz* expressa inteireza, integridade, perfeita integração; nenhuma parte da vida ou das atividades que a rodeiam será contrária, contraditória ou de qualquer modo oposta ao Rei-Pastor, a seu povo e à sua vontade e plano para ele. Isto significará que todo pecado, toda influência corruptora, todos os poderes destruidores serão removidos. Isto será cumprido pelo Rei-Pastor.

Será útil uma breve relação do que Miquéias proclama a respeito do Governante:

Ele vem como um Governante
 Vem de antes do tempo
 É divino
 Nasce de mulher em trabalho de parto
 Vem da linhagem e cidade de Davi
 Ele abre os portões
 Ele quebra os laços dos opressores
 Ele reúne os filhos do pacto
 Restaura-os como o remanescente do povo escolhido
 Permanece firme para governar, dirigir e servi-lo
 Pastoreia seu rebanho e o faz habitar em segurança
 Permanece soberanamente no controle de todas as forças
 Exerce autoridade e poder divinos
 Faz as demais nações, grandes ou pequenas, dobrarem-se diante dele
 Guia-as a seus caminhos, sua obra e sua adoração
 Ele é a paz, e traz a paz aos seus, de toda tribo, língua e nação.

Miquéias não introduz nenhum elemento novo do conceito messiânico. Mas ele delinea alguns aspectos mais clara e definidamente do que tinha sido feito antes. Ele traça as linhas de Abraão, Moisés e Davi mais claramente e também as entrelaça. Faz isso quando ele, um filho da vida rural, vê o turbilhão causado pelas nações, pequenas e grandes, em sua própria terra. Miquéias, entretanto, proclama a incomparável grandeza, misericórdia e bondade de Yahwéh (7.18-20), bem como a certeza da pessoa e da obra do Messias por vir.

A Escatologia de Miquéias

Dissemos na seção anterior que Miquéias estava bem consciente das relações de Yahwéh com o povo do pacto nos tempos passados. As próprias palavras, os próprios caminhos e as obras de Yahwéh com os patriarcas, com Moisés e Israel, com Davi e sua dinastia, eram fontes e pano de fundo para Miquéias quando se dirige a Judá e Israel (ou ao remanescente de Israel depois de 722 a.C.) apanhados no torvelinho da guerra e da política internacional. Nessa situação, Miquéias proclamou a fidelidade de Yahwéh, que Ele demonstraria ao trazer julgamento e restauração no futuro.

Alguns “momentos escatológicos” específicos são indicados. O primeiro evento é o próximo julgamento que está para vir sobre Israel e Judá, isto é, o exílio. Jerusalém será destruída, “arada como um campo” (3.12 NIV). O desastre que Yahwéh está planejando contra seu povo, o qual engendra o mal, cobiça campos, defrauda, e adora ídolos (2.1-3; 5.11-15 [TM 5.10-14]), é a invasão de sua terra pela Assíria (5.5 [TM 5.4]) e aproximadamente um século mais tarde a deportação de seu povo para a Babilônia (4.10) e a dispersão dos descendentes de Jacó entre as demais nações (5.7,8 [TM 6,7]).

O segundo acontecimento que Miquéias menciona é o retorno de um remanescente do exílio. Este fato, porém, tem indicações e implicações para outros tempos e eventos vindouros (2.12,13; 4.6-8; 7.15-17). Esse retorno e restauração depois do exílio é usado por Miquéias como paradigma para uma reunião maior do povo no futuro mais distante. Enquanto o papel do Governante nos primeiros dois eventos não é indicado (outro do que Yahwéh praticará esses atos), são dadas indicações do Governante que virá e que estará envolvido em tais eventos (2.12,13; 4.8). A presença do Governante e seu envolvimento direto no que é apresentado nos paradigmas são declarados em termos claros.

O terceiro evento que Miquéias descreve é o nascimento do Governante: uma parturiente em Belém é sua mãe. O nascimento humilde e o caráter divino do Messias são insinuados. Sua obra redentora, congregadora, estabilizadora, enquanto ele está na terra, é assinalada.

A quarta referência é mais a um período do que a um evento; a era do Novo Testamento é profetizada. A congregação do povo do pacto e das nações num só povo de Yahwéh é um ponto específico (4.1-5; 7.15-17). É importante notar a referência de Miquéias a todas as gentes e nações submetidas à vingança de Yahwéh, mas também sua inclusão na reunião do povo de Yahwéh (5.5 [TM

5.4]; 7.12). Como em Joel, Amós, Oséias e três outros profetas menores (Jonas, Obadias e Naum), a dimensão universal do intento de Yahwéh para os povos e nações e os resultados da obra do Messias são incluídos por Miquéias.

Finalmente, quando Miquéias fala a respeito do retorno de um remanescente do exílio; do ministério do Messias; da reunião dos povos do mundo no corpo de Cristo e sob seu governo universal, o profeta dirige a atenção de seus ouvintes para o evento final e conclusivo: o estabelecimento do reino eterno (4.1-5). Nesse tempo e nesse lugar Yahwéh reunirá todos os povos e nações, instruí-los-á em seus caminhos e receberá sua adoração perfeita. Esse será um tempo de prosperidade e paz: Yahwéh e seu povo andarão em plena e perfeita comunhão (4.3-5).⁴⁰

Em conclusão, a pergunta a ser respondida é: Miquéias deu alguma evidência de quais foram as respostas às suas profecias? Realmente sim.

Os profetas que o povo parecia preferir ouvir ordenaram a Miquéias que não profetizasse a respeito do desastre iminente e das desgraças que eles iriam experimentar no exílio (2.6-7). A advertência de Miquéias não foi apenas ignorada: foi, sim, rejeitada. O povo continuou em seus planos insensatos (2.8, 9).

Em contraste com o povo e com seus profetas aceitáveis, que proclamavam "paz" (3.5), mas para quem o sol se poria e a noite escura os apanharia (3.6) e que seriam envergonhados e desgraçados (v. 7), Miquéias declara sua confiança. Cheio do poder do Senhor e com o seu Espírito, ele permaneceria firme denunciando os pecados dos descendentes de Jacó e suas conseqüências inevitáveis (3.8). Além disso, Miquéias admirava-se muito da incomparável grandeza, graça, misericórdia e fidelidade de Yahwéh. Ele estava atônito com a disposição de Deus em perdoar e esquecer os pecados de seu povo, e sua disposição de permanecer fiel a suas promessas a Jacó e a seus juramentos aos patriarcas (7.18-20)

A Mensagem Messiânica de Isaías para o Judá Urbano

O profeta Isaías tem sido chamado "o profeta evangélico do Velho Testamento".⁴¹ Muitos eruditos concordam que esta é uma descrição adequada, porque o tema do livro é "a Salvação é de Yahwéh" e o real conceito messiânico aparece repetidas vezes diante do leitor. Quando se consideram as circunstâncias históricas em que Isaías profetizou, isto é, quando os reis de Judá procuravam assistência política e militar da Assíria (Acáz) e do Egito (Ezequias), e se fizeram amigos das províncias babilônicas contra a Assíria (Ezequias), então

40. Charles Feinberg, *Minor Prophets*, pp. 168-169, 186, erradamente escreve a respeito de um reino milenar. Miquéias não está profetizando a respeito de um evento desse tipo ou de uma determinada instituição. Miquéias relaciona três pontos específicos: (1) Israel/Judá restaurado do exílio; (2) a Igreja do Novo Testamento e o reinado de Cristo sobre a Igreja e o mundo; (3) o reino eterno sobre o qual o Messias reinará em perfeita paz.

41. John Skinner limita a referência "o evangelista do Velho Testamento" aos capítulos 40-66 (cf. seu *Isaiah XL-LXVI*, 2 vols. [Cambridge: University Press, 1910], 24). Vários eruditos, depois de sério estudo de todo o livro e de concluir que há uma unidade na pena de Isafas, atribuíram o preciso conceito de evangelista ao Isafas do livro inteiro. Von Rad refere-se à profecia do Primeiro Isafas como "o mais alto nível teológico de todo o Velho Testamento" (*The Message of the Prophets* [Londres: SCM, 1968], p. 118).

a mensagem de Isaías é muito adequada. A casa de Davi, o agente messiânico de Yahwéh, e o povo que ela governava deviam olhar para o seu Senhor — e para Ele somente — para suprir todas as suas necessidades. Ele era sua segurança, seu guardião, e proveria o guia que seria seu redentor e sua paz. John Skinner estava certo quando afirmou que Isaías destaca três pontos específicos em sua mensagem: (1) Yahwéh e sua obra, (2) Yahwéh e seu povo, e (3) as intenções messiânicas de Yahwéh.⁴² Skinner, entretanto, não está certo quando fala das concepções e dos ideais proféticos, de tal maneira que a revelação de Yahwéh relativa a esses não é reconhecida. Eles eram, segundo Skinner, intuições, conceitos, ideais que um indivíduo religioso e politicamente atilado poderia perceber e expressar quando os eventos nacionais e internacionais ocorriam. Para Skinner, a possibilidade de profecia preditiva não é uma opção aceitável. Ela foi excluída pelo racionalismo que controla um estudo científico, histórico e literário da Escritura.

A História Pessoal de Isaías

Isaías registra alguns fatos a respeito de si mesmo. Ele é filho de Amoz (1.1) que, segundo uma tradição, era irmão do rei Amazias (2 Rs 14.1,2). Se isto é verdade, explica-se facilmente a influência de Isaías nas cortes dos reis de Judá, Acáz (Is 7.3) e Ezequias (37.21; 39.3), em particular. Sua alta posição no palácio real pode também ter sido a circunstância que levou, segundo a tradição, o rei Manassés de Judá a martirizá-lo. Isaías era casado, sendo sua esposa uma profetisa (8.1), que lhe deu dois filhos (7.3; 8.3) com nomes simbólicos. Não há nenhuma evidência bíblica de que a primeira esposa de Isaías morreu, de que ele tornou a casar e de que seus dois filhos tinham por isso mães diferentes.⁴³

Isaías registra o chamado que recebeu por meio de uma visão no templo (6.1) para servir como profeta de Yahwéh para Judá. Nessa função ele foi claramente informado de que o povo era de lábios impuros, não ouviria e endureceria seu coração contra a mensagem. Ele devia proclamar, como palavra de Yahwéh, que Judá seria destruído, um remanescente seria exilado (para Babilônia), e que a casa real de Davi e a semente de Abraão não seriam completamente removidas (6.9-13).

A Unidade da Profecia de Isaías

A questão sobre a unidade da profecia de Isaías tem significado crucial na matéria toda a respeito da revelação messiânica. Isaías reuniu alguns aspectos específicos inerentes ao conceito messiânico de maneira que nenhum profeta havia feito antes. Ele profetizou que o exaltado era também o humilde; o rei era o servo; e o governante glorioso era a vítima abatida. Se é aceita a desunidade da profecia de Isaías, a unidade da mensagem messiânica não é uma

42. *Ibid.*, 1.xliii-lxiii.

43. Cf. Herbert M. Wolff, "A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7.14-8.22", *SBL* (1972):449-456 (ver especialmente p. 454). Ele sugere que Isafas não era polígamo, contudo, que sua primeira esposa teria morrido — possivelmente de parto.

opção. Como indicaremos no estudo das passagens especificamente messiânicas, Isaías foi chamado a profetizar sobre o Messias, em quem os vários aspectos aparentemente contraditórios se reúnem numa só pessoa. Dada a importância de manter-se a unidade da profecia inteira para ter-se uma apresentação plena do Messias prometido, daremos um breve sumário dos esforços críticos de dividir Isaías, juntamente com um pequeno comentário, onde quer que seja aplicável.

A discussão, ao longo do último século e meio, a propósito de haver dois (ou mais) Isaías é volumosa. Skinner afirma que a profecia dos capítulos 40-66 se abre depois que Ciro apareceu no palco da história; ele evita cuidadosamente referência a um segundo Isaías, mas refere-se ao profeta desse tempo posterior.⁴⁴ Vários escritores, entretanto, parecem sentir-se livres para apontar para um segundo profeta chamado Isaías.⁴⁵ Essa discussão acerca de um ou mais Isaías dificilmente pode ser descrita como um debate. Os críticos,⁴⁶ controlados por seu racionalismo e governados por “grosso emocionalismo”, seguem-se um ao outro na dissecação da obra-prima profética de Isaías.⁴⁷

Por ser considerado bizarro e desdenhável, de 1900 para cá, manter a unidade de Isaías, esses eruditos que têm feito um trabalho cuidadoso para provar tal unidade e, com isso, dizem que os argumentos materiais usados para apoiar a dissecação de Isaías não têm base no texto, têm sido rejeitados.⁴⁸ Os que são fiéis ao texto bíblico provaram ser realmente eruditos: eles lêem, interagem e desaprovam os imprecidentes arrazoados dos críticos. O reverso não é verdadeiro; daí, não tem havido real debate erudito.

44. Skinner, *Isaiah* XL, 2.xvii,xviii

45. Von Rad explicou-o desta maneira: “Os eruditos tiveram de inventar um nome para o profeta...” (*Message of the Prophets*, p. 206)

46. A literatura produzida pelos críticos que negam a unidade de Isaías é representada por escritores cujas obras aparecem nas décadas de 1960 e 1970: George A. F. Knight, *Deutero-Isaiah: A Theological Commentary on Isaiah 40-55* (Nashville: Abingdon, 1965); Elmer A. Leslie, *Isaiah* (Nashville: Abingdon, 1963); Christopher R. North, *The Second Isaiah* (Oxford: Clarendon, 1964); August Pieper, *Isaiah: An Exposition of Isaiah 40-66*, trad. Erwin Kowalke (Milwaukee: Northwestern, 1979); R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, em *NCBC* (1981); Claus Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary* (Filadélfia: Westminster, 1969). Seus pontos de vista são reafirmações com refinamentos e revisão de posição mantidas pelos críticos que os precederam. Outros comentários serão referidos neste nosso estudo das profecias messiânicas de Isaías. A literatura publicada em revistas e monografias é por demais volumosa para ser incluída em qualquer bibliografia. Pode ser localizada com auxílio do Index to Religious Literature.

47. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 768,769.

48. Eruditos que têm sustentado a unidade de Isaías, entre outros, são: Joseph A. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah* (republ., Grand Rapids: Zondervan, 1953); Oswald T. Allis, *The Unity of Isaiah* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1950); Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Chicago: Moody, 1966); Franz J. Delitzsch, em *KD, The Prophecies of Isaiah*, 2 vols.; Harrison, *Introduction to the Old Testament*, p. 785 (cf. pp. 769-773); Herbert C. Leupold, *Exposition of Isaiah*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker), 1 (1968), 2 (1971); Rachel Margalioth, *The Indivisible Isaiah* (New York: Yesheva University, 1964); John N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chaps. 1-39* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986). Esta obra foi incluída na série *The New International Commentary on the Old Testament*. Oswalt conclui que se é compelido a considerar Isaías uma unidade composicional (ibid., pp. 17-23). Ver também Joe Ridderbos, *Isaiah*, trad. J. Vriend (Grand Rapids: Zondervan, 1985); Merrill Unger, *Introductory Guide to the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1968); Leon Wood, *The Prophets of Israel* (Grand Rapids: Baker, 1979); Herbert M. Wolf, *Interpreting Isaiah: The Suffering and Glory of the Messiah* (Grand Rapids: Zondervan, 1985), que inclui uma boa bibliografia sobre Isaías (cf. pp. 307-319); Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), *The Book of Isaiah*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1965) e *Who Wrote Isaiah?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957).

A posição sobre a autoria e unidade do Livro de Isaías, mantida e definida neste nosso estudo, é que a profecia é um todo integrado que revela uma progressão em conteúdo teológico à medida que as circunstâncias históricas se desenvolvem, como tinha sido profetizado que o seriam. Isaías profetizou por um período de aproximadamente sessenta anos (cerca de 740-680 a.C.). Ao longo desse período ocorrem vários acontecimentos políticos nacionais e internacionais, de que Isaías estava plenamente cômso e que lhe deram ocasião de profetizar como ele o fez. Suas palavras de longo alcance tocaram em todos os eventos políticos e militares que cobriam um período de cerca de duzentos anos (740-536 a.C.). Não é o caso de *vaticinia ex eventu* ou *post eventum* (falar depois dos acontecimentos), como os críticos liberais insistem em encarar o exílio de Judá, a ascensão de Ciro e seu edito permitindo o retorno dos exilados. Deve ser acrescentado neste ponto que a profecia de Isaías, além de incorporar eventos do período de 680-536 a.C., também contém referências a grandes acontecimentos espirituais, nacionais e internacionais, além desse tempo. Ele profetizou a respeito da vinda de Jesus Cristo, seu reino desde o tempo de sua ascensão à eternidade, e a inclusão das nações no povo do pacto de Yahwéh (p. ex., Is 2.1-4; 11.10,11; 19.23-25). Essas profecias não eram expressões proféticas surgidas de expectativas e esperanças de um povo atribulado; ao contrário, eram profecias reveladas por Yahwéh para Isaías proclamar. Elas se tornaram a razão, a fonte e a base para as esperanças do povo ou para as expectativas messiânicas.⁴⁹

Uma breve apresentação de cinco razões que apóiam a autoria múltipla num período de umas poucas centenas de anos é a seguinte:⁵⁰ (1) O argumento

49. Ver Albertus H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het oude Testament* (Wageningen: Veeneman, 1941); Mowinkel, *He That Cometh*; Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith*.

50. Não se deve presumir que os críticos estejam de acordo quanto à maneira como o material de Isaías deve ser analisado e dividido, e quanto ao tempo ao qual as várias partes devem ser atribuídas. Uns poucos exemplos: Charles C. Torrey, em *The Second Isaiah: A New Interpretation* (New York: Scribner, 1928), sustenta que um autor produziu os caps. 34-66, com exceção dos caps. 36-39. Esse autor viveu na Palestina no fim do século V a.C. e não se dirigia aos exilados. Douglas R. Jones, *Isaiah 56-66 and Joel* (Londres: SCM, 1964), reconhece a unidade básica do livro de Isaías mas, não obstante, advoga três autores, um terceiro Isaías que produziu a última parte do livro (cerca de 538-520 a.C.). A unidade é devida a um terceiro Isaías trabalhando dentro de uma tradição levada adiante pela escola de Isaías (*ibid.*, pp. 20-28). George W. Anderson, em *A Critical Introduction to the Old Testament* (Londres: Duckworth, 1966), escreve que somente os caps. 1-39 têm conexão direta com o Isaías de Jerusalém, embora contenha coleções de vários materiais de fontes independentes (*ibid.*, p. 108). Anderson escreve que o autor dos caps. 40-55, que olha retrospectivamente para o exílio, mas prospectivamente para o retorno, viveu por volta de 549-539 a.C. (*ibid.*, p. 113). Embora o estilo e o temperamento do segundo Isaías apareça em algumas passagens dos caps. 56-66, as variações de estilo, de assunto e de situação sugerem que essas não são da pena nem do segundo nem do terceiro Isaías, mas provavelmente de um imitador (p. 120). Edward Young resume as opiniões de vários eruditos a respeito da autoria de Isaías em seu alentado ensaio em três partes, "The Study of Isaiah since the Time of Joseph Addison Alexander", publicado primeiro em *WTJ* (1946), 8,23-56; 9,1-30,139-167, e republicado em Edward J. Young, *Studies in Isaiah*, pp. 9-101. Cf. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadélfia: Fortress, 1979), pp. 324-326.

A obra de William S. Lasor, David A. Hubbard e Frederick W. Bush, *Old Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), reflete uma tentativa de mediação e síntese entre o ponto de vista tradicional (que Isaías escreveu o livro inteiro), os críticos mais conservadores (que aceitam dois livros) e os da posição moderada (que afirmam haver três livros). A discussão pelos três autores do argumento em favor da autoria múltipla é geral e dificilmente dá apoio sólido à posição adotada em relação à autoria de Isaías (pp. 372-376), isto é, "Isaías é a personalidade dominante responsável pela profecia toda que tem seu nome" (*ibid.*, p. 376). "A teoria da atividade de discípulos de Isaías não é desarrazoada; ao contrário, é sugerida, se não requerida, pelo próprio texto" (p. 376).

quanto à diferença de estilo é aduzido pelos críticos; isso, entretanto, era muito mais argüido nos primeiros anos da crítica sobre Isaías do que nos anos 80. Vários críticos entendem que discussões a respeito do estilo podem ser subjetivas, que um escritor pode empregar diferentes estilos, dependendo de situações, assunto e escolha pessoal.⁵¹ (2) O nome de Ciro (mencionado em 45.1) e as referências ao exílio requerem uma data para a autoria quando Ciro vivia, isto é, durante os últimos estágios do exílio e por um breve tempo depois do retorno de um remanescente a Jerusalém. Este argumento nega a posição bíblica sobre a profecia preditiva, uma negativa baseada nas pressuposições filosóficas dos críticos, que no íntimo são contrários ao sobrenatural e pervasivamente racionalistas. (3) A primeira parte cobre o período ambientado em Jerusalém (caps. 1-39); a última parte (40-66) reflete o ambiente babilônico ou heterogêneo. O fato, entretanto, é que não há nenhuma referência direta à Babilônia nos capítulos 40-66, mas há várias referências a Jerusalém (p. ex., Is 40.2; 44.28; 62.6; 65.18). Além disso, o escritor dos capítulos finais mostra familiaridade com a fauna e a flora da Palestina, não havendo indicações de tal familiaridade com as da Babilônia. (4) Idéias teológicas, especialmente a respeito de Deus, são diferentes nas duas partes principais: Isaías, por exemplo, acentua a majestade de Deus; o assim chamado escritor posterior realça a infinitude de Deus. Deve-se dizer desde logo que esses conceitos de majestade e infinitude são estreitamente relacionados e que o referido conceito de soberania divina, presente em todo o livro, envolve tanto infinitude quanto majestade. (A infinitude de Deus é mencionada no cap. 6). Além disso, o próprio conceito da santidade de Deus aparece umas doze vezes na primeira parte e dezesseis vezes na última. É um fato também que Isaías falou da restauração e de um futuro estabelecido do povo de Deus mais vezes na última do que na primeira parte do livro; esta diferença explica sem dúvida algumas das variações na ênfase de certos conceitos sobre Deus. (5) As mensagens messiânicas têm diferenças distintivas. Por exemplo, a primeira parte refere-se ao rei messiânico, ao passo que o especial conceito do servo é referido na segunda parte. Embora seja verdade que há uma diferença de ênfase, o mesmo Messias é, não obstante, citado em todo o livro. Isaías refere-se a vários aspectos do conceito messiânico, que profetas anteriores, especialmente Amós e Oséias, haviam proclamado, repete-os e desenvolve-os. A progressão na revelação do conceito messiânico na profecia de Isaías, num largo período de tempo (sessenta anos), é tratada nas seções subseqüentes.

David E. Payne, em breve exame, escreve de maneira semelhante a respeito de duas importantes questões que os chamados conservadores têm de enfrentar: O livro de Isaías contém material de editores, ou material editorial inserido pelo próprio Isaías, depois da apresentação oral? Houve dois ou mais profetas posteriores, ou também de nome Isaías, ou alguém que escreveu no espírito e estilo de Isaías? A discussão de Payne não é conclusiva, mas ele dá a impressão de que se deve considerar seriamente uma resposta afirmativa a ambas as perguntas. Esse reconhecimento é particularmente necessário ante o problema de se saber a quem foi primeiramente dirigida a mensagem de Isaías 40-66. "Isaiah", em *The New International Bible Commentary*, F. F. Bruce, editor geral (Grand Rapids: Zondervan, 1986), pp. 714-716. Cf. n. 167 para análise posterior.

51. Ver a discussão a respeito do estilo por G. L. Robinson, "Isaiah", em *The International Standard Bible Encyclopedia*, editor geral G. Bromiley, 4 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 2.887-893.

Há cinco fatores que apóiam tanto a unidade de Isaías quanto a rejeição das bases propostas pelos críticos racionalistas para a divisão de sua profecia. (1) O Novo Testamento cita passagens como de Isaías que os críticos negam que o sejam (cf. Mt 3.3; 12.18,21; Lc 4.17; Jo 1.23; At 8.28; Rm 10.16-20). (2) Os autores judeus da Septuaginta não identificam a consciência de dois ou mais autores. (3) Os Rolos do Mar Morto não dividem o texto de Isaías nos capítulos 39-40, mas em 33-34 (cf. abaixo). (4) A fé sustentada pela Igreja através dos séculos de sua existência inclui a crença na unidade de Isaías; somente críticos descrentes nos primeiros séculos e escritores com pressuposições racionalistas em eras posteriores têm negado isso. E (5) um exame da estrutura da profecia inteira e o caráter integrado de sua mensagem falam muito eloqüentemente a respeito da unidade da profecia de Isaías.

O Real Conteúdo e a Estrutura da Profecia de Isaías

O real conteúdo de Isaías é bem coberto pelo significado do nome hebraico *Isaías*: "A Salvação é de Yahwéh." Esta mensagem foi proclamada e escrita em "múltipla apresentação".⁵² Esse material, segundo Martin Wyngaarden, pode ser agrupado de duas maneiras. No primeiro grupo estão:

1. Os pecados e o castigo de Judá, promessas de redenção, concluindo com um cântico de louvor (caps. 1-12).
2. Profecias de julgamento e salvação para nações envolvidas nos assuntos de Judá (caps. 13-23).
3. Profecia do julgamento de Yahwéh sobre o mundo que será inevitavelmente envolvido na redenção de Israel (caps. 24-27).
4. Advertências proféticas contra uma aliança com o Egito, um oráculo contra Edom e uma promessa da redenção de Israel (caps. 28-35).
5. Relato histórico que serve como conclusão do e introdução do seguinte (caps. 36-39).
6. Profecias de salvação, conforto e glória futura para o povo de Yahwéh (caps. 40-66).

Esta divisão do conteúdo e esboço da proclamação de Isaías tem sido seguida por um grande número de autores, com algumas variações.⁵³

O segundo grupo compreende dois subgrupos: (1) As guerras siro-efraimitas e ameaças concomitantes a Judá formam o apropriado contexto histórico das profecias de Isaías nos caps. 1-27; (2) os envoltimentos militares, políticos e religiosos dos sucessivos impérios mundiais, Assíria, Babilônia e Medo-Pérsia, na sorte de Judá e Israel, segundo os caps. 28-66. Esta divisão exige uma

52. Uma frase adequada, usada por Martin J. Wyngaarden num resumo não publicado, feito para uma classe de exegese do Velho Testamento, Calvin Seminary (1952).

53. Cf., p. ex., G. A. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Chicago: Moody, 1966), pp. 333-335, que dividiu o material em oito volumes, alguns dos quais ele descreve como "volumes" de sermões (p. ex., 1 6; 7-12; 24-27, 28-33, 34-35).

quebra de seqüência textual num ponto inteiramente distinto do preferido dos críticos.

A descoberta dos Rolos do Mar Morto, que incluem dois rolos completos das profecias de Isaías, tem dado ocasião para se considerar a assim chamada abordagem bipartida (ingl. bifid): ambos os rolos dividem a profecia no fim do cap. 33.⁵⁴

William H. Brownlee reconhece essa bipartição e aponta diversas correspondências nas duas partes.⁵⁵

Ruína e restauração,	<i>Capítulos</i>	1-5	par. 34-35
Biográfico		6-8	par. 36-39
Agente de bênção e julgamento		9-12	par. 40-45
Advertências contra nações		13-23	par. 46-48
Redenção universal		24-27	par. 49-55
Ética		28-30	par. 56-59

Embora recomendável, essa estruturação do livro de Isaías tem pontos fracos. Por exemplo, há alguma evidência de que Isaías estruturou conscientemente o material desse modo? Podem os caps. 7-8, bem como 36-39, ser considerados biográficos, particularmente o cap. 7, com sua "profecia de Imanuel"?

Herbert M. Wolf, tentando também apresentar uma abordagem estrutural, dividiu o livro tendo como pano de fundo o ambiente assírio e babilônico e tomando os caps. 36-39 como interlúdio histórico. Ele emprega os nomes reais Acaz e Ciro como opostos, os termos "viu" e "ai" e o próprio conceito de restauração em ambas as partes. Ele também tentou estabelecer uma divisão entre as seções de prosa e poesia.⁵⁶

A obra de Wolf, seguindo a divisão de textos apresentada nos Rolos do Mar Morto, aponta que há, na verdade, uma unidade no Livro de Isaías (apoiada também pela compreensão de Brownlee), enquanto vários temas são discutidos, cada um deles mais de uma vez.

Entretanto, o método exegético estrutural, empregado para demonstrar a abordagem bipartida, não tem sido inteiramente satisfatório quando aborda a vasta e rica progressão na revelação que Yahwéh encarregou Isaías de proclamar num período crucial da história de seu povo pacto.

Neste nosso estudo da revelação do conceito messiânico, deve ser demonstrada a progressão no desdobramento desse importante tema nas profecias de Isaías. O profeta, como veremos, não introduz aspectos novos do conceito;

54. A divisão entre 33.24 e 34.1 foi necessária por causa do tamanho do material; um só rolo não poderia contê-lo todo. Neste caso a divisão foi feita no meio. Os rolos não oferecem nenhum apoio à divisão crítica.

55. William H. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1964), pp. 247-253. Cf. a discussão de Harrison sobre a obra de Brownlee (cf. sua *Introduction to the Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], pp. 787-789); também John B. Payne, sua revisão de Brownlee, em *CT8* (27 de março de 1964):35. Ver também o ensaio de Marvin Pope, "Isaiah 34 in Relation to Isaiah 35, 40-66", *JBL* 71 (1952):235-243; e Edward J. Young, "Isaiah 34 and Its Position in the Prophecy", *WTJ* 27/2 (1965): 93-114.

56. Herbert M. Wolf, *Interpreting Isaiah* (Grand Rapids: Zondervan, 1985), pp. 39-69.

antes, trabalha com a revelação divina anterior, ou seja, a Adão, aos patriarcas, a Moisés, a Davi,⁵⁷ bem como aos profetas que o precederam. Assim, as promessas nessa revelação são explanadas, repetidas, ampliadas e aplicadas ao momento histórico em que ele viveu. Mas, ao mesmo tempo em que se dirigia a seus contemporâneos, ele também profetizava profusamente a respeito das várias épocas futuras.

57. Dennis C. Duling, em seu ensaio, *The Promises to David and Their Entrance into Christianity — Nailing Down a Likely Hypothesis*, *NTS* 20 (1974):60-67, aponta repetidamente para referências de Isaías à promessa a Davi como um elo na corrente. Ainda que não se possa concordar com as pressuposições que orientam o ensaio de Duling, devem-se aceitar alguns de seus pontos principais.

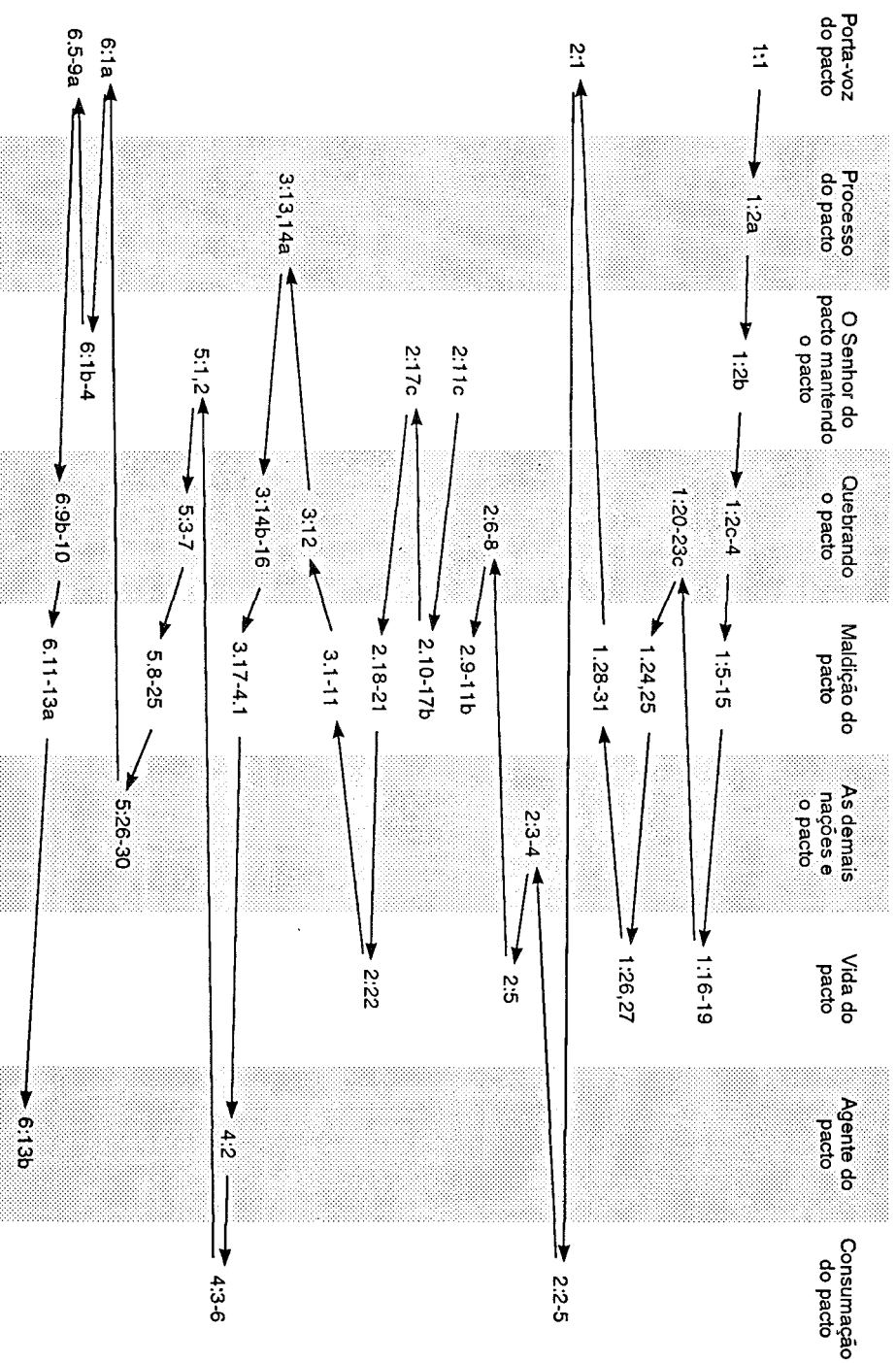
O Messias no Livro de Isaías, 1: O Filho da Virgem

Os seis primeiros capítulos de Isaías constituem uma introdução incisiva para todo o livro.¹ O primeiro versículo afirma: Isaías, filho de Amoz, recebeu uma revelação de Yahwéh por meio de uma visão. O substantivo *hāzôn* (visão) e o verbo *hāzâ* (ele viu por visão) referem-se a um dos principais meios que Yahwéh emprega para informar seus servos, os profetas, o que eles devem proclamar.² Nesta introdução apresentaremos os principais subtemas de toda a profecia (ver quadro 8).

Por meio de uma sinopse, o quadro pode ser explicado do seguinte modo: o tema da profecia de Isaías é “a Salvação é de Yahwéh”. Isaías, cujo nome tem o mesmo significado, foi chamado a proclamar esse tema. Ele o faz relembrando ao povo do pacto seu fiel, soberano e santo Senhor, guardador do pacto. Isaías, entretanto, devia proclamar ao povo de Deus que Yahwéh tinha uma acusação contra ele pela quebra do pacto ratificado. O resultado desse procedimento é que Yahwéh achando culpado o povo, iria trazer julgamento sobre ele. A maldição do pacto (Lv 26.14-45; Dt 29.19-29) seria aplicada. O próprio Deus faria isso, mas através das nações, algumas das nações que o povo do pacto mais temia no tempo em que Isaías profetizou. Haveria, entretanto, esperança para o povo do pacto, se este retornasse ao modo de vida pactual. Yahwéh, entretanto, não retiraria o julgamento pelos pecados cometidos.

1. Cf. Edward J. Young, *The Book of Isaiah*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1965/1981), 1.27-29.
2. Cf. *TWOT*, 1.274,275.

Quadro 8 - Principais Temas em Isaías 1-6



Enquanto seu julgamento estivesse sendo executado, suas promessas de um agente messiânico permaneceriam de pé e estariam sendo desdobradas; esse mediador do pacto cumpriria os propósitos de Yahwéh para o seu povo. Quando esses propósitos fossem realizados, aquelas nações, os próprios instrumentos do julgamento divino, seriam incluídas no povo do pacto do Senhor.

Em nosso estudo da revelação do Messias no Velho Testamento aquelas passagens que apresentam essa insigne pessoa (incluindo seus predecessores, tipos, e as metáforas usadas para referir-se a ele), seu caráter, experiências e obras, serão comentadas e interpretadas. Por ter sido o termo Filho utilizado como um conceito central das profecias mais antigas (p. ex. 7.14), o termo foi adotado em cada um dos dois títulos.

A Pessoa e Obra do Filho (Is 1-6)

Um Porta-Voz Profético

Is 1.1; 2.1 e 6.5-9a falam de Isaías, o profeta, que serviu como porta-voz de Yahwéh; ele também serviu como um tipo do Messias. Algumas evidências devem ser mencionadas. O nome do profeta significa "salvação (*yěša'u*) é de Yahwéh (*yāh*)". Cumpre distingui-lo do nome de Oséias (*Hōšea'*) ou Josué (*Yōšua'*), que significam "Yahwéh salva". É evidente, entretanto, que cada um desses três nomes tem o mesmo significado. Assim, de acordo com seu nome, Isaías fala da salvação que Yahwéh proverá. Em sua pessoa ele leva a mensagem que deve proclamar ao longo de sua carreira profética.

Já se fez referência, em comentário anterior, à linhagem real de Isaías.³ Não se menciona em sua profecia que ele era de sangue real. Há, entretanto, algumas provas circunstanciais em apoio deste ponto de vista. Isaías tinha fácil acesso às cortes de Acaz (7.3) e de Ezequias (37.2), e morava em Jerusalém (8.3; 8.16; 30.8). A maneira como ele se dirige a seus compatriotas, fala das arrogantes esposas dos governantes (3.16) e investe contra a própria cidade (2.1), sugere uma estatura real. Seu tipo de discurso e seu uso da linguagem revelam uma dignidade adequada à realeza. Seu acesso ao templo (6.1) dá a isto apoio adicional. Há, pois, aspectos reais em sua pessoa. Ele é, entretanto, sujeito a experiências humilhantes: deve pregar, mas deve esperar rejeição pelo próprio povo do pacto ao qual se dirige (6.9,10); ele deve dar voz ao sofrimento por essa rejeição (53.1). Embora não tenha de suportar em sua vida pessoal a rejeição de sua esposa, como Oséias, ele fala da dor da rejeição sofrida por Yahwéh (5.7; 50.1). Como profeta, ele é predecessor do grande profeta que virá; e como profeta, ele prefigura o vindouro em sua realeza e humilhação. Em resumo, Isaías, o profeta, é um representante messiânico.

Sua experiência, ao receber sua missão profética, é única. Ele é introduzido à presença do Senhor por uma visão. É-lhe dada uma compreensão inesquecível da soberania, glória, majestade e santidade de Yahwéh sentado no trono

3. Ver cap. 16, subtítulo "A Mensagem Messiânica de Isafas para o Judá Urbano".

(6.1-4). Isaías é oprimido por sua própria indignidade. É, porém, ungido de um modo inesperado: é purificado e equipado para ser o porta-voz de Yahwéh (vv.6-7). É preparado, depois disso, para dizer a Yahwéh: “Eis-me aqui. Envia-me” (v.8b). Torna-se, então, o enviado voluntário. Em o Novo Testamento Jesus repetidas vezes fala de si mesmo como o Enviado (Mt 10.40; Lc 4.18; 10.16; Jo 1.6; 4.34; 5.24; 8.16; 9.4; 16.5; 17.3,18; 20.21; Gl 4.4; 1 Jo 4.10). Ele foi enviado, contemplando a glória do Pai e conhecendo sua vontade. Foi enviado plenamente cômico da rejeição que iria experimentar. Isaías, como servo enviado, é um “preparador de caminho” para o grande “servo enviado” que serve como profeta, revelando a vontade de Deus Pai.

O Renovo

A frase *šemah yhwéh* (renovo de Yahwéh) (Is 4.2) aparece diversas vezes na profecia de Isaías (por meio de diferentes substantivos hebraicos) e também nos profetas que se lhe seguiram (Jr 23.5; 33.15; Zc 3.8; 6-12). *šamah* significa surgir, brotar, como plantas quando surgem do solo ou como um rebento que surge do tronco e se torna um ramo.⁴ Pelo uso que faz do termo, Isaías tem em mente uma árvore ou uma videira da qual cresce um ramo. Na passagem diz-se que o ramo é de Yahwéh (KJV) ou Ramo (NIV); é de Yahwéh, um rebento que Yahwéh fez surgir, não no sentido de um crescimento vindo do próprio Yahwéh. Em outras passagens afirma-se claramente qual é a fonte do ramo: é a cepa da casa de Jessé (11.1), ou seja, o filho mais novo de Jessé, Davi (Jr 23.5,6; 33.15,16).⁵ O ramo de Yahwéh, portanto, refere-se ao Filho de quem Ele falou quando prometeu que a casa davídica seria uma dinastia para sempre (2 Sm 7.11-16).⁶ A despeito das terríveis ameaças que Isaías teria de proclamar, ele é chamado a lembrar ao povo do pacto que as promessas de Yahwéh a Davi não serão esquecidas. A árvore da família davídica irá continuar a crescer até tornar-se o meio frutífero que Yahwéh pretendia que fosse, em favor de seu povo.

Quando fala do renovo de Yahwéh, em especial de seu fruto, Isaías emprega terminologia tomada do relato mosaico da redenção de Israel do Egito e da providencial proteção de Yahwéh e de seu cuidado por seu povo redimido enquanto no deserto (4.5,6). De fato, o Monte Sião purificado e renovado é descrito em termos do Monte Sinai, onde Yahwéh fez um pacto com seu povo e proveu meios miraculosos para a orientação, segurança e proteção de Israel. Isaías tem uma longa perspectiva histórica; o que Yahwéh fez por seu povo nos

4. *TWOT*, 2.769,770.

5. O ponto de vista apresentado por alguns eruditos de que 4.2 refere-se ao “crescimento de Yahwéh”, isto é, o produto da terra e a ornamentação que ele oferece, em contraste com os adornos humanos (3.18-22) que Yahwéh removerá não é aceitável. Não se nega que Jeremias e Zacarias usam a metáfora para referir-se ao Messias davídico. Mas advoga-se que os profetas posteriores que usaram o termo tomaram-no de Isaías para referir-se ao produto do campo e, desta maneira, expressaram uma esperança messiânica. Cf., p. ex., Edward J. Kissane, *The Book of Isaiah* (Dublin: Richview, 1960), pp. 47,48; e Conrad von Orelli, *The Prophecies of Isaiah*, trad. J. S. Banks (Edimburgo: T. & T. Clark, 1889), pp. 21-32.

6. Cf. H. C. Leupold, *Exposition on Isaiah*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker, 1968), 1.102,103.

dias de Moisés e o que prometeu a Davi não foi esquecido. Na verdade, o que fora começado no passado seria certamente consumado.

O Renovo de Yahwéh é descrito por Isaías em termos de crescimento verdejante e do rico produto da terra. Os termos hebraicos para beleza e glória que descrevem o Renovo são paralelos aos termos para significar excelência (*gā'ôn*) e beleza (*tip'eret*), que descrevem o fruto da terra. A referência óbvia que Isaías tem em mente é que o povo do pacto será plantado na Terra Prometida e a partir desse lugar servirá a Yahwéh e será seu agente entre as demais nações (Gn 12.1-3). Yahwéh prometera a Abraão que sua descendência seria numerosa, próspera e famosa na terra "que mana leite e mel" (Êx 13.5; Dt 6.3). Dessa terra as bênçãos factuais fluiriam para as demais nações. Isso é possível porque da semente da terra, da casa real que surgiu dessa semente, virá um que cumprirá todas as promessas e planos de Yahwéh.

Resumindo o que Isaías profetizou (4.2-6), é bom repetir que Isaías, usando a frase *Renovo de Yahwéh* (v.2), está-se referindo ao Messias prometido (ponto de vista mais estrito do conceito messiânico) que virá da dinastia davídica, a qual, por sua vez, é parte do povo com o qual pactou no Sinai, e tudo isso em cumprimento de suas promessas a Abraão e mantendo seu propósito para com Adão.⁷ Isaías tem muito mais a proclamar a respeito desse descendente de Davi. Entretanto, enquanto prega a respeito do pecado de Judá e profetiza a respeito do julgamento que está para vir, ele também proclama a firme execução da salvação de Israel e Judá por meio do Messias prometido.

Um Toco

Isaías repete sua metáfora da árvore, ou parte dela, para a continuidade das promessas de Yahwéh aos patriarcas (6.13). Ele fala de árvores comuns na Palestina, o terebinto e o carvalho, que deixam somente um toco⁸ no campo, quando um incêndio devastador varre a terra que já tinha sido devastada.⁹ Uma enorme catástrofe vai engolfar Jerusalém e Judá por causa de sua rebelião contra Yahwéh e pela rejeição de sua palavra falada por seu servo Isaías. A devastação parecerá completa; a aniquilação total do povo do pacto afigura-se certa. As poucas pessoas que ficarão na terra não poderão aparentemente oferecer nenhuma esperança para o ressurgimento do povo do pacto como um grupo étnico identificável. Eles serão como um tronco morto, enegrecido, de uma árvore que não é mais do que um toco.¹⁰ Yahwéh, entretanto, assegura a Isaías

7. Cap. 3, subtítulo "A Promessa Messiânica Inicial (Gn 3.8-4.10)".

8. O termo hebraico *maʿzebet* é usualmente traduzido "pilar"; somente aqui, em todas as suas ocorrências, deve ser traduzido "toco". Em Is 11.1, a NIV e a RSV traduzem o hebraico *gēzā'* como "stump" (toco); a tradução usual é "toro" ou "cepo" (KJV).

9. A cena visualizada por Isaías é a de encostas de colinas em que os madeireiros trabalharam tirando todos os troncos altos e retos e deixando atrás ramos, folhas, arbustos e árvores excessivamente ramificadas: a seguir é ateadado fogo para limpar o terreno e prepará-lo para o reflorestamento. O fogo mata as árvores restantes, queimando as folhas, brotos e ramos. Somente um toco de uma grande árvore que tinha sido cortada permanece.

10. É inevitável concluir que Isaías foi informado por Yahwéh dos ataques da Babilônia, que desnudariam a terra de Judá. Críticos, usando algumas vezes o termo "toco" por base para rejeitar esse versículo como autêntico, tentam, assim, remover a profecia preditiva desses primeiros capítulos de Isaías.

que há ainda vida nesse toco — a santa semente. O termo *semente* lembra logo as promessas de Yahwéh a Abraão a respeito da semente que ele podia esperar (Gn 15.5; 17.7,19). Ela seria uma semente única (Isaque) e também numerosa (um povo). No devido tempo, a semente numerosa seria novamente a fonte de uma semente única. A garantia dada a Isaías é de que as promessas feitas a Abraão e a sua posteridade serão certamente cumpridas. Nas profecias seguintes Isaías torna a repetir e expandir o real conceito da semente como aquele meio pelo qual Yahwéh dará continuidade ao seu povo pela redenção e restauração da semente (plural) por intermédio de uma semente (singular).¹¹

O Filho da Virgem (Is 7.1-17)

A passagem que registra a entrevista de Isaías com o rei Acaz de Judá (Is 7.1-17) não pode ser devidamente compreendida, a menos que se conheça e compreenda a cena nacional e internacional que compõe o momento histórico para à mensagem de Isaías a Acaz.¹²

Embora alguns comentaristas e teólogos levem em conta a situação histórica, isso não tem sido de muita ajuda para que os eruditos concordem sobre alguns itens intimamente relacionados. As interpretações sobre um versículo (7.14), a profecia de Imanuel, são numerosas e, em alguns casos, contraditórias.¹³ As diferenças surgem especialmente em pontos tais como: se o substantivo *ha'alimá* deve ser traduzido "virgem" ou "mulher jovem"; se ela, uma jovem exemplar casada, conhecida na época, estivesse já grávida; se a jovem senhora era esposa de Isaías (8.3); se o fato (a virgem dar à luz um filho) ocorreria no tempo de Acaz e, portanto, teria relevância direta para o rei em sua situação, ou se o nascimento ocorreria num futuro distante e, neste caso, teria pouca ou nenhuma relevância para Acaz; se deve considerar-se o termo como uma simples metáfora para Jerusalém; se "Immanuel" seria o nome da criança ou se deveria ser aplicado ao remanescente ao qual o nome *Shear-Jashub* ("um resto voltará") também se refere; se o sinal que Isaías oferece a Acaz é de esperança ou de julgamento que viria por causa da descrença de Acaz.

Neste nosso estudo a exposição da passagem não incluirá interação com os vários autores que têm apresentado pontos de vista alternativos sobre vários

11. Nos caps. 40-66 Isaías refere-se outra vez ao plural, ou coletivo, e ao singular, quando fala do servo (cf. cap. 19).

12. Cf. cap. 16. Importa recorrer novamente ao sumário de Edward Young e sua discussão sobre o papel da Síria em vários acontecimentos.

13. Wolf refere-se a algumas interpretações conflitantes em seu ensaio "A Solution". Ver também os ensaios de Willis J. Beecher, "The Prophecy of the Virgin Mother", em *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, ed. Walter C. Kaiser (Grand Rapids: Baker, 1972), pp. 179-185; Charles Feinberg, "The Virgin Birth in the Old Testament and Isaiah 7.14", *Bibliotheca Sacra* 119 (1962):251-258; Norman K. Gottwald, "Immanuel as the Prophet's Son", *VT* 8 (1958):36-47; Joseph Jensen, "The Age of Immanuel", *CBQ* 41/2 (abril, 1979):220-239; Martin McNamara, "The Immanuel Prophecy and Its Context", *Ill, Scripture* 155 (1963):84,85; William McKane, "The Interpretation of Isaiah VII 14-25", *VT* 17 (1967):208-219; John A. Motyer, "Context and Content in the Interpretation of Isaiah 7.14", *Tyndale Bulletin* 21 (1970):120-122; Gene Rice, "A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy", *ZAW* 90/2 (1978):220-227; Robert Vasholz, "Isaiah and Ahaz: A Brief History of Crisis in Isaiah 7 and 8", *Presbyterion* 13/2 (1987):79-84; Edward J. Young, "The Immanuel Prophecy".

pontos. Cremos que é injustificado dedicar tempo e energia a uma análise pormenorizada de outros pontos de vista, especialmente em razão do grande volume do material que exigiria tratamento. Além disso, os livros publicados sobre Isaías 7 são facilmente encontráveis para consulta.¹⁴ E por fim, uma exposição bíblica realmente positiva será de maior valor do que um tratado apologético ou polêmico.

O Seu Contexto

Vários estudiosos têm destacado, e corretamente, que Is 7.14 não pode ser compreendido sem que se considere o seu contexto, particularmente os versículos 1-9. Há quatro importantes temas que Isaías combina ao apresentar a palavra de Yahwéh.

Primeiro, a palavra é dirigida à casa de Davi e, através dela, a toda a nação de Judá sob seu governo. Acaz, filho de Jotão, é rei em Judá (7.1); é um descendente direto de Davi e Salomão. Portanto, o pacto que Yahwéh fizera com Davi (2 Sm 7.14-17; 23.5) inclui Acaz. As referências repetidas à casa real na passagem de Isaías — “a casa de Davi” (7.2,13), “a casa de nosso pai” (7.17) — colocam o pacto que Yahwéh fizera com Davi como contexto para a mensagem de Yahwéh a Acaz; além disso, o pacto davídico é o tema central que Acaz deve lembrar. Será a base para a confiança e a fonte de força para ele, que serve na qualidade de rei. Acaz, filho da casa davídica, tem o privilégio e a responsabilidade de servir como agente pactual de Yahwéh durante um tempo difícil da história política de Judá.

Isaías faz uma breve referência à causa da dificuldade de Judá e de Acaz. O profeta chama a atenção para Rezin, rei de Aram (NIV) ou Síria (KJV, RSV), e Peca, rei de Israel (7.1,2,4,5). O escritor de 2 Reis e o cronista dão-nos alguns pormenores reveladores.¹⁵ Acaz por seus pecados (2 Rs 16.2-4, par. 2 Cr 28.2-4) trouxe o julgamento de Yahwéh sobre si mesmo e sobre Judá: Aram e Israel juntos derrotaram Judá. Aram levou muitos cativos de Judá para Damasco (2 Cr 28.5) e Israel matou ou levou milhares de judaítas — homens, mulheres e crianças — cativos para Samaria (2 Cr 28.8). O profeta Odede, entretanto, censurou os israelitas pela matança de membros do povo do mesmo pacto e ordenou que esses cativos tivessem permissão para voltar a Judá (28.9-11,14). Depois que as duas nações do norte tinham feito suas tentativas separadamente, concordaram em estabelecer uma aliança.¹⁶ Esse pacto foi planejado para fortalecê-las contra a Assíria. Essas duas nações desejavam que Judá se juntasse a elas em aliança contra a Assíria. Como Acaz recusou, Rezin e Peca decidiram

14. R. C. Clements, *Isaiah 1-39*, em *NCBC* (1980), pp. xiv, xv.

15. Os pormenores não são suficientes para permitir um relato preciso e completo dos acontecimentos políticos e militares entre Aram, Israel e Judá (cf. as várias tentativas de descrever a situação internacional, p. ex., Edward Young, “Immanuel Prophecy”, *ibid.*; e R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, pp. 10, 78-85).

16. O verbo hebraico *nāhā*, “descansar” ou “apoiar-se”, tem sido traduzido como “aliar-se”, isto é, Aram “apoiou-se sobre” (cf. KJV mg.), “recebeu apoio” de Israel. Geoffrey W. Grogan refere-se a uma cena com soldados estrangeiros ajuntando-se como insetos, estabelecendo bases em Israel para um avanço combinado sobre Jerusalém, em *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 6.61.

suprimir a casa real de Davi, dividir Judá, e colocar Tabeal de Gileade, um vassalo de Aram, como rei sobre a casa de Judá (Is 7.5,6). Isaías diz francamente: os vizinhos do norte “resolveram fazer-te mal” (*rā'ā*), ou, segundo a New International Version, “planejaram a tua ruína” (Is 7.5). A casa de Davi está sob uma ameaça terrível: a remoção da casa real de Judá e a eliminação do reino de Judá parecem iminentes.

Isaías registra que um grande temor se apossou de Acaz e do povo de Judá (7.2b). De modo pitoresco, Isaías descreve o resultado desse temor (ou mesmo terror). Como as árvores do bosque se agitam com o vento¹⁷ (*nūa'* significa agitar-se, tremer, ser sacudido), assim ficou agitado o coração de Acaz e o coração do povo de Judá tremia e vergava. Nem Acaz nem o povo de Judá se lembraram do pacto de Yahwéh com Davi e sua semente. De fato, Acaz tinha rejeitado esse pacto e suas promessas. Tanto o autor de Reis quanto o cronista referem-se à idolatria de Acaz e ao sacrifício de seus filhos (semente do pacto) no fogo, seguindo o “detestável caminho das nações” (2 Rs 16.3, par. 2 Cr 28.3, NIV). A passagem de 2 Reis acrescenta que Acaz também “andou no caminho dos reis de Israel”. Acaz e Judá não deviam esperar outra coisa senão o que Yahwéh dissera a Davi: “quando ele (um descendente de Davi) vier a transgredir, castigá-lo-ei com varas de homens, e com açoites de filhos de homens” (2 Sm 7.14b NIV). Na verdade, Acaz estava sendo punido: “homens” o estavam açoitando. E uma punição ainda mais severa o aguardava. O coração de Acaz de maneira compreensível se agitava de medo: é terrível antecipar a plena execução da maldição do pacto de Yahwéh. Tinha sido uma experiência devastadora experimentar o tratamento inicial que Yahwéh dera a Judá por meio dos reis de Aram e Israel (2 Cr 26.5). Parecia que uma tempestade ainda mais devastadora estava formando-se à frente.

Segundo, Yahwéh não tinha esquecido o que prometera a Davi: “mas a minha misericórdia não se apartará dele” (2 Sm 7.15). Consideremos as declarações claras e encorajadoras que Yahwéh, o Senhor,¹⁸ faz por meio de Isaías a Acaz, a respeito dos planos de Rezin e Peca para destruir a casa de Davi, dividir Judá e colocar no trono um estrangeiro como rei do reino dividido: *lō' tāqūm wēlō' tihyeh* (não subsistirá nem acontecerá) (7.7). Quando se afirma na Escritura que o pacto de Yahwéh está firmemente estabelecido (p. ex., Gn 17.7), usa-se o verbo *qūm*. Na passagem de Isaías este verbo é usado com uma negativa enfática: *lō'* (não). O pacto de Yahwéh com Davi está firmemente estabelecido: ele existe e funciona. A aliança dos dois reis para anular o pacto de Yahwéh, não terá resultado; não acontecerá; nunca existirá. Os dois reis são descritos como “dois tocos de tições fumegantes” (7.4b). Isaías emprega um contraste: os inimigos do pacto davídico e da casa real são tições mortos, quase queimados de todo; a casa de Davi, embora referida como um toco, é também um ramo frutífero (4.2; 11.1). A mensagem de Isaías, da parte de Yahwéh, para

17. KoB, p. 603.

18. Isaías inclui *'ādōnāy* junto com o nome *Yahwéh*. O fiel guardador do pacto — Yahwéh — é também o Senhor, o soberano Mestre da criação e de todas as gentes e nações.

a casa de Davi é que o pacto dele com Davi está firmemente estabelecido; Ele, o soberano Senhor, não esqueceu suas promessas a Davi.

Terceiro, Yahwéh tem também uma palavra para Acaz, referente ao povo de Judá. Essa é introduzida de um modo peculiar. Yahwéh instrui Isaías a tomar consigo seu filho mais velho quando for encontrar-se com Acaz. A relevância de tomar consigo o menino não é somente expressar confiança em relação ao futuro (isto é, o filho fala da geração que se segue). Mais importante é o nome hebraico do filho: *še'ār yāšûb*, “um remanescente voltará”. O real conceito de um remanescente aparece repetidas vezes nos profetas (p. ex., Jr 40.11,15; Mq 2.12), porque se refere ao núcleo, ao coração do povo de Yahwéh. Esse núcleo consiste dos seguidores fiéis em Judá; eles serão os protegidos. Eles representam a continuidade do povo do pacto de Yahwéh através das eras, quaisquer que sejam as circunstâncias. O verbo *šûb*, “retornar e recuperar sua boa sorte”, pode ser entendido de três maneiras: (1) o núcleo do povo de Yahwéh retornará do desastre político e militar sofrido nas mãos de Israel e de Aram. Isaías, isto deve ser compreendido, deu esse nome a seu filho quando muitos dos filhos de Judá tinham sido capturados. (2) O retorno do remanescente de um futuro exílio talvez seja contemplado. (3) A mensagem pode ser também o retorno de uma parte do povo ao serviço de Yahwéh, com um coração amoroso e obediente. Qualquer que seja a relevância do nome do menino, pode-se dizer com toda confiança que Isaías, ao dar a seu filho o nome “Shear-jashub” (RSV), expressa sua fé em Yahwéh e a confiança de que Ele manterá a semente de Abraão. Esta é a mensagem que Acaz deveria ouvir, crer, e dela receber confiança.

Quarto, Isaías traz a palavra de Yahwéh a Acaz a respeito dos privilégios e responsabilidades que ele, como rei davídico, tem a obrigação de exercer. Acaz é admoestado a agir de acordo com o pacto que Yahwéh fizera com Davi. Isaías deve dizer: (1) *Hissāmēr* (niphil; guarda, vigia, preserva). Ordena-se a Acaz que vigie a si mesmo; ele não deve ser tomado pelo terror; não deve apressar-se nem ser arrastado a uma atividade tola (7.4). (2) *Hāsēqēṭ* (hiphil de *sāqat*, estar quieto, imperturbável). Mais tarde Isaías usará o termo para referir-se ao fruto da justiça na vida de alguém (32.17). (3) *'Al-tîrâ* (não temas). Yahwéh dirigira-se a Abraão com idêntica frase, quando o patriarca ficou preocupado com o seu futuro, depois de ter derrotado os cinco reis (Gn 15.1). (4) *Lēbobkā 'al-yērak*. Isaías ordena que Acaz aja responsabilmente como um líder do pacto. Ele deve ser o destemido e confiante pastor do povo de Yahwéh, como o fora Davi (Sl 78.70-72; cf. Jr 23.3,4; Ez 34.11-16). Ele deve descansar nas promessas que Yahwéh fez a Abraão e Davi. Ordena-se ao rei que receba coragem, força e firmeza do fiel autor e mantenedor do pacto — o próprio Yahwéh. Acaz é chamado a cumprir seus deveres como agente do pacto de Yahwéh.

Isaías conclui seu primeiro discurso com uma advertência: (7.9b): *'im lō' ta'āmînû kî lō' tē'āmēnû* (se não estiveres firme, então não ficarás firme). Isaías usa aqui o verbo *'āman* (que tem várias nuances; o sentido exato, dependendo do contexto, é confirmar, suportar, ter fé, exercer confiança). No

niphal, que é usado aqui, as significações são tornar-se firme, estar seguro, estabelecido, confirmado, ou ser verdadeiro.¹⁹ Indubitavelmente, Isaiás usa um jogo de palavras²⁰ e uma frase de causa-e-resultado (“se-então”) para levar Acaz a compreender que lhe é absolutamente necessário crer na palavra de Yahwéh, confiar nele completamente e extrair dele irrestrita força, segurança e firmeza. Assim, o profeta aponta o único e exclusivo caminho que Acaz pode seguir se quiser tornar-se um líder forte e confiável. Há somente um caminho a seguir no exercício de sua realeza: confiança em Yahwéh de todo o coração. O resultado disso será a consolidação contínua do trono de Davi e a segurança duradoura do povo de Judá.²¹

A Profecia

Acaz, rei de Judá, estava envolvido por uma crise de proporções políticas e militares.²² Isaiás diz a Acaz que a crise é, primeiro do que tudo, de crença e confiança em Yahwéh e em sua palavra e pacto (7.9b). Acaz treme de medo ao pensar que Aram e Efraim (Israel) podem destruí-lo e a Judá; Isaiás fala-lhe a respeito da descrença e falta de confiança que o estão destruindo.

Depois do discurso inicial de Isaiás a Acaz vem logo um segundo (7.10-17), sobre o qual algumas considerações exegéticas são apresentadas em seqüência.

7.10. O texto afirma que Yahwéh se dirige a Acaz. Como Ele é citado na terceira pessoa nos versículos 11 e 13, devemos entender que Isaiás transmite a palavra de Yahwéh. Não se deve concluir daí que o texto está incorreto,²³ o que deve ser compreendido é que a mensagem que Acaz recebe é “de uma origem mais alta”, isto é, é uma revelação de Yahwéh mesmo, em lugar de quem Isaiás fala.²⁴

O verbo *yôsēp* (hiphil de *yāsap*, acrescentar), deixa claro que a passagem se segue diretamente à que a precede. Alguns comentaristas têm sugerido que pode ter decorrido um período de tempo entre elas. John Skinner, entretanto, está certo quando escreve que é mais natural supor que a segunda comunicação vem imediatamente depois da primeira.²⁵ Acaz, evidentemente, não respondeu positivamente à admoestação (7:9b) para “ser firme em sua confiança em

19. BDB, p. 52.

20. Ibid., p. 53

21. R. E. Clements, em *Isaiah 1-39*, em NCBC (1980) p. 85, corretamente afirma que Isaiás fez sentir a Acaz que “sua própria permanência no trono estaria em risco”. Clements lamentavelmente não foi tão definido a respeito da ameaça à dinastia davídica; em relação a isso ele escreveu “parece positivamente sugerir... que a dinastia davídica estaria ameaçada” (ibid.).

22. Cf. a discussão precedente sobre 7.1-9. Para uma perspectiva, ver Michael E. W. Thompson, que acredita que Is 7.10-17 reflete uma situação diferente de 7.1-9. Em 7.10-17 Isaiás está tentando trazer Acaz à fé apresentando-lhe uma explícita mensagem que é ao mesmo tempo ameaçadora e esperançosa (“Isaiah’s Sign of Immanuel”, *Exr* 95/3 (dezembro, 1983):67-71).

23. Cf. BHK. John Gray, em *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah*, ICC (New York: Scribner, 1912), p. 121, escreve, embora sem base: “na forma original da narrativa, se autobiográfica, a cláusula devia ser ‘falei outra vez’”.

24. Cf. Edward J. Kissane, *The Book of Isaiah* (Dublin: Richview, 1960), p. 84: “A forma da expressão mostra claramente que o que se segue é uma revelação distinta.” Ver também Edward Young, *Studies in Isaiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 143.

25. John Skinner, *Isaiah 41-66* (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), 2.54.

Yahwéh". A graça de Yahwéh se revela no fato de que Acaz não é repreendido, mas são-lhe até oferecidos conselho e assistência para servir como um representante respeitável e eficiente da casa davídica e como agente de Yahwéh.

7.11. *Šē'al-lēkā* (qual de *sā'al*, pedir, pedir para si mesmo). Yahwéh ordena a Acaz que peça *mē'im yhwēh* (de Yahwéh). Yahwéh exige obediência, mas também oferece a assistência e a garantia de que Acaz tão desesperadamente necessita. É evidente que Yahwéh está profundamente preocupado com Acaz, que deseja fortalecer o rei e quer que o ofício real funcione de acordo com os preceitos do pacto.

Yahwéh está preparado para fazer por Acaz o que fez por Moisés, quando a incerteza fez que esse grande profeta hesitasse (Êx 3.12) — dar um sinal (*'ōt*). No caso de Moisés o sinal, uma ocorrência desusada, a ocorrer então e ali, garantia a confiabilidade da afirmativa que Yahwéh lhe fez. O sinal a Acaz não precisava ser um fato cumprido imediatamente diante do rei. Contudo, quer o sinal a ser pedido fosse um fenômeno miraculoso ("nas mais profundas profundezas ou nas mais altas alturas", NIV), uma promessa, uma profecia, ou o que quer que fosse, devia ser uma evidência segura de que a mensagem de Yahwéh trazida por Isaías tornar-se-ia uma realidade. As duas nações ameaçadoras não seriam bem sucedidas em seus planos, mas seriam despedaçadas (7.8-9). O conselho de Isaías a Acaz, de requerer uma confirmação da palavra de Yahwéh, mais uma vez exige fé por parte de Acaz. O profeta pressiona o rei a responder positivamente ao que ele dissera antes, "permanecer firme em tua fé" (cf. 7.9). Acaz é chamado a ser um fiel e verdadeiro representante da casa de Davi e um obediente agente real de Yahwéh no meio do trêmulo povo de Judá (7.2).

7.12. Acaz responde com *lō' -'ešē'al* (não pedirei). A resposta pronta e abrupta de Acaz indica sua recusa em obedecer e confiar em Yahwéh. Acaz escolhe o caminho da descrença; é o caminho seguro para uma severa crise para ele e para seu povo. A escolha de Acaz é óbvia: uma aliança com a Assíria e, por meio dela, uma vitória, ele espera, sobre seus inimigos do norte. Mas Acaz não expressa sua razão óbvia para recusar-se a pedir um sinal. Ao contrário, ele dá uma razão que se poderia chamar de bíblica e religiosa: *lō' -'ānāseh 'et-yhwēh* (não tentarei Yahwéh). Israel, no deserto, tinha tentado Yahwéh. O povo tinha duvidado de sua fidelidade e capacidade de cuidar dele. (Êx 17.2,7; Nm 14.22), e Moisés o censurou por pedir sinais da providência de Yahwéh. Moisés advertira os israelitas, quando estes estavam a ponto de atravessar o Jordão, para não tentar, ou pôr à prova, a paciência de Yahwéh seu Deus (Dt 6.16). A capacidade de Acaz de "citar" a letra, não o espírito, da lei mosaica, entretanto, é a maior prova de sua rejeição da presteza de Yahwéh em apoiá-lo e sustentá-lo. Ele sabia o que Yahwéh fizera no passado; Deus tinha dado sinais e provas de seu poder soberano. Acaz também sabia que, se Yahwéh oferecia um sinal como uma confirmação de sua palavra, ele, o rei, não estaria testando, tentando ou provando Yahwéh, se aceitasse o oferecimento, como Gideão tinha feito antes (Jz 6.36-40), e pedisse qualquer sinal a

Yahwéh. A réplica de Isaías evidencia que Acaz fez precisamente o que disse que não faria.

7.13. Isaías fala incisivamente a Acaz; dirige-se a ele como a casa de Davi (*bêt dāwīd*), que ele realmente representa. A pergunta retórica encerra uma severa censura. Acaz está fatigando “homens”, isto é, Isaías e os seguidores de Yahwéh em Judá. E isto bastante? Não! Tem ele também de *talē’û* (hiphil de *lā’û*, ser enfadado, impacientado) “meu Deus?” Isaías faz clara sua posição. Yahwéh é o Senhor Deus; Acaz está fazendo Yahwéh impaciente. Acaz é advertido de que, embora Yahwéh se tenha revelado um Deus paciente, o rei rebelde está levando essa paciência ao limite. A descrença e rejeição por parte de Acaz, impacientando Yahwéh e seus servos hebreus, não impedirão a ação de Yahwéh. Ele fará o que pretende: dará um sinal.²⁶

7.14. *Lāken* (portanto). O que precede é a razão do que segue. O medo de Acaz, o terror do povo, a oferta de um sinal por Yahwéh, e a recusa de Acaz de ser um fiel, confiante e obediente representante da casa de Davi, que está ameaçada de destruição, que, porém, recebera de Yahwéh a promessa de que haveria de perdurar, movem Isaías a fazer a seguinte declaração: *yitten ’ādōnāy hū’ lākem* (*Adonai* dará, ele a vós). Isaías usa o nome *Adonai* para dar ênfase a que Yahwéh é o soberano Senhor, inclusive de Acaz, dirigindo e controlando a casa de Davi. Acaz tem de submeter-se. *Hû*, significando “ele” nesse preciso contexto, seria melhor traduzido “ele mesmo”. Nenhum outro, senão o próprio Yahwéh, o Senhor, determina os eventos e o destino dos povos, das casas reais e das nações. Acaz não tem nenhum *lākem* (a vós) alternativo; a forma plural é usada para designar a casa de Davi, então e no futuro. *Yitten* significa dará. Do Senhor ao servo será dado um sinal (*’ôl*). O que ele se recusa a pedir, por causa de sua descrença, que, porém, ele e a casa de Davi requerem, será dado — não alguma coisa que acontecerá imediatamente, mas um fato seguro a ser realizado, o qual confirmará a palavra de Yahwéh.²⁷

Hinnēh (contempla, vê, conhece isso agora) é empregado para chamar a atenção para o fato específico a ser afirmado. Young, em sua discussão da profecia de Imanuel, considera a partícula como introdutória de uma visão que Isaías recebeu.²⁸ É verdade que *hinnēh* é usado no contexto de receber uma visão, mas ocorre também em outros contextos, por exemplo, Gn 1.29 (eis que vos tenho dado todas as ervas...) e Êx 1.9 (o rei do Egito chama a atenção para o crescimento da população de Israel). Isaías pede a Acaz que preste especial atenção. Não há indício de uma visão súbita dada a Isaías enquanto ele fala a Acaz.

O substantivo articulado *ha’almâ* tem motivado muitas páginas escritas por eruditos, estudiosos e autores populares; alguns, entretanto, fazem apenas

26. Se, nesse especial contexto, o sinal deve ser considerado uma evidente ameaça, uma promessa, ou ambas, será discutido na próxima seção.

27. Quando o sinal será realizado é discutido abaixo. Cf. Geoffrey Grogan, que corretamente acentua que a mãe e a criança “têm de ser vistas como um sinal para Acaz” (*The Expositor’s Bible Commentary* [Grand Rapids: Zondervan, 1986], p. 63). O sumário que Grogan faz de várias interpretações é valioso (cf. pp. 62-65).

28. *Studies in Isaiah*, pp. 161-163.

uma breve afirmação, expressando uma preferência ou opinião.²⁹ Os tradutores da Septuaginta escolheram o substantivo grego *parthenos*, que tem o sentido específico de “virgem” (A, Sínaco e Teodócio têm o termo grego *neanis*, “mulher jovem”, que pode referir-se a uma virgem ou a uma jovem casada). Mateus, o Evangelista, traduz a passagem, via Septuaginta, pelo grego *parthenos*, “virgem”. Um segundo substantivo, mais comum (*bêtûlâ*), usualmente traduzido “virgem”, pode também designar uma jovem noiva ou mesmo uma mulher que “conheceu”, isto é, teve relações íntimas com um homem.³⁰ Se forem examinadas todas as referências do Velho Testamento em que ocorre o termo hebraico ‘*almâ* — tanto no singular: Rebeca (Gn 24.43 [NIV donzela; KJV virgem; RSV moça], também *bêtûlâ* em 24.16 [RSV donzela; KJV, NIV virgem]) e Míriam (Êx 2.8 [NIV, RSV menina], e na relação de um homem com uma donzela (Pv 30.19), e no plural (Sl 68.25 [TM 26]; Ct 1.3 [NIV, RSV, donzelas], 6.8 (1 Cr 15.20; Sl 46.1 [‘*alâmôt* sugerida como a relacionar-se com ‘*almâ*, é de sentido incerto, possivelmente um termo de curinho musical, assim NIV mg.]) — tem-se de concluir que ‘*almâ* indica primariamente uma virgem como Rebeca ou Míriam ou virgens, possivelmente jovens cantoras casadas, embora não haja evidência concreta para essa asserção.

Tem havido muita discussão a respeito do uso e significado do termo ugarítico *glmt* encontrado em uns poucos documentos de Rás Shamra. O peso da evidência é em favor do significado de “virgem”, pois *galmatu* é semelhante a ‘*almâ*. Alguns eruditos têm argumentado que o contexto não dá indicação suficiente para apoiar o significado de virgem, enquanto outros consideram a evidência como a confirmá-la.³¹

Um exame dos materiais disponíveis a estudiosos e peritos, como indicado acima, leva-nos à segura conclusão de que, com base no uso do termo tanto em hebraico quanto em ugarítico o termo hebraico ‘*almâ* deve ser traduzido por “virgem”. A Septuaginta dá pleno apoio a isto e o testemunho do Novo Testamento (Mt 1.23) dá a palavra final. Isaías disse e pretendeu dizer virgem (cf. KJV, NIV, RSV mg.).

Outro fato deve ser mencionado. Isaías usa um artigo definido, *ha ‘almâ*, a virgem. Isto quer dizer que ele fala de uma mulher bem conhecida, tanto dele quanto de Acáz. Tem sido sugerido que se deve preferir aqui o uso genérico do artigo definido;³² poderia ter sido usado, então, para diferenciar

29. Cf., p. ex., R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, em *NCBC* (1980), pp. 87-90.

30. Cf. Young, *Studies in Isaiah*, pp. 178-183. Richard Niessen, em “The Virginity of the Almah in Isaiah 7.14”, após rever as raízes do termo hebraico ‘*almâ* e suas várias referências, concluiu que todas as evidências apóiam a interpretação tradicional de virgindade (*Bibliotheca Sacra* 137 [1980]:133-150).

31. Cf., p. ex., Cyrus Gordon, *Ugaritic Literature* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1949), pp. 62-64; Erling Hammershaimb, *Some Aspects of Old Testament Prophecy* (Copenhagen: Bagger, 1966), p. 128; Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 113, 114. H. Wolf, em *Interpreting Isaiah: The Suffering and Glory of the Messiah* (Grand Rapids: Zondervan, 1985), p. 450, escreve: “Nos três lugares onde *glmt*, o equivalente exato de ‘*almâ*, é usado, ele refere-se a uma jovem procurada para casamento”; ver também Young, *Studies in Isaiah*, pp. 166-170.

32. Alguns eruditos têm apelado para o que consideram um princípio incontestável na sintaxe hebraica, isto é, que embora uma palavra em hebraico tenha o artigo definido, como em Is 7.14 (a virgem), porque a pessoa é definida na mente do narrador, pode ser indefinida em inglês (e em português). Tais exemplos, entretanto, são comparativamente poucos. O contexto de Isaías 7 exige uma referência definida em vista da séria situação a ser enfrentada.

entre mulheres — aquelas que tinham conhecido intimamente um homem, e aquelas que não o tinham. O uso geral do artigo definido e o próprio contexto aqui, de dar um sinal confirmatório, apóiam a preferência pela tese de que Isaías falou de uma jovem específica, ainda não casada. *Harâ* tem o sentido de estar grávida; normalmente refere-se a alguém que teve relações sexuais e que concebeu, mas ainda não deu à luz. Esse é o sentido óbvio do termo em Gn 16.11: *hinnāk harâ* (eis que [tu estás] grávida), e isso é seguido do mesmo verbo na forma em que aparece na passagem de Isaías, “e darás à luz”. A questão a ser considerada é: Como no caso de Agar que já estava grávida, porque Abraão havia-se “deitado” com ela (NIV), devemos também considerar que o profeta está falando da virgem que já está grávida e dará à luz?

O predicado *harâ* aponta para “ele” (masculino) ou para um adjetivo verbal; o texto não contém o pronome “ela” (feminino), *hārātâ*, como seria de esperar. Se fosse usado o particípio feminino *hôrâ*, a palavra poderia ser interpretada como a expressar o ato ou condição, sem referência ao tempo. Edward J. Young interpreta o termo no sentido de “estar grávida”,³³ mas ele considera que isso ocorre numa visão que Isaías teve. Clements também considera apropriado traduzir o termo como “está grávida”, mas acrescenta que a interpretação messiânica tem encorajado o uso do tempo futuro, e, então, admite, significativamente, que o hebraico possivelmente teria o sentido de “tornar-se grávida”.³⁴ É óbvio que Mateus entendeu o termo como uma referência futura (Mt 1.23). Se o termo deve ser entendido com referência ao futuro no contexto de Isaías a falar com Acaz, a frase poderia ser traduzida como segue: “Considera isto: a virgem, que agora ainda não está grávida, nem mesmo casada, não obstante (como um sinal para ti), num futuro não muito distante estará grávida, e no devido tempo dará à luz um filho.”

Wəyōledet bēn (e dará à luz um filho). A forma do verbo *yālad* é um particípio feminino. Quase todos os lúcidos comentadores concordam em que esse termo deve ser traduzido como futuro. John Skinner acrescenta que, desde que o nascimento é certamente futuro, parece natural tomar o primeiro verbo também no sentido futuro.³⁵

Wəqārū't sēmō 'immānū ēl (e ela chamará seu nome: Conosco Deus). A pessoa que dará nome à criança é a virgem (mas ver LXX, gr. *kaléseis*, tu chamarás), que conceberia e daria à luz o filho. Falando na terceira pessoa do singular, Isaías dá à passagem um contexto diferente daquele de Yahwéh falando diretamente a Agar (Gn 16.7-14), ou seja, Yahwéh dirige-se a Agar, uma fugitiva mulher grávida, ao passo que Isaías se dirige a Acaz, que não está diretamente envolvido senão para ser informado da futura concepção da virgem e do nascimento do filho, como um sinal. O nome a ser dado é uma

33. Young, *Studies in Isaiah*, p. 162. Ernst Hengstenberg também traduz o termo no “presente” (cf. seu *Christology of the Old Testament*, 2.44).

34. Clements, *Isaiah 1-39*, em *NCBC* (1980):87,88.

35. Skinner, *Isaiah 41-66*, p. 56, ver também *KD, The Prophecies of Isaiah*, 1.216.

confissão pactual que Acáz, da casa de Davi, deveria ter feito.³⁶ Isaías, ao informar a Acáz qual será o sinal e o nome, novamente o chama a ser um servo crente e confiante de Yahwéh, que tinha prometido ser Deus de seu povo, estar com ele e abençoá-lo. A casa de Davi e o povo sob seu governo não tinham, pois, motivo para atemorizar-se, muito menos tremer de terror.

7.15,16, Os dois versículos seguintes falam do filho que nascerá, e especialmente dos primeiros estágios de seu desenvolvimento.³⁷ Isaías fala de duas situações no estágio inicial do desenvolvimento da criança: (1) ela estará comendo coalhada e mel, ou alimentos sólidos; e (2) estará num estágio de saber diferenciar entre o bem e o mal, ou entre o procedimento certo e o errado. Essa diferenciação será demonstrada pela rejeição do mal e do errado e pela escolha do bom e do certo. É difícil determinar a relação exata entre essas duas frases; ela é expressa pela preposição *lê* prefixada ao termo *da'at* (conhecendo, conhecimento). Se interpretada como "quando" (NIV, RSV), indicaria que a criança começaria a comer alimentos sólidos quando fosse capaz de saber o que rejeitar e o que escolher. Se interpretado como "antes" (LXX, gr. *prin*), indicaria que a criança já estaria comendo alimento sólido quando fosse capaz de diferenciar. Portanto, o segundo, "antes", sugere que a criança está um pouco mais madura do que o primeiro, *quando*. Em qualquer caso, porém, a criança não teria muita idade. Portanto, presume-se que um tempo relativamente curto teria passado entre o nascimento e o tempo de rejeitar e escolher. Não foi definido o tempo que teria decorrido entre a palavra de Isaías a Acáz e o nascimento da criança. Os que traduzem o termo *hārâ* por "está grávida agora" indicam três ou quatro anos no máximo. Se, entretanto, o termo é traduzido por "se tornará grávida", o espaço de tempo pode ser maior. Um fator deve ser lembrado: Isaías está-se referindo a um período curto de tempo, porque no verso 16 ele assegura a Acáz que a terra das duas nações (Aram e Israel), que ele teme, será devastada. Isso deve acontecer num futuro muito próximo, ou seja, antes que essas nações executem seus planos de derrotar Judá, remover a casa de Davi e submeter Judá ao seu domínio.

36. Cf. J. Ridderbos, *Isaiah*, trad. John Vriend (Grand Rapids: Zondervan, 1985), p. 86.

37. Esses versículos têm causado dificuldades a intérpretes e comentaristas. Alguns consideram o v. 15, em particular, como um acréscimo feito por um editor para dar sentido ao v. 16.

A referência a coalhada e mel tem ensejado também algumas interpretações, p. ex., seriam os únicos alimentos disponíveis para um povo submetido à destruição por forças militares estrangeiras (cf. 7.21-23); ou referir-se-iam a uma época de abundância; ou não significariam nenhuma dessas situações, mas seriam os primeiros alimentos naturais sólidos que uma criança poderia comer, quaisquer que fossem as circunstâncias políticas.

Para conhecer outras interpretações, que envolvem uma abordagem crítica inaceitável, cf. o ensaio de J. Jensen, "The Age of Immanuel", *CBQ* 41 (abril, 1979):227-229, em que ele revisa algumas delas e conclui que não é necessário cortar qualquer parte do texto 7.15-21; sua conclusão final, baseada na discussão sobre comer coalhada e mel, é que a idade de Imanuel deve referir-se à sua fase adulta e não à sua infância (ibid., pp. 238,239). Gene Rice, em seu ensaio "Interpretation of Isaiah 7.15-17", sugere uma nova abordagem: Imanuel, comendo leite coagulado e mel, experimentando penúria e adversidade, viria a ver a crise espiritual que Acáz se recusava a ver.

Outra interpretação requer o uso genérico do artigo definido: não "o" menino, mas "um" menino. O sentido seria então: o tempo decorrido entre a palavra de Isaías a Acáz e a derrota dos dois reis seria igual ao tempo decorrido entre o nascimento de um menino e a época em que ele começasse a comer coalhada, isto é, no máximo 2-4 anos.

A ênfase principal dada pelos versículos 15-16 está no fim dos reinados de Peca de Israel e Rezim de Aram. Acaz precisa ouvir e crer que, ao contrário dos sinais e expectativas aparentes, Yahwéh protegerá e preservará a casa de Davi e o povo sob seu governo, bem como rechaçará totalmente qualquer ameaça das duas nações do norte. A referência ao estágio de desenvolvimento da criança é para reforçar aquela ênfase e acrescentar que Acaz não terá de esperar muito tempo para ver o fim da ameaça.

7.17. Isaiás continua a dirigir-se a Acaz com uma forte e severa advertência. Como já mencionamos acima, Acaz estava pensando em apelar à Assíria contra os dois reis ameaçadores da vizinhança. Isaiás afirma claramente: nem Aram nem Israel trarão devastações sobre Judá; ao contrário, a nação à qual Acaz intenta aliar-se tornar-se-á o instrumento de Yahwéh para destruição. A Assíria, na verdade, impedirá que os dois reis do norte se tornem uma ameaça, porém essa mesma nação causará uma tragédia muito maior. Tal tragédia trará humilhação e decréscimo de estatura política, tanto quanto a separação das dez tribos da casa davídica o tinha feito dois séculos antes. Isaiás não profetiza que a Assíria dominaria Judá; ele adverte, entretanto, que a Assíria seria uma ameaça maior para Judá do que Israel e Síria juntos.

Isaiás conclui sua palavra a Acaz pintando umas poucas cenas do que acontecerá quando Yahwéh levar adiante seu julgamento sobre Judá (7.18-25). "Moscas" do Egito³⁸ e "abelhas" da Assíria, chamadas por Yahwéh (v.18), invadirão a terra — até mesmo os lugares nus e rochosos serão infestados; então a terra e a nação de Judá serão marcadas pela pobreza econômica, privação doméstica e caos na agricultura. Outras referências bíblicas indicam que Acaz rejeitou as advertências de Isaiás (2 Rs 16.17,18; 2 Cr 28.22-25), tal como fizera com a oferta de um sinal.

Diversas implicações teológicas surgem da passagem messiânica que acabamos de discutir.

Primeiro, o tema central dessa profecia é a casa de Davi. Acaz representa essa nobre casa; representa, aliás, tudo o que Yahwéh planejara e prometera com vistas ao agente mediador real que deveria cumprir todas as promessas pactuais que Yahwéh fizera. Esse agente real tinha sido, primeiramente, ninguém mais do que o próprio Adão, que, após a queda, foi restaurado pela promessa de redenção através da semente da mulher (Gn 3.15). Yahwéh manteve sua promessa. Uma semente real foi estabelecida, de Noé, através de Sem, a Abraão, cuja linhagem foi transmitida através de Jacó e Judá e, finalmente, trazida à plena dignidade real em Davi e Salomão. A Davi particularmente foi feita a promessa de uma casa permanente (2 Sm 7.8-16). A linha real da semente tinha sido ameaçada por ação satânica desde os primórdios da existência de Adão. Yahwéh manteve-a protegida e preservada. Ataques constantes lhe foram feitos, de fora e de dentro da linhagem real. O próprio Acaz representa um perigo para a continuidade da semente real herdada por meio

38. Há indícios de que Acaz estava também pensando em apelar ao Egito por ajuda (cf., p. ex., Is 31.1).

de Davi, Abraão e Adão. Ele recusou-se a ser um agente mediador do pacto, como um rei pastor que deveria cumprir a exigência de fé, confiança, obediência e serviço pactuais. A recusa de Acáz em acatar as advertências de Isaías deve ser vista como um desafio direto e perigoso ao plano de Yahwéh para a redenção de seu povo. Mas Yahwéh não está disposto a renunciar às suas intenções. Ele faz saber, por seu porta-voz Isaías, que, assim como as intenções dos reis de Israel e Aram não serão levadas a cabo (7.7), assim também a recusa de Acáz em ouvir a palavra de Yahwéh não invalida Sua palavra nem a vontade e a obra de Yahwéh. Essa certeza é comunicada pela referência à virgem como um sinal.

Segundo, a quem Isaías se refere quando fala da virgem? Devemos fixar alguns pontos bem definidos. (1) Acáz, recomendado a pedir um sinal, é por este meio encorajado a seguir no caminho pactual de seus antepassados, e nesse caminho ser um elo seguro dentro da linhagem real que vai de Davi ao Filho, o qual seria maior do que o próprio Salomão. Portanto, a atenção continua sobre a casa real davídica. (2) Acáz é instado a pedir um sinal; ele necessita de um. Isaías diz que o Senhor ('*ādōnāy*) lhe dará um sinal. O profeta torna-o perfeitamente claro: a virgem é um sinal para ele. (3) Não há nenhuma indicação sobre a identidade da virgem mencionada por Isaías. Deve ser entendido, entretanto, que ela pertence à família real, porque essa família é o tema central da mensagem; ela devia ser bem conhecida em Jerusalém, porque é chamada "a virgem",³⁹ ela porá em seu filho o nome "Immanuel", que na Escritura é um nome intimamente ligado aos descendentes de Davi; ela falará pela família real, como Acáz devia falar e não o fez.⁴⁰ (4) A virgem, quando Isaías fala, não está grávida, mas ele, como que surpreso, diz: "a mulher que agora é virgem, ei-la grávida." Ela se casará logo, ficará grávida e dará à luz um filho. Isaías fala em termos diretos, positivos: grávida e dará à luz, o que é realmente inesperado. Será, entretanto, uma realidade presente dentro de pouco tempo. (5) Não há nenhuma indicação a respeito de quem o filho é e do que ele fará quando adulto. Não há nenhum registro oficial de seu nascimento ou de seu nome. Mais tarde, o filho da virgem Maria recebe o nome de Jesus (Mt 1.21); ele é oficialmente o Messias. Por ser divino, Ele torna a presença de Deus com seu povo uma realidade histórica e, portanto, pode ser chamado, de fato, "Deus conosco" ('*immānū'ēl*; gr. *Emmanouēl*).

Terceiro, como mostrado acima na exegese de 7.14, um sinal era usualmente um fenômeno inesperado, desusado ou miraculoso (p. ex., a vara de Moisés

39. Uma situação de algum modo semelhante é a de Tamar, filha de Davi, a bela irmã solteira e virgem de Absalão (2 Sm 13.2,12)

40. Isto nega o ponto de vista segundo o qual a virgem seria a profetisa, que Isaías teria tomado como sua segunda esposa (cf. H. Wolf, *Interpreting Isaiah* [Grand Rapids: Zondervan, 1985], que defende fortemente este ponto de vista); deve notar-se que à criança então nascida foi dado outro nome que não Immanuel (Is 8.3). De igual modo, o ponto de vista de Edward J. Young, de que a virgem Maria foi vista em visão, não é aceitável pelas razões dadas; além disso, a virgem Maria não podia servir como um sinal para Acáz, ali e naquele momento. Young admite ainda que os vv. 15-17 se referem ao tempo de Acáz e Isaías; se assim é, em conseqüência todo esforço deve ser feito para considerar-se o v. 14, que faz parte da mesma passagem, como relativo ao mesmo período de tempo.

transformada em cobra, Êx 4.4; a vara de Aarão florescente, Nm 17.8; o velo seco e úmido de Gideão, Jz 6.36-40). Neste caso o realmente inesperado era a combinação do seguinte: “a virgem”, que logo se casaria, conceber, dar à luz e nomear seu filho “Immanuel” — Deus conosco. O evento que fez tudo isso especialmente desusado era que essa jovem mãe, membro da família descrente de Acaz, daria expressão a sua fé nas promessas pactuais de Yahwéh: Eu sou teu Deus; serei contigo e te abençoarei; Eu mantereí a linha real por mim designada; Eu farei com que meus propósitos se mantenham. A virgem praticaria a fé e daria uma expressão contínua a essa fé, que o próprio Acaz tinha sido chamado a expressar e demonstrar.

Quarto, os estudiosos desta profecia estão divididos em suas conclusões a respeito da real natureza e do intento específico das palavras do profeta a Acaz. Isaías estaria proclamando uma promessa? Ou estaria fazendo uma advertência? Ou estaria de fato ameaçando Acaz? Isaías fez todas essas coisas.

Acaz tinha rejeitado a palavra que lhe garantia que Israel e Aram cedo seriam eliminados como ameaças a Judá. Ele foi advertido de que, a menos que confiasse firmemente em Yahwéh, não permaneceria firme em seu trono como rei de Judá e representante da casa real davídica (7.7-9). Quando Isaías instou para que ele exercitasse sua fé e a fortalecesse por meio de um sinal de Yahwéh, Acaz recusou-se a fazê-lo. Isaías então expressou sua exasperação e impaciência com o rei e declarou que Yahwéh, não obstante, reservava um sinal para ele. E como indicamos acima, outra pessoa expressaria a crença, a confiança, a segurança que Yahwéh exigia do rei. Com essas palavras ele está dizendo a Acaz que ele não permanecerá firme! Ele sofrerá humilhação e derrota. Isaías vai além e proclama que não somente os dois reis, de Israel e de Aram, serão devastados, mas também que um tempo terrível virá. Acaz e Judá sofrerão nas mãos da Assíria, nação à qual ele planeja apelar por auxílio. E esse tempo terrível está muito próximo (7.16,17). Acaz não terá parte nas bênçãos pactuais que Yahwéh tem para seu povo; pelo contrário, ele experimentará, em breve, a maldição do pacto por sua falta de fé e de obediência.

As ameaçadoras palavras a Acaz são também palavras de promessa. A casa de Davi continuará. O sinal é uma profecia para então, para o futuro próximo e também para o futuro distante. Yahwéh continuará a ser o Deus fiel mantenedor do pacto. Ele continuará a estar com seu povo. A casa de Davi não será extinta. A virgem dará eloqüente testemunho dentro da casa de Davi para a casa de Davi e para os súditos debaixo de seu teto.

Quinto, o que foi predito tornou-se realidade. A Assíria aproveitou-se do apelo de Judá por ajuda. Sabendo que Judá não se uniria à coalizão, o rei da Assíria marchou contra Aram e Israel. Mas ele não parou nas fronteiras meridionais desses dois reinos. Ele atacou também Judá e causou muita devastação a seus termos.⁴¹

41. Ver cap. 16.

A criança, cujo nascimento e nome foram profetizados, era um menino ainda novo quando a Assíria devastou Aram e Israel e trouxe também muita ruína a Judá. Isaías tinha dito que o menino seria ainda novo, porque sua dieta ainda não era a de um adulto quando a Assíria devastou os dois países (7.15,16).

A continuação da casa davídica, como fora assegurado por Isaías, tornou-se um fato histórico. Ezequias sucedeu a seu pai Acáz no trono de Judá.⁴² Durante seu longo reinado a ameaça assíria foi afastada. A casa davídica serviu a Yahwéh como agente real. O povo era novamente governado por um pastor, que serviu como a casa davídica fora chamada a servir.

De acordo com o Evangelista Mateus (1,23), o cumprimento da profecia de Isaías com relação à virgem que daria à luz um filho ocorreu quando Maria deu à luz Jesus Cristo. A virgem, que era um sinal para Acáz, foi um cumprimento inicial no sentido de que foi uma precursora ou, mais precisamente, um tipo de Maria. Esta, ao dar nascimento a Jesus, realizou plenamente o que tinha sido uma realização incompleta, embora real. Considerando que Isaías profetizou a respeito do nascimento de Jesus como o cumprimento seguro e completo da promessa de Yahwéh a Davi (2 Sm 7.12-16), o sinal a Acáz a respeito da virgem e seu filho era um estágio necessário no desenvolvimento do plano de Yahwéh quando a casa de Davi esteve sob uma severa ameaça de extinção.⁴³

A reação pessoal de Isaías e sua resposta à mensagem que transmitiu a Acáz pode ser explicada brevemente. Ele estava plenamente convencido de que essas palavras que proferiu eram as próprias palavras de Yahwéh a Acáz. O intercâmbio entre Yahwéh e Isaías ao se expressarem confirma isso. Mas Isaías estava pessoalmente envolvido; ele refletiu impaciência, possivelmente ira, quando Acáz se recusou a pedir um sinal. Isaías deu mostras de genuína preocupação com a casa de Davi e com Acáz, que devia manifestar a responsabilidade que tinha como representante legal da casa real. Mais ainda, Isaías expressou sua confiança na preservação do povo por Yahwéh quando chamou o seu primeiro filho Sear-jasub (um remanescente voltará). Deu também expressão plena à sua consciência da realidade da ameaça assíria contra Judá quando nomeou seu segundo filho Maher-shalal-hashbaz (ligeiro em saquear, cf. NIV). Isaías não entrou em pânico. Continuou a profetizar a respeito dos julgamentos que viriam sobre Judá, mas também continuou a servir como porta-voz voluntário de Yahwéh, proclamando a continuidade do plano e dos propósitos actuais de Yahwéh em relação a seu povo e ao seu mediador provido por Deus.

42. Ezequias não era o filho da virgem, pois ele teria a idade de pelo menos oito anos quando Isafas falou a Acáz (cf. 2 Rs 16.1; 18.1,2).

43. Joseph A. Alexander, em seu *Commentary on the Prophecies of Isaiah* (republ. Grand Rapids: Zondervan, 1953), discute várias opções ou proposições com relação ao cumprimento dessa profecia; ele examina os argumentos a favor e contra um sentido "inferior" e um "superior" do cumprimento. Ele é incisivo em afirmar que "a Igreja em todas as eras acertou ao considerar a passagem como um sinal e uma predição clara da concepção e natividade miraculosas de Jesus Cristo". Admite, entretanto, que o profeta também prevê o nascimento de outra criança, no tempo de Acáz. Ele não discute a relação entre esses dois nascimentos, exceto para referir-se a um sentido "inferior" e um "superior" (ibid., pp. 168-173).

O Messias no Livro de Isaías, 2: o Filho que Governa

Os títulos dados por vários autores aos temas do governante prometido (Is. 9.2-7 [TM 9.1-6]) e do renovo de Jessé (11.1-16) refletem uma compreensão clara e definida de seu caráter messiânico; por exemplo: o Messias-Rei na profecia de Isaías,¹ a realeza messiânica,² o Príncipe da Paz e o reino davídico. Essas passagens, realmente, apresentam e revelação contínua por parte de Yahwéh do mediador messiânico, representado e tipificado no tempo de Isaías pela casa de Davi. Tanto o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico, isto é, o que se refere à pessoa régia, quanto o ponto de vista mais amplo, referente à obra dessa pessoa régia e seus resultados, estão aí elaborados.

O Governo do Rei Prometido (Is 9.2-7)

Contexto Histórico

O contexto histórico de Isaías 9³ e 11 é o mesmo de Isaías 7. As ameaças e ataques da Síria e de Israel, o temor e a incerteza de Acaz e sua intenção de

1. Este é o título de uma preleção feita por J.Ridderbos (Kampen: Kok, 1920). Cf. sua declaração em *Het Gods Woord der Profeten*, 2 vols. (Kampen: Kok, 1930), 2.206, relativa a Is 9.2-7 (TM 1-6): "Aqui está completamente claro que o profeta fala diretamente do Messias."

2. Cf. George A. Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith* (Filadélfia: Westminster, 1967), pp. 53-60. Lembremo-nos de que Riggan coloca Isaías no segundo estágio das expectativas messiânicas de Israel, que se desenvolveram segundo as várias mudanças políticas que o povo hebreu experimentou em sua existência religiosa e civil.

3. Numeramos os versículos segundo o Texto Massorético depois da citação numérica em português (n.t.).

buscar ajuda militar de Assíria são os principais fatores. Depois de profetizar a respeito do filho da virgem, da devastação de Aram e Israel, e da Assíria como instrumento do julgamento de Yahwéh, ele expõe minuciosamente o que a Assíria vai fazer e como sua ação afetará Judá (7.18-8.10). A Assíria será como uma navalha e Judá voltará a um tipo de vida nômade (vv. 18-25). Enquanto isso, Isaías escreverá um documento legal que será um testemunho das advertências concernentes à Assíria (8.1,2). Ele se casa de novo e dá a seu filho o nome de *Maher-shalal hashbaz*⁴ como testemunho adicional da veracidade de sua profecia. Ele vai adiante e profetiza como Judá será subjugado, mas Yahwéh não abandonará seu povo; Isaías repete duas vezes essa certeza (8.8,10). Ele dá expressão à fé factual, como Acáz foi chamado a fazer mas não o fez, porém a virgem fez, ao dar a seu filho o nome de Imanuel (7.14).

Yahwéh dirige-se a Isaías pessoalmente, advertindo-o a não seguir a casa real ou o povo, mas a olhar para Ele, o Todo-poderoso e santo Deus, única fonte de segurança (8.11-15). Isaías responde; ele dará um testemunho seguro a seus discípulos e continuará a esperar e confiar em Yahwéh (8.16,17). Ele e seus filhos continuarão a servir como sinais e símbolos para o povo, a fim de proclamar a verdade da palavra de Yahwéh e a certeza de seu futuro julgamento. O povo não deve consultar os agentes das trevas (médiuns, espíritos), mas deve voltar-se para Yahwéh que trará luz entre as trevas de devastação que serão lançadas sobre ele (vv. 18-23).

Nesse claro contexto, a casa de Davi permanece como o tema básico subjacente. O papel de Isaías como profeta, seus filhos, seus escritos e a palavra de Yahwéh anunciada anteriormente (a lei mosaica e seus testemunhos) são postos como fontes confiáveis da verdade. O papel da Assíria como instrumento de juízo, e não como um auxílio para a casa de Davi e o povo de Judá, é repetido com clareza e vigor. A triste condição do povo do pacto, subjugado por opressão militar, política e social, é referida como angústia, temível escuridão e trevas profundas (8.22). Essas trevas serão experimentadas inicialmente pelas tribos do norte, aquelas que se situam nas fronteiras de Tiro e Aram. Mas Yahwéh não esquecerá seu povo que habita ao longo da costa do Mediterrâneo, do mar da Galiléia e das margens do Jordão superior. Nessas trevas a luz virá.

Autenticidade

Isaías profetiza acerca de numerosos fatos importantes e de longo alcance, referentes ao Messias (Is 9.2-7 [TM 9.1-6]).⁵ Isso tem dado aos estudiosos razão

4. Ou como NIV: "pronto para pilhar, rápido para despojar."

5. Riggan faz algumas declarações preconceituosas quando escreve que dois dos oráculos de Isaías (9.2-7 [TM 9.1-6] e 11.1-9) são de data incerta. Se são genuinamente dele, afirma Riggan, devem referir-se a certos reis de Judá "em sua entronização" (*Messianic Theology and Christian Faith*, p. 58). Ele vai adiante e diz que seu uso como predições da história do Natal "viola a sua intenção original" (*ibid.*, p. 58). Este ponto de vista não é geralmente aceito. Ver Michael E. W. Thompson, "*Isaiah's Ideal King*", em que são sumarizados vários pontos de vista referentes à origem da mensagem de Isaías 9 e seu ambiente histórico. Thompson conclui que a passagem é originária de Isaías, mas não se deve buscar um acontecimento histórico específico, como determinada entronização; ao contrário, Isaías está expressando seu ponto de vista sobre uma realeza ideal, sem referência direta a uma situação histórica (*JOT*, 24 [1982]:78-88).

para considerar a autenticidade do texto bíblico. Vários comentários têm sido feitos relativamente à idéia de uma pessoa humano-divina.⁶ Terá essa noção sido derivada de fontes pagãs? Esta questão, entretanto, não se reflete no caráter genuíno do texto. Alguns eruditos sugerem umas poucas emendas menores, mas estas também não militam contra a autenticidade do texto. Deve-se à ação de editores posteriores o fato de os versículos terem, na tradução, numeração diferente da Bíblia hebraica.⁷ Que o profeta mude, dirigindo-se ao povo (v. 2 [TM 1]), em seguida a Deus (v. 3 [TM 2]), e novamente ao povo (v. 6 [TM 5]), é prática bastante comum entre os profetas maiores (cf. também Is 45.15).⁸

Exegese

9.2 (TM 9.1). *Hē'ām* (o povo) é usado para referir-se ao povo do pacto de Yahwéh, os filhos de Jacó, os descendentes de Abraão, sob o governo da casa davídica. As tribos que tinham rompido com a casa davídica continuam a ser citadas como Israel; eram filhos de Jacó (cf. Gn 32.28), considerados como povo do pacto de Yahwéh, a despeito de sua separação e desobediência religiosa e social. O termo *hā'ām* em nosso texto (9.2 [TM 9.1]) refere-se especialmente às tribos de Zebulom e Naftali, na parte setentrional de Canaã (Is 9.1 [TM 8.23]), que experimentaram as angústias iniciais e constantes dos ataques assírios e das pilhagens que fizeram em seus territórios conquistados. As frases paralelas que se seguem apontam para o povo subjugado. Eles estão andando em trevas. A forma participial de *hālāk* (andar) indica uma condição contínua. A frase "os que habitam" (*yōšēbē*) dá ênfase adicional à situação do povo conquistado, saqueado e oprimido. E os termos "trevas" e "sombra da morte" são descrições adequadas das condições da terra e do ambiente do povo. Sua separação da casa de Davi não lhes tinha sido vantajosa; na realidade, por ter Acáz buscado a ajuda militar e política da Assíria, essas regiões setentrionais estavam agora em cativeiro, sob opressão e humilhadas. Sua situação política e condições sociais parecem inteiramente desesperadoras. Trevas e morte são a sua herança, principalmente por causa de um representante rebelde da casa de Davi.

Entretanto, o povo em desespero recebe uma grande esperança: *rā'û 'ōr gādōl* (viram uma grande luz). O verbo, um perfeito, como os verbos que se seguem, expressa certeza profética. A visão da luz é certa, ainda que os plenos efeitos dessa luz não sejam ainda percebidos. A luz é brilhante e intensa, penetrando até mesmo nos cantos escondidos. O paralelo explicativo afirma que a luz brilha (*nāgah*) sobre o povo. A incandescência visível é uma luz brilhante real, resplandecendo em suas trevas e iluminando tudo o que o

6. Sigmund Mowinkel elucida que a idéia de um governante divino-humano foi tomada dos salmos que, ao serem compostos, adotaram a idéia das nações vizinhas (*He That Cometh*), trad. G. W. Anderson [Oxford: Blackwell, 1959], p. 175). Ridderbos demonstra que essa idéia é sem base (*ibid.*, 2.185-208).

7. Cf. Conrad von Orelli, *The Prophecies of Isaiah*, trad. J. S. Banks (Edimburgo: T. & T. Clark, 1889), p. 64.

8. Cf. John Skinner, *Isaiah I-XXXIX* (Cambridge: University Press, 1910), p.74.

rodeia. As trevas e a morte trazidas pelos assírios não vão durar. Há esperança, há alívio, há um novo dia; a luz já está brilhando e o povo a viu.

9.3. (TM 9.2). *Hrbtū haggōy* (fizeste a nação crescer). Isaías dirige-se a Yahwéh, reconhecendo seu domínio soberano sobre as gentes e nações. O povo do pacto é aqui considerado uma nação (*gōy*); a ênfase é sobre o povo como entidade política organizada, reconhecida, em crescimento. Isaías não diz em que sentido a nação está crescendo: numericamente? em força militar? em estabilidade política? O contexto seguinte sugere que o crescimento é em todas as áreas ou aspectos de sua vida. Um povo dizimado pela ação militar da Assíria é visto como uma nação em crescimento e um povo que se regozija sob uma luz brilhante.

Lō' hīgēdaltā hasštmhā (realmente, aumentaste sua alegria). A primeira palavra hebraica, *lō'*, tem provocado muita discussão. Em geral, ela tem o sentido de não. Mas pode também significar uma afirmação enfática. Assim, juntamente com a luz e o crescimento, vem a alegria.⁹ Desespero, tristeza e dor são substituídos por alegria, júbilo e felicidade. Essa alegria, diz Isaías, é "diante" de Yahwéh. É como a alegria do povo que teve uma colheita abundante e alcançou uma grande vitória militar, da qual resultou um enorme despojo a ser partilhado por todo o povo. Isaías proclama um agudo contraste em relação ao que Acáz, a casa real de Davi, e aquelas pessoas que confiam no auxílio da Assíria podem esperar. A Assíria causará trevas e morte ao subjugar o povo; Acáz, não obstante, brilhará; o povo do pacto, mesmo aquele das regiões mais setentrionais, estará na luz, crescerá e se regozijará no meio de suas bênçãos. Isaías prossegue explicando como isso acontecerá.

9.4 (TM 9.3). *Kī* (porque) deve ser compreendido adequadamente. O texto hebraico tem uma linha vertical seguindo-se ao termo, acentuando assim sua importante função. O povo, vendo a luz, experimentando crescimento, e regozijando-se pela generosidade de Deus, pode fazer isso por causa da fidelidade de Yahwéh. Ele exerce sua autoridade soberana sobre todas as gentes e nações. O termo hebraico usado aqui para "quebraste" é *hahittōtā* (hiphil, "tu tens quebrado completamente").¹⁰ São usadas três metáforas, cada uma delas trazendo uma clara reminiscência da opressão do Egito sobre os israelitas escravizados. A Assíria também imporá seu pesado jugo de servidão. Esse fardo doloroso (imagem do trabalho pesado do escravo); a vara que lhes feria os ombros (uma vara atravessada sobre os ombros, com um peso pendente de cada extremidade, fazendo-a pressionar fortemente a carne e os ossos da espádua); e a vara do opressor (imagem do condutor de escravos empunhando

9. O termo hebraico *lō'* normalmente quer dizer "não". O contexto, especialmente o que se segue, destaca o positivo — a alegria foi aumentada. Muitos eruditos têm, por isso, sugerido a emenda *lō* (para o, lhe). Estudos recentes no ugarítico confirmaram o que alguns eruditos sugeriram anteriormente, isto é, que *lō* também expressa uma forte asserção positiva. Cf. William L. Moran, "The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background", em *The Bible and the Ancient Near East*, ed. G. Ernest Wright (Garden City: Doubleday, 1961), cap. 3. Outras passagens no texto hebraico onde *lō* é interpretado como enfático são 2 Sm 23.19,23, par. 1 Cr 11.21,25. Se o *lō* dessas passagens fosse negativo, contradiria diretamente 2 Sm 23.18,22, par. 1 Cr 11.20,24.

10. Ou, como Delitzsch traduziu, "quebrado em pedaços" (*KD, The Prophecies of Isaiah*, 1.246).

uma vara ou açoite) — todos esses serão completamente destruídos. Isaías proclama liberdade nas áreas do trabalho, comércio e indústria; liberdade no campo social será dada por aquele que quebra os instrumentos do opressor. Isaías referiu-se antes àquele que multiplicaria o povo e lhe daria alegria. Ele não dá o nome dessa pessoa, embora o identifique estritamente com a grande luz. Antes de informar sua identidade, Isaías proclama como, por meio das atividades dele, o povo do pacto será abençoado.

Isaías conhece a história de Israel. Por duas vezes refere-se à vitória espetacular de Gideão sobre os midianitas (9.4, 10.26). Gideão empregou a tática da surpresa, sob as ordens de Yahwéh, ao lançar seu ataque inicial, atirando assim os opressores midianitas uns contra os outros. A seguir perseguiu-os, capturou-os e executou seus comandantes. O poder dos midianitas foi quebrado para sempre (Jz 7.14-8.12).¹¹ Uma libertação vitoriosa de seus atuais inimigos é garantida ao povo do pacto.

9.5 (TM 9.4). *Kî* (porque) requer atenção. O versículo anterior, como este e os seguintes, começa com *kî* (porque). Joseph A. Alexander¹² e Edward J. Young¹³ consideram que esses versículos são paralelos; isso sugere que três razões distintas são apresentadas para regozijo. Delitzsch, entretanto, encara a destruição militar como um meio pelo qual a opressão social é quebrada.¹⁴ Deve-se preferir a explicação de Delitzsch. O grande rei proclamado em 9.6 (TM 9.5) é a razão da vitória, que, por sua vez, é a razão da libertação, e, de novo, a causa de regozijo. Tal foi o caso no tempo de Gideão; quando ele respondeu ao chamado de Deus para guiar o povo, uma grande vitória foi alcançada e Israel recuperou a liberdade e a alegria. O próprio contexto também apóia essa preferência: Isaías assegura a Acáz que aquelas nações que ele teme serão derrotadas militarmente e que qualquer ameaça que elas representem à liberdade do povo será removida. Gramaticalmente é mais apropriado considerar o seu contexto imediatamente precedente como ponto de referência e não um contexto mais removido. Além disso, os Massoretas leram o texto dessa forma, porque destacaram apenas a primeira conjunção *kî* com um traço vertical, indicando que as outras conjunções seguintes não eram paralelas a essa. Finalmente, considerar as cláusulas movendo-se para um clímax, em vez de paralelas, traz ao pensamento o governo completo do grande rei sobre todos os aspectos da vida. Ele é o senhor dos aspectos militares, políticos, industriais e comerciais da vida, e guia e dirige todos esses atos de tal maneira que cada qual é parte integrante de toda a vida.¹⁵

11. Ver T. V. Brisco, "Midian, Midianites", em *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. Geoffrey Bromiley, 4 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 3.349-351.

12. Joseph A. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah* (republ. Grand Rapids: Zondervan, 1953), p. 202.

13. Edward Young, *The Book of Isaiah*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1965/81), 1.328, n. 63.

14. Delitzsch, em *KD, The Prophecies of Isaiah*, 1247,248. Geoffrey W. Grogan, *Isaiah*, em *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein, 12 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 6.74, omite a referência ao lugar e ao papel dessa importante conjunção nos vv. 4,5 e somente comenta sua junção no v. 6, onde ele corretamente declara que todos os eventos precedentes encontram sua causa em Cristo (*ibid.*, p. 74).

15. Young declara, corretamente, que não havia nenhuma necessidade de falar da destruição das armas, porque

O versículo 5 (TM 4) tem uma larga quantidade de termos hebraicos não muito comuns. Os comentadores sugerem várias possibilidades. O equipamento pessoal dos soldados inimigos derrotados, isto é, suas botas e roupas de cima, todas manchadas de sangue e sujas de pó, é destinado ao fogo. O inimigo é descrito como totalmente derrotado e completamente desarmado.¹⁶ Visualiza-se plena, completa e perfeita paz. E em que base essa anunciada paz pode ser esperada? O versículo 6 (TM 5), iniciado pela conjunção *ki*, dá a resposta.

9.6 (TM 9.5). *Ki-yeled yullad-lānū* (porque um menino nos nasceu). A construção da frase hebraica deixa claro que a criança (filho, menino, jovem são traduções possíveis) é o tema principal e o centro da atenção. Isso traz à mente as anteriores palavras de Isaías a Acáz: a virgem ficaria grávida e daria à luz um filho (Is 7.14). Essa criança deve novamente ser considerada de vital importância para Acáz, para a casa davídica e para o povo como nação. *Yullad*, pual de *yālad*, é voz passiva; assim, o nascimento em si não recebe aqui indevida atenção: antes, a atenção dirige-se agora ao que se segue: *lānū* (a nós). Isaías, que se dirigira a Yahwéh em 9.3 (TM 9.2), agora identifica-se com a audiência à qual ele se dirigira antes de suas palavras a Deus. Essa criança nasceria em benefício do povo. Isso é apoiado pela frase paralela *bēn nittan-lānū* (um filho foi dado a nós). Mais uma vez a construção dá ênfase ao filho, à criança. A forma niph'al de *nātan* (dar) deve ser tomada aqui como passiva; assim, o filho é um dom dado em favor, em benefício e para proveito de "nós", o povo. Acáz, da casa davídica, deverá compreender que uma criança ou filho, nascido dentro da família real que ele representa, é também nascido e dado em seu benefício. A semente real deve ainda ser considerada a chave para a paz, liberdade, alegria, crescimento e luz do povo do pacto. A Assíria, à qual Acáz havia apelado por auxílio, seria a causa e a fonte de trevas e de morte. Mas por meio da casa davídica, ou da família real, que Acáz representa, Yahwéh está trazendo tudo o que Acáz estava buscando, e ainda mais. Acáz, entretanto, não prestaria a devida atenção à mensagem divina; ele não serviria como vice-regente de Yahwéh. Apesar disso, Yahwéh continuaria a realizar seu plano por meio da casa davídica. E Isaías continuaria a trazer a mensagem a Acáz e ao povo.

Wattēhī hammiśrā 'al-sikmō (e o domínio estará sobre seu ombro). O termo *miśrā* tem alguns cognatos, tais como *śar*, "chefe", "governador" ou "príncipe", e *śārā*, uma forma feminina para designar princesa, ou uma senhora nobre (a esposa de Abraão tinha esse nome; cf. Gn 17.15). A raiz verbal não é conhecida; um verbo derivado do substantivo hebraico *śārā* significa ser ou agir como um príncipe, governar.¹⁷ Esse termo pouco usual, como será

essas já teriam sido abandonadas quando as botas e uniformes dos soldados foram queimados (*Book of Isaiah*, 1.328).

16. Embora Young não aceite a interpretação gramatical a respeito da inter-relação das várias ações, ele concluiu que há essa inter-relação, quando escreveu sua introdução ao comentário sobre 9.6 (TM 9.5) (cf. *Book of Isaiah*, 1.329).

17. Se a raiz verbal fosse *śārā*, ela teria a mesma origem como em *yīśrā'ēl* (Israel), isto é, "alguém que persiste com Deus". Como essa palavra hebraica é um "hapax legomenon", que ocorre somente em Isaías 9.6 (TM 9.5), é difícil determinar seu significado exato (Cf. KoB, p. 571, "dominion").

destacado mais tarde, refere-se a principado ou realeza, que são conhecidos pelo exercício da autoridade plena do mais alto regente no mundo. Essa criança, ou filho, terá a responsabilidade completa da casa real. Acáz pode recusar; Yahwéh realizará seu intento para a casa real. A criança, ou filho, de caráter principesco e de responsabilidades régias, é mais plenamente identificado.

Wayiqrā' šēmō (e seu nome se chamará). O nome que a virgem deu, Imanuel (Is 7.14) não é repetido, mas o caráter divino da criança é referido mais diretamente. Alguns fatos chamam a atenção. O *vav* consecutivo na forma *qal* de *qārā'*¹⁸ (chamar) evidencia que o(s) nome(s) do filho está estreitamente identificado com seu caráter e responsabilidades reais. O termo *šēm* (nome) indica o caráter e a natureza dessa criança. E embora Isaías não diga quem havia de dar esse(s) nome(s), a criança ou filho será conhecido, designado e chamado por seu(s) nome(s). A fonte do nome é de menor importância, comparada com o fato de que o filho realmente possui as qualidades, aptidões e identidade expressas pelo(s) nome(s).

O termo *šēmō* (seu nome) está no singular; entretanto, oito termos hebraicos são usados para esclarecer essa maravilhosa designação. Tem havido extensa discussão na busca das várias possíveis traduções de cada um deles.¹⁹ Deveriam os oito epítetos ser ligados como um só nome?²⁰ Ou deveriam os nomes ser arranjados de modo a formar uma sentença?²¹ Ou são quatro nomes em vez de oito?²² Ou são seis?²³ Em vista da maneira como o Texto Massorético apresenta o material, e considerando que os últimos dois nomes consistem obviamente de dois termos cada um, e dada a simetria do texto, parece correto concluir que há quatro nomes.

Pele' yô'ēs (maravilhoso conselheiro — NIV mg, KJV “Maravilhoso, Conselheiro”). O primeiro termo é um substantivo que designa alguma coisa desual ou extraordinária, muito difícil de entender, uma extraordinária maravilha no sentido de um milagre. Quando tomado como verbo expressa a natureza extraordinária do evento, isto é, o maravilhoso e miraculoso. Isaías usa esse termo em outros contextos, por exemplo, como uma expressão de louvor: “Tens feito coisas maravilhosas” (25.1 RSV). Ele pode estar citando o Cântico de Moisés, em que o grande, miraculoso livramento de Israel do Egito é referido como atos maravilhosos (Ex 15.11). Apontando para as coisas mara-

18. A LXX, Sirfaca e Vulgata refletem o niph'al de *qārā'*, será chamado.

19. Cf. tais comentários como Calvino, *KD* e Young.

20. P. ex., o erudito judeu Isaac Leeser, em *The Holy Scriptures, 2 volumes* (New York: Hebrew, s.d.), 1.673, que traduz: “Maravilhoso, Conselheiro do Deus Todo-poderoso, do eterno Pai, o príncipe da paz.”

21. Outra tradução judaica é o Targum: “Maravilhoso Conselheiro, Deus poderoso, Aquele que vive para sempre, o Messias, em cujos dias a paz aumentará sobre nós”; e também a de Kimchi: “O Deus, que é chamado e que é Maravilhoso, Conselheiro, o Deus poderoso, o Pai eterno, chama seu nome o Príncipe da Paz” (também Young, *Book of Isaiah*, 1.332); ver ainda o sumário não-publicado de Martin J. Wyngaarden, do Calvin Theological Seminary. E óbvio que essas traduções sugeridas não expressam o caráter divino do filho.

22. O primeiro, terceiro, quinto e sétimo termos qualificarão respectivamente o segundo, quarto, sexto e oitavo?

23. Cada um dos primeiros dois termos dá um nome específico.

vilhosas que ocorrem na própria natureza e na vida, Isaías observa que todas essas coisas vêm de Yahwéh, o soberano que é “maravilhoso em conselho”²⁴ e “magnífico em sabedoria” (Is 28.29 NIV). Isaías usa o termo três vezes para expressar como Yahwéh deixará as pessoas atônitas com suas maravilhas (29.14). No Êxodo o anjo de Yahwéh refere-se a si mesmo como “meu anjo” (*mal'ākī*, Êx 23.23; 32.34), ou o mensageiro divino, que tem o nome “maravilhoso”. O próprio contexto bíblico apóia a idéia de que aqui se fala dessa característica de Yahwéh: a maravilha divina, ou o divinamente maravilhoso.

O termo *pele'* modifica o termo que se segue. Alexander não pensa assim,²⁵ mas Young corretamente assinala que o particípio hebraico *yō'ēš* é um genitivo usado em aposição a *pele'*.²⁶ O termo traduzido “conselheiro” sugere sabedoria (cf. Is 28.29). A criança ou filho, tendo o nome de Maravilha de um Conselheiro, ou Maravilhoso Conselheiro, caracteriza-se pela capacidade maravilhosa de aplicar a sabedoria; ao falar da sabedoria de Yahwéh, ela revelará que é maravilhosa, uma operadora de maravilhas. O primeiro nome obviamente expressa a natureza divina e a capacidade do filho a nascer em benefício do povo de Yahwéh. Esse nome, devemos lembrar, é dado para indicar que o filho será qualificado para cumprir suas responsabilidades e deveres régios. Salomão, o filho de Davi e representante do reino de Yahwéh, recebeu esse dom e deu-lhe expressão única.²⁷

'*El gibbôr* (Deus de poder ou poderoso Deus). Esta frase tem grande peso na identificação do filho. Sua humanidade não é contestada. É ele, porém, divino? É ele realmente Deus? Os dois termos hebraicos empregados têm vários significados. '*El*²⁸ significa forte ou poderoso e é aplicado a homens de posição ou influência, mas é usado mais freqüentemente para designar a deidade, tanto em referência a Yahwéh, o Deus de Israel, quanto aos deuses e ídolos dos adoradores pagãos. Moisés escrevera *hā'el haggādōl*, o “Deus grande” (Dt 10.17), e, de modo semelhante, Jeremias (Jr 32.18). Em Gn 35.1,3 *hā'el* refere-se ao verdadeiro Deus de Jacó, distinto dos deuses estranhos, ídolos sem vida que a família de Jacó tinha tirado de Aram. Isaías usa o termo para apontar para Yahwéh quando fala de um remanescente de Jacó retornando '*el-gibbôr* (para o Deus poderoso, Is 10.21). Como a frase é assim usada por Isaías em outro contexto (cap. 10), pode-se admitir que não haveria esforço para interpretá-la diferentemente aqui (cap. 9). Tal não é o caso, porém. George B. Gray, recusando-se a aceitar a frase como referente a um “poderoso herói”, como vários eruditos traduzem, escreve que a implicação é que o Messias “será uma espécie de semideus”. Como, porém, não há no Velho Testamento nenhuma outra referência desse tipo, Gray refere-se ao Messias sobre quem o Espírito

24. *Hipit'* 'ēgā (28.29) é melhor traduzido “maravilhoso em conselho” (cf. RSV, NIV). Embora divirja em forma de 9.6 (TM 9.5), tem o mesmo significado.

25. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, p. 204.

26. Young, *Book of Isaiah*, 1.334, n. 76.

27. Cf. cap. 10, subtítulo “Salomão, um Governante Real”

28. Em hebraico, '*el*, uma preposição que significa “para, em direção a”, é totalmente diferente de '*el*, um substantivo que significa “Deus” (KoB, pp. 45-49).

de Deus permanece e opera “como o próprio Deus poderoso”.²⁹ R. B. Y. Scott dá a essa frase o significado de “divino em poder”; ele evidentemente sugere que o filho não seria divino de natureza.³⁰ George A. Smith escreve que em nenhum lugar é afirmado dogmaticamente que o filho (ou Messias) é divino; ao contrário, não é dito que ele é, mas antes que é chamado divino.³¹ Vários comentários referem-se a autores que tentam retirar qualquer conceito de divindade do filho desse texto, e que afirmam, forte e corretamente, que a única interpretação aceitável é que a criança, ou filho, é divino; é chamada assim porque ela é assim.³² O que está implícito no primeiro nome é afirmado explicitamente no segundo. O terceiro nome dá apoio adicional, isto é, que a criança ou o filho que vai nascer de uma determinada mãe humana é divino.

O terceiro epíteto é *'ābî-'ad* (pai da eternidade ou pai eterno). O termo *'ad* é um substantivo derivado da raiz verbal *ādâ* que quer dizer passar adiante ou avançar. A referência básica do conceito é ao tempo,³³ passado ou futuro, e é usado para referir-se a uma existência contínua; Isaías usa-o dessa maneira em 26.4; 47.7; 65.18. A palavra é usada para referir-se à existência contínua de Yahwéh (Is 57.15; 64.8). Isaías usa-a como paralelo para o termo hebraico *'ôlām* (por todas as eras, eterno; Is 36.8; 45.7; 57.17; cf. também Êx 15.14; Sl 9.6; 119.44; 145.1,2,21; Mq 4.5). Devemos concluir que a força do termo aqui é a de permanente, eterno. O termo *pai* é usado para referir-se a Yahwéh em relação a seu povo. Ele o traz à existência; Ele o ama, provê para ele e protege-o. Yahwéh nunca cessa de ser a sua segurança. O conceito da paternidade eterna é atribuído à criança, ou filho: Ele é pai e como tal é possuidor da eternidade. Uma de suas virtudes é ser eterno. Ele é o mesmo que Yahwéh para o povo do pacto. Deve ser lembrado que no contexto mais amplo a mensagem é dirigida à casa de Davi. Davi e todos os seus descendentes reinantes representam Yahwéh, o pai real; como reis eles devem demonstrar a paternidade de Yahwéh. Acaz falhou em fazê-lo; Isaías incisivamente lembra a ele e ao povo que a intenção de Yahwéh para seu vice-regente e suas expectativas em relação a ele permanecem as mesmas.

O título *šar*, equivalente ao termo assírio *saru*, refere-se não somente a um descendente real mas a alguém que tem o caráter da realeza e a autoridade para governar. Ser um príncipe, então, é ser um governante; na realidade, um rei. O epíteto *príncipe* destaca a autoridade e o poder político e militar que um

29. George B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah*, em ICC (New York: Scribner, 1912), p. 174.

30. R. B. Y. Scott, *Isaiah* em *IB* (1956), 5.233.

31. George A. Smith, “The Book of Isaiah”, em *The Expositor's Bible*, ed. W. Robert Nicoll (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 3.652. Edward J. Kissane, *The Book of Isaiah* (Dublin: Richview, 1960), também escreve que isso não significava “que a pessoa era divina” (*ibid.*, p. 106). Ver também Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, p. 75; e vários artigos escritos sobre o assunto.

32. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, p. 204; Delitzsch, em *KD, The Prophecies of Isaiah*, 1.251-253; Young, *Book of Isaiah*, 1.335-337. Young também se refere ao uso dessa frase em ugarítico, onde significa uma deidade, para distinguir dos seres humanos (1.336).

33. O termo é usado também para referir-se a butim (saque ou despojo) ou presa (cf. BDB, p. 723, col. b, onde a tradução sugerida é “pai do butim”, ou seja, “distribuidor do butim”). É usado desta maneira não mais do que cinco vezes em todo o Velho Testamento.

governante exerce. O filho que vai nascer é considerado um verdadeiro descendente de Davi e Salomão, qualificado e capaz de realizar o que foi prometido umas poucas linhas acima (9,4,5 [TM 9,3,4]). O termo *sālôm* significa basicamente integridade, ausência de fraturas, de destruição e de desintegração. Indica o desaparecimento da servidão política, da opressão militar e da privação econômica. Refere-se à presença da liberdade e uma integração da vida. Fala do contentamento do coração e do descanso no conhecimento da segurança. Exprime confiança para o presente e para o futuro. A criança ou filho, como Príncipe da Paz, será a encarnação da paz, de modo que, ao ele vir, a paz virá; e quando ele reinar eternamente, a paz estará presente para sempre, para todos os tempos e épocas. Salomão, como o sábio conselheiro, foi também um rei de paz, enquanto permaneceu obediente a Yahwéh (cf. Sl 72.2-7,17). Acaz foi chamado para ser a incorporação da paz enquanto reinasse; mas ele, um governante trêmulo e agitado, buscando a ajuda da incompassiva Assíria, foi exatamente o oposto. Mas a intenção de Yahwéh e seu plano para a casa davídica e seus descendentes não foram alterados. Um filho nasceria para dar plena realização às promessas factuais de Yahwéh e aos seus planos.

Os nomes pelos quais o filho será chamado ou conhecido, ou que expressam sua natureza e caráter, refletem uma ampla variedade de atributos e posições. Dois desses atributos destacam-se. Reinado, realeza, ou caráter real, é expresso nos nomes e no contexto da passagem. O filho régio é tanto humano quanto divino. Alguns especialistas têm notado que isto se expressa em cada um dos quatro pares de termos. Os primeiros termos (*maravilha* e Deus) nos primeiros dois nomes expressam deidade; os dois últimos (*conselheiro* e *forte*) expressam humanidade. Os primeiros termos (*pai* e *príncipe*) nos dois últimos nomes expressam humanidade, enquanto que os dois últimos (*eternidade* e *paz*) expressam deidade.³⁴ A criança ou filho a nascer é humano; aquele que é dado é divino. Isaías assim profetiza a respeito do Messias, que é tanto humano quanto divino.³⁵

9.7 (TM 9.6). O reinado, ou governo, e a paz referidos no versículo anterior são novamente citados por Isaías: *lëmarbëh 'ên-qëš*³⁶ (à grandeza...nenhum fim). O substantivo grandeza é derivado do verbo *rābā* (tornar-se muitos, abundante, grande). Embora o termo *incremento* tenha várias traduções (KJV, NIV e RSV), deve ser preferido o termo grandeza: (1) Reflete melhor o sentido do *hiphil* — fazer ser muito, e, portanto, grande; embora o *hiphil* possa algumas vezes ser traduzido “incrementar”, e em alguns casos seja mesmo preferível, neste contexto “incremento” sugeriria um reino em expansão contínua, o que não é o que Isaías diz quando se refere à constante grandeza do

34. Cf. Young, *Book of Isaiah*, 1.333, citando o alemão Volkmar Hertrich.

35. Estabelecido isto, as referências ao filho ou à criança serão de agora em diante feitas com a inicial maiúscula: Criança ou Filho.

36. O substantivo *marbëh* está escrito com um *mem* fechado; normalmente, o *men* fechado ocorre somente no fim de uma palavra. A maioria dos eruditos vê aqui um problema de ditografia, uma repetição do *men* fechado da palavra hebraica precedente, *sālôm*. Young menciona algumas “interpretações imaginosas” insinuadas sobre este fenômeno (*Book of Isaiah*, 1:342, n. 83).

domínio. (2) Esta é uma forma peculiar do construto, portanto, “grandeza de” é melhor leitura. (3) Em Is 33.23 o termo aparece novamente como grandeza (RSV, NIV “abundância”). (4) O próprio contexto sugere essa preferência. Acáz esperava segurança do grande império assírio, que ele supunha garantir a continuidade do seu trono. É-lhe dito, entretanto, que o reino da paz, sobre o qual reinará o Filho de Davi, é ainda maior. Essa grandeza não acabará nunca; não haverá fim para ela. Como o Filho é eterno quanto ao seu caráter, assim também seu reino e sua paz serão eternos. As ameaças dos reis de Aram e Israel, portanto, não podiam e não deviam ser levadas a sério.

Al-Kissē' dāwid wē'al-mamlaktô (sobre o trono de Davi e sobre o seu reino).³⁷ O governo e sua paz sem fim são melhor identificados e especificados. A referência ao trono de Davi traz à lembrança a promessa pactual de Yahwéh a Davi (2 Sm 7.11), particularmente as frases “o trono de seu reino” (2 Sm 7.13) e “teu reino durará para sempre diante de mim; teu trono será estabelecido para sempre” (v. 16 RSV). É o trono de Davi, a sede da dignidade, do poder e da soberania reais, que é identificado com o do Filho. É o reino sobre o qual Davi, Salomão e seus descendentes reinam que é especificado como reino do Filho. Esse reino que se estende para os quatro pontos cardeais (cf. Sl 72.8) é a prefiguração e o predecessor do trono e do reino do descendente real de Davi. O trono terreno e o reino de Davi são, assim, a manifestação inicial do reino eterno e glorioso, com seu trono da Criança que nascerá na casa davídica. A Criança ou o Filho, tendo os nomes, isto é, aquelas características e virtudes enumeradas, será ela própria a razão subjacente para a grandeza e a duração eterna do reino. Esse reino e seu trono são descritos por Isaías de maneira peculiar.

O primeiro termo hebraico, o hiphil de *kûn* (estar firme, ser estabelecido ou fixado), acentua o ato real de firmar e estabelecer. O termo seguinte, *'otāh*, refere-se ao reino com seu trono. O terceiro termo, o qal *sā'ad*, significa apoiar e/ou sustentar (como o alimento sustenta uma pessoa). A tradução usual da preposição hebraica *lē* prefixada aos dois verbos hebraicos é *para*. O primeiro pensamento que a preposição *para* traz à mente é “para o propósito de”. Esse, entretanto, não é o sentido aqui. Antes, a resposta à pergunta sobre por que o reino do Filho de Davi, com seu trono, paz, grandeza, há de durar para sempre, é que ele foi estabelecido e é sustentado segundo o caráter, a vontade e a preordenação de Yahwéh. Portanto, é correto ler a preposição *lē* como “por” ou “por causa de” seu estabelecimento e sustentação em justiça e retidão. Esse reino tem começo, fundação e caráter próprios. De várias maneiras, durante os primeiros anos da realeza de Salomão, quando ele exerceu sabedoria e reinou justa e retamente, foi dada expressão inicial ao reino eterno do Filho. O reino de Davi e de Salomão, que o trono de Acáz também representa, chegará à sua

37. O substantivo *mamlākā*, “reino”, tem a mesma raiz que *malkūt* (cf. *mālak*, “reinar”, “ser rei” [KoB, pp.529-531,533,534]); os termos são intercambiáveis em muitos exemplos. Ambos podem referir-se ao ato de reinar e à autoridade de um rei, bem como à área sobre a qual o reinar e a autoridade são exercidos.

própria, plena e final expressão com o nascimento e a dádiva da Criança ou do Filho, nascido da virgem e chamado Imanuel.

Os termos *bēmtspāṭ ūbiṣḏāqā* (em justiça e retidão) requerem uma explicação.³⁸ Um exame do uso de *mtspāt* (justiça) no Velho Testamento deixa claro que ele é usado para referir-se a: (1) julgamento, como, por exemplo, o ato de decidir uma causa, o processo ou procedimento, e a decisão ou sentença; (2) o caráter de um juiz, seja Deus ou um ser humano. Ambos os usos implicam a presença de leis, padrões e sentenças ou decisões já estabelecidas e à luz das quais os julgamentos são processados e decididos. A maneira como um juiz realiza seu trabalho, com base em leis ratificadas, determina se ele é justo; ele será justo se funcionar de acordo com as leis; será injusto se assim não o faz.

O termo *ṣēdāqā*, “retidão”, parece ser um termo menos claro. Ele implica a presença de leis e padrões e pode ser considerado um sinônimo de justiça em vários contextos. Há, entretanto, uma diferença importante; “retidão” dá ênfase a atitudes e relações exigidas por Yahwéh, que revelou as leis e estabeleceu os padrões. Quando se diz que Deus é reto, a referência é basicamente à sua atitude e relação consigo mesmo como o Legislador e as leis que Ele revelou (por exemplo, a lei mosaica). Ele sempre as há como considerar corretas; elas são certas para todas as situações. Ele sustentará essas leis e padrões e conservá-los-á preciosos e invioláveis. Sua atitude para com todas as situações, acontecimentos e pessoas será determinada pela sua lei moral revelada. Essa abordagem, por sua vez, guiará a relação que é estabelecida e mantida para as situações, acontecimentos e pessoas. Como Deus é reto, assim o povo é chamado a ser reto, isto é, a ter uma atitude de obediência amorosa à vontade revelada de Deus em todas as circunstâncias. Como nenhum ser humano pode fazer isso, somente Deus pode ser reto e declarar e fazer pessoas retas.³⁹

Isaías afirma que o governo e a paz da Criança/Filho serão grandes e duradouros porque foram estabelecidos e apoiados de acordo com a vontade revelada (lei) de Yahwéh; o rei funcionará de acordo com essa vontade, tendo a atitude própria para com essa vontade ou lei revelada. Sobre o Monte Sião, onde está o trono de Davi, sobre o qual o Rei se assenta e de onde exerce sua autoridade real, seu poder e soberania, a vontade de Yahwéh será conhecida, amada, executada e posta a governar todos os povos, acontecimentos e circunstâncias. Seu reino será uma expressão perfeita da vontade de Yahwéh.

Acaz tinha a responsabilidade de servir como um rei desse tipo na tradição dinástica de Davi. Devia tomar por modelo o reino de Yahwéh, reinando com justiça e retidão e, assim, dando-lhe estabilidade e duração. Acaz, entretanto, falhou miseravelmente. Não olhou para Yahwéh com fé e confiança; não considerou a vontade revelada de Yahwéh como o padrão e guia para si mesmo

38. A maioria dos comentadores faz um ou dois comentários gerais sobre cada um dos termos, mas realmente não esclarecem o sentido peculiar de cada um, se são ou não sinônimos, e, se não são, qual a diferença. A confusão aumenta nas traduções, porque em algumas línguas um só termo (p. ex., em português: justiça) é empregado para traduzir ambos os termos hebraicos.

39. Cf. *TWOT*; 2.947-949 (*mtspāt*); e 2.752-755 (*ṣēdāqā*).

e para seus súditos, cujos erros ele devia corrigir. Ele olhou antes para as demais nações vizinhas e desejou o apoio e poder que supunha que as potências militares ofereciam. Yahwéh, porém, não foi frustrado. Seu Filho levaria adiante a sua vontade por todos os tempos: *mē'attâ wē'ad-'ôlām* (de agora e por todas as eras). Afirma-se o período de tempo para esse reino de paz justo, reto e dourado. Ele está presente quando Isaías fala e continuará sem fim. A frase não permite estabelecer um limite de duração do reinado do Filho.⁴⁰ Acáz tinha de compreender que ele, então e naquele lugar, era parte do plano infinito de Yahwéh. Era o responsável em representar o reinado sem fim do Filho de Davi.

A seguir vem a sentença familiar: *qin'at yhwē šēbā'ôt ta'āseh-zō't* (o zelo de Yahwéh dos exércitos fará isso). Somente Yahwéh pode estabelecer e manter o reino do Filho para sempre. Ele promulgará suas leis justas; ele praticará tudo o que é requerido. Ele pode fazê-lo porque: (1) ele é o Senhor dos exércitos,⁴¹ o soberano absoluto sobre o cosmos inteiro — sobre todo e cada aspecto, e (2) ele tem também o desejo de fazê-lo. O termo hebraico *qin'â* tem o significado de ardor ou zelo. Pode também significar ciúme (Ec 4.4; Is 11.13).⁴² O conceito de amor está contido no termo. O amor de Yahwéh pelo que ele quer e que começou a realizar não diminuirá. Ao contrário, permanecerá forte e duradouro. Esse amor prova ser a motivação de seu zelo em implementar seus propósitos.

Uma análise da passagem de uma perspectiva temática, estrutural, põe em relevo cinco principais conceitos da mensagem que Isaías proclama.

O *opressor*, que trouxe trevas, morte pelo poder militar e dura escravidão, foi vencido. O *povo do pacto*, que andava e vivia em trevas, foi libertado e engrandecido; teve grande alegria; recebeu um grande libertador e rei; e é participante do reino.

A *luz* brilhando nas trevas traz vitória e liberdade. A luz é uma Criança ou Filho nascido e dado ao povo do pacto. Ele é uma pessoa absolutamente incomum, como seus nomes indicam: ele é o Rei.

O *reino* do rei é fundado e sustentado em justiça e retidão; ele é um reino de paz e permanência.

Yahwéh, o fiel Senhor do pacto, é quem capacitará seu povo a crescer, quem lhe deu alegria, quem fez a luz brilhar por meio da dádiva do Filho. Ele o fez por causa de seu zelo, isto é, seu grande amor por seu povo, que sempre o motiva a preservar fielmente e abençoar seu povo.

Aspectos Messiânicos e Escatológicos

Estes notabilíssimos sete versículos podem ser considerados uma passagem fundamental na revelação do conceito messiânico no Velho Testamento. São

40. Não há possibilidade de essa frase referir-se a um milênio real histórico.

41. *Šēbā'ôt* pode referir-se aos exércitos de Israel, às estrelas, aos anjos e a vários poderes celestes. Ver Hermann H. Schultz, *Old Testament Theology*, trad. James A. Paterson (Edimburgo: T. & T. Clark, 1882), 2.134-141, 214-241 (ver KoB, p. 791). Ver também Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), pp. 259-263.

42. O amor sempre procura manter-se a si mesmo e ao seu objeto; levanta-se em sua defesa; motiva ação ofensiva; e dá força e perseverança para cumprir a tarefa.

cruciais na profecia de Isaías; expandem o que Isaías já proclamara e estabelecem a agenda para as profecias messiânicas posteriores de Isaías. A passagem é também a chave de todas as revelações messiânicas do Velho Testamento. Ela pode não incluir quaisquer conceitos especificamente novos, mas reúne e esclarece em termos específicos o que havia sido revelado antes. A grande obra de libertação prometida no jardim do Éden (Gn 3.15), a semente de Abraão e o rei que viria dele (Gn 12.2; cf. 21.1-3), o descendente real de Judá (49.8-12), o reino referido em Êx 19.6, o pacto feito com Davi (2 Sm 7.12-16) e a pessoa e o reinado de Salomão (1 Rs 2-11; Sl 72) — esses são alguns dos conceitos messiânicos⁸ capitais que foram revelados a gerações anteriores e estão reunidos numa passagem sucinta pelo profeta.

Algumas idéias messiânicas específicas são proclamadas: a casa davídica e a dinastia real são os verdadeiros conceitos centrais e formam a moldura dentro da qual a profecia é anunciada. A Criança ou Filho que virá e nos será dado é o descendente davídico nascido da virgem (Is 7.14). Tal pessoa seria humana, mas também divina. O Filho seria real, eterno, reinando em justiça e retidão. Ele traria luz, liberdade, alegria e paz. Seu reinado incluiria controle soberano das nações e juízo sobre os que oprimissem o povo do pacto. O rei por vir seria considerado messiânico no sentido mais estrito. Ele é uma pessoa régia; ocuparia um trono, a partir do qual exerceria seu reinado. Ele deve ser também considerado messiânico de uma perspectiva mais ampla: sua obra e as bênçãos que ele traz são evidências. Em resumo, Isaías apresenta o Messias prometido de maneira plena e completa, tanto da perspectiva mais estrita quanto da mais ampla, mais do que qualquer outro porta-voz de Yahwéh o tinha feito antes.

É de fundamental importância lembrar que Isaías proclama essa mensagem messiânica ao povo de Judá e a Acaz, seu rei, quando eles se julgavam ameaçados pelas nações vizinhas. Isaías lembra a Acaz e a seus súditos o que Yahwéh esperava da casa, do trono e do reino de Davi. Acaz tinha de lembrar-se de que ele representava essa régia casa. Tinha de ser lembrado explicitamente de que aquele que daria luz, liberdade e alegria, o governante vindouro, que reinaria em justiça e retidão, traria a paz, que aquele que reinaria eternamente, dando grandeza e segurança para sempre ao povo do pacto de Yahwéh, não somente seria um de seus descendentes, mas também que Acaz mesmo tinha de servir como um predecessor, um prefigurador, um tipo e um preparador de caminho para ele. Acaz tinha de inteirar-se do papel vital que Yahwéh lhe tinha preparado. E embora esse rei não aceitasse esses fatos e não assumisse o papel real em submissão a Yahwéh, este, não obstante, levaria adiante seu plano e seus propósitos. Acaz devia crer que seu descendente, nascido de mulher, seria divino e serviria como libertador e rei, e seu reino jamais seria vencido. Diante desses fatos assegurados, aceitando-os e crendo neles, ele teria recebido a prova de que necessitava para confiar em Yahwéh e colocar seu trono, seu reino e seu povo sob o controle soberano de Yahwéh.

Os aspectos escatológicos dessa profecia já foram referidos na exegese e na discussão precedente. É útil fazer algumas afirmações resumidamente. Aquele

que nascerá e será dado é chamado Pai eterno, Deus poderoso e Príncipe da paz. Ele é o Rei eterno, que virá como rei (Mq 5.2 [TM 5.1]; Gn 49.8-12) e permanecerá rei para sempre. Seu reino, entretanto, será realizado em dimensões diferentes. Sua soberania sobre a criação e sobre todas as gentes e nações é desde o princípio e nunca cessará.⁴³ Sua soberania sobre o povo será realizada de modo crescente. Seu reino recebe expressão na forma da teocracia do Velho Testamento, particularmente durante o tempo da monarquia. O reino típico, entretanto, é um reino que, à medida que assume um novo caráter, se “desenvolverá” num reino completo e universal, do qual os remidos de todas as épocas serão membros. Esse reino “desenvolvido” de justiça, retidão, paz e alegria, não será limitado a um tempo, uma área, ou a um grupo étnico específico. Isaías proclama que o coração do plano escatológico de Yahwéh é o rei, cujo reinado é uma realidade no tempo de Acáz e que será ainda mais no futuro, incluindo o fim dos tempos.

Isaías, como profeta, respondeu pessoalmente a essa profecia messiânica essencial que proclamou. Ele concordou em dar um fiel testemunho do que Yahwéh planejava e, portanto, do que Ele faria. Isaías proclamou ousadamente a magnífica mensagem a respeito do Filho davídico vindouro, bem como o pleno estabelecimento do trono e do reinado desse Filho. Ele tornou-o pessoal. Ele viu-se a si mesmo como um recipiente da bênção e proclamou: *a nós* uma Criança, um Filho nasceu.

O Reinado do Filho de Jessé (Is 11.1-16)

Contexto Histórico

A mensagem que Isaías proclama em relação a um governante justo (11.1-5) é parte integral da profecia toda que ele apresentou no tempo do rei Acáz, especialmente quando Acáz temia os reis de Aram e Israel (7.1,2) e voltava-se para a Assíria em busca de ajuda militar e política e em oposição a seus dois vizinhos do norte.⁴⁴ Na passagem Isaías desenvolve o que tinha escrito antes a respeito dos “últimos dias” (2.2 NIV); usa novamente a metáfora do “ramo” ou “renovo” (4.2-6) e do “tronco” (6.13) para referir-se à Criança ou Filho da casa de Davi que reinará em justiça e retidão (9.2-7 [TM 9.1-6]).

Depois da profecia sobre a Criança ou Filho e seu reino, Isaías profetiza a respeito de três assuntos muito relevantes para seu tempo. (1) Fala da constante ira (*'ap*) de Yahwéh e de sua mão em posição levantada, uma indicação de que o julgamento virá em breve (7.16b,17,20b; 10.4). As causas da ira divina e do juízo iminente são o orgulho e a arrogância de Jacó/Israel/Efraim-Samaria (9.8,9 [TM 9.7,8]), que se recusam a prestar atenção às advertências. Além disso, insistem que serão capazes de reconstruir o que pudesse ser destruído (9.10-10.4 [TM 9.9-10.4]); nisso o povo é encorajado por seus anciãos, líderes e

43. Cf. o que foi escrito nos capítulos precedentes sobre as mensagens proféticas de Joel, Naum, Amós e Miquéias, a respeito do caráter universal do reino messiânico.

44. Cf. cap.16, subtítulo “O Contexto Histórico de Miquéias e Isaías”.

profetas que ensinam mentiras (9.15 [TM 9.14]) e mantêm leis que permitem vasta opressão do pobre e da viúva (10.1-4). (2) Isaías tece considerações acerca de um julgamento preciso que cairá sobre a Assíria, chamada para ser a vara de Yahwéh a ser usada contra Israel, que, porém, intenta ir além do plano de Yahwéh de punir Israel e Judá (10.5-11). Yahwéh punirá os assírios também por causa de seu orgulho e altivez (10.12), destruindo sua riqueza e seu exército (10.13-19). (3) Isaías profetiza que o povo do pacto não será totalmente destruído. Um remanescente, um núcleo da casa de Jacó retornará a 'el gibbôr⁴⁵ (Deus Todo-poderoso) (10.21b). Esse mesmo Deus, referido como *hā'ādōn yhwēh šēbā'ōt* (o Senhor Yahwéh dos exércitos) (v.33), preservará um núcleo de seu povo em Jerusalém e Judá quando a Assíria for ferida, como o Egito fora séculos antes (vv. 24-34). O povo que Yahwéh preservará será de sobreviventes tanto de Israel como de Judá; juntos eles constituirão o núcleo do povo do pacto que será membro do reino governado com justiça e retidão pelo rei sobre o trono de Davi. Esse reino, já presente (9.7 [TM 9.6]), continuará para sempre e brotará no eterno reino universal sob o governo de um descendente de Davi. Isaías desenvolve esse tema do governo sobre o reino eterno e universal na passagem que examinaremos a seguir, capítulo 11.

Considerações Textuais

O texto hebraico de Is 11 é bem atestado. Há uns poucos exemplos de grafia incerta de termos.⁴⁶ O sentido do texto não é afetado, independentemente das escolhas que se façam em relação às grafias alternativas. Alguns críticos, entretanto, têm discutido sobre a unidade da passagem, levantando principalmente questões a respeito da origem de 11.10-16 quanto à autoria de Isaías, porque a primeira parte do capítulo continua a exposição sobre o Messias e seu reinado, mas a segunda e última parte trata do retorno de Judá e de Israel do exílio. John Skinner, por exemplo, descobre que a situação histórica real que se infere da última parte do texto somente com algum esforço poderia ser harmonizada com as circunstâncias reais do tempo de Isaías.⁴⁷ Skinner admite que as bases para dividir o texto são o suposto período exílico como contexto histórico da última parte. Daí ser necessário dividir o texto. Esse argumento não é convincente para qualquer pessoa que aceita o ensino bíblico a respeito da profecia preditiva. Daí, pode-se admitir que o texto é confiável; ele fala da pessoa do Messias, do caráter de seu reino, do reconhecimento de sua retidão pelos gentios, de sua vitória sobre seus inimigos e de seu poder para trazer do exílio o povo do pacto.

45. Cf. Is 9.6 (TM 9.5), um dos nomes dados à Criança ou Filho.

46. Cf. Edward J. Kissane, *The Book of Isaiah* (Dublin: Richview, 1960), p. 131. Ver também BHK.

47. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, p. 95. Skinner não aceita o ponto de vista de Delitzsch (*KD, Prophecies of Isaiah*, 1.261,282), e de Bredenkamp, de que Isafas foi transportado para o futuro. É bom lembrar que a profecia preditiva não exige tal transporte para o futuro. Yahwéh revela tais circunstâncias futuras através dos profetas sem realmente transportá-los.

Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 16-20, separa tanto 11.1-9 como 11.10 dos outros versículos do contexto imediato.

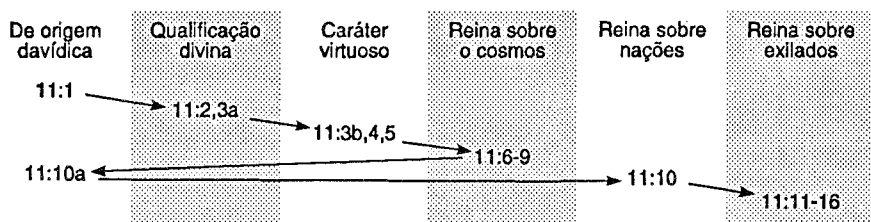
Um diagrama estrutural temático mostra a unidade da passagem (ver quadro 9). Seu tema capital é “o Rei universal”.

Antes de iniciarmos nosso estudo exegético de Is 11, é útil relembrar que o tema e os subtemas da passagem já haviam sido proclamados antes (2.1-4; 4.2-6; 6.13; 7.13-17; 9.2-7 [TM 9.1-6]). Foram repetidos, ampliados e aplicados mais tarde: a consumação do reino universal (cap. 24-27); julgamento e bênção para o povo do pacto (30.1-33); o reinado reto do rei (32.1-8); julgamento sobre as gentes e nações, mas preservação do povo de Yahwéh (34.1-17); bênção e alegria de proporções cósmicas para os redimidos (35.1-10).⁴⁸ Nos últimos cinco capítulos do livro de Isaías (62-66) os mesmos tema e subtemas são relembrados.

Exegese

11.1. A origem e linhagem de Davi, bem como as promessas feitas a ele (2 Sm 7.7-16), são lembradas pelo emprego de algumas metáforas.⁴⁹ Um renovo ou pequeno ramo (*hōṭer*)⁵⁰ e seu broto (*nēṣer*)⁵¹ surgirá do tronco (*gēza'*) e da raiz (*šeres*) de Jessé.⁵²

Quadro 9 - Características do Rei Universal



A cena trazida à mente é a de uma grande árvore que teve seus ramos principais e seu tronco de todo cortados, exceto a parte inferior do tronco — o toco. A raiz desse toco, firmemente presa ao solo e ainda viva, dá vida e poder ao toco, de modo que ele é capaz de produzir renovo e, se adequadamente cuidado, pode florescer de novo e tornar-se uma árvore com galhos e folhas. Além disso, Isaías vê essa nova árvore como produtiva: *yṗreh* (será frutífera ou produzirá fruto).

Isaías, falando novamente no tempo de Acáz, muito provavelmente ao próprio Acáz, proclama a quase destruição da dinastia davídica num futuro próximo. A família real tornar-se-á sem importância, mas a raiz e o toco não estão mortos; o solo ainda é fértil. Yahwéh, que plantou a árvore, não abando-

48. Cf. as referências abaixo.

49. Isaías não usa na passagem *šemah* (ramo) nem *maṣṣēbā* (pilar). Mas os dois termos que o profeta emprega assemelham-se aos dois que ele escolhera antes (4.2; 6.13).

50. Em Pv 14.3, *hōṭer*, um “hapax legomenon”, refere-se a um bastão ou vara, usada nas costas do tolo.

51. Isaías usa o termo como um rebento ou um pequeno ramo, deixado de lado para o fogo (14.19)

52. Por que a referência a Jessé e não a seu filho Davi? Comentadores como Alexander (*Commentary on the Prophecies of Isaiah*), Calvino (*Commentary on the Book of Isaiah*, 1.372) e Young (*Book of Isaiah*, 1.378) concordam que isso se deveu à condição degenerada da casa davídica.

nará sua planta. Seu pacto continuará; os descendentes de Abraão, Judá e Davi não serão completamente cortados. O plano de Yahwéh da semente e do agente real não foi abandonado. Seu programa actual continuará a ser desdobrado e executado por seus agentes designados, como prometeu a Davi. O renovo refere-se ao que Isaías dissera antes: o filho da virgem, chamado Imanuel (7.14), a Criança ou Filho chamado Maravilha de um Conselheiro, Deus poderoso, Pai eterno e Príncipe da paz (9.6 [TM 9.5]). O rei grande e excelso virá em circunstâncias humildes,⁵³ isto é, como um broto ou renovo surgindo de um tronco aparentemente morto.

11.2,3a. O descendente davídico será qualificado para realizar sua obra. Ele será realmente frutífero porque *nāhā 'ālāyw rūah yhwēh* (o Espírito de Yahwéh repousará sobre ele).⁵⁴ Como Eldade e Medade (Nm 11.26) e Elias (2 Rs 2.15)⁵⁵ tinham recebido o Espírito e foram por ele capacitados, assim acontecerá com o descendente de Davi. Isaías não deixa dúvida sobre a identidade desse Espírito: *rūah yhwēh* (Espírito de Yahwéh). Delitzsch afirma corretamente que esse Espírito divino era o “veículo comunicador de toda a criativa plenitude dos poderes divinos”.⁵⁶ O Espírito, um poder capacitador, reveste aquele sobre o qual repousa com as qualidades que o próprio Espírito possui.⁵⁷

Há três pares de palavras que definem a qualificação espiritual, a primeira das quais destaca a “proficiência vocacional”. *Hokmā* designa particularmente a habilidade que essa pessoa terá para cumprir tudo o que deve fazer; *bînā* refere-se à sua capacidade de compreender ou discernir as situações da vida (Is 11.2,3a). Juntas, essas duas palavras denotam alguém totalmente capaz e proficiente em tudo o que é chamado a fazer.

O segundo par de palavras, *'ēšā* e *gēbūrā*, define a capacidade da pessoa de levar adiante certo programa (11.2b). *'ēšā* é usada em contextos que tratam de conselhos na forma de um plano deliberado; refere-se à estratégia que leva totalmente em conta uma dada situação. *Gēbūrā* caracteriza o homem de poder, o herói de grande força. Este conceito, exemplificado por um dado comandante de exército que não permite que seu plano de ação seja embaraçado, acrescenta-se aos conceitos de habilidade e compreensão.

O terceiro e último par especifica o que motiva a pessoa competente: o conhecimento (*da'at*) e o temor (*yir'ā*) do Senhor (11.2c). Juntas, essas duas palavras expressam uma devoção absoluta. “Conhecimento” expressa não apenas uma consciência do Senhor, mas também uma familiaridade íntima com Ele e sua vontade, algo que não existe no povo do pacto. “Temor”, nesse

53. Ver também Mq 5.2 (TM 5.1) e Is 52.13-53.12, para compreender a elaboração desses fatos por Isaías, e o subtítulo “O Filho Sofredor”, abaixo, cap. 20.

54. *Nīah*, “descer sobre”, “pousar sobre”, ou “descansar sobre” (KoB, p. 601).

55. Ver também outros exemplos no Velho Testamento da descida do Espírito do Senhor sobre quatro juízes: Otoniel (Jz 3.10), Gideão (6.34), Jefé (11.29) e Sansão (13.25; 14.6). Note-se também a referência de Isaías à descida do Espírito para capacitar uma pessoa não identificada (61.1).

56. *KD, Prophecies of Isaiah*, 1282.

57. Cf. Ernst Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Meyer (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), 2.114,115. Young dá o nome gramatical de genitivo de causalidade (*Book of Isaiah*, 1:381, n. 8).

claro contexto, deve ser tomado no sentido de amor reverente, e não de terror ou medo.⁵⁸

A frase seguinte (v. 3a) deve ser tomada como uma conexão e resumo da que a precede: “Assim o seu cheirar estará em relação com o temor do Senhor.”

A palavra hebraica traduzida aqui por “cheirar” (*hārîḥô*, hiphil de *rāwah*, com prefixo) tem causado alguma dificuldade. Calvino e Young sugerem que ela se relaciona com o poder de percepção.⁵⁹ O descendente davídico, então, teria capacidade de perceber instantaneamente o que é que se relaciona com o temor de Yahwéh. Outros propõem que, como a palavra quase sempre se refere ao cheiro de um sacrifício, a construção deve referir-se ao que é “cheirado”. Isso significaria então que foi estabelecido um contraste entre as oferendas inaceitáveis do culto israelita e o uso temporário de animais nesse culto, e a oferenda daquele que está revestido do Espírito (é recebida ou “cheirada”), a qual é relacionada com o temor do Senhor.

Esta parte da mensagem de Isaías (11.1,2,3a) fala das qualificações divinas e da plena aceitação do descendente e representante de Davi. Ele será como um sacrifício fragrante que agrada a Yahwéh, quando cumpre sua obra com amor e reverência. Um resultado dessa presença e obra do rei revestido pelo Espírito, segundo uma profecia posterior de Isaías, é que o Espírito será derramado sobre todo o povo e as virtudes divinas do rei tornar-se-ão universalmente presentes (32.15-20).

11.3b-5. O caráter virtuoso do rei que virá torna-se evidente. Ele, revestido do Espírito, demonstrará isto ao julgar e executar suas decisões. Primeiro, é feita uma declaração negativa: ele, o juiz real, não será influenciado pelas aparências, nem tomará decisões com base em boatos. Isaías obviamente está-se referindo e condenando àqueles em posição de autoridade que são corrompidos por várias circunstâncias e influências. Muito provavelmente, Acáz está sendo avaliado como injusto em sua maneira de reinar e de julgar. O termo hebraico *šēdāqā*, empregado em 9.7 (TM 9.6) para indicar o caráter do reinado do Filho como *šedeq* (reto) (11.4), é empregado novamente para caracterizar a maneira de julgar, de decidir ou de provar (*hōkîah*, hiphil de *yākah*, raciocinar, pensar). Isaías fala da vinda do reinado reto e justo do rei em outro contexto (32.1) e dos resultados benditos de seu governo para o povo (32.2-4).

É preciso ser cuidadoso para não ler demais ou de menos no sentido de “pobre” e “necessitado” (NIV) ou “humilde” (KJV, NIV). Esses termos não podem ser espiritualizados; a referência é àqueles que estão nessa triste condição por terem sido tratados injustamente por outros e não receberem o tratamento adequado dos juízes e líderes de Judá. Havia uma expectativa ansiosa pelo rei messiânico, um rei que endireitaria as coisas e proveria libertação e justiça, sem olhar para a condição social (Sl 72.1-4). Porque essa “raiz de Jessé”

58. Para um estudo mais completo ver *TWOT*, 1.366,367 (*da'at*); 1.399,400 (*ytr'ô*).

59. Ver Calvino, *Commentary on Isaiah*, 1.376; Young, *Book of Isaiah*, 1.383.

tem o Espírito do Senhor ela pode trazer tal julgamento em favor do pobre e do aflito. O "físico" e o "espiritual" serão aspectos integrais de uma só e mesma realidade.

A construção paralela seguinte (v. 4b) acrescenta mais um fator: o descendente de Jessé demonstrará sua oposição ao mal, mas o fará apenas por palavras. Há algumas diferenças entre os comentadores sobre qual é a intenção do profeta. "Terra" aqui refere-se a seus habitantes ou à própria criação? e a "vara (*sēbet*) de sua boca" significa meramente uma ordem de matar ou uma expressão natural de ira?⁶⁰ Não seria correto dividir nesse paralelismo o que se intentou como uma unidade. A terra como criação de Deus não pode ser divorciada de seus habitantes, pois ela recebe julgamento quando esse é devido a seus habitantes. O fato de "terra" e "perverso" serem paralelos também parece indicar isso. A *palavra* de Deus é também uma unidade. Yahwéh pode falar fazendo com que uma nação (p.ex., a Assíria) castigue Israel e Judá. Essa especial palavra falada, em sua forma escrita e encarnada, tem o mesmo poder de julgamento. A "(palavra) de sua boca", portanto, pode ter pelo menos um triplo significado; mas o ponto é que Deus pode eliminar o mal simplesmente por meio de sua *palavra*, a que ninguém pode resistir.

O versículo 5 resume as qualificações desse juiz: ele incorpora "retidão" e "fidelidade", mais do que usualmente se atribui à maneira em que um rei ou juiz cumpre suas decisões (sentenças). É também possível admitir que essa construção paralela (v. 5) se refira a todas as suas qualificações prévias. Então, embora "retidão" e "fidelidade" sejam paralelas, a primeira referir-se-ia especialmente aos versículos 3 e 4, e a última ao versículo 2. O significado, então, seria que essa pessoa julgaria somente com imparcialidade e tomaria decisões certas em relação a padrões judiciais objetivos; mas ele agiria desta maneira até que sua responsabilidade fosse levada até o fim e com fidelidade àquele que o enviou.

11.6-9. Tendo falado a respeito do caráter do juiz real e demonstrado suas virtudes e seus benditos resultados para o pobre e o necessitado (11.2-5), Isaías fala do impacto desse governante e juiz reto e justo sobre o cosmos (cf. 35.1,2). Isaías pinta uma cena idílica: animais selvagens (lobos, leopardos, leões e ursos), que caçam, matam e devoram animais domésticos (cordeiros, cabritos, bezerros, vacas, bois) viverão e se alimentarão juntos. Partilharão seu "habitat", andarão juntos e partilharão o mesmo alimento. A criancinha inocente, que seria presa de animais selvagens, guiará tanto os animais domésticos quanto as feras. De fato, o veneno de uma serpente e a picada mortal de um escorpião tornar-se-ão inofensivos quando a criancinha brincar entre seus ninhos ou mesmo puser neles a mão. O que aqui se representa é o paraíso, como o que existiu antes da queda. É posta diante de Acaz e do povo de Judá uma descrição da paz cósmica. Pessoas (jovens e velhas), animais e vegetais terão ali seu lugar, mas viverão e servirão juntos em completa harmonia. Uma integração perfeita

60. Cf. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, pp. 251,252.

de todos os elementos do mundo criado será demonstrada (cf. a elaboração de Isaías em 35.3-10). Medo, terror e morte, forças que causam separação e destruição, serão completamente removidas. Nada estará presente para fazer mal (v. 9, *yārē'û*) e destruir (*yish'û*).

A frase *bēkol-har qodsî* (em todo o meu santo monte) não deve ser tomada com referência apenas ao monte do templo, à colina chamada Sião (Is 2.3). O monte deve ser compreendido como o lugar onde Deus está presente e se revela. A referência pode ser a uma determinada montanha, mas Yahwéh está presente em vários lugares e faz-se conhecido a várias pessoas em vários lugares. Assim, mesmo o povo de Deus pode ser considerado a montanha de Deus. O monte é um símbolo usado para comunicar uma verdade gloriosa, isto é, que a revelação de Yahwéh, dada a seu povo em determinado tempo e lugar, irá a todo o mundo, a todas as gentes e nações (cf. Is 2.1-4; 4.2-6). Isaías, numa declaração posterior, torna isto claro: *dē'â* (conhecimento), isto é, a revelação de Yahwéh, estará em toda parte. Será assegurada a toda a humanidade. Como as águas cobrem completamente toda parte do fundo do oceano, assim a revelação de Yahwéh e sua compreensão pelos homens permearão todas as regiões imagináveis. Essa revelação divina e o conhecimento humano de Yahwéh, segundo Isaías, eram, são e serão o fator central no reinado do descendente de Davi, na obra que ele realiza como governador e juiz e no efeito e influência que essa obra terá sobre todos os elementos — orgânicos, inorgânicos, animais e humanos (cf. novamente 35.1-10).

Isaías profetiza a respeito do efeito que a presença, o caráter, o juízo e o reinado do frutífero descendente da casa de Davi terão sobre os inimigos ou opressores (cf. Is 13-23, julgamento das nações) e sobre o pobre e oprimido (justiça, retidão e fidelidade a ser demonstradas) (ver também Is 27.1-13; 32.1-8). Ele, então, fala de seu efeito sobre o cosmos como um todo e sobre vários de seus aspectos representativos — paz, vida, gozo da verdade de Yahwéh. A seguir, ele profetiza acerca do efeito que isso terá sobre as demais nações e sobre o povo do pacto, especificamente os exilados ou seu remanescente. Torna-se agora bem evidente que Isaías não está seguindo ou apresentando uma ordem cronológica ou lógica em que esses eventos acontecerão. Cada um deles, entretanto, é dependente do outro; quando um acontecer, outro acontecerá. Isto é evidente do precedente e o será ainda mais do que se seguir.

11.10. Wēhāyâ bayyôm hāhû (e naquele dia). Isaías chama especialmente a atenção para o que foi profetizado imediatamente antes (11.1-9). Enquanto tudo aquilo acontecer, acontecerá também o seguinte. O *vav* é melhor entendido como consecutivo, indicando estreita relação entre o que precede e o que o segue. Note-se também que o agente é o mesmo: a “raiz de Jessé” (RSV).

O descendente de Davi que reina e julga, demonstrando justiça, retidão e fidelidade, trazendo restauração e paz, terá um impacto universal. Isaías esclarece isso referindo-se a três fatores. Primeiro, ele permanecerá (*’ômēd*, participação ativa, indicando atividade contínua) como um estandarte, bandeira ou insígnia (*nēs*) para os povos. O estandarte foi usado durante a peregrinação

no deserto como um ponto de reunião ou como uma insígnia, indicando a identidade do grupo que o leva ou que acampa ao seu redor. Entre os povos, isto é, nações, inclusive Israel e Judá, o descendente de Davi será notável, e assim atrairá a atenção deles todos. O ponto é: ele será visto; ele será considerado.

Segundo, os povos, também referidos como nações (*gôyim*), o buscarão (*yidrōšū*). Não apenas ele os atrai: eles também o desejam. Isaías falara disso anteriormente (2.2-4). A busca universal das nações é o cumprimento do que Yahwéh prometera a Abraão (Gn 12.3) e que começara a acontecer quando Salomão, o rei sábio, governava em paz (1 Rs 10.6-10; Sl 72.12-14). Um maior do que o primeiro Salomão haverá de vir e servirá com propósito ainda maior e mais frutiferamente. É interessante notar que, embora esse rei e juiz vindouro traga julgamentos destrutivos sobre as demais nações (Is 13-23,31; 34.1-17), os remanescentes destas se voltarão para esse rei e juiz e se tornarão um com seu povo (Is 19.23-25; 34.15,16).

Terceiro, o descendente de Davi terá também seu *mēnuhātō kābōd* (seu repouso de glória). Edward Young escreveu corretamente que seu lugar de repouso, onde ele estabelece seu governo para reinar e viver, é a própria glória.⁶¹ Há uma referência implícita ao Monte Sião (Sl 132.8,14), que era o lugar do trono davídico. A Sião terrena, entretanto, é um tipo do trono universal e eterno do descendente de Davi (9.6,7 [TM 9.5,6]). O termo hebraico *kābōd* (glória) expressa o maior grau possível de majestade, beleza e esplendor, que não somente rodeiam o trono, mas também brotam daquele que reina e julga.

Tendo profetizado a respeito da pessoa, de suas qualidades e dos efeitos de seu reinado sobre o cosmos e sobre os povos e nações, Isaías agora dirige sua atenção ao plano e à obra de Yahwéh em favor do povo do pacto — Israel e Judá.

11.11-16. *Wēhāyā bayyôm hāhū* (e naquele dia). Isaías repete a frase que usou para falar da reunião das nações (v. 10). Que ele não está pensando em um período subsequente é apoiado por sua segunda referência ao estandarte (*nēs*) a ser levantado para os povos e nações, as quais também, no mesmo tempo e de maneira idêntica, servirão ao exilado povo do pacto (11.12).

Alguns fatores nesta passagem (v. 11) exigem especial atenção. Primeiro, o Senhor (*'ādōnāy*) estenderá sua mão (*yādō*) pela segunda vez. Na primeira vez feriu o Egito quando seu povo estava escravizado. Ele saiu e seguiu o caminho pelo qual Yahwéh o guiou.

Segundo, pela segunda vez a mão do Senhor será estendida, mas sobre uma área muito mais vasta: Alto e Baixo Egito, Etiópia ou Cush, Norte da Mesopotâmia, Aram ou Síria, Babilônia e ilhas do mar serão cobertos por sua mão. A reunião das nações tem dimensão universal, assim como o ajuntamento dos dispersos de Judá e Israel.

Terceiro, é *'et-šē'ār 'ammō* (o remanescente de seu povo, 11.11) que ele reclama e possui como súditos verdadeiros, leais, sob seu governo. Esse

61. Young, *Book of Isaiah*, 1.394.

remanescente é o núcleo de Israel e Judá; de modo nenhum quer isto dizer que todos os indivíduos serão reunidos, reclamados e governados. O remanescente hebreu inclui os que foram exilados para a Assíria (Israel) e Babilônia (Judá), bem como os que tinham ido para o Egito e outras regiões (11.12).

Quarto, a unidade será restaurada entre o povo do norte e o do sul. Será removida a hostilidade e o ciúme entre Efraim e Judá. Haverá somente um remanescente — não dois.

Quinto, o remanescente único não estará mais sujeito à opressão de vizinhos hostis (11.14,15). Ao contrário, o povo reunificado e reclamado por Deus será um povo vitorioso. Na linguagem de seus dias, Isaías fala do remanescente caindo sobre outras nações e pilhando-as. Isso, porém, não deve ser tomado literalmente. Yahwéh, segundo Is 13-23, traz julgamento sobre esses povos e capacita-os a ver o estandarte, voltar-se para ele e buscar o descendente da casa de Davi. Assim, pois, o remanescente reunificado será um povo que depois da vitória: vive em paz.

Sexto, o remanescente reunificado e refeito tornar-se-á um com o povo de outras nações, especialmente Assíria e Egito (11.16). Um caminho será preparado para o remanescente de Israel e Judá, mas também para o povo do Egito e da Assíria (19.23-25). Isaías proclama que os egípcios, os assírios e os israelitas adorarão juntos, que serão abençoados juntos, e que o Egito será chamado "meu povo" (*ammî*), e a Assíria, "obra das minhas mãos" (*ma'áseh yāday*), e Israel, "minha herança" (*nahālātî*) (19.25). Esses três termos põem as três nações em pé de igualdade, dão-lhes igual "status"; todos eles passam a ser o povo do pacto de Yahwéh sob o reinado da Criança nascida da casa davídica e dada pelo soberano Senhor do pacto.

Aspectos Messiânicos e Escatológicos

Pode ser dito sem receio de contradição que Isaías se refere mais frequentemente e desenvolve mais elaboradamente o programa messiânico e escatológico de Yahwéh do que qualquer dos seus predecessores. Entretanto, ele não introduz aspectos e dimensões novos. Os salmistas haviam cantado com alegria em louvor do rei, de suas virtudes, de seu reinado; os profetas Joel, Naum, Jonas, Miquéias e Amós falaram das dimensões universais da obra do Messias.⁶² Oséias apontara para o caráter daquele que viria, bem como o fizeram outros dos profetas menores. O reinado e domínio da casa real de Davi também fora mencionado antes. Isaías reúne elementos previamente revelados e, assim fazendo, apresenta mais claramente os parâmetros, a moldura e os elementos constituintes.

Isaías não pretende apresentar uma agenda histórica. O profeta não proclama um desdobramento ordenado da história, passo a passo. O tempo de cada aspecto e as relações específicas e diretas da maioria dos eventos não foram conhecidos por ele nem se tornaram conhecidos por meio dele. A verdade para

62. Cf. o estudo das mensagens proféticas individuais nos caps. 14 e 15, acima.

Isaías era a mesma que Jesus disse mais tarde a respeito de eventos escatológicos: os tempos e as épocas são conhecidos exclusivamente pelo Pai. Eles não são revelados, nem aos profetas nem aos discípulos (Mt 24.36,42; cf. At 1.7). Fatos grandes e maravilhosos a respeito do rei vindouro, de seu trono, de seu reinado, e fatores e eventos concomitantes são proclamados. Os ouvintes de Isaías e todos os leitores de sua profecia, devem vigiar para perceber os vários cumprimentos, à medida que ocorram, e esperar com confiança os cumprimentos futuros, embora conscientes de que ninguém, além do Pai celestial, conhece a hora, o ano ou a época em que tudo isso será cumprido.

Os aspectos messiânicos que Isaías destaca são os seguintes: Primeiro, a casa davídica deve continuar, de acordo com o pacto feito com Davi (2 Sm 7.12-16; 23.1-5; Sl 18.50 [TM 18.51]; 89.19-28 [TM 89.20-29]). Isaías torna bem claro por meio de metáforas — broto, ramo, tronco, raiz — que a dinastia davídica às vezes parece ter sido cortada, que ela deixa de ser frutífera e produtiva, e que pouca ou nenhuma esperança pode derivar dela, quando seu representante age pateticamente como no caso de Acaz. A despeito das sucessivas aparências em contrário, Yahwéh manterá a dinastia davídica. Seu pacto permanecerá, contra todos os assaltos de Satanás e de suas servis coortes. Mesmo os poderes satânicos atuando dentro da casa de Davi não poderão destruir a linhagem davídica.

Segundo, o duplo conceito messiânico previamente revelado é apresentado aqui com clareza. O ponto de vista mais estrito do conceito messiânico recebe ênfase. Uma pessoa real há de nascer, surgir, e proceder como uma pessoa régia. O Rei dos reis, o Senhor de todos os senhores terrenos, o Soberano sobre o cosmos e sobre todos os povos e nações é proclamado. Ele virá de antepassados régios, de uma família dinástica. Ele será descendente dos dois mais ilustres reis que reinaram sobre as doze tribos — Davi e Salomão. Ele será verdadeiramente humano. Seu caráter e suas prerrogativas divinos são também demonstrados. Os nomes pelos quais ele será chamado, tanto humanos quanto divinos (cf. 9.6 [TM 9.5]) terão sido dados apropriadamente. As virtudes divinas de justiça, retidão e fidelidade serão demonstradas.⁶³ Realmente, Isaías fala de uma pessoa régia, de linhagem real, de caráter real, embora fale também das circunstâncias humildes em que ele surgirá.

O ponto de vista mais amplo do conceito messiânico também é revelado. A obra a ser cumprida e seus resultados recebem muita atenção. O descendente de Davi reinará; ele exercerá o poder real. Isaías dissera antes que a função de governar estaria sobre seus ombros, que ele a desempenharia e que assumiria plena responsabilidade por ela (9.6,7 [TM 9.5-6]). O profeta repete isso destacando os efeitos de seu reinado (11.5-16) e de novo mais adiante (32.1-8; 35.1-10). Isaías acrescenta uma nova dimensão à tarefa de reinar. Como rei ele

63. É interessante notar que Mowinckel, que rejeita muitas das passagens tradicionalmente reconhecidas como sendo messiânicas, aceita Is 4.2; 7.10-17; 9.1-6; 11.1-10 como autênticas. Sua razão para selecionar estas, e a interpretação que faz delas, requer uma avaliação cuidadosa, podendo ser consideradas falhas em vários pontos (*He That Cometh*, pp. 15-18).

deve julgar; como juiz ele demonstrará as virtudes éticas de justiça, retidão e fidelidade. Os resultados de seu julgamento serão alívio, liberdade e uma vida cheia de bênçãos para os pobres e necessitados (11.3-5). A cegueira, a ignorância e a loucura desaparecerão (32.3-8). Por outro lado, serão praticados atos de nobreza: os famintos serão alimentados e os ímpios serão desarraigados. O cosmos inteiro será restaurado e renovado sob o reinado do descendente real da casa de Davi.

Terceiro, o profeta Isaías usa o símbolo do estandarte ou bandeira para representar o rei e sua obra. O descendente de Jessé o levantará e pessoas de todas as demais nações, vendo-o, dirigir-se-ão para ele (2.1-4), buscá-lo-ão (11.10) e se reunirão ao seu redor. Um povo, tirado de muitas nações, será formado. E juntamente com esses virão os remanescentes de Israel e Judá. O ciúme e a ira entre eles desaparecerão e juntos eles serão parte da grande multidão que se reunirá ao redor do estandarte.

Quarto e último, a obra messiânica inclui a introdução da paz universal. Isaías acentuou anteriormente o caráter eterno do Messias por vir e de seu reinado. Agora conclui sua profecia a Acáz e seus contemporâneos proclamando a paz universal. Haverá a remoção de toda hostilidade, inimizade e medo entre as pessoas, e também entre os animais, e entre animais e pessoas. Paz eterna e universal surgirá do descendente da casa real de Davi, quando ele reinará e julgar.

Isaías, na verdade, proclamou uma profecia sobre o Messias e sua obra que excede todas as profecias anteriores. Ele não se lhes contrapõe, pelo contrário, reunindo o que eles haviam dito, expandiu-o e implicitamente aplicou uma desafiante mensagem para Acáz, descendente da casa de Davi, ouvir, crer e confiar.

Passando aos aspectos escatológicos da profecia de Isaías, logo se notará que eles são íntima e inseparavelmente relacionados com os elementos messiânicos mencionados nos parágrafos precedentes. Seria bom, não obstante, rever brevemente os principais fatores e mencionar o que é freqüentemente designado como seu cumprimento. Este último tema tem causado agudas diferenças, principalmente por causa da diversidade nos métodos de interpretação e do desejo de apresentar “uma agenda dos eventos históricos antes que eles aconteçam”.⁶⁴

Primeiro, Isaías esclarece que o que ele está profetizando tem relevância direta para seus contemporâneos. Quando fala do reinado do descendente de Davi, ele está-se dirigindo a um deles, Acáz, que é chamado a representar, preparar e tipificar a pessoa do rei que virá, seu caráter e seu reinado. Assim,

64. Para um estudo e interpretação amplos de várias perspectivas escatológicas, ver Robert G. Clouse, *The Meaning of the Millenium* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1977), que apresenta quatro diferentes pontos de vista do reinado milenário de Cristo; Louis de Caro, *Israel Today* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1976), que fala do cumprimento da profecia bíblica; Anthony Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), esp. cap.14, pp. 180-193, 209-212; Hans K. La Rondelle, *The Israel of God in Prophecy* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983); Martin Wyngaarden, *The Future of the Kingdom* (Grand Rapids: Baker, 1955); Young, *Book of Isaiah*, 1.266-401.

para Isaías a pessoa messiânica está presente, isto é, seu ancestral e tipo; o reinado, o domínio e a meta final estão presentes e tiveram seus primeiros “cumprimentos”. Isaías torna isto claro na frase *mē'attâ wē'ad-'ôlām* (desde agora e para sempre (9.7 [TM 9.6])). O reinado e a pessoa reinante são evidências iniciais que aguardam dimensões maiores quando se expandirem e desenvolverem no futuro.

Segundo, o julgamento de Yahwéh sobre os povos e nações já começou. Israel, as dez tribos do norte, já o tinha experimentado; Judá também o tinha, e temia maiores julgamentos próximos (cf. 7.1-3; também 8.10; 10.10,11). Os futuros julgamentos devastariam e destruiriam consideravelmente, mas, na maioria dos casos, não o destruiriam de completo porque Yahwéh preservaria um remanescente da maioria dos povos ou nações, que, juntos, constituiriam o seu povo reunido.

Terceiro, a remoção de Israel e Judá de sua terra é proclamada por Isaías. O exílio era uma certeza para o povo do pacto, caso ele não se arrependesse de sua idolatria e de suas aberrações sociais. Isaías falara antes desses pecados e transgressões (1.2-17) e afirmara que, se a rebelião e a resistência continuassem, a espada viria a devorar o povo (1.20-23; 2.6-3.26; 5.8-30; 8.8-10; 9.8 [TM 9.7]-10.4). Isaías, entretanto, não declara, como profetas posteriores o fariam, que era “tarde demais”. Há ainda tempo para arrependimento e confissão (1.18; cf. 7.1-17).⁶⁵

Quarto, o exílio primeiro e a posterior dispersão do povo do pacto não significarão o fim do povo peculiar de Yahwéh. Um remanescente será preservado, alguns dos quais retornarão a Jerusalém e seus arredores. As doze tribos separadas não estarão mais divididas; elas se unirão para formar uma nova unidade (11.11-13). Grupos dispersos por várias partes do antigo Oriente Médio estarão representados numa reunião ao redor do estandarte do representante de Davi. Isaías não dá uma localização geográfica em falando da convocação (11.10-13,16). Ele fala do “monte santo de Deus”, no contexto de toda a terra cheia do “conhecimento de Yahwéh” (11.9). Esta é uma referência simbólica à habitação de Yahwéh, que não deve ser considerada uma localização geográfica. A apresentação que Isaías faz da presença de Yahwéh deixa claro que o lugar de habitação de Yahwéh não pode ser contido num lugar, seja um tabernáculo portátil ou um templo construído no alto de um monte.⁶⁶ Isto é fortemente apoiado pelo próximo fator a mencionar-se.

Quinto, a revelação de Yahwéh, emanando da montanha do templo do Senhor (lembremo-nos de que isto não deve ser entendido literalmente), ou

65. Cf. Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), pp. 207,208, que contrasta a ênfase dos profetas do século VIII a.C. sobre arrependimento e mudança no presente, com a dos profetas do século VII a.C. sobre regeneração e transformação no futuro.

66. Em 2.2-4 Isaías fala da casa de Yahwéh sobre o cume de um monte, do qual a palavra sairá e atrairá as demais nações. Isaías usa um ponto de referência conhecido de sua audiência para apresentar um escopo universal que excede em muito as limitações do símbolo. Cf. Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten*, 2.208-214. Esse erudito holandês conclui: “O Novo Testamento ensina-nos que o cumprimento não se limita à letra, pelo contrário, consiste essencialmente na salvação espiritual que Cristo executou durante sua primeira vinda.”

seja, da própria presença de Yahwéh, se espalhará pelas nações próximas e distantes. Yahwéh estenderá sua mão (11.10,11) porque o conhecimento de Yahwéh (sua verdade, palavra, revelação) estarão em todo o mundo (11.9). A expansão universal do Evangelho está aqui indubitavelmente indicada, um fato de certa forma do próprio tempo de Isaías, porque o Egito tinha sido exposto a ele; no tempo de Salomão, quando nações, como Sabá, tinham ouvido dele, e representantes tinham vindo a ele; e quando um general assírio ridicularizava o povo do pacto por adorar a Yahwéh (2 Rs 18.22). O que tinha acontecido no tempo de Moisés, Davi, Salomão e Ezequias continuaria a acontecer. Cristo, depois de sua ascensão, ordenou que a revelação da verdade de Yahwéh, a ser cumprida particularmente a respeito de si mesmo e da presença de seu Espírito e poder, fosse espalhada por todo o mundo (At 1.8, cf. Mt 28.19).

Sexto, estreitamente relacionada com o quinto ponto, é a reação positiva das nações à bandeira de Yahwéh levantada e à difusão de sua verdade: Os povos e nações ouvirão! Eles verão! Realmente, aquelas nações que sofreram julgamentos nas mãos do justo, reto e fiel rei da casa de Davi, considerarão que a mão de julgamento levantada e pronta a ferir é também a mão de livramento e redenção. Este foi o caso quando Yahwéh feriu o Egito durante o cativeiro de Israel. Ele deu aos egípcios a oportunidade de experimentarem eles mesmos a liberdade (Êx 12.15). Tal foi também a situação durante as peregrinações no deserto. Israelitas, mordidos por serpentes, viram numa serpente levantada o meio de viver (Nm 21.4-9). Mais uma vez, essa mão de julgamento não deve ser considerada localmente; ela foi vista e experimentada de leste a oeste e de norte a sul no mundo conhecido no tempo de Isaías. Ela era, numa palavra, "universal".

Sétimo, os povos e nações não terão permissão de estar em repouso meramente vendo e ouvindo; Yahwéh, por meios não indicados por Isaías, reunirá seu povo disperso e abrirá caminho para pessoas de todos os povos e nações se reunirem ao redor da verdade de Yahwéh, proclamada e conhecida universalmente. Como o remanescente de Judá e Israel estarão reunidos, assim também pessoas de outras nações serão reunidas como um só povo de Yahwéh. Assírios, representantes das nações do norte e do leste, e egípcios, representantes das nações do sul e do oeste, reunir-se-ão para formar o povo de Yahwéh, a obra de suas mãos e sua herança (19.23-25).

Finalmente, Isaías fala do efeito renovador que o reinado do rei davídico terá sobre o cosmos, a saber, o mundo natural, com os animais em paz (11.6-9) e com o deserto florescente (35.1,2). O paraíso será restaurado — plena e completamente, para o tempo e pela eternidade.

Cumprimento

Quando e como considerar cumpridas as profecias de Isaías a respeito do descendente de Davi e sua obra? Esta questão não tem recebido resposta unânime. Os críticos liberais têm estado divididos não somente quanto ao tipo

e à natureza das mensagens de Isaías, mas também quanto à sua relevância para tempos futuros. Os próprios conservadores também se dividem sobre certos temas. Há um acordo generalizado sobre o caráter inspirado e digno de confiança da profecia de Isaías e sobre o cumprimento de suas predições proféticas. As principais diferenças entre eruditos evangélicos conservadores não são a respeito da veracidade das oito expectativas escatológicas resumidas nos parágrafos precedentes. Antes, as principais diferenças são a respeito da maneira, do método e da ordem em que esses fatores que ainda não se cumpriram, em parte ou no todo, serão plenamente realizados.⁶⁷

Os fatos a serem destacados são: (1) Isaías, dirigindo-se a Acáz, o descendente de Davi, e ao povo sobre o qual ele reinava, fala em termos que sua audiência compreendia. (2) Isaías refere-se a algumas coisas que, entretanto, sua própria audiência não teria entendido literalmente, por exemplo, uma bandeira numa colina comparativamente baixa da Palestina poder ser vista pelas pessoas de nações remotas. (3) A descrição do cosmos renovado em termos de seu ambiente é ideal, uma utopia, muito contrária às circunstâncias reais, e daí não se espera que elas aconteçam fisicamente num futuro previsível. (4) As afirmações de Isaías de que Yahwéh não abandonará seu plano e suas promessas pactuals, nem seus intentos em relação à casa de Davi e seus futuros representantes, devem ser tomadas como o ponto principal de suas profecias. (5) Os vários aspectos que ele menciona são partes integrais do programa pactual de Yahwéh, a respeito do qual Isaías não deixa dúvida. (6) Isaías torna claro que alguns eventos se desenrolarão concorrente e independentemente; daí, Isaías não deve ser citado como se apresentasse uma cronologia de eventos sucessivos.

Da perspectiva dos leitores e estudiosos da Bíblia vivendo na década de 1990, podemos concluir que partes da profecia de Isaías já se realizaram. Por exemplo, nasceu o filho de uma virgem que era humano e divino e, portanto, realmente Imanuel — um fato histórico realizado. Esse Filho era da linhagem de Davi, de Judá e de Abraão. Uma parte do remanescente de Israel e Judá tinha retornado à Terra Prometida; alguns de seus descendentes, bem como alguns dos que permaneceram na dispersão, uniram-se para formar um povo, o núcleo da Igreja do Novo Testamento. A revelação de Deus e o conhecimento a respeito de Deus, de seu Filho e de seu Espírito têm ido a todas as gentes e nações do mundo. E pessoas de quase todos os países e regiões têm-se unido na comunidade de Yahwéh. Esses não são um povo diferente dos muitos descendentes da semente de Abraão. Judeus e gentios, vivendo juntos na fé e na obediência sob a palavra revelada de Yahwéh, tornaram-se o corpo do Filho de Davi. Ele sofreu humilhação (como um renovo de um tronco aparentemente morto, Is 11.1), mas tem reinado e continua a reinar com justiça, retidão e fidelidade à mão direita do Pai desde a ascensão. Vários dos fatos profetizados, repetimos, têm acontecido. Mas seu cumprimento não está sempre de acordo

67. Cf. as obras relacionadas neste cap., n. 64, acima.

com as interpretações dadas pelos estudiosos ou com as expectativas dos leigos. Por outro lado, alguns dos fatos profetizados por Isaías não se cumpriram completamente, ou mesmo nem começaram a ser cumpridos. É certo que finalmente tudo se cumprirá. Seu método, seqüência e tempo não foram esclarecidos. Têm sido feitas tentativas de estabelecê-los. Como no passado, quando muitos foram desiludidos e desapontados quando suas expectativas específicas não se realizaram, assim pode acontecer de novo, especialmente para aqueles que procuram estabelecer tempos precisos, épocas, seqüências de eventos e localidades geográficas específicas para que esses eventos aconteçam.

Resposta à(s) Profecia(s) de Isaías

Acaz não respondeu com fé e obediência. Quando o profeta lhe disse que pedisse um sinal, ele se recusou (Is 7.12). Não se registra nenhuma outra resposta dele no livro de Isaías. O cronista, entretanto, informa ao leitor que Acaz rejeitou as mensagens de Isaías e pediu auxílio ao rei da Assíria (2 Cr 28.16). Então acrescenta: "No tempo da sua angústia cometeu ainda maiores transgressões contra o Senhor" (28.22 NIV). Acaz recusou-se a crer, obedecer e servir como um filho de Davi, como tipo, agente e predecessor do Filho régio que seria dado por Yahwéh.

Como era o rei, assim seria o povo. Isaías suplicou ao povo do pacto que ouvisse e continuasse no caminho de Yahwéh. Garantiu-lhes que Yahwéh ansiava por ser misericordioso para com eles e mostrar-lhes sua compaixão; Yahwéh era um Deus de justiça e abençoaria todos aqueles que esperassem nele (Is 30.18 NIV). O profeta prometeu ao povo que a salvação seria dele, em silêncio e repouso; em confiança eles teriam força (v. 15). Mas Isaías deu sua resposta: "Mas vós não o quiseste" (v. 15d). Yahwéh prometera anteriormente a seu servo Elias que ele reservaria um pequeno grupo fiel; indubitavelmente isso aconteceu novamente. Mas o povo como um todo não receberia nada da mensagem de Isaías. Eles tinham suas esperanças e expectativas como um "povo escolhido e favorecido". Essas, entretanto, eram contrárias ao que Isaías profetizara.⁶⁸

Isaías deu respostas de fé às mensagens que ele próprio proclamou. Concluiu sua magnífica profecia, registrada nos capítulos 7-11 com um belo cântico de louvor (o capítulo 12).⁶⁹ Isaías reconheceu a ira de Yahwéh contra seu povo, mas também tinha certeza, depois de proclamar a mensagem relativa ao Filho governante que governaria e julgaria em justiça, retidão e fidelidade. Ele rece-

68. Escritores como Riggan (*Messianic Theology and Christian Faith*) e Mowinckel (*He That Cometh*) não tratam seriamente as evidências que os profetas apresentam quanto à rejeição de certas predições proféticas específicas. Seu ponto de vista de que os profetas refletem as expectativas populares não pode ser fundamentado no próprio testemunho da Escritura.

69. John Skinner considera difícil aceitar que o cap. 12 fosse escrito por Isaías; ele encontra afinidades com o Cântico de Moisés e com certos salmos, admitindo que um editor acrescentou o cântico. Que esse cântico de Isaías tenha similaridades com o Cântico de Moisés, não é surpresa nenhuma. Isaías comparou o êxodo de Israel do Egito a um segundo levantamento da mão de Yahwéh (Is 11.11). Isaías conhecia a revelação prévia, conhecia o caráter de Yahwéh e conhecia suas promessas redentivas. Assim, por que não cantar como o grande profeta que o precedera?

beu a garantia de que a ira de Yahwéh não permaneceria sobre o povo do pacto por todo o tempo.⁷⁰ Salvação e conforto certamente viriam para aqueles que confiassem em Yahwéh e gozassem de sua presença, do Santo, que é verdadeiramente Imanuel, o grande e santo Deus no meio de seu povo pecador.

70. Cf. Young, *Book of Isaiah*, p. 402, n. 31, para um estudo exegético da frase "tu te iraste". Calvino escreveu que o pensamento nesse cântico é que Deus, embora justamente ofendido com seu povo, satisfaz-se em infligir-lhe um castigo moderado e mostra-se disposto a ser pacificado (*Commentary on the Book of Isaiah*, 1.398).

O Messias no Livro de Isaías, 3: o Filho-Servo

Ao começar o estudo de Isaías 40.1-52.12, qualquer pessoa conhecedora da literatura disponível sobre Isaías 40-55/66 encontra-se novamente diante do problema da autoria. Um dos elementos que mais persistirão em fazer lembrar isto é o fato de comentários completos terem sido escritos sobre os últimos capítulos desse livro. Dividir a obra em duas, três ou mais partes tornou-se, na mente de muitos, a coisa erudita a ser feita. John L. McKenzie escreve que “a distinção entre o Primeiro e o Segundo Isaías é tão amplamente aceita na erudição moderna que não é necessário examinar extensamente o argumento que lhe é contrário”.¹ McKenzie escreve na tradição e no espírito de eruditos como Bernhard Duhm,² Charles Cutler Torrey,³ Paul Volz,⁴ James Muilenberg,⁵ e James D. Smart.⁶ As referências de Smart ao Segundo Isaías

1. John McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20:xv

2. Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1922/68).

3. Charles C. Torrey, *The Second Isaiah: A New Interpretation* (New York: Scribner, 1928).

4. Paul Volz, *Jesaja II* (Leipzig: Deichert, 1932).

5. James Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *JB* (1964), 5:381-773.

6. James D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah* (Filadélfia: Westminster, 1965). Outros comentários semelhantes sobre o “Dêutero Isafas” podem ser mencionados, por exemplo: Joachim Begrich, *Studien zu Deuterjesaja* (Munique: Kaiser, 1963); Pieter A. H. de Boer, *Second Isaiah's Message* (Leiden: Brill, 1956); Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, trad. Davi G. M. Stalker, em *OTL* (Filadélfia: Westminster, 1969); e R. Norman Whybray, *Isaiah 40-66*, em *NCBC* (1981).

Sobre um trabalho especializado em crítica da forma ver A. Schoors, *I Am God Your Savior* (Leiden: Brill, 1973), que tenta acrescentar uma compreensão teológica à abordagem da crítica da forma aos gêneros literários em Is 40-55.

como um evangelista, pastor, poeta, teólogo profundo e intérprete da história para um povo no exílio, bem como os fenômenos contraditórios dentro da própria segunda parte do livro, como base para a defesa de dois, preferivelmente três ou mais autores,⁷ fazem pouco para convencer o estudante cuidadoso e de mente aberta da profecia una do Isaías único. A afirmação dogmática de McKenzie a respeito da autoria múltipla serve ainda menos para convencer alguém que Isaías não estava profetizando (isto é, predizendo) acontecimentos futuros. Smart rejeita francamente o único meio pelo qual alguém poderia ver a solução das supostas contradições e anacronismos quando diz que não pode aceitar “a hipótese de que Isaías projetou sua mente dois séculos para o futuro e proferiu mensagens dirigidas a uma era futura”.⁸

Os fatos que apóiam a unidade de Isaías não precisam ser mencionados aqui.⁹ Três comentários, entretanto, devem ser feitos a esta altura. (1) O elo material direto que une os capítulos 39 e 40 não deve ser subestimado. Edward J. Young apresenta muito bem os fatos. O que é registrado no capítulo 39 ocorreu antes do que é contado no capítulo 38; mas a cronologia histórica não é seguida no livro porque o relato do capítulo 39 (a recepção por Ezequias dos enviados da Babilônia e a profecia de Isaías do exílio para Babilônia) serve como ambiente e introdução dos capítulos 40-66.¹⁰ (2) Alguns críticos indicam outro elo material, incluindo os caps. 34-35 com os caps. 40-66.¹¹ (3) No estudo que se segue, ficará claro que o que Isaías profetizou a respeito de Yahwéh, de seu povo do pacto e do Messias é desenvolvido e explicado.¹² Isso é feito em harmonia com o estilo e a habilidade do próprio Isaías. Essa similaridade e integridade têm sido reconhecidas por vários eruditos, os quais, querendo pôr-se de acordo com posturas críticas, propuseram a idéia de uma escola de Isaías,¹³ a qual incluiria inicialmente os dois filhos de Isaías (7.3; 8.3) e seus discípulos (8.16), e supostamente continuou a existir por cerca de dois séculos, isto é, até o fim do exílio, ou entre os exilados, ou entre o povo de Judá que

7. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, pp. 14,15.

8. *Ibid.*, p. 15. Deve ser enfaticamente afirmado que Smart formula incorretamente a posição tradicional. Não é que Isaías tenha projetado sua mente para o futuro; ao contrário, ele proclamou o que Yahwéh lhe revelou e falou por seu intermédio. E é verdade que a mensagem de Isaías era para o povo que viveu dois séculos depois dele, mas era também para as pessoas dos dias de Acaz e Ezequias, para servir-lhes de advertência, e de conforto para os crentes na comunidade do pacto. David. F. Payne, entretanto, não se refere a essa explicação (cf. seu “Isaiah”, em *The International Bible Commentary*, ed. F. F. Bruce (Grand Rapids: Zondervan, 1986), pp. 716-718).

9. Ver cap. 16 acima, subtítulo: “A Proclamação Profética de Isaías para o Judá Urbano.”

10. Edward J. Young, *The Book of Isaiah*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 3.17,18. O comentário de Young foi desnecessária e incorretamente descrito como “dogmaticamente controlado”, por William S. Lazor, David Allan Hubbard e Frederic W. Bush, *Old Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 395. Os três autores estão certos, entretanto, ao referir-se à obra de Young como “conservadora” e que exige “cuidadosa exegese”.

11. Cf. o subtítulo da *History and Theology in Second Isaiah*, de Smart: *A Commentary on Isaiah 35,40-66*; John McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB (1968)*, 20.vii.

12. Outros fatores poderiam ser mencionados. A. S. Kapelrud, escrevendo sobre “O Assunto Principal do Segundo Isaías”, *VT* 32/1 (1982):50-58, refere-se a: (1) consolação (que é, realmente, um interesse dominante na pregação posterior de Isaías); (2) salvação e redenção (que também são proeminentes nos capítulos 1-35); e (3) Yahwéh não falha (teodicéia) (de que Isaías fala tanto para o tempo de Acaz quanto para o futuro).

13. Ver William S. Lazor, David Allan Hubbard e Frederic W. Bush, sobre um sumário dos argumentos em favor da existência e atividade dessa suposta escola (op. cit., pp. 372-378).

nunca deixou a área da Judéia.¹⁴ Não há nenhuma evidência válida para tal escola. Ela foi imaginada numa tentativa de resolver um problema que a profecia própria não apresenta.

O Texto e a Estrutura de Isaías 40.1-52.12

Crítica Textual

Um estudioso do texto de Isaías pode facilmente compreender a afirmação de Smart de que as “autoridades” não estiveram certas no passado e, portanto, cada leitor deve ser encorajado “a usar seus próprios olhos no texto...”¹⁵

Em seu trabalho com o texto, Smart não dá evidência de suas dúvidas. McKenzie, entretanto, tem um número surpreendente de “emendas conjecturais” nos rodapés de sua tradução dos trinta e cinco poemas por ele descobertos em Isaías 40.1-52.12. John Skinner sabiamente procura não oferecer emendas. A Bíblia hebraica apresenta algumas leituras alternativas. O autor deste elaborado estudo, embora trabalhe com a tradução de Isaías da *Berkeley Bible*, acha que o texto é apoiado, com muito poucas exceções, tanto pelo rolo A quanto pelo rolo B de Isaías descobertos nas cavernas de Qumram.¹⁶

O texto tem recebido atenção excessiva num esforço de encontrar semelhanças entre os capítulos 1-39 e 40-66. Skinner afirmou sua posição a respeito das diferenças de estilo e linguagem da seguinte maneira: “A diferença é mais para ser sentida do que para ser descrita.”¹⁷ Isto, para dizer o mínimo, é altamente subjetivo. Os próprios comentários críticos a respeito de estilo, aspectos poéticos e uso da linguagem em vários escritores, são grandemente baseados no texto que tem sido preservado. Podemos concluir que o texto foi bem preservado, que reflete a situação histórica do tempo de Isaías e o período futuro da ascendência da Babilônia, durante o qual as circunstâncias em que o povo do pacto viveu foram drasticamente distintas, o que dá boa razão para algumas diferenças em tom, estilo e linguagem. A profecia, entretanto, é uma produção literária una, preservada num texto bem atestado.

O Lugar e o Papel dos Cânticos do Servo

Os assim chamados Cânticos do Servo (42.1-7; 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12)¹⁸ têm dado origem a grande discussão relativa a dois temas específicos. Primeiro, em relação aos próprios cânticos as divergências surgem em resposta às seguintes perguntas: primeiro, como é o texto a ser considerado? É uma unidade básica,

14. Cf. a proposta de Smart a respeito do lugar, ambiente e audiência do presumido Segundo Isaías (*History and Theology in Second Isaías*, pp. 20-33).

15. *Ibid.*, p. 7.

16. Os precisos comentários de Christopher R. North são certamente corretos: “É geralmente reconhecido que o texto de Isaías XL-LV foi bem preservado... confirmado por ambos os Rolos de Qumram, o segundo dos quais... concorda quase palavra por palavra com o Texto Massorético”, em *The Second Isaiah* (Oxford: Clarendon, 1964), p. 28.

17. John Skinner, *Isaiah XLI-LXVI* (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), p. xlv. A diferença que ele sentiu é que o Segundo Isaías é “profuso e fluente, com uma tendência marcada para a amplificação e repetição”.

18. Duhm (*Das Buch Jesaja*) tem o crédito de sua seleção inicial.

com os chamados Cânticos do Servo como parte integrante, ou um texto compósito, em que os cânticos são adições ou inserções, com uma resposta acrescentada aos primeiros três cânticos?¹⁹ Na discussão subsequente, desenvolveremos a proposição de que os cânticos são aspectos integrantes da profecia e que o Servo é um de seus temas principais. O segundo tema específico, estreitamente relacionado com o primeiro, refere-se à identidade do Servo. H. H. Rowley escreve: "Nenhum tema relacionado com o Velho Testamento tem sido mais discutido quanto a questão da identidade do Servo Sofredor..."²⁰ Rowley refere-se ao magistral estudo de Christopher R. North²¹ e propõe que se acrescente o que foi escrito nos dez anos posteriores ao aparecimento deste seu estudo. Um simples olhar ao índice do conteúdo do livro de North é chocante: é difícil supor que tenham sido sugeridas tantas interpretações.²²

Não faremos nenhum esforço para mencionar ou discutir os vários pontos de vista a respeito da análise desta parte da profecia de Isaías²³ e a identidade do Servo. Ao contrário, determinaremos em amplo esboço a estrutura temática da passagem toda (ver quadro 10) e faremos a exegese de passagens selecionadas. Dessas tiraremos conclusões a respeito da identidade do Servo.

A Mensagem Teológica

De um exame da estrutura temática pode deduzir-se o conteúdo teológico dos Cânticos do Servo. Primeiro, deve notar-se que algumas das passagens têm mais de um tema. Este fato é uma evidência de que a mensagem profética é integral. Não há justificativa para separar e retirar do contexto algumas passa-

19. McKenzie adota a posição de que "os Cânticos não se relacionam com o contexto, exceto com a resposta que os segue" (*Second Isaiah*, em *AB* [1968], 20.xxxix). F. Duane Lindsey, *The Servant Songs: A Study in Isaiah* (Chicago: Moody, 1985), faz fortes afirmações em apoio dos cânticos como integrantes da mensagem de Isaías. Esta obra, entretanto, é enfraquecida por uma feição cristológica sistemática e uma estrutura escatológica dispensacionista em que os cânticos são interpretados. Cf. Daniel Schibler, que examina o livro de Lindsey em *JETS* 29 (Dezembro 1986):472-474. Henri Blocker, em *The Songs of the Servant* (Downers Grove: Inter-Varsity, 1975), deixa claro que ele considera os cânticos como parte integrante da mensagem de Isaías; apela particularmente para a interpretação que Jesus faz dos cânticos no contexto de Isaías (cf. cap. 1, pp. 10-21).

20. H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (Londres: Lutterworth, 1952), p. 3, refere-se a um escritor que escreveu em 1908 que a literatura "cresceu em tal extensão que ninguém pode vangloriar-se de ter sondado todos os recessos desse mar" (p. 3, n. 2).

21. Christopher R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 1ª ed. (Londres: Geoffrey Cumberlege, 1956). North divide seu estudo em períodos históricos: judeu; cristão até o século XVIII; cristão, de Döderlein a Duhm; cristão, de Duhm a Mowinckel; cristão, de Mowinckel ao presente (1956). Na segunda parte do livro, North oferece sua posição crítica, inquirindo se outras passagens também lidam com o tema do servo (p.117-127).

22. Entre os indivíduos que têm sido sugeridos estão Jeremias, Josias, Ezequias, Jó, Isaías, Uzias, Zorobabel, Déutero-Isaías, Eleazar, Joaquim, Moisés, Ezequiel, Ciro, Meshullam. Referências coletivas incluem Israel, o Israel ideal, o Remanescente, os Profetas, e os Sacerdotes. As interpretações têm variado, do mitológico ao ideal, das histórico-messiânicas às messiânicas gerais, ao Messias davídico. Rowley divide seu adendo à obra de North em três partes: (1) teorias individuais, (2) teorias coletivas e fluidas, e (3) um ensaio escrito antes dos dois primeiros mencionados: "The Suffering Servant and the Davidic Messiah" (*ibid.*, pp. 3-88).

23. Vários escritores tentaram fazê-lo, por exemplo, Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, 5.384-393; ver também A. Schoors, *I Am God Your Saviour* (Leiden: Brill, 1973); o esforço de John Goldingay, em seu "The Arrangement of Isaiah 41-55", *VT* 29/3 (1979):289-299, de discernir quatro seqüências em Is 41-45; as duas primeiras, lidando com Yahwéh e o destino de seu Servo, estariam em 41.1-42.17; a terceira e a quarta estariam em 43.8-45.7 e tratam da restauração de Israel, o servo de Yahwéh cego e aprisionado. Goldingay consegue sua análise com um forte uso dos métodos da crítica da forma, mas não chega a nenhuma interpretação teológica conclusiva desses quatro capítulos.

gens por causa do complexo tecido de temas numa só mensagem para o povo do pacto. Segundo, a voz em Isaías 40.1-11 não é identificada. Em o Novo Testamento, João Batista é identificado com a voz (Mt 3.1-3) que estava preparando o início do ministério do Messias, e que chamava o povo a estar cômico disso (Mc 1.1-8 par. Lc 3.2-16). Na passagem de Isaías, entretanto, a voz é coordenada com a palavra do porta-voz profético de Yahwéh.

Em terceiro lugar, o tema de Yahwéh é o mais dominante. Ele é referido como o Santo (p. ex., 40.25; 41.14,16,20; 43.3,14,15); Ele não é outro senão o mesmo que Isaías viu quando foi chamado a ser o porta-voz de Yahwéh para o povo do pacto (Is 6.1-8). Yahwéh é o único Deus (40.18,25; 45.5,6,18,21; 46.5). Ele é o Eterno (40.28); Ele é o Glorioso (42.8,12; 44.23); Ele é o Reto (42.21; 51.4,8); Ele é o Todo-Poderoso (49.26); Ele é o Soberano (40.10; 49.22; 50.5,7,9);²⁴ Ele é quem criou o universo e tudo o que nele está (40.28; 42.5; 43.1); Ele mantém sua criação enquanto reina sobre tudo (40.22; 52.7). Ele é o Redentor e Salvador de seu povo (43.1,11; 44.6; 49.26). Ele é o Senhor do pacto, que não esquece seu pacto e suas promessas (42.6; 43.4,5; 50.1-5).²⁵ Ele garante a seu povo que seu propósito permanece firme (40.8; 46.10). Isaías proclama uma descrição abrangente de Yahwéh, o Senhor do pacto, que confortará o seu povo (52.3,12) e que suscita uma voz, o seu porta-voz, para falar palavras de conforto (40.1) e assegurar ao povo do pacto que, qualquer que seja seu futuro destino, Ele, o Criador e Redentor, será o seu terno Pastor (40.11) e que os sustentará e protegerá em todas as circunstâncias (43.2) por causa de seu amor (43.4).

Quarto, Isaías faz algumas referências aos ídolos e falsos deuses. Estes eram feitos por homens e adorados pelas nações, mas, tragicamente, também pelo próprio povo do pacto de Yahwéh. Isaías sobe aos cumes da sátira e do ridículo quando fala de sua origem humana, sua ignorância²⁶ e sua impotência (p. ex., 40.18-20; 44.9-20; 48.5). O soberano Senhor certamente removerá esses falsos deuses. Quão estúpido é quem olha para eles à espera de auxílio, força e conforto!

Quinto, Isaías profetiza a destruição das nações que não adoram Yahwéh nem cumprem obedientemente as suas ordens. Mas o profeta também traz uma gloriosa mensagem de restauração de vida para elas (cf. passagens relacionadas na análise).

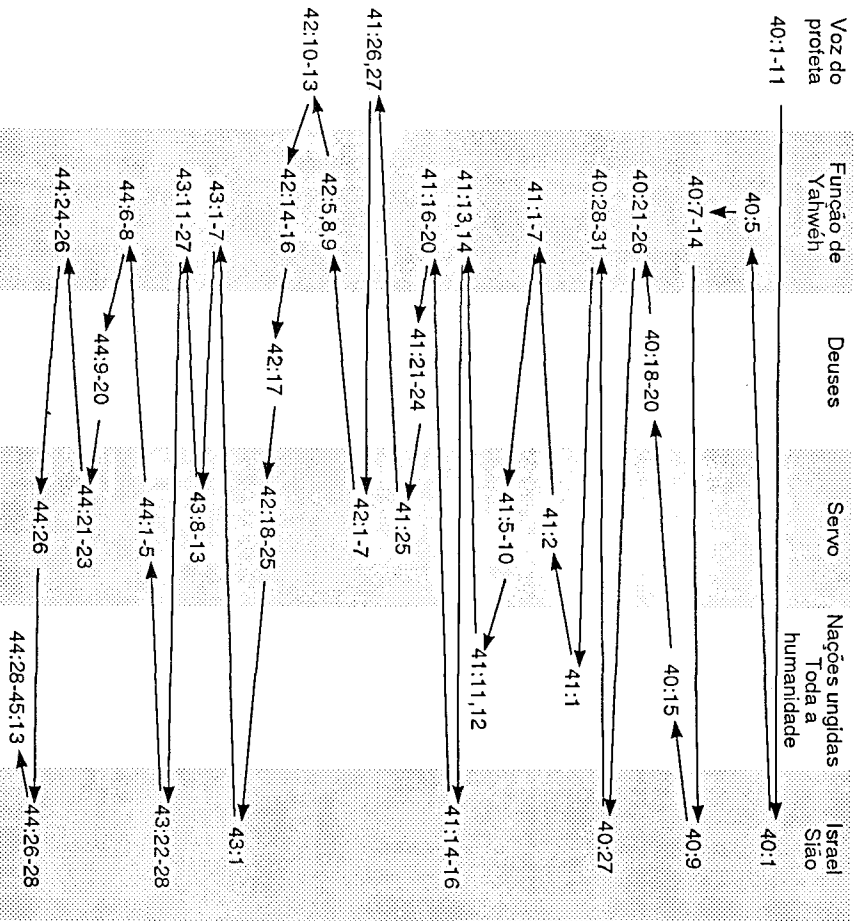
Em sexto lugar, é de muito interesse ler como Yahwéh vai tratar com seu povo do pacto, necessitado de conforto (40.1), que foi perdoado (40.2; 43.25) e redimido (43.1-4). O processo de sua restauração já começou (p. ex., 40.3-5,9; 41.14-16; 43.2-7; 44.3-5,26-28; 45.25; 46.13; 48.12-22; 49.8-21; 52.7-10). O povo, embora ainda queixoso (40.27; 45.9,11; 49.14) e revelando sua natureza obsti-

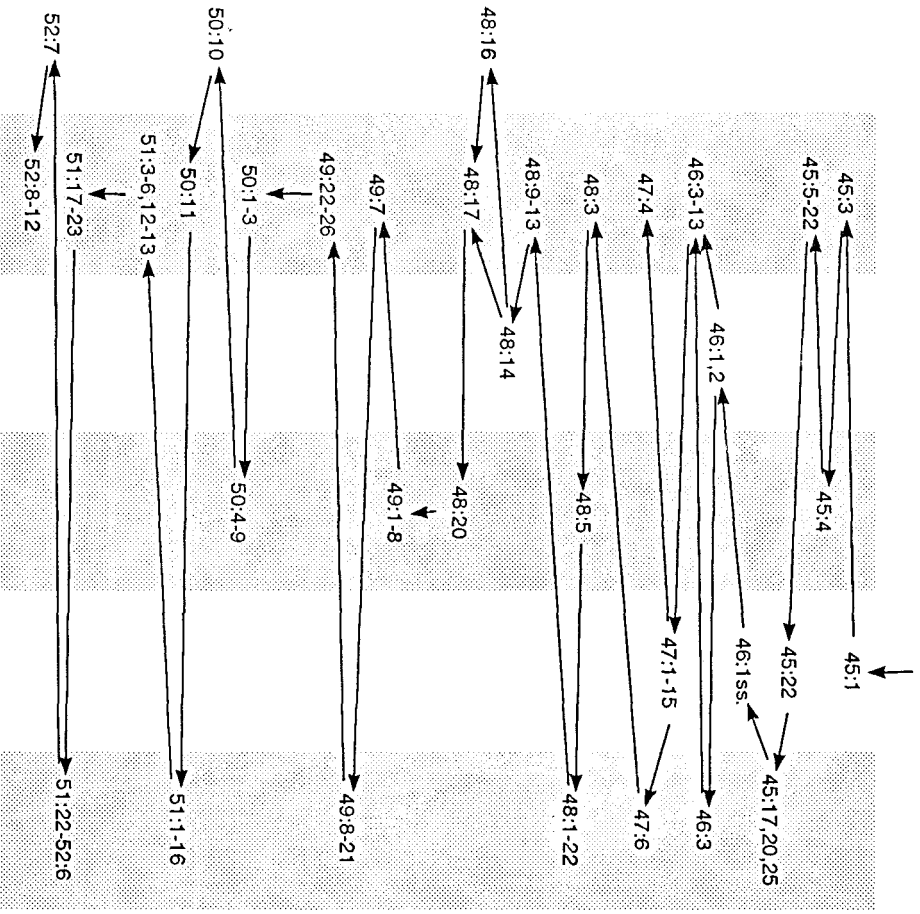
24. O termo inglês *sovereign* (soberano) traduz tanto 'ādōnī quanto yhwéh qēbā'ōt.

25. O termo *bērit* não aparece aplicado à relação de Yahwéh com seu povo, mas frases e conceitos factuais encontram-se: p. ex., eu sou contigo, segurarei a tua mão; descendência de Abraão; marido.

26. Robert I. Vasholz correta e sucintamente estabeleceu uma questão em favor da unidade de Isaías: "Isaiah Versus the Gods: A Case for Unity", *WTJ* XLVI/2 (1984):389-394. Seu ponto principal é: Isaías proclama que Yahwéh prova sua divindade declarando o que vai acontecer; os deuses são desafiados a fazer o mesmo, mas falham completamente.

Quadro 10 - Principais Temas em Isaias 40.1-52.12





nada (48.1-8; 50.10), tem a certeza do divino amor que elege e persevera (49.15-18; 51.1-6). O fato notável, e para muitos estudiosos da Escritura, perturbador, é que Israel, ou Sião, ou Jacó, é também chamado “meu servo”. Essa referência introduz o comentário final. Isaías profetiza a respeito do servo e do ungido. Suas mensagens relativas a esses estão inseparavelmente tecidas na profecia toda. Na exegese e nos resumos subseqüentes apontaremos quem é (quem são) o(s) servo(s), seu caráter, sua responsabilidade, sua obra, e como devem ser equipados para servir Yahwéh como seus agentes em favor de vários grupos de pessoas.

Exegese de Passagens Seleccionadas

As várias passagens que receberão atenção exegética foram seleccionadas por suas referências a “agentes” ou “servos” de Yahwéh; isto exige que se mencionem algumas passagens que não contêm o termo *'ebed* (servo). Como dissemos antes, o caráter de Yahwéh, sua relação com seu povo e seus atos constituem o tema dominante, inclusivo, integrador. De interesse específico para nosso estudo é a pergunta: Segundo Is 40.1-52.12, a quem Yahwéh considera, chama e ordena servir como seu agente, e qual é a sua responsabilidade específica? São considerados cinco agentes: (1) Isaías, o profeta; (2) a voz; (3) o servo coletivo, Israel; (4) Ciro, o servo ungido; e (5) o Servo individual. Na exegese seguinte demonstraremos que esses cinco agentes são centrais e dominantes na proclamação de Isaías. Esses agentes designados são progressivamente revelados e refletem mais fielmente o texto do que as quatro categorias de Lindsey, a saber: “O Servo Chamado”, “Comissionado”, “Comprometido”, e a “Carreira do Servo”; ou as quatro apresentadas na ilustração da pirâmide: Israel, a nação, como a base (42.19); Israel, o remanescente (48.20); o indivíduo (49.5,6); e Cristo (53.11).²⁷

40.1-6a. Nesta primeira passagem²⁸ mencionam-se cinco temas: (1) “vosso” Deus que ordena seja dado conforto; (2) “meu” povo que deve ser consolado; (3) a voz de alguém que clama; (4) toda a humanidade (carne); e (5) o “eu” que responde à voz.

“Meu povo” é posteriormente identificado como Jerusalém. A voz, em contraste, não é identificada. Os tradutores e comentadores não concordam sobre a frase “no deserto”. É a voz que está no deserto ou a voz que clama pela preparação do caminho no deserto? O texto hebraico dá a entender que a primeira alternativa está certa, e isso é apoiado pelo que é dito a respeito da

27. Daniel Schibler, num estudo sobre *The Servant Songs: A Study in Isaiah*, de F. Duane Lindsey em JETS 29 (1986):472-474, refere-se à preferida ilustração da pirâmide como uma explicação melhor do que as quatro categorias progressivas de Lindsey. Ver novamente seu *Servant Songs*, ou *Bibliotheca Sacra* 139 (1900):12-31, 128-145, 212-245 e 312-329, em que o material de seu livro primeiro apareceu.

28. Para uma exegese pormenorizada dessas passagens e um estudo dos termos-chave, frases e pontos gramaticais, os comentários referidos nas notas anteriores servirão bem. Young é, sem dúvida, uma boa fonte (*Book of Isaiah*, 3.18-32). McKenzie, que corretamente intitula a passagem “O Chamado do Profeta” (40.1-11), oferece pouco em matéria de exegese e provê somente uma exposição resumida (*Second Isaiah*, em *AB* [1968], 20.15-19. Smart oferece mais exegese, porém, é geral e dificilmente trata de temas específicos como, p. ex., meu povo, a voz, e sua obra (*History and Theology in Second Isaiah*, pp. 40-51).

preparação do caminho. Os Evangelhos (Mt 3.3; Mc 1.3; Lc 3.4; Jo 1.23), seguindo a LXX, têm a última.²⁹ A identidade da voz é menos importante do que a mensagem referente à libertação, por Yahwéh, de seu povo, sua restauração e a revelação da glória de Yahwéh, que todos os povos, inclusive o de Yahwéh, hão de contemplar.

A voz que clama deve ser distinguida do porta-voz que recebeu a ordem de consolar o povo de Yahwéh e de falar ternamente ao coração de Jerusalém, proclamando o perdão (vv. 1,2). Este responde também à voz (v. 6), perguntando "que deve clamar", e foi-lhe dito que, no meio das mudanças entre os povos do mundo, a palavra de Yahwéh permanece para sempre (v. 8). Este último é indubitavelmente o profeta Isaías, que recebeu como que um segundo chamado (cf. esp. 40.9) para trazer uma real mensagem profética ao povo do pacto e à humanidade. Sua mensagem é sumarizada em 40.6b-11. O profeta, freqüentemente falando de tal maneira que é a própria mensagem de Yahwéh, refere-se a si mesmo como um mensageiro de boas novas (41.27). E ele diz explicitamente que foi enviado pelo soberano Senhor e equipado com o seu Espírito para chamar de volta o povo de Yahwéh do cativeiro (48.16-21). Fora de dúvida, então, a proclamação profética de Isaías deve ser considerada predominante. Como na primeira parte da profecia, ele é o porta-voz de Yahwéh, ocupa o ofício profético e cumpre a tarefa que lhe foi designada. Como tal, continua a funcionar na linha profética, mosaica, que recebe sua mais plena expressão e culminância no Messias prometido, Jesus Cristo.

A voz de que Isaías fala, à qual responde, não é identificada. Serve como porta-voz de Yahwéh. Funciona também em favor de Isaías, o profeta. Assim, a voz cumpre uma função profética falando em lugar de Yahwéh, mas serve também nessa função ao chamar a atenção para ela, lembrando ao povo sua tarefa e sublinhando a mensagem a ser proclamada pelo profeta. Pode-se observar agora que a voz é, para Isaías, o que João Batista mais tarde seria para o maior profeta, Jesus Cristo. Assim, como Isaías funciona como predecessor e tipo de Cristo, assim também a voz funciona em relação a João Batista.

Aquelas passagens que falam diretamente de 'ebed (servo) ou 'abdî (meu servo), ou que se referem a aspectos de seu papel, exigem agora atenção. Um breve estudo do termo 'ebed como é empregado por Isaías é um bom ponto de partida.³⁰ As apropriadas conclusões serão tiradas a partir deste nosso estudo e da exegese de passagens que se seguirá. Não será feito nenhum esforço no sentido de sintetizar ou harmonizar os pontos de vista que têm sido expressos por numerosos estudiosos.³¹

29. Traduzi literalmente o que se encontra no inglês, mas penso que houve um engano do autor. O texto hebraico dá a entender que a última alternativa é correta (a voz clama pela preparação do caminho no deserto). Os Evangelhos e a LXX têm a primeira alternativa: ("voz do que clama no deserto"). O hebraico seria adequadamente traduzido assim: "Voz do que clama: / No deserto preparei o caminho do Senhor / Endireitei no ermo estrada a nosso Deus." (n.t.).

30. Ver TWOT; 2.639-640, para 'abad, 'ebed e 'abôdâ.

31. Para um exame desses pontos de vista, ver nn. 1-5, 19, 20.

O verbo *'ābad* significa basicamente “trabalhar”, “laborar”. Pode significar também servir a alguém com trabalho, como os súditos a um rei, a Deus, aos deuses, e no serviço levítico.

O substantivo *'ebed* significa “escravo” ou “servo”. Seus sentidos subsidiários, entretanto, indicam que o termo se refere ao súdito de um rei ou de Deus, ou a alguém no serviço e adoração de Deus, em quase todos os casos. Os respectivos contextos acrescentam numerosos matizes ao termo.

1. Em 14.2 e 24.2 *'ebed* designa um servo ou escravo.
2. Em 37.5,24 é usado para os servos (atendentes e porta-vozes) de um rei. Em 36.11 é uma forma polida de alguém referir-se a si mesmo diante de um rei estrangeiro.
3. É freqüentemente usado para os adoradores de Yahwéh. Eliaquim (22.20) era evidentemente um dos fiéis, e em 56.6 vemos que estrangeiros que vierem a reconhecer Yahwéh são também chamados “servos” no mesmo sentido. Aqueles em Israel que permanecem fiéis a Yahwéh são seus servos (63.17), e em 65.8-15 vemos o termo usado diversas vezes em contraste ainda mais forte com os inimigos de Deus, que são realmente os infiéis que esqueceram o Senhor. Uso semelhante é encontrado em 66.14. Num contexto de conforto, os servos de Yahwéh recebem a garantia de final vindicação nas mãos de Deus (54.17). Devemos notar que essas passagens falam de “servos” (plural); qualquer uso do singular indica uma referência pessoal óbvia a um dos contemporâneos do profeta.
4. O substantivo *'ebed* é usado para indivíduos especiais no Velho Testamento, que são obviamente mais proeminentes do que os fiéis adoradores do grupo acima referido. Profetas e mensageiros especiais de Deus pertencem a essa precisa categoria (44.26). Isaías está provavelmente referindo-se a si mesmo nessa classe especial em 20.3. O rei Davi é um desses servos (37.35). O termo *'ebed* é usado principalmente neste grupo, mas há também uma aplicação do quinto grupo nesta categoria.
5. Israel, freqüentemente chamado “Jacó”, em seu papel como o povo especialmente escolhido por Deus para a realização do seu plano redentor, é freqüentemente designado como *'ebed* ou *'abdî* (meu servo) por Yahwéh. Alguns acham adequado não fazer distinção clara entre Israel como servo de Yahwéh e o Servo de Yahwéh, como veremos abaixo, todavia, quando examinamos as chamadas passagens do Servo notaremos algumas distinções bem claras entre os dois. Isaías 41.8,9 e 43.10 falam do ato eletivo soberano de Deus para com Israel, que é a base para uma vida de serviço dedicado, mas também divinamente exigido, e agora a base do conforto para o povo. Isaías fala de maneira semelhante da escolha de Jacó para servir (44.1,2,21; 45.4). Em 45.4 há uma referência, de passagem, ao propósito que Yahwéh ainda tem para Israel. Em 42.19 Israel, o servo, é descrito em seu estado

pecaminoso, cego e surdo, mas em 48.20 lemos uma profecia de sua redenção e restauração. Assim, o “servo Jacó” (Israel) é encarado como um servo, não tanto por causa de seu status diante de Deus, seja de pecado ou de obediência, mas, antes, como um servo de Yahwéh em razão de sua eleição para servir. Isso é um propósito a longo prazo de Deus, de modo que Israel pode chamar-se servo de Yahwéh a despeito de seus freqüentes pecados. Notemos também o uso do singular aqui. “Servo” é um conceito coletivo quando usado a respeito de Israel. É também interessante observar que é Yahwéh, não o profeta ou mesmo o povo, quem pensa em Israel como seu servo.

6. O sentido final do conceito do *Servo* em Isaías encontra-se nas quatro passagens conhecidas como Cânticos do Servo, ou, preferivelmente, as “Profecias do Servo”.

41.8-10. O profeta Isaías fala de modo semelhante a Miquéias. Miquéias falara de nações reunindo-se contra Sião e ferindo seu governante; em contraste, diz: “E tu, Belém” (Mq 5.2 [TM 5.1]). Assim Isaías diz: “E Tu” (*wě’attâ*). Na passagem precedente (41.1-7) ele profetizara de Yahwéh chamando alguém do leste (41.2),³² entregando-lhe povos e nações e dando-lhe vitórias. Nesse próprio contexto Isaías diz: “E tu” (ver RSV, NIV, KJV: Mas tu).

Yisrā’el ‘abdî (Israel, meu servo). A referência é a todas as tribos do pacto, não somente a Judá. Isso é confirmado pelas duas frases seguintes, em que os ancestrais patriarcais, Jacó e Abraão, são referidos. Israel é identificado como Jacó (cf. Gn 32.28) e como a *zera* (semente) de Abraão (cf. Gn 15.5; 17.7). Isaías está plenamente cômico de que a palavra de Yahwéh aos patriarcas, relativa a seus descendentes, não foi esquecida (Is 40.8).

Para dar ênfase à relação entre Israel e Yahwéh, Isaías usa três termos significativos, cada um dos quais qualifica os outros dois. O termo *‘abdî* (meu servo) neste caso indica uma relação estrita entre Yahwéh e seus súditos. A relação é particularmente em vista dos planos e propósitos que Yahwéh tinha atribuído ao súdito designado, para serem cumpridos por este. Suas responsabilidades e obrigações não são enumeradas por Isaías: ao contrário, o termo *servo* as resume nos contextos posteriores.

O termo *bēhartikā* (eu te escolhi) amplia a relação entre Yahwéh e Israel. É um termo que tem uma rica história: todas as atividades de Yahwéh em escolher são postas em vista, a saber, a eleição de Abraão (Gn 12.1-3; 15.1-6), de Isaque (Gn 17.15-22), de Jacó (Gn 28.10-15), e de sua descendência (Êx 19.5,6; Dt 7.7). Aproveu a Yahwéh estabelecer um laço permanente entre Israel e Ele próprio, e o faz pela escolha soberana e graciosa de seu povo. Isaías prossegue referindo-se a Israel como “descendente de Abraão, meu amigo” (*’ōhābî*, literalmente “meu amado”). A forma participial de *’āhab* indica o amor ativo e contínuo de Yahwéh por Abraão. Alguns tradutores escolheram o termo *amigo* (NIV, RSV, KJV) (cf. 2 Cr 20.7; Tg 2.23; gr. *philos*). Moisés dera ênfase

32. A referência é sem dúvida a Ciro (cf. comentários a Is 44.28-45.13, abaixo).

ao fato de a eleição de Abraão por Yahwéh e o amor de Yahwéh por Abraão continuarem pelas gerações subseqüentes. A posteridade era amada como os pais o tinham sido (Dt 7.7-9; 10.15). Como Yahwéh dera a Abraão seu coração, seu cuidado e sua afeição, assim também o fizera à sua posteridade. Isto Isaías relembra: tu, que foste chamado para servir, foste escolhido para isso, e foste o objeto do infinito amor de Deus.

Isaías prossegue assegurando ao povo de Deus que, embora Yahwéh disperse Israel e Judá entre as várias nações e regiões da terra (cf. 11.11), Ele não os deixará aí. Isaías fala como se a ação de Yahwéh em fazê-los retornar já tivesse acontecido (41.9).

Hēhēzaqtikā (eu te segurei fortemente). O sentido básico do verbo *hāzaq* é ser ou tornar-se forte, fortalecer; no hiphil, a forma usada aqui, significa segurar, pegar fortemente (no v. 13 Yahwéh diz, usando o mesmo verbo, que segurou firmemente a mão direita do seu servo). Na frase paralela seguinte Isaías usa o termo *qērā'tikā* (eu te chamei) (v. 9). As ações são correlativas e explicam-se mutuamente: segurar firmemente é chamar, e vice-versa. Israel não precisa recear que o chamado seja inefetivo: ser chamado é ser seguro firmemente. Isaías repete a garantia de que Yahwéh reivindica para si Israel '*abdi-'attā* (meu servo — tu és) e que o escolheu, e para acentuar isso Isaías acrescenta a negativa oposta *wēlō' mē'astikā* (e não te rejeitei). O verbo *mā'as* tem a idéia de escárnio, juntamente com a de rejeição. Yahwéh jamais abandonou Israel como alguém a ser desprezado, como alguém considerado indigno ou desagradável.

É importante compreender que os verbos hebraicos que se referem à ação de Yahwéh no passado e no futuro estão no tempo perfeito. Como Yahwéh fez, assim ele fará no futuro. O tempo perfeito, usado para as ações certas de Yahwéh no futuro, deve ser considerado como perfeito profético.

No verso 10 Isaías garante que Yahwéh realmente é o Senhor do pacto, para o presente e para o futuro, como tinha sido no passado. O imperativo *não temas* tinha sido usado antes quando, por exemplo, Yahwéh se dirige a Abraão (Gn 15.1) e Isaque (Gn 26.24) e renovou seu pacto com eles. As frases *eu estou contigo e eu sou o teu Deus* são usadas para dar certeza de que o servo do pacto não ficará sozinho. As promessas de fortalecimento e ajuda tinham sido feitas a esses dois patriarcas e tinham sido repetidas quando Josué, servo de Yahwéh, recebeu a ordem de guiar Israel na conquista de sua herança prometida (Js 1.5-9; cf. 8.1).

Sem qualquer dúvida os israelitas tinham de ouvir que eram o servo amado e escolhido de Yahwéh; que o pacto de Yahwéh permanecia firme e inalterado. O próprio coração da relação pactual — eleição, amor e sustentação — é reiterado enfaticamente. E como povo do pacto, o servo coletivo de Yahwéh, eles seriam redimidos (Is 41.14), seriam trazidos ao serviço ativo (41.15,16a), se regozijariam e se gloriariam no "Santo de Israel" (v. 16.b NIV).

42.1-9. No contexto precedente (41.8-10) Isaías tinha confortado Israel, servo de Yahwéh, com a gloriosa verdade: Yahwéh mantinha e continuaria a manter

o seu pacto com ele. Os falsos deuses que Israel tinha adorado são desafiados a fazer o que Yahwéh fez, ou seja, prever o que o futuro trará.³³ Mas eles são “menos do que nada” (41.24). Isaías repete que Yahwéh suscita um no norte (cf. 41.25); Yahwéh sabe de antemão o que vai acontecer — mesmo duzentos anos mais tarde (41.26-29) — e Sião é informada disso.

Quando seu olhar é dirigido para o futuro, Isaías proclama que sucederá outro grande evento: o Servo trará justiça!³⁴ *Fĕn* (eis) (42.1). Isaías chama a atenção para o que Yahwéh quer revelar a seu povo: ‘*abdi*’ (meu servo). O povo que tinha sido chamado “meu servo” é agora instado a considerar e dar atenção a outro a quem Yahwéh designa como seu Servo. Por esse Servo Yahwéh age do mesmo jeito como agiu pelo outro servo: ‘*etmāk-bô*’ (sustenho-o, seguro-o). O sentido é de que o Todo-Poderoso dá apoio (cf. novamente 41.9,10) ao Eleito de Yahwéh (42.1b; cf. 41.8,9). A relação desse Servo escolhido com Yahwéh é muito rica. A alma de Yahwéh, ou seu ser interior, *roštâ* (compraz-se) nele. O Servo agrada Yahwéh, e sua pessoa e sua atitude são muitíssimo aceitáveis. Isaías tinha proclamado anteriormente que o descendente de Davi, referido como servo de Yahwéh (2 Sm 7.8), deleitava-se no temor do Senhor (Is 11.3). Assim, uma relação recíproca existe entre Yahwéh e seu Servo. Isaías, além disso, reafirma o que fora profetizado antes: Yahwéh dará, ou porá, seu Espírito sobre Ele. O Espírito de Yahwéh fora descrito previamente (cf. 11.2); ele era, na verdade, um poderoso capacitador divino.³⁵ Com sua presença e sustento o Servo fará que a justiça chegue às gentes ou nações (*gôyîm*). Isso não é um pensamento novo de Isaías, porque diversos capítulos antes ele proclamou que o descendente de Davi reinaria com justiça e retidão (9.6 [TM 9.5]) e traria julgamentos justos para os pobres das nações (11.4).³⁶ As demais nações, consideradas aqui como entidades nacionais politicamente organizadas, receberão continuamente essa justiça em numerosas atividades governamentais (e não somente nas áreas judiciais, como alguns sugerem), porque o Servo fará essa virtude fluir constantemente (cf. o hiphil de *yāšā’* [42.1]).

O ministério do Servo é descrito a seguir (vv. 2-4). Mencionam-se quatro características, cada uma das quais consistente com a personalidade e com a operação do Espírito Santo. (1) Negativamente, ele não *šā’aq* (gritará; 42.2); o sentido é de que ele não clamará em voz alta. (Em outras línguas semitas o termo é usado para exprimir o barulho de um raio ou de um touro mugindo). Em paralelo com esse verbo hebraico estão *lō’ yiššā’* (não levantará) (cf. RSV) e *lō’ yašmī’a* (não fazer ouvir) sua voz na rua. Sob o ministério governamental do Servo não haverá ordens gritadas, Ele não adotará o método das autoridades públicas ou dos comandantes militares. Ele não forçará sua audiência a ouvir suas palavras, seja uma pessoa ou muitas. Positivamente, a idéia é de

33. Cf. Robert I. Vasholz, “Isaiah Versus the Gods”, pp.389-394.

34. Cf. F. Duane Lindsey, em seus comentários valiosos sobre o termo hebraico *mīšpāṭ* (*Servant Songs*, pp. 43-45).

35. É difícil crer no que McKenzie escreveu: “O espírito é o impulso carismático que move os homens a ações de força, coragem e sabedoria” (*Second Isaiah*, em AB [1968], 20.36).

36. Ver nosso estudo sobre o termo *justiça* em Isaías 9.7, acima.

comunicação calma, tranqüila, que tem em si mesma autoridade e exige respeito. (2) Novamente, no sentido negativo, o Servo não “esmagará a cana quebrada nem apagará o pavio vacilante da vela” (v. 3a). A primeira figura sugere uma cena em que homens ou animais pisam os caniços à beira de um curso d’água. O pavio fumegante sugere uma candeia cujo óleo está quase totalmente queimado. Ambas servem como metáforas para os oprimidos, sobrecarregados e perturbados, as viúvas, os órfãos, os idosos, os miseráveis. O caniço não será completamente esmagado; a chama não será totalmente extinta. Pois o Servo ministrará brandamente, compassivamente, em seu ofício real. Ninguém precisa temer os seus serviços, especialmente os desamparados.

(3) Positivamente, o Servo administrará justiça segundo a verdade (*le’emet*), como rei, juiz, conselheiro, chefe de exércitos e legislador (cf. 3b). Os advérbios usados para traduzir o termo hebraico são *seguramente, confiavelmente e fielmente* (cf. RSV, NIV, KJV *verdade*). Yahwéh revelou-se a Moisés cheio de fidelidade (Êx 34.6). O descendente de Davi foi anteriormente descrito por Isaías como tendo a fidelidade como um cinto ao redor de seus lombos (Is 11.5). Todos os povos e todas as nações, especialmente os desamparados e oprimidos, virão a conhecer o Servo como fiel e totalmente confiável. (4) Finalmente, e de novo afirmado negativamente, *lō’ yikñeh wēlō’ yārūs* (não desanimará nem hesitará) (42.4a). O Servo não se enfraquecerá nem dará uma luz pobre, como o pavio fumegante, nem se curvará ou cairá como um junco quebrado. Afirmativamente, Ele ministrará com força, firmeza e coragem em todas as suas capacidades reais, continuamente, até cumprir tudo o que lhe foi dado para fazer (v. 4).

O ministério de justiça do Servo será para todas as gentes e nações (v. 1a); será estabelecido em todas as regiões da terra (v. 4). Isaías declara brevemente qual será a resposta a esse ministério referido como *tôrātô* (sua lei). O sentido mais abrangente de “instrução” deve ser preferido aqui ao sentido mais estrito de “lei”, porque o ministério do Servo terá um alcance muito maior do que apenas o aspecto judicial. As regiões mais longínquas porão sua confiança na instrução que procede do Servo; reconhecerá-la-ão como o caminho da vida e de bênçãos. A passagem seguinte (42.5-9) tem sido considerada como uma resposta ao poema (vv. 1-4).³⁷ Skinner, entretanto, vê aqui uma relação diferente: a última passagem contém a promessa de Yahwéh a Israel baseada na descrição precedente.³⁸ Young considera a última passagem como um reforço da magnitude da mensagem anterior; assim, ele vê uma relação muito estreita entre elas.³⁹ Não deve haver dúvida de que os vv. 5-9 formam uma segunda perícopa. Ela é introduzida por “isto é o que *hā’el Yhwh* (o Deus Yahwéh) diz”. Ele comenta o que foi afirmado. Dá apoio e esclarecimento.

37. Cf., p. ex., McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.39. Christopher R. North, em seu *Second Isaiah*, p. 110, examina brevemente as opções sobre a relação entre os vv. 5-9 e 1-4. Ele aceita o que considera ser o ponto de vista da maioria: são unidades separadas.

38. Skinner, *Isaiah XLI-LXVI*, p. 28.

39. Young, *Book of Isaiah*, 3.116-117.

Dois temas específicos são proclamados, isto é, o caráter de Yahwéh e a missão do Servo. Primeiro, Yahwéh é proclamado por Isaías como o Criador soberano, aquele que formou os céus e a terra, é o Doador e Sustentador da vida (42.5). Seu nome é Yahwéh, o Deus do pacto, é zeloso de sua glória, que ele não partilhará com deuses ou ídolos (v. 8). Ele é o que controla o presente e revela o futuro (v. 9).⁴⁰ Segundo, o verbo hebraico *qērā'tikā* (eu te chamei) só pode ter aqui um significado: o "te" refere-se ao Servo da profecia de Isaías. Isaías, porta-voz de Yahwéh, dirige-se ao Servo de Yahwéh direta e pessoalmente. Em sentido real, Yahwéh, por meio de Isaías, comissiona o Servo.

Acentuam-se três fatos. (1) Yahwéh chama o Servo em retidão (42.6; cf. 9.7 [TM 9.6]), isto é, de acordo com a natureza, a vontade e o padrão de Yahwéh revelado para a vida humana e para o cosmos. Esse chamado em retidão estabelece a relação legal correta entre Yahwéh e o Servo, de modo que este pode executar justamente todas as suas funções. (2) Yahwéh garante seu pleno apoio ao Servo (42.6b). Ele segura a mão do Servo, como garantira a seu servo Israel. Ele o segurará e sustentará (41.9,10) e *'eššārēkā* (qual de *nāšar*, vigiar, guardar ou manter). Eu te vigiarei para guardar-te de perigos, isto é, eu te mantere em tua posição e tarefa. E (3) Yahwéh, além de chamá-lo e sustê-lo, *'etnēkā librit 'ām* (fará dele um pacto "para o" povo) e *lē'ôr gōyim* (para luz das nações) (42.6a). A última frase já foi usada antes (cf. Is 9.2 [TM 9.1]). Luz significa libertação, restauração, e uma nova vida, provida pela Criança ou Filho para os israelitas nas trevas e na morte de um cativo opressivo.⁴¹ Isaías estende a imagem da luz aos povos e às nações na passagem.⁴² O Filho davídico, ou Servo, será o portador de luz e vida a Israel e aos povos e nações. Em outras palavras, particularismo dará lugar ao universalismo.

A frase *pacto para o povo* tem dado lugar a muita discussão. D. W. Van Winkle refere-se a ela como "uma frase notoriamente difícil."⁴³ Skinner apresenta um resumo útil de interpretações possíveis.⁴⁴ Young, entretanto, expõe o caso mais claramente.⁴⁵ Assim como o Servo é uma luz (cf. o dito de Jesus, "eu sou a luz do mundo", Jo 8.12) para os povos e nações, assim também o Servo é o pacto "que pertence ao povo", aqui melhor traduzido "um pacto para o povo (cf. NIV). A idéia do pacto, como notamos mais de uma vez, foi explicada aos patriarcas, particularmente por Moisés a Israel, e especificamente por Deus a Davi. Todas as bênçãos, promessas e garantias incorporadas no pacto têm sua raiz e origem no Servo e são dispensadas por ele, que é o próprio

40. Cf. a proclamação prévia de Isaías a respeito de Yahwéh.

41. O ponto de vista de Norman Snaith de que a luz deve ser vista como guia dos israelitas dispersos para ajudá-los em seu regresso é totalmente inaceitável; o próprio contexto de Isaías acentua o serviço de Israel aos gentios. Cf. N. H. Snaith, "Isaiah 40-66: A Study of the Teaching of Second Isaiah and Its Consequences", VT 14 (1967):157.

42. É difícil aceitar a preferência de Young por uma antítese entre as demais nações e Israel e ainda ter tanto a luz quanto o pacto para Israel e as demais nações (*Book of Isaiah*, 3.119-120).

43. D. W. Van Winkle, "The Relationship of the Nations to Yahwéh and to Israel in Isaiah 40-55", VT 35 (1985):452.

44. Skinner, *Isaiah XLI-LXVI*, pp. 28,29. Ver também Van Winkle, op. cit., pp. 454-457.

45. Young, *Book of Isaiah*, 3.120,121.

centro de todas essas bênçãos. Em resumo, o Servo não será um simples mediador do pacto, como foi Moisés, mas ele também será o próprio pacto. Ambos são inseparáveis. O Servo é o elemento real de ligação do pacto, e todas as bênçãos do pacto estão nele e virão ao povo por meio dele. Como pacto e luz, o Servo trará vista, liberdade e vida aos que estão nas trevas.⁴⁶

42.18-25. Nas duas passagens discutidas acima (41.8-10; 42.1-9), 'ebed refere-se ao povo do pacto e a um indivíduo. Na passagem seguinte (42.18-25), o termo 'ebed aparece duas vezes, como 'abdi (meu servo) e *kē'ebed yhwēh* (servo de Yahwéh) (42.19); em ambas as vezes está no singular. O servo é designado particularmente para ser de Yahwéh, isto é, numa relação de posse e de senhor-agente. Uma consideração do que é dito do Servo tornará evidente que a passagem se refere a Israel como povo do pacto.

Yahwéh fala através de seu porta-voz, o profeta Isaías. Um chamado profético é dirigido aos *hahēršim* (plural de *hērēs*, surdo; a raiz verbal é *hāras*, ser mudo, sem fala, e surdo). (O termo foi usado antes por Isaías [29.18; 35.5] para referir-se a Israel como nação). As pessoas abordadas pelo profeta são também chamadas de *ha'twērīm* (os cegos), aos quais se insiste que *habbīṭū* (prestem atenção; hiphil de *nābat*) (42.18). O que se diz mais adiante dos ídolos feitos e adorados por descrentes (44.17,18) é atribuído aqui àqueles a quem o profeta se dirige. O profeta de Deus fora advertido de que sua audiência seria desse tipo (6.10). Realmente, eles são cegos, surdos, e não prestam atenção às muitas coisas que experimentaram em outras situações (42.20). Isaías proclama que as duras experiências que os esperam não sensibilizarão aqueles que são alertados para os desastres futuros (42.23).

Aqueles aqui chamados de cegos e surdos, tendo experimentado "muitas coisas", são designados por um termo diferente de "Servo" ou "Servo de Yahwéh". A frase *kēmal'ākī 'eslah* (como meu mensageiro envie)⁴⁷ leva a pensar de Isaías como um mensageiro enviado por Yahwéh (Is 6.8,9), bem como de outros profetas. A tragédia aqui apresentada por Isaías mostra o próprio agente, enviado com uma própria mensagem, o qual não ouve, não vê, não aprende e não fala. Na verdade, os que são chamados têm olhos para ver e ouvidos para ouvir (42.20) os ensinamentos (*tôrâ*) "grandes e gloriosos" que Yahwéh lhes deu (v. 21). Mas a resposta foi não obedecer e não seguir (v. 24b); não houve nenhum serviço de mensageiro de Yahwéh. A referência é a Israel como nação, ao povo saqueado (v. 22) por exércitos invasores de nações que os exilaram. A referência a Israel está além de qualquer dúvida porque Isaías usa os dois termos, *Israel* e *Jacó*, para referir-se a eles (v. 24a).

O papel de servo dos descendentes de Abraão entre as demais nações é básico para a compreensão desta passagem. Abraão foi chamado para ser um

46. Ver nosso estudo de Isafas 9.2,3 acima e de 61.1-3, abaixo.

47. Alguns tradutores têm repetido a frase a quem eu envio ao traduzir o difícil termo hebraico *ktm mēšālā*, que bem indica Young, é um particípio pual, mas a raiz verbal não é reconhecida (Young, *Book of Isaiah*, 3.133, n. 51). McKenzie, numa nota, refere-se a essa parte do verso como uma glosa — um meio fácil mas inaceitável de sair de uma dificuldade (*Second Isaiah*, em *AB* [1968] 20.45).

agente de bênçãos às demais nações (Gn 12.1-3); Israel como nação fora declarado e comissionado como reino de sacerdotes (para servir como reino sacerdotal entre as demais nações e em favor delas) (Êx 19.4-6); Israel sabia que tinha de chamar as demais nações à adoração e ao serviço de Yahwéh (Sl 67.2-4 [TM 3-5]; 117.1).⁴⁸ Por ter falhado como servo obediente de Yahwéh entre os povos e nações, o julgamento de Yahwéh virá espalhar Israel, cego, surdo e cativo, entre essas nações. Os propósitos de Yahwéh, entretanto, não serão frustrados. Seu povo-servo pode falhar em cumprir sua tarefa, mas a tarefa divinamente formulada será, não obstante, cumprida.

43.8-13. Depois de falar do julgamento futuro sobre o servo desobediente (42.18-25), Isaías passa para a redenção de Jacó ou Israel. A promessa e garantia actual é repetida: "Não temas, pois eu te remi... tu és meu" (43.1 NIV). O amor de Yahwéh por seu povo é reafirmado (43.4), seu retorno do exílio é de novo acentuado (vv. 5-7). O próprio Yahwéh, o Criador, será o Remidor de Israel. Este grande feito deve ser proclamado a todos, perto e longe. Mas quem há de fazê-lo?

O primeiro termo no verso 8, *hōšî'* (hiphil de *yāša'*, vir para), tem dado origem a diferentes interpretações. Skinner interpreta-o como um imperativo (cf. RSV, NIV, KJV); Israel foi chamado a ser testemunha de Yahwéh numa cena imaginária de julgamento.⁴⁹ Outros tomam o verbo como um perfeito hiphil (ou um infinito construto); como tal, referir-se-ia ao que Yahwéh como Redentor tem feito por seu povo, Israel.⁵⁰ O último ponto de vista está mais de acordo com o contexto precedente. Isaías apresentara Yahwéh como o Juiz derramando ira sobre um povo surdo, cego e desobediente, mas o mesmo Yahwéh é também o Redentor de Israel. O profeta, empregando o perfeito profético, proclama a grande obra redentora de Yahwéh: os surdos têm ouvidos, os cegos têm olhos (43.8). Quem entre os povos e nações previu ou anunciou tão grande libertação e transformação espiritual? As *'ēday* (minhas testemunhas) de Yahwéh são especificamente referidas como *'abdî* (meu servo) (v. 10). Os que devem proclamar a grande verdade de Yahwéh, o Criador e Redentor de seu povo, o único Deus vivo e Salvador, não são outros senão o povo do pacto, a semente de Abraão, Isaque e Jacó. Esse testemunho é um aspecto integral da obra que Israel, como servo de Yahwéh, deve realizar. Isaías apresenta Israel como um servo com uma vocação (que ele falhou miseravelmente em cumprir), mas também como um servo redimido e restaurado que continua a ter os mandatos do pacto diante de si.

44.1-5. Depois de Isaías proclamar que o povo do pacto de Yahwéh continuará sob o mandato divinamente ordenado, ele proclama que Yahwéh, o santo Redentor de seu povo, revelará a ele sua misericórdia, tratando a Babi-

48. Cf. D. W. Van Winkle, "Relationship of the Nations to Yahwéh and to Israel in Isaiah 40-55".

49. Skinner, *Isaiah XLI-LXVI*, p. 37. Skinner segue a Vulgata, como fazem outros comentadores (cf. John McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* [1968], 20.53).

50. Cf. Joseph A. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 2 vols. reimpressão. (Grand Rapids: Zondervan, 1953), 2:151. Young, *Book of Isaiah*, 3.147.

lônia como tratou o Egito (43.14-21). Isso ele fará de modo que o povo que Yahwéh formou para si mesmo proclamará o seu louvor (v. 21). Contrastando com a fidelidade e misericórdia de Yahwéh, Jacó ou Israel não respondeu com testemunho, serviço e adoração. Isaías, em nome de Yahwéh, desafia o povo a proclamar-se “inocente” (v. 26), como se ele pudesse considerar-se não necessitado de perdão (v. 25). A despeito da inconstância do povo do pacto, Yahwéh permanecerá fiel à sua palavra falada a eles e por eles.

Wē'attâ (e agora) (44.1). A tradução da New Internacional Version, “mas agora”, faz bom sentido, porque acentua a grande diferença entre Yahwéh e *ya'âqôb 'abdî* (Jacó, meu servo), que recebeu ordem de *sēma'* (ouvir). Jacó, o servo, é novamente lembrado como o que Yahwéh *bāhartî* (elegueu). Isaías empregara essa terminologia anteriormente quando o servo reinante de Yahwéh, que deveria estabelecer justiça, estava diante de sua audiência; assim, o que foi dito do servo individual é agora atribuído ao servo coletivo. O que é de particular interesse é a mensagem divina que Isaías passa a proferir a respeito de Jacó ou Israel como servo de Yahwéh.

No v. 2 Isaías refere-se novamente à formação de Israel como nação. Israel *yhwēh 'ōsekā* (Yahwéh fez); de fato, o povo foi formado *mibbeten* (desde o ventre). O Egito tinha sido o “ventre” onde a nação de Israel se tinha desenvolvido; e imediatamente depois do êxodo do Egito o povo redimido tinha se tornado nação (Êx 19-24). A promessa de contínuo auxílio é repetida, como o é a ordem “não temas” (*'al-tîrā'*). Surpreendentemente, embora Isaías condene o povo do pacto por inconstância, Jacó, o servo escolhido de Yahwéh, é chamado pelo nome, ou título, *wîšurûn* (*Jeshurun*, v. 2b). Este termo tinha sido usado por Moisés quando descrevia a bem-aventurança que o povo redimido podia esperar de seu Deus (Dt 33.5,26), ou podia referir-se à maneira em que Israel deveria agir como povo obediente, servidor e adorador. O termo *Jeshurun* é tido como derivado do verbo hebraico *yāšar*, ser reto, direito. Podemos concluir que Isaías fala de Israel como o povo “ideal”, do modo como Yahwéh o imagina e do modo como ele podia e devia ser. Israel como *Jeshurun*, povo ideal de Yahwéh, é abençoado e “engorda” com as riquezas que Yahwéh lhe concede (Dt 32.15).

Isaías 44.3,4 amplia este conceito introduzido por *Jeshurun*. Os dons grandes e bons que Yahwéh dará, como prometeu, são tanto de caráter natural quanto espiritual. A chuva e as torrentes que ela traz regarão a terra; boas colheitas, alimento em abundância e bem-estar material são assegurados. O Espírito de Yahwéh será derramado sobre a descendência de Jacó e estarão presentes no meio do povo copiosas manifestações do Espírito.⁵¹ Eles terão crescimento e uma boa vida; serão como a relva verde no prado ou como árvores copadas à beira do rio. Isaías resume as promessas pactuais que Yahwéh repetira várias vezes antes, aos patriarcas, por meio de Moisés (cf. esp.

51. O derramamento do Espírito é um ato especial de unção (cf. cap. 1; ver também a unção nos casos de Josué, Saul e Davi).

Dt 8.1-10; 28.1-14; 30.1-10) e por meio de Joel (2.28 [TM 3.1]). Isaías dissera (Is 11.2) e diria de novo (61.1) que o Servo individual, o ramo da casa de Davi, teria a mesma experiência de derramamento do Espírito.⁵²

Um resultado claramente mencionado do modo de Yahwéh tratar com seu servo Jacó e do derramamento do Espírito sobre ele será uma resposta positiva. Em duas declarações paralelas — Eu pertenço ao Senhor e serei chamado pelo nome de Jacó — Isaías destaca isso. (1) Haverá uma confissão e testemunho de pertencer a Yahwéh — permanentemente escrito (escrito na mão). A resposta pactual à declaração pactual, “Eu sou o teu Deus”, será: “Eu pertenço a ti” — sou teu servo, teu adorador, um fiel agente do pacto. (2) Será tomado o nome de Jacó e de Israel. Identificação com Yahwéh resultará em identificação com o seu povo (44.5). Não se afirma explicitamente quem vai identificar-se com Yahwéh e Jacó. Isaías fala de modo geral *zeh wəzəh* (esse, alguém). Pode referir-se a descendentes de Jacó-Israel, que se anunciarão aberta e publicamente como servos de Yahwéh e membros de Jacó-Israel. Embora esta seja uma probabilidade, é preferível pensar em outras pessoas que não descendem diretamente dos patriarcas, que, porém, se identificam com Yahwéh e seu povo. A própria passagem sugere um horizonte amplo, universal, além do escopo nacional, pela maneira como Isaías imaginativamente aponta para além de sua audiência imediata em Jerusalém e designa “este aqui, e aquele ali”. No contexto mais amplo, o aspecto universal é ainda mais destacado (Is 43.8,9; cf. 22.4).⁵³

Nessa surpreendente passagem (Is 44.1-5) o povo do pacto de Yahwéh é chamado de o eleito de Yahwéh, obra de suas mãos, seu povo material e espiritualmente qualificado, que servirá como poder de atração, trazendo pessoas de todos os povos e nações a Yahwéh e a seu povo. Cumpre repetir que esse glorioso modo de ver o povo de Yahwéh é muito diferente do que Isaías proclamou a respeito da situação real de Israel ou Jacó. Ele profetizou a respeito do julgamento que viria por causa da idolatria (44.6-20). O ideal e o real são justapostos diante dos ouvintes e leitores das profecias de Isaías. A nota final, entretanto, é que a palavra de Yahwéh permanecerá firme: o Israel real será trazido a julgamento; e o próprio Yahwéh fará surgir o Israel ideal.

44.21-23. A passagem começa com o mandamento de *zəkār- ʿelleh* (lembrar essas coisas). O profeta dirige-se de novo a Jacó, direta e pessoalmente. A designação “essas coisas” refere-se particularmente à origem humana dos deuses-ídolos; a impotência das imagens materiais e as atitudes, crenças e expectativas ridículas de seus adoradores (cf. vv. 6-20). Em contraste com essas deidades indignas está o Yahwéh do pacto, que é o Rei (*melek*) de Israel, seu Redentor (*gō'ēl*), o Senhor dos Exércitos (*yhwh šəbā'ōt*). Mais ainda, ele é o primeiro e o último, o fim de todas as coisas, o único Deus (v. 6). Isaías proclama que esse Yahwéh punirá severamente, derramando sua ira, *lō' tinnāsēni* (não

52. McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.63, considera esta referência ao Espírito igual à de 42.1 (cf. nosso comentário acima).

53. Cf. McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.64, Skinner, *Isaiah XLI-LXVI*, p. 45; Young, *Book of Isaiah*, 3.168, que concorda que Isaías traça o escopo universal das bênçãos de Yahwéh sobre o seu povo.

ser esquecido, niph'al de *nāšā'*, esquecer, ignorar). Jacó, que tem sido trazido para ser servo de Yahwéh, não será varrido da memória de Yahwéh, mesmo que tenha de experimentar o severo julgamento do exílio. A garantia de perdão é afirmada em termos expressivos: ofensas e pecados serão varridos como névoa matinal diante do sol brilhante (v. 22). O chamado a arrepender-se e retornar é feito; a base para esse chamado é a segura redenção a ser cumprida por Yahwéh em favor de seu povo (v. 21). Essa redenção por vir é um fato tão certo que Isaías convida a criação, os céus, a terra, as montanhas, florestas e árvores a regozijarem-se, bradarem e irromper adiante por causa da revelação da glória de Yahwéh na redenção de seu povo (v. 23).⁵⁴

Isaías proclama os fatos certos sobre o futuro de Jacó ou Israel. Yahwéh permitirá que seu povo seja saqueado (42.24,25); Jerusalém será devastada e despovoada; e a ira de Yahwéh será derramada sobre Sião, Jerusalém, Judá, Israel — os filhos ou descendentes de Jacó, Isaque, Abraão. Mas suas promessas de ser Deus para eles, estar com eles, sustentá-los, abençoá-los, permanecem de pé. Como serão reconciliadas estas duas atitudes opostas — Jacó ou Israel no exílio, e no entanto perdoados e restaurados? De fato, Jerusalém será repovoada e as cidades de Judá serão reconstruídas (44.26). Mas será mesmo Yahwéh que fará ocorrer simultaneamente esses dois eventos contraditórios?

44.28-45.13. Esta importante passagem tem sido um dos pontos principais no debate a respeito da unidade do livro de Isaías. O ponto particular de discussão é o nome hebraico *Kōreš*, traduzido como *Ciro*.⁵⁵ Skinner, como muitos outros, afirma que “as alusões a *Ciro* na profecia tornam perfeitamente claro que o tempo a que ela se refere está entre 549 e 538 a.C. A nação (Israel) está no exílio, mas às vésperas da libertação”.⁵⁶ Segundo registros históricos,⁵⁷ não bíblicos, *Ciro* foi conhecido primeiro como rei de *Ansã*, no *Elão*, um país a leste da *Babilônia*. Tornou-se logo rei da *Pérsia*, derrotou *Astíages*, rei da *Média* (cerca de 549 a.C.), e pôde assim formar uma nação, o reino medo-persa. Então passou a conquistar países ao norte e, tendo sido bem sucedido, planejou atacar a *Babilônia*, a oeste. Em 538 a.C. capturou a cidade e seu império, tornando-se governante de uma área que incluía a maior parte da *Ásia Ocidental*. No período de dois anos após esta sua vitória, ele permitiu o retorno dos exilados israelitas a *Jerusalém*, fatos históricos que estão de acordo com o relato bíblico (2 Cr 36.22,23 par. Ed 1.1,2).

A pergunta a ser respondida é: Tendo Isaías recebido a revelação de Yahwéh, profetizou especificamente a respeito da ascensão de *Ciro*, escolhido por Yahwéh como agente libertador e restaurador, 150 anos antes de o rei persa aparecer no cenário da história? Ou foi um segundo Isaías, que viveu e profeti-

54. A criação é também chamada a testemunhar em favor de Yahwéh contra o povo do pacto quando os profetas declararam que Yahwéh tinha um processo judicial (*rib*) contra seu povo (cf. Is. 1.2; ver também Mq. 6.1,2; Dt. 4.26; 32.1).

55. O nome em persa era *Kurush*; em babilônio, *Kurash*, e em grego, *Kyros*.

56. Skinner, *Isaiah XLI-LXVI*, p. xix

57. O texto inglês tem “nonhistorical” (não histórico), mas creio que se trata de um equívoco. Esses relatos são históricos no sentido amplo. São fontes históricas. (n.t.).

zou no tempo da ascensão de Ciro ao poder e de suas conquistas? A resposta dada anteriormente é que, quando Isaías profetizou, predisse a ascensão e o governo de Ciro.⁵⁸ Esta resposta está inteiramente em harmonia com o que Isaías estava profetizando. Consideremos de novo como Isaías acusou o povo do pacto de falsa adoração (43.22), de sacrifícios corruptos (43.23,24a), e de sobrecarregar Yahwéh com seus pecados (v. 24b). Estes eram os próprios pecados de que ele tinha falado antes (cf. 1.10-16). Por essas iniquidades e males o povo havia de ser assolado, saqueado e destruído (1.7-9; 3.1-26; 41.25; 43.28). Esse julgamento destrutivo, entretanto, não seria o fim do povo de Yahwéh (o “peso” real da mensagem de Isaías nos capítulos 40-52); Yahwéh remirá e restaurará. Note-se também que Isaías, vivendo e ministrando nas proximidades do templo, fala de sua restauração depois que ele fosse destruído. Como e por quê?

Yahwéh levantará um agente totalmente inesperado para libertar e restaurar: Ciro! Ele o chamará pelo nome, pessoalmente (45.14). E esse estrangeiro será levantado *lêma'an* (por causa de) dois fatores específicos. (1) por causa de Jacó, meu servo, por causa de Israel, meu escolhido (45.4). A eleição de Abraão e sua semente, o pacto de Yahwéh com essa semente, as promessas e os planos de Yahwéh para essa semente, e o uso dessa semente por Ele para trazer a Semente, não podem ser frustrados ou impedidos. Jacó ou Israel estará desamparado em cativeiro, por vontade do próprio Yahwéh. Mas Ele quebrará esses grilhões por meio de Ciro; assim o povo será de novo capacitado a cumprir os propósitos divinos. E (2) por causa da humanidade, que deve saber que Yahwéh somente é Deus (*'êlôhîm*) (vv. 5,6) e que não há outro — um Senhor fiel, guardador do pacto, que traz trevas e desastre, mas também luz e vida (v. 7).

A mensagem que Isaías proclama é: Yahwéh suscitará o rei medo-persa Ciro porque Ele tem seu povo em mente, e o conhecimento de si próprio entre os povos e nações como seu propósito. O particularismo e o universalismo da misericórdia, graça e amor de Yahwéh motivam-no a fazê-lo; no desdobramento de ambos a glória de Yahwéh será revelada, apreendida e adorada.

Ciro não é mencionado como servo de Yahwéh. Os termos escolhidos para descrever o caráter e o serviço do Servo de Yahwéh, entretanto, são usados em relação a esse monarca.

44.28. *Hî' ômer lêkôreš rō'î* (Aquele que diz a Ciro: “Meu pastor”). Yahwéh, Senhor da criação e da história, Redentor e Protetor de seu povo, o único Deus, o Santo, aponta para Ciro como seu pastor. O real conceito de servir como pastor em nome de Yahwéh foi usado para descrever a obra de Moisés (Nm 12.7) e de Josué (Nm 27.18-23); esses dois homens tiveram o dever de ir e vir, de guiar o povo de Yahwéh. Os juízes de Israel também deviam ser pastores sobre o povo do pacto (2 Sm 7.7), como também Davi, um bom representante do rei-pastor ideal de Yahwéh (Sl 78.70-72). Mais tarde, profetas como Jeremias (Jr 25.34-36; cf. 33.12) e Ezequiel (Ez 34.1-16) falaram de falsos e verdadeiros pastores. Sua referência era particularmente aos reis da casa davídica. O

58. Ver cap. 17.

próprio Isaías tinha apontado para o caráter e os deveres dos pastores, como o próprio Yahwéh os tinha demonstrado (40.11).

O povo de Yahwéh requeria o serviço de alguém que atuasse como pastor representando Yahwéh. Isaías tinha anteriormente mostrado como o rei Acaz, da casa de Davi, falhou como pastor (Is 7-11). Agora, ele levanta outra acusação contra os descendentes de Davi: um estrangeiro desconhecido, não um filho da dinastia davídica, representará e servirá Yahwéh, o grande Pastor de seu povo.

A tarefa dada especificamente a Ciro, o pastor, é resumida nas palavras *wēkol-ḥepšī yašlīm* (todo o meu prazer ele completará). O verbo *šālam* no hiphil tem o sentido de fazer levar a um fim completo. Isaías assim resume a libertação do povo do pacto do exílio e sua restauração a sua própria terra, cidade e lugar de culto. A obra de Ciro terá um clímax na reconstrução de Jerusalém e no restabelecimento do templo. Em outras palavras, Ciro, como subpastor de Yahwéh, deve reunir o rebanho disperso, trazê-lo a seu lugar de habitação, prover suas necessidades e tornar possível que o “aprisco das ovelhas”, isto é, a cidade e o templo, seja reconstruído e atenda às reais necessidades do povo.

45.1-5. Isaías continua sua proclamação a respeito de Ciro, o servo de Yahwéh. Ele é o *māšīaḥ* (Messias, ungido) de Yahwéh. Este epíteto resume a escolha, chamado, qualificação e separação de Ciro por Yahwéh.⁵⁹

Ciro será capaz de cumprir suas responsabilidades como pastor ungido de Yahwéh. São feitas a ele três promessas específicas: a primeira é *heḥēzaqtī bīmīnō* (eu te darei força ao segurar fortemente tua mão). O termo foi usado por Isaías quando falou do apoio que Yahwéh dará a seu servo Israel (41.9a). Ciro receberá precisamente o que Yahwéh daria a seu servo — tanto individual quanto coletivo. Ciro recebe garantia de sucesso, pois com Yahwéh tomando-o pela mão direita, o símbolo do cumprimento, ele superará todos os obstáculos. As *gōyīm* (nações) serão conquistadas e subjugadas (*lērād*, qal de *rādād*). Ciro será vitorioso sobre toda e qualquer nação que o desafiar e se lhe opuser. Yahwéh demonstrará sua soberania sobre todos os povos e nações por meio das vitórias de Ciro: os *mēlākīm* (reis) das nações subjugadas tornar-se-ão impotentes, com a remoção de todos os seus meios de fazer guerra.⁶⁰

E mais: os muros da cidade não serão escalados porque as portas não se fecharão. Yahwéh abrirá as entradas (*dēlātīm*, de *delet*, porta ou portão) das cidades e das fortalezas. Yahwéh, segurando a mão direita de Ciro, torná-lo-á invencível como chefe militar e como líder político. Ciro será de vários modos o que foi dito do Filho em Isaías 9.2-7 (TM 1-6).

A segunda promessa, estritamente relacionada com a primeira, é que o próprio Yahwéh *lēpānēkā 'ēlēk* (diante de ti irei, qal de *hālak*, ir) (v. 22).

59. Cf. cap. 1, subtítulo “O termo *Māšīaḥ*”, para um estudo pormenorizado do termo hebraico.

60. O texto hebraico *lē 'āmōtā mēlākīm 'āpū'ēaḥ* (lit. os lombos dos reis eu abrirei). O piei usualmente tem o sentido de “soltar”, “deixar livre” (cf. camelos que têm suas cargas retiradas, [Gn 24:32], e soldados que têm suas armas sacadas [1 Rs 20:11]). Os lombos eram a região do corpo onde os soldados atavam as vestes e prendiam os cintos, nos quais dependuravam suas armas.

Yahwéh promete guiar, dirigir, conduzir Ciro, como Ele tinha guiado os israelitas através do deserto até a Terra Prometida. As preciosas promessas feitas aos israelitas cativos, isto é, seu retorno para casa, tornar-se-iam possíveis, endireitando-se os caminhos tortuosos, aplainando-se montanhas e aterrando-se vales, isto é, preparando-se uma boa estrada (40.3,4). Isso seria feito por Yahwéh por meio de Ciro (45.2), que, como libertador, será também o eficiente restaurador do pacto, com o apoio e direção de Yahwéh. Isaías repete que ninguém será capaz de opor-se a Ciro, porque Yahwéh quebrará mesmo as barreiras mais fortes — simbolicamente referidas como “portões de bronze” e “barras de ferro” (42.2b NIV).

A terceira promessa feita em relação a Ciro é que Yahwéh equipará e enriquecerá o governante (45.3a). 'Ōṣērôt ḥōšek (os tesouros das trevas) são valores acumulados e escondidos em lugares secretos. Essas “casas de tesouro” serão abertas e Ciro receberá os meios de cumprir a incumbência que Yahwéh pôs sobre ele.

Apoiado e equipado por Yahwéh, Ciro deve reconhecer Yahwéh como aquele que o chamou e capacitou para ser o agente vitorioso, libertador e restaurador (45.3b). Embora não conhecesse Yahwéh quando foi chamado e honrado para servir como seu agente, Ciro receberá dele sustentação e força (45.5).

Mais um aspecto a respeito de Ciro como agente messiânico requer nossa atenção.

45.13. 'Ānōkī ḥa'irōtīhū bēšedeq (eu o levantarei em retidão) (NIV Ciro; RSV, KJV ele). Isaías falara dessa maneira antes, sem mencionar o nome de Ciro, mas obviamente referindo-se a ele em 45.2. Ele também não é mencionado pelo nome no verso 13. Não há como negar, porém, que ele esteja sendo citado aqui, porquanto ele é o assunto principal da passagem inteira (44.28-45.13), especialmente em relação à retificação de seus caminhos (45.2) — uma bela perspectiva repetida no versículo 13. A afirmação de que Yahwéh levantará Ciro⁶¹ vem depois de Isaías ter, por assim dizer, respondido a supostas objeções a respeito de sua missão. Isaías proclama que Yahwéh, o Soberano Senhor, infligiu desastre e assegurou bem-estar (v. 7); Yahwéh trouxe prosperidade e retidão (v. 8). Porém, os que ouvem Isaías reclamam; eles contendem com Yahwéh (vv. 9-11). O Deus de Abraão, de Jacó e de seus descendentes irá a uma nação pagã para suscitar um libertador que desfrutará do apoio e da direção de Yahwéh? Isaías responde: Yahwéh, o Criador e Governador da terra, da humanidade, dos céus e de suas estrelas, levantará Ciro para libertar os exilados e fazer reconstruir Jerusalém. Ciro fará isso sem nenhuma vantagem para si mesmo (v. 13c). O governante persa se levantará e servirá Yahwéh *em retidão*. As relações entre Yahwéh e Ciro estarão de perfeito acordo com seus atos passados como Criador e Sustentador do universo. Além disso, Yahwéh, empregando o descrente Ciro, não fará coisa alguma contrária a sua própria natureza, sua vontade, seu propósito. De fato, os serviços de Ciro revelarão

61. O verbo hebraico 'ūr é traduzido como um perfeito profético, portanto, seu sentido é futuro.

Yahwéh como um Deus perfeitamente consistente, coerente com sua palavra da promessa revelada, sua lei, sua instrução para seu povo (e para as demais nações). Por seu serviço a Yahwéh em favor do povo de Deus, Ciro não pleiteará prerrogativas e honras para si mesmo, mas Yahwéh de tal maneira tratará com ele e por meio dele que o poderoso monarca será para Ele um instrumento de louvor, adoração e honra. Assim, a retidão de Yahwéh, que cairá como chuva (v. 8), será gloriosamente revelada na libertação de Israel ou Judá do cativo e sua restauração por meio de Ciro, o ungido de Yahwéh.

Em contexto subsequente,⁶² será comentado o papel de Ciro como agente messiânico. Neste ponto, entretanto, é oportuno afirmar que, embora Ciro não seja identificado como *'abdî* (meu servo), é estabelecido como quem presta grande serviço a Yahwéh e a seu povo. De fato, ele fará a obra de um agente messiânico real, em vista da falha dos descendentes reais de Davi. Como tal, Ciro é um tipo do Messias prometido.

Convém repetir que nesta especial passagem (44.28-45.13) o termo hebraico *'abdî* refere-se a Jacó; ele aponta diretamente para os descendentes de Jacó, o povo ou nação de Israel ou de Judá, em cuja causa Ciro é convocado para servir (45.4). Também deve ser dada atenção ao fato de que o termo *'abdô* (seu servo) ocorre como paralelo para *mal'ākāyw* (seus mensageiros), cujas palavras serão cumpridas (44.26). A referência é aos profetas, particularmente a Isaías, cujas mensagens devem ser consideradas seguras e confiáveis. O ponto específico a ser notado nesse contexto é que os profetas, mensageiros de Yahwéh, estão em relação especial com Ele, como seus porta-vozes, e estavam a serviço de Yahwéh, de modo que eram chamados seus servos.

48.20. Depois de falar de Ciro como o servo que Yahwéh vai empregar, Isaías declara enfaticamente que o soberano Senhor das nações (45.14), que opera de modos misteriosos (45.15), isto é, Yahwéh o Criador, o único Deus (v. 18), que se revelou a si mesmo (v. 19), seguramente livrará e restaurará seu povo (vv. 17,20-25). Fala, então, a respeito dos deuses da Babilônia que são impotentes (46.1,2); por outro lado, o propósito e a vontade de Yahwéh se cumprirão (46.3-13). Babilônia certamente cairá, a despeito de seu orgulho e de seu poder (47.1-15).⁶³ Isaías fala novamente a respeito da loucura, surdez, insensatez e rebelião daqueles que são chamados pelo nome de Israel e que vêm da linhagem de Judá (48.1-11). A despeito de seu caráter, atitudes e pecados, Jacó é chamado a ouvir (48.12) e recebe a garantia de que a missão de Yahwéh para ele será levada a cabo (v. 15). Guiado pelo Espírito, Isaías (v. 16) assegura a Israel ou Judá que o livramento e a restauração virão; portanto, ele profere a convocação para deixar Babilônia (v. 20a) e a fazer conhecido — em todas as partes da terra — que Yahwéh redimiu Jacó, seu servo. Isaías refere-se repetidamente aos descendentes de Abraão, Isaque e Jacó como servos de Yahwéh, e como tais serão libertados e redimidos. Serão salvos para servir. (O

62. Ver adiante, neste cap., subtítulo "Aspectos Messiânicos".

63. Cf. vários comentários para estudo complementar.

serviço específico para o qual Jacó foi designado foi formulado em resumo quando discutimos 41.8; 42.1-7,18-25; e 43.8-13).

49.1-12. Este e os capítulos imediatamente subsequentes, segundo a maioria dos estudiosos de Isaías, apresentam quatro desafios específicos ao intérprete desse notável livro. Primeiro, os capítulos 49-55 introduzem uma dimensão nova na mensagem de Isaías? Muilenberg, que tem dado muita atenção à estrutura literária de Isaías 40-66 (como notamos anteriormente), intitula os capítulos 40-48 "A Vinda Iminente de Deus", e os capítulos 49-55 "A Redenção de Israel".⁶⁴ Young também revela consciência de mudança; ele intitulou os primeiros capítulos "Terminou a Guerra em Jerusalém", e 49-57.21, "A Iniquidade de Jerusalém está Perdoada".⁶⁵ Entretanto, Oswald T. Allis crê que a personalidade dominante e o assunto dos capítulos 40-48 é Ciro e a tarefa que lhe é designada.⁶⁶ Neste nosso estudo os capítulos 40-52.12 são considerados uma unidade, apresentando os agentes que Yahwéh chamou e comissionou, e 52.13-53.12 é uma unidade que apresenta as experiências do agente-servo, que é a figura central no programa redentivo de Yahwéh em favor de seu povo.

Segundo, como deve ser dividido o capítulo 49? Consistiria de duas partes principais, isto é, versos 1-12 e 13-26, como pensa Muilenberg?⁶⁷ Estava ele certo ao dividir cada uma dessas passagens em seis estrofes? Ou devemos seguir Young, que põe a linha divisória entre os vv. 13 e 14 (cf. RSV) e divide cada parte diferentemente de Muilenberg?⁶⁸ (Neste nosso estudo consideraremos a divisão entre os vv. 12 e 13).

Terceiro, quem é o servo referido na passagem (49.3)? Nos capítulos precedentes, o termo servo refere-se a profetas, a Israel ou Judá, e a um servo individual (Ciro não é chamado de servo, mas certamente o poderia ser). Os comentadores, em sua maioria, sentem-se compelidos a identificar o servo. Muilenberg opta pelo "sentido coletivo", isto é, o servo é Israel.⁶⁹ Young, seguindo Joseph Alexander e Keil-Delitzsch, refere-se ao servo como o Messias.⁷⁰ McKenzie faz algumas alusões, mas evita dizer quem o Servo é, exceto que ele é o meio que Yahwéh irá empregar para adquirir glória para si mesmo "por meio de seus atos salvadores para com Israel".⁷¹

Quarto, quem está-se dirigindo às terras costeiras? Estamos tratando de um solilóquio (Young) ou de um diálogo (Muilenberg)? Um estudo da passagem

64. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, 5.422,564.

65. Young, *Book of Isaiah*, 3.42,266.

66. Allis, *Unity of Isaiah*, pp. 51-61 ("As profecias a respeito de Ciro").

67. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.505,506, explicou brevemente as opções e as dificuldades que cada uma das partes apresenta.

68. Uma apreciação do que McKenzie (Second *Isaiah*, em *AB* [1968], 20.103-106), North (Second *Isaiah*, pp. 184-190) e outros têm feito em relação a esta questão literaria leva-nos a concluir que não se chegará facilmente a um consenso.

69. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.365. O autor, entretanto, afirma que qualquer ponto de vista deve ser considerado como uma tentativa.

70. Young, *Book of Isaiah*, 3.267.

71. McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.105.

dará respostas satisfatórias, porque consistentes com o que a precede, e particularmente com o que a segue (52.13-53.12).

Verso 1. Um chamado é dirigido às *'iyim* (ilhas) e a povos que vivem em lugares distantes.⁷² Outros chamados foram feitos antes. As ilhas tinham sido antes chamadas ao silêncio (41.1), quando deviam ouvir o ato de Yahwéh de suscitar um do leste para prestar serviço a Ele. Depois, há um chamado ordenando-lhes que reconheçam e proclamem que Yahwéh redimiu seu servo Jacó (p. ex., 42.10,12,15). Agora Isaías muda a ênfase do papel de Ciro na libertação e restauração de Jacó, e do destino da Babilônia quando ele (Ciro) cumprisse seu dever para com Israel ou Judá, no papel do Servo que tinha sido referido antes em vários contextos. Isaías faz isso de maneira especial. Quando proclama sua mensagem, fala na primeira pessoa do singular: *šim'û 'ēlay* (ouvi-me!). O próprio contexto torna óbvio que Isaías não está-se referindo a si mesmo: ele é o porta-voz de outro. Não é nem Yahwéh nem Ciro, mas uma terceira pessoa quem fala. Essa terceira pessoa faz algumas referências a si mesma.

Yahweh mibbeten qērā'anî (Yahwéh, desde o ventre, chamou-me) (cf. KJV, RSV; NIV antes que eu nascesse), e numa linha paralela, "Yahwéh, desde o ventre de minha mãe, fez menção do meu nome". A pessoa fala de sua origem em termos de um nascimento humano normal. Devemos reconhecer, entretanto, que isso poderia ser usado metaforicamente da saída de Israel do Egito.⁷³ Entretanto, ele fala pessoalmente de sua mãe, do ventre do qual ele proveio, e de seu nome. A razão conclusiva pela qual não se pode considerar o Israel coletivo como quem fala é que aquele que fala tem um papel a exercer em favor de Israel (49.5,6). Young, seguindo Hahn e Delitzsch, considera essas referências ao nascimento humano um reflexo de Isaías 7.14.⁷⁴ Isto é possível, mas a questão da origem de quem fala não deve obscurecer a sua ênfase dominante. Essa ênfase encontra-se nos verbos *qērā'anî* (chamou-me) e *hizkîr* (fez meu nome ser lembrado). É o chamar e nomear ou, em outras palavras, a designação e a descrição de quem fala que chama a atenção em primeiro lugar. Essa referida pessoa considera-se sob autoridade, tendo o dever e a responsabilidade de cumprir a tarefa que lhe foi designada. Jeremias mais tarde falou com a mesma compreensão (Jr 1.5).

Verso 2. A pessoa que fala vai adiante e declara que Yahwéh o preparou e o protege. Falando de sua preparação, e implicitamente de um de seus deveres, diz que sua boca foi feita como uma espada afiada, e ele próprio como uma flecha polida. Ambas as metáforas (espada e flecha) falam da luta que o aguarda no seu falar e no cumprimento de seus cruciantes deveres; mas os adjetivos, aguda (isto é, aguçada) e polida indicam que ele está bem preparado para tornar-se ativo no devido tempo. São-lhe asseguradas proteção e defesa; na mão e na aljava de Yahwéh ele está e será guardado. A forma do hiphil dos

72. O termo derivado de *'wh*, ir a um lugar para viver (em árabe), pode ser também traduzido como região, área costeira, ou fronteira de um país.

73. Cf. Ez. 16:1-7. Mas na literatura bíblica o sentido literal é mais comum (cf. Jr 1.5-10; Gl 1.15).

74. Young, *Book of Isaiah*, 3.268.

verbos *ḥābā'* (esconder) e *sātar* (ocultar) sugere que Yahwéh tem seus meios de esconder, ocultar e proteger seu agente até que chegue o momento de agir.

Verso 3. Isaías apresenta a pessoa que fala como a continuar a identificar-se. Está ainda dirigindo-se a sua vasta audiência; informa-a de que Yahwéh dirigiu-se a ele como *'abdî* (meu servo) e *yisrā'el* (Israel). Um indivíduo tinha sido citado antes como Servo por Isaías (42.1-4). O que foi dito do Servo ali certamente correlaciona-se e harmoniza-se bem com o que a pessoa que fala diz aqui de sua origem, chamado, preparação e proteção. Portanto, não deve haver hesitação em identificar a pessoa que fala em 49.1-3, que é referida pessoalmente como *'attâ* (tu) e designada como o Servo de Yahwéh já mencionado antes. Assim, a pessoa que fala como Servo, de nascimento humilde, revestido com o Espírito e, portanto, com poder e capacidade divinos, é um indivíduo que tem um obra a realizar em favor das nações e do povo de Yahwéh; para esse propósito ele foi guardado até chegar o tempo de sua ação. Assim, podemos compreender porque a pessoa que fala é designada por Yahwéh como "meu servo".

Como, porém, pode a designação do Servo como Israel⁷⁵ ser reconciliada com o fato de que esse é o nome de um povo, os descendentes de Abraão e Jacó? Tem sido sugerido que o Servo personificaria Israel, mas Young está certo em notar que o povo de Israel personificado não é a pessoa que fala em Isaías 49.1.2. A resposta deve ser encontrada na estreita relação existente entre a pessoa que fala, denominada Servo, e o povo de Israel. O Servo é chamado Israel porque ele é um de Israel; ele provém do povo, isto é, ele é a Semente que vem da semente dos patriarcas. Ele haveria de agir em seu favor, como seu representante e cabeça, de modo que muitos poderiam tornar-se o que ele é. O Servo representa o Israel ideal em sentido real, e sendo um de Israel, trabalhando em favor dele, havia de fazer a transformação do Israel pecaminoso no Israel ideal. Assim a pessoa que fala reconhece e proclama aos povos e nações que ela chegou, que está presente e age, não em seu próprio benefício ou para seu próprio proveito pessoal. Ao contrário, veio de Israel, identificou-se com ele, e representa Deus perante as demais nações. Na qualidade de Israel Servo, ele faria o que a nação de Israel deveria fazer: revelar e demonstrar a glória, a majestade e o esplendor de Yahwéh a todos os povos. De fato, o Servo, Israel, reconhece que seria o próprio Yahwéh (note-se o hitpael de *pū'ar*) quem faria essas coisas por seu intermédio, e devido à sua identidade com os descendentes dos patriarcas, o faria também através deles.

Verso 4. Isaías continua a proclamar o que o Servo diz; Young corretamente refere-se a isso como o solilóquio do Servo.⁷⁶ Tendo repetido como Yahwéh o designou, o Servo responde: *wa'ānî 'āmartî* (enfático: mas eu disse); *lērîq yāga'tî* (em vão tenho trabalhado).⁷⁷ O Servo, projetando-se no futuro (perfeito

75. Embora a maioria dos críticos seja compelida a afirmar que o texto massorético é confiável, McKenzie escreve: "Atestado pelo texto crítico, mas duvidoso pelo sentido" (*Second Isaiah*, em *AB* [1968], 20.103).

76. Young, *Book of Isaiah*, 3.272.

77. O termo hebraico tem a idéia de vaidade, vazio.

profético de *yāga'*), declara que seu esforço cansativo em favor de Israel tem sido sem proveito. Ele despendeu suas forças em vão.⁷⁸ Assim como Isaías tinha sido aconselhado a não esperar uma resposta positiva a sua obra profética (6.9,10), assim também é com o Servo. Quando considera aqueles em favor de quem está gastando suas forças, expressa desânimo; mas, olhando para Yahwéh, fala com confiança: certamente o meu direito está perante Yahwéh. Não é plausível que Isaías tenha em mente a situação de um tribunal, como se Yahwéh tivesse um caso contra ele.⁷⁹ Ao contrário, o Servo está satisfeito porque Yahwéh conhece sua obra e seus resultados, e declarará que o seu trabalho é aceitável e está de acordo com a sua vontade. O Servo recebe a garantia de que seu Deus lhe dará a recompensa de acordo com seus esforços e labor (v. 4b).

Verso 5. O Servo continua o seu solilóquio. Isaías proclama que o Servo, tendo expressado tanto seu desânimo quanto sua confiança, repete o que Yahwéh tem dito.⁸⁰ O Servo recorda alguns fatos. Ele referiu-se a seu nascimento e chamado (49.1) e a sua vocação para ser Servo de Yahwéh (49.3). Então, breve e diretamente, resume sua tarefa: *lēsōbēb Ya'āqōb 'ēlāyw* (fazer voltar Jacó para ele). O verbo, no polel, significa trazer de volta; a idéia de ação intensiva está presente. O termo *voltar* é usado tanto para o retorno físico quanto o moral ou espiritual: regeneração (Is 10.21) e conversão (p. ex., Am 4.6) são referidos como retorno ao Senhor (cf. Os 6.1; 7.10). Apostatar, isto é, afastar-se de Deus, pode ser também expresso por esse termo. Os comentadores têm interpretado essa frase de diversos modos. Muilenberg não faz nenhum comentário sobre ela e a maioria dos demais fala apenas em termos gerais.⁸¹ Young nega que ele se refira a um retorno do cativo; ao contrário, significa um retorno espiritual. O verbo hebraico não pode ter mais do que um significado específico. Isso, entretanto, não impede de dizermos — enfaticamente — que a obra designada para o Servo era capacitar Israel ou Judá a retornar para Yahwéh (espiritualmente), e para o caminho de vida de Yahwéh (moralmente), bem como realizar as promessas pactuais relativas à terra, à prosperidade e à fama. No contexto pactual essas coisas são inseparáveis. Abraão e sua semente foram chamados a viver a vida inteira numa relação vital e vibrante com Yahwéh. O chamado a esses laços pactuais sempre inclui as promessas e as garantias de bênçãos. O povo de Yahwéh não haveria de viver vidas divididas. Vida sob e com Yahwéh é vida unificada e integrada. Assim, um retorno *'ēlāyw* (a ele, Yahwéh) incluía um retorno à cidade onde Ele tinha o templo, à terra da promessa, às bênçãos de uma vida estabelecida. A frase paralela deve ser tomada no mesmo sentido.

78. O termo hebraico *šhū*, desolação, uma idéia que Isaías expressa repetidamente (cf. Young, *Book of Isaiah*, 3271).

79. O profeta fala do caso legal de Yahwéh (*rīb*) contra seu povo, que foi desobediente e rebelde (cf. Os 4.11; ver também n. 53).

80. Pode causar confusão, quando não se presta a devida atenção a quem fala. Isaías estava profetizando: ele apresentou o Servo envolvido num solilóquio. Nesse solilóquio, o Servo repete um diálogo que teve com Yahwéh.

81. Ver os comentários sobre a passagem. Note-se que Muilenberg recorre à transposição, suprimindo as últimas linhas do v. 5 (em *Isaiah, Chapter 40-66*, em *IB* [1964] 5:103; cf. p. 105).

Wēytsrā'el lō' yē'āsēp (e Israel ele reunirá a si). Jacó e Israel são sinônimos. Retornar e ser reunido (niph'al de *'āsap* entendido como passivo, não como reflexivo [cf. RSV]), indica uma progressão no pensamento; aqueles que retornarão serão reunidos e unificados como um corpo com Yahwéh na cidade de Yahwéh e na terra da promessa. O problema é com a conjunção hebraica *lō'*, cujo sentido é "não". Calvino toma o termo literalmente — mas Israel não será reunido (cf. KJV).⁸² Nove manuscritos lêem "a ele" (*lō*).⁸³ Essa leitura está de acordo com o texto (cf. NIV, RSV).

A tarefa atribuída ao Servo, então, é a libertação dos descendentes de Jacó e sua completa restauração a Yahwéh, ao seu modo de vida, e às suas bênçãos. O Servo, tendo expressado desânimo e falta de resultados (v. 4), apesar disto mantém diante de seus próprios olhos o propósito de sua aparição e a tarefa a ser cumprida (cf. v. 6, abaixo). O Servo recebe a garantia de que não será abandonado.

Wē'ekkābēd bē'ênē yhwé (e serei glorificado aos olhos de Yahwéh) (cf. KJV). O verbo deve ser entendido passivamente, pode significar ser honrado (cf. NIV, RSV), ou considerado de grande importância. O verbo *glorificar* é preferido porque inclui o duplo conceito de reconhecimento e de honra, e os situa no contexto de um recebimento de proeminência e louvor resultantes. É na presença de Yahwéh que o Servo receberá sua recompensa de glória pelo esforço em cumprir sua tarefa.

Wē' lōhay hāyā 'uzzi (e meu Deus tem sido minha força). O Servo distingue-se nitidamente de Yahwéh, mas também exprime uma clara e definida relação com Ele. Isso é uma expressão de confiança; e mais do que isso, o Servo honra a Deus por tê-lo suprido com *'ōz* (força ou poder). Por isso, recebendo força de Deus, o Servo tem a atitude, o poder, a fortaleza e a firmeza necessários para cumprir completamente sua missão.

Tendo refletido sobre o que Yahwéh fez por ele, o Servo repete a frase introdutória do verso 5: "Ele diz".

Verso 6. Isaias continua a proclamar o que o Servo denota em seu solilóquio: *nāqēl mihyôtēkā li'ebēd* (parece-te pouco ser um Servo para mim?) O niph'al de *qālal* pode expressar a idéia reflexiva de alguém considerar-se a si mesmo como demasiado insignificante. A frase, entretanto, não deve ser considerada uma pergunta retórica (cf. NIV, RSV, KJV): Consideras-te a ti mesmo...? Ao contrário, o pensamento expresso é que o Servo não vai limitar-se, como Servo de Yahwéh, à tarefa de reunir as tribos de Jacó e o remanescente de Israel preservado por Yahwéh. A tarefa, em si mesma, não é insignificante; contudo, o Servo terá de compreender que há ainda uma dimensão maior em sua obra. Como foi ordenado a Abraão que fosse uma fonte de bênção para todos os

82. Calvino rejeita a tentativa de eruditos judeus de traduzi-lo como uma pergunta: "Porventura Israel não será reunido?" Ele toma a frase hebraica como referente à desgraça nacional de Israel experimentada no exílio (*Commentary on the Book of Isaiah*, trad. William Pringle, 4 vols. [reimpressão. Grand Rapids: Baker, 1981], 4.15).

83. Cf. a LXX, o rolo de Isaias de São Marcos, e Áquila, sobre esse ponto. Ver também nosso estudo sobre Is 93 (TM 92), onde *lō'*, "não", é substituído por *lō*, "lhe".

povos e nações (Gn 12.1-3), assim também é ordenado ao Servo. Os descendentes de Jacó não serão restaurados e reunidos para si próprios. Seu retorno e a reconstrução têm por propósito o serviço a Yahwéh, a ser realizado através do ministério às gentes e nações. Portanto, a obra do Servo não será limitada ao pequeno Israel, que é insignificante se comparado a outras nações do mundo. Sua obra é de significação e proporções muito maiores.

Unētattikā lē'ôr gôytm (e te dei para luz das nações). O verbo, que pode ser traduzido "dei", ou "fiz", traz o pensamento específico da ação de Yahwéh em favor das nações do mundo. Esses povos estão em trevas, tal como Israel ou Judá é descrito como estando em trevas, em outro contexto anterior (9.2-4 [TM 9.1-3]), uma condição lúgubre que afeta os aspectos todos da vida. Como a Criança ou Filho era a luz para o povo do pacto, assim o Servo (que deve ser identificado com a Criança ou Filho), há de trazer luz para os povos do mundo (cf. 42.6). Essa luz há de ser ou servir como a *yěšû' â* (salvação) de Yahwéh. O termo *salvação* no Velho Testamento não se restringe à idéia do perdão divino e da aceitação sincera, pelo crente, da vida espiritual. Inclui especialmente: libertação do pecado e de seu cativo; entrada numa relação viva com Yahwéh; e envolvimento numa vida de liberdade, bênção e serviço.⁸⁴ Os povos do mundo devem ser salvos, radical e totalmente, assim como o fora o povo apóstata do pacto. A universalidade dessa salvação é expressa pelo Servo, como proclamado por Isaías na frase hebraica '*ad-qěšēh hā'āreš* (até a extremidade da terra). O termo *extremidade* (RSV, KJV: fim) coloca forte ênfase no aspecto extensivo: até as fronteiras, até os extremos dos lugares mais distantes. O conceito de pessoas de todas as gentes ou nações, mesmo aquelas em regiões remotas, recebendo salvação e tornando-se identificadas com o povo de Yahwéh, é um tema que Isaías repete (cf. 42.6; 45.6,14). Essa idéia de Yahwéh prover luz para os povos e nações por meio de seu Servo foi afirmada por Jesus a respeito de si mesmo ("luz do mundo", Jo 9.5) e foi uma grande motivação para Paulo levar o evangelho aos gentios (gr.*tetheika se eis phōs ethnōn*, At 13.47).

Neste ponto termina o solilóquio do Servo. Isaías, entretanto, continua seu relato, proclamando a resposta de Yahwéh às referidas palavras do Servo.⁸⁵ Como McKenzie observou, muito pouco se diz aqui que não tivesse sido dito antes. Alguma coisa do que Yahwéh dissera a respeito de Israel ou Judá (o servo coletivo), do Servo individual e de Ciro, é aqui repetido em relação ao Servo de Yahwéh encarregado de levar luz e salvação ao povo do pacto e a todos os povos da terra.

84. Dirk Odendaal, em seu *The Eschatological Expectation of Isaiah 40-66 with Special Reference to Israel and the Nations* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1970), apresenta uma discussão sucinta do conceito de salvação (ibid., pp. 125-128).

85. Literalmente, podemos falar de uma divisão definida. Mas o conteúdo de 49.1-6 não pode ser isolado do que se segue nos vv. 7-13. Dividir esses versos numa série de estrofes, como Muilenberg e outros têm feito, parece-me impor um método moderno de composição literária ao profeta Isaías. Além disso, o método moderno de análise literária de mensagens proféticas tem resultado em muito debate, conclusões variadas e, freqüentemente, obscurcimento da mensagem.

Verso 7. Yahwéh, que responde ao Servo, é referido por Isaías como o *gō'ēl* (redentor). Anteriormente, ele fora citado como dizendo a Jacó "eu te remi"! (43.1; 44.22) ou "Eu sou teu Redentor" (41.14); Isaías refere-se a Yahwéh como o Redentor (44.23,24; 47.4; 48.17,20). Yahwéh tinha pago um preço por Jacó ou Israel ou Jerusalém; ele quebrara o poder do Egito e livrara Israel do cativo. A referência a Yahwéh como *qēdōšō* (o teu Santo), isto é, o único, puro e majestoso Deus de Jacó, acresce ao desejo de Isaías de expressar a magnificência e o caráter glorioso de Yahwéh. Ele dirige-se ao Servo, descrito agora em termos surpreendentes, contrastantes, que serão elaborados mais tarde (52.13-53.12). O Servo é referido como *libzōh-nepes* (a uma alma desprezada; *bāzā*, desprezar) e como *limtā'ēb gōy* (ao que faz ser aborrecido pela nação; piel de *tā'ab*; cf. Sl 22.6-16 [TM 22.7-17]). A profunda e completa humilhação do Servo é, pelo menos em parte, devida às próprias pessoas a quem e por quem ele veio. Devemos notar que, embora o Servo e Israel tenham sido estreitamente identificados antes (49.3), agora são distinguidos. O Servo é citado também como servo de governantes, o que provavelmente deve ser entendido como "escravo de tiranos". A idéia, nesse especial contexto, é como ele é considerado, e não o que ele realmente é ou faz. Esses governantes, porém, serão surpreendidos: vendo-o, eles se levantarão em reconhecimento, e príncipes o reconhecerão e lhe prestarão homenagem. Assim, o caráter exaltado do Servo e o caráter e ação de Yahwéh são reconhecidos. *Ne'emān* (niph'al de *'āman*, quando é usado para falar de uma pessoa, é traduzido como firme, fiel, digno de confiança) é o termo que Isaías emprega, como o fizera Moisés antes dele. Moisés assegurou a Israel que Yahwéh era absolutamente digno de confiança, pois, segundo sua palavra, ele manteria o pacto de amor que fizera com seu povo (Dt 9.6,7). Como Israel tinha sido escolhido (Is 43.10; 44.1,2; 45.4) e como Ciro tinha sido convocado (45.1-4), assim o caráter imutável e elevado do Servo é devido à eleição dele por Yahwéh (cf. 42.1).

Versos 8, 9a. Isaías repete o que Yahwéh dissera que faria por meio do Servo. Isso será feito num tempo específico, designado como *bē'ēt rāšōn* (no tempo de boa vontade),⁸⁶ isto é, quando aprover a Yahwéh, ou quando o tempo tiver chegado de acordo com seu plano e propósito. Esse tempo aceitável (KJV) ou favorável (RSV, NIV) será *yōm yēsū'ā* (o dia da salvação). Então o Servo realmente cumprirá a obra de libertação do cativo (cf. 61.2).

São feitas quatro promessas por Yahwéh a seu Servo.

Primeira, *'ānttikā* (eu te responderei). Yahwéh promete uma resposta plena e completa às declarações do Servo a respeito da falta de resultados de seus esforços (49.4). Essa resposta será plenamente realizada na "salvação" (alguns lêem "assistência"; ver *BHK*) que o Servo trará ao povo de Yahwéh.

Segunda, *'azartika* (eu te socorrerei, perfeito profético de *'azar*). O termo pode ser traduzido como ajudar, mas seria um significado pobre nesse especial

86. Vários comentadores têm chamado a atenção para o Ano do Jubileu como a origem do conceito de "ano de favor" (Lv 25.8-13). Ver Young, *Book of Isaiah*, 3.278. Joseph A. Alexander, em *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 2.218, escreve: "Tempo adequado e designado para mostrar graça ou favor."

contexto. Socorrer sugere o real suprimento do que é requerido para tornar realidade para o povo a salvação plena. Assim, Yahwéh promete não somente pôr sua forte mão para sustentar o Servo, mas também que essa mesma sua mão suprirá todas as necessidades que o Servo tiver no cumprimento de sua tarefa.

Terceira, *wē'eššārkā* (e te guardarei, qal de *nāšar*). A declaração freqüentemente feita por Yahwéh, "eu serei contigo", não é repetida exatamente nessas palavras, mas a idéia está aqui. Ele estará presente, vigiando, guardando, protegendo. O Servo cumprirá sua tarefa; Yahwéh não a fará por ele. Mas o Servo recebe a garantia da proteção e preservação divina. Seja o que for que ele vier a experimentar, ele o suportará; não será sobrepujado ou esmagado.

Quarta, *wē'ettenekā* (e te darei, qal de *nātan*, dar). O pensamento de *dar* o Servo deveria aqui significar a dádiva para um propósito específico; daí, tradutores e comentadores usarem os termos: eu te darei (RSV, KJV), ou eu te farei (NIV). O Servo há de tornar-se um pacto (*bērit*) para o povo. Isaías proclamara anteriormente esse tema a respeito do Servo (cf. 42.6; ver nossa exegese desse versículo acima). Pacto, em 42.6, é um termo paralelo ou sinônimo de luz. O Servo, então, será feito um seguro laço de amor e de vida entre Yahwéh e seu povo; para ser essa ligação vital ele trará o que Yahwéh prometera aos patriarcas como aspectos integrais dessa relação. Como pacto e luz, o Servo há de restaurar a Terra Prometida, reabilitar as áreas devastadas, e chamar os exilados a virem e serem livres de seu cativeiro. Mais uma vez Isaías não está proclamando idéias novas ou dando garantias inauditas. Ele profetizara assim ao rei Acaz (cf. 9.2-7 [TM 9.1-6] e nossas considerações sobre a passagem).

Versos 9b-12. Isaías passa a profetizar o que o povo libertado por Deus pode esperar. Ele terá suas necessidades básicas supridas, haverá plenitude de alimento disponível (vv. 9b-10a); ele será protegido (10b). Será guiado e levado às fontes de água (10c). O caminho será preparado para ele (cf. Is 40.4). Os judeus dispersos virão de lugares distantes, do norte, do leste, do oeste e do sul (cf. At 2.9-11). Isaías proclama a plena salvação do povo de Yahwéh em termos do retorno do exílio e de uma dispersão quase universal. Assim, em termos de uma ocorrência histórica limitada — o retorno de Israel em 536 a.C. — Isaías proclama uma libertação real que (1) é maior em escopo do que o êxodo de Israel do Egito; (2) é de magnitude superior à do retorno de Babilônia; (3) é de muito maior significação do que um retorno do povo judeu da dispersão; e (4) é de muito maior alcance do que um retorno político-nacional a uma área geográfica. A salvação que o Servo preparará para o povo de Yahwéh incluirá todas as dimensões da vida: espiritual, moral, social, industrial, política e econômica — na realidade, cada aspecto da existência humana.

Verso 13. Isaías convida toda a criação a expressões de júbilo em resposta ao que Yahwéh faz para confortar o seu povo (cf. 40.1) e revelar sua compaixão, por meio de seu Servo. Em Isaías 49.14-50.3, Isaías continua a falar a respeito da restauração do povo de Yahwéh, destacando vários aspectos. Depois que

Sião se queixa de que Yahwéh se esqueceu de seu povo, Yahwéh garante a Israel sua constante preocupação, como a da mãe para com seu filho (49.15,20), demonstrada pelo cuidado que os filhos recebem (49.16-21) e pela maneira em que outros povos serão utilizados para servir à sua causa (vv. 22-26). Mas o povo de Yahwéh deve lembrar-se também de que sua miséria e sofrimento são devidos ao pecado, ao afastamento de Israel, a noiva de Yahwéh, de seu Noivo-Senhor (50.1-3). Isso é seguido pela repetição em 50.4-9 do que o Servo disse ao contemplar a tarefa que lhe foi atribuída.⁸⁷ Young concorda que a passagem está localizada no lugar próprio, porque o solilóquio do Servo sobre seu sofrimento segue-se à garantia de Yahwéh em relação à fruição de sua obra em favor de um povo necessitado e rebelde.⁸⁸ (Outro problema literário formal é a questão sobre se 50.4-10 é, de fato, um Cântico do Servo. Bernhard Duhm definiu-o assim, mas outros hesitam em fazê-lo).⁸⁹

50.4-9. Christopher R. North escreveu corretamente que a passagem “nós testemunhamos, por assim dizer, o Getsêmani do Servo”.⁹⁰ O Servo, sem introdução, é citado novamente como o tinha sido antes (49.1-6). Ele reflete, pode ser justificadamente dito, sobre o que fora encarregado de fazer (42.2; 49.6; ver também 9.2-7 [TM 1-6]; 11.1-11), e sobre as promessas da presença sustentadora de Yahwéh. Ele então descreve o que vai experimentar, semelhante ao que Davi escreveu no Sl 22.1-22 (TM 22.1-23); 69.1-8 (TM 69.1-9).

Versos 4, 5. O Servo fala de Deus como *'ādōnāy yhwéh* (o Senhor ou Mestre; cf. NIV, RSV), que não é outro senão Yahwéh; ele supriu o Servo com *lēsōn limmūdīm* (a língua dos que aprendem). O termo hebraico poderia ser traduzido como “discípulos” (cf. Is 8.16); o Servo recebeu instrução e tinha a capacidade de expressar o que tinha adquirido. Assim, o majestoso Yahwéh, de novo mencionado como *'ādōnāy* nos versos 5, 7, 9, não permanecia afastado, indiferente, em seu grande poder, soberania e glória. Ao contrário, ele tinha preparado e equipado o Servo de conhecimento e compreensão para usar essas virtudes. O Servo menciona um desses benefícios: sustento para os fracos. Isto é, manhã após manhã ele é despertado e recebe uma palavra de sustento. De fato, com a mensagem de apoio ele não é somente despertado pelo soberano Senhor, mas também o Senhor o faz ouvir, compreender, aplicar e prosseguir em seu ministério. (É interessante notar que o Servo fala de si mesmo como um discípulo de Yahwéh; séculos mais tarde, o Cristo encarnado trataria com doze homens de maneira semelhante, ao fazê-los seus discípulos). O Servo repete que seus ouvidos foram abertos pelo soberano Senhor, Yahwéh (v. 5), e que ele é um ouvinte pronto para aprender. Em contraste com o servo coletivo, que

87. Young, *Book of Isaiah*, 3.298, escreve: “É difícil estabelecer uma conexão lógica com o que precede.” Muilenberg refere-se às muitas excisões propostas quando se estuda a estrutura literária do cap. 50: “O texto tem sido rearranjado e muitas emendas têm sido sugeridas” (*Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* [1964], 5.578).

88. Young, *Book of Isaiah*, 3.298.

89. Cf. as procedentes considerações de Christopher R. North sobre isso em seu *Suffering Servant*, pp. 127, 128. Ele o aceita como um dos Cânticos (individuais) do Servo.

90. *Ibid.*, p. 146. North escreveu um estudo conciso da humilhação e sofrimento que o Servo havia de experimentar.

tinha sido obstinado (48.4; 1.20; cf. Nm 20.10; Sl 78.8), o Servo emprega uma única palavra hebraica, *mar'ûi* (qal de *mārâ*). Esse verbo é traduzido de várias maneiras, como contencioso, contrário, rebelde (cf. RSV, NIV, KJV). Refere-se a uma disposição interior da qual os atos de contenda e rebelião surgem. O Servo admite ter uma boa disposição: ele permanece aberto e pronto a aceitar o que Yahwéh, o majestoso Soberano, lhe atribuir. Não há nenhuma expressão exteriorizada de hesitação ou qualquer esforço para evitar o que o espera. Ele diz *'āhôr lō' nēsūgōtî* (para trás não me movi; niph'al de *sūg*, retirar-se, recuar). O lugar do advérbio *para trás* na passagem denota ênfase. O Servo permanece respeitosamente e resolutamente de pé quando é confrontado com uma tarefa que faz com que ele tenha de enfrentar homens rebeldes e hostis, e, como um homem solitário, suportar violência física.

Verso 6. O Servo é capaz de descrever, em termos realistas, o que ele espera suportar. Ele será espancado e sua barba será arrancada. De fato, ele oferece isso à turba irada e maldosa, de modo que seus participantes possam expressar o ódio e a rejeição. Ele está preparado para sofrer e suportar humilhação pessoal e sofrimento físico, como se fosse um escravo rebelde ou um criminoso. Serão aceitas as profundezas da ignomínia porque ele não se esconderá dos que zombam dele e lhe cospem na face. O Servo dá um relato correto e pormenorizado do que veio a tornar-se a experiência de Cristo, particularmente depois de sua prisão e durante o julgamento. A humilhação e o sofrimento do Servo são mais plenamente descritos por Isaías (52.13-53.12).⁹¹

Versos 7-9. O Servo continua a falar a respeito de seus sofrimentos, a serem suportados enquanto ele cumpre sua missão e realiza os serviços esperados dele. Mas não se detém nessas experiências, ao contrário, fala da razão por que pode tolerá-las. Por duas vezes diz: *'ādōnāy yhwéh ya'ázār lî*: o soberano Senhor Yahwéh me socorre ou me ajuda (50.7,9; cf. 49.8). Esta presença sustentadora de Yahwéh é a chave da capacidade do Servo de suportar sua humilhação e sofrimento. O Servo sabe que não será posto em desgraça (*niklamtî*, niph'al de *kālam*, que tem sido traduzido, de acordo com vários contextos, como confundido [KJV, RSV], desgraçado [NIV], desonrado, humilhado ou envergonhado). Nem será ele envergonhado (*'ēbōs*, qal de *bōs*, sentir vergonha). Ao contrário, ele “fez” o seu rosto como uma rocha e suportará tudo sem retroceder, por causa da força sustentadora de Yahwéh. O Servo, preparado para enfrentar qualquer acusador, saberá que nenhuma de suas acusações é válida ou verdadeira. Yahwéh novamente estará junto dele, sustentá-lo-á, e será seu vindicador (*masdiqî*, isto é, aquele que me declara justo). O Servo lança um desafio a todos os que o acusam; ninguém terá um crime de que acusá-lo. Eles finalmente desaparecerão como uma peça de roupa usada, rasgada e completamente destruída pelas traças.

91. Is 52.13-53.12 é estudado separadamente neste livro (ver cap. 20) por causa de seu enfoque específico sobre as experiências do servo como exaltado-sofredor. Esses quinze versículos, entretanto, não devem ser considerados como um segmento inteiramente à parte, porque neles Isaías expande o que já tinha dito antes em 50.4-9 acerca de sua humilhação.

Quando se estuda esta notável passagem (Is 50.4-9), fica-se estupefato com a clareza com que o Servo apreendeu a humilhação, a flagelação e o sofrimento que o esperavam. Estava plenamente cômico do intento ignóbil de seus acusadores e das falsas acusações que terá de enfrentar, e a que não subsistirá, antes submissamente se oferecerá e suportará os esforços de desgraçá-lo e envergonhá-lo. Esta qualidade de maturidade espiritual faz sentir profunda admiração por ele. Sua confiança completa em Yahwéh, que o preparou, que está com ele, e que o ajudará até a vitória completa estimula-nos a honrá-lo e adorá-lo.

Pouco admira, portanto, que, após proclamar o solilóquio do Servo, Isaías, como profeta, conclame sua audiência a obedecer e temer a Yahwéh (50.10). Isaías está convencido de que, proclamando a mensagem a respeito do Servo, apresentou a luz do evangelho. Por isso, ninguém precisa estar nas trevas e sofrer tormento, se confia em o nome de Yahwéh, apóia-se nele e submete-se ao curso de livramento, restauração e liberdade.

Aspectos Messiânicos

Isaías repete muitos aspectos da mensagem messiânica do Velho Testamento e desenvolve alguns aspectos específicos.⁹² Ele não dá pormenores do que já havia proclamado na qualidade de mensageiro messiânico de Yahwéh a Acáz (7-11); entretanto, assume tudo o que já profetizara, faz numerosas alusões a partes dessas profecias e explica certas partes (como indicamos repetidas vezes no decorrer do estudo exegético).

Quem tenta resumir, breve e precisamente, os aspectos messiânicos desses doze capítulos do livro de Isaías, deve estar cômico de alguns importantes fatores. (1) Esta parte da profecia de Isaías é muito rica em conteúdo teológico; a mensagem messiânica e escatológica, particularmente, desafia quem pretenda obter dela uma compreensão plena. (2) O volume de material produzido no estudo e discussão da passagem é tão extenso que torna virtualmente impossível trabalhar com grande parte dele. Qualquer escritor deve ser seletivo na escolha dos temas e conceitos a serem tratados.⁹³ (3) A interpretação de vários segmentos desta parte da profecia de Isaías é muito divergente. Alguns eruditos têm buscado conceitos mitológicos em escritos do Oriente Médio como fontes do material subjacente à mensagem de Isaías.⁹⁴ Também as tentativas de identificar o servo individual têm levantado grande número de conjecturas divergentes. (4) Neste nosso estudo não se tem feito nenhuma tentativa de tratar de pontos de vista alternativos, ao contrário, as afirmações refletem aquelas conclusões obtidas pelo estudo exegético do próprio material isaiano. (5) Finalmente, deve ser útil notar que as várias passagens nesta parte da mensagem de

92. Essa é uma das passagens messiânicas dominantes no Velho Testamento.

93. Ver acima a n. 20.

94. Ver esp. Mowinkel, *He That Cometh*; Helmer Ringgren, *The Messiah in the Old Testament*; e George Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith*. Ver cap. 1, subtítulo "O Conceito Messiânico na Literatura Extrabíblica".

Isaías são distinguíveis, mas inter-relacionadas e progressivas. Por este último termo queremos significar o desenvolvimento na apresentação de Isaías. Na verdade, muitos eruditos têm afirmado que Isaías se repete, mas revela progresso quando o faz. O Servo é apresentado (cap. 42); sua relação com Yahwéh e com Israel é estabelecida; sua preparação é descrita (cap. 49); sua missão para os povos não hebreus é explicada (42.5-9; 49.6,7); seu sofrimento é implícito (cap. 42), mencionado (cap. 50) e descrito em pormenores (cap. 53).

Importância do Termo Servo

Os termos *servo* e *meu servo* são básicos. Onde se poderia esperar que o termo *māšīaḥ* fosse usado mais freqüentemente, encontramos-lo usado somente uma vez, ao referir-se a Ciro (45.1). Não há referências a Davi ou ao filho de Davi,⁹⁵ podem ser localizadas umas poucas referências a Abraão e seu papel na vida de Israel ou Judá (41.8; 51.2), mas se a semente do pacto é citada, isto se dá principalmente em alusão a Israel (trinta e nove vezes) ou a Jacó (vinte e duas vezes). Isaías usa o termo *servo*, com várias referências, nos caps. 1-39 (nove vezes); 40-53.12 (vinte vezes); e 54-66 (onze vezes).

O termo *servo* sugere que há um superior; o servo representa outrem, ou age em favor de outro que tem responsabilidade pelo que é feito e autoridade sobre o servo e seu serviço. Em muitas situações o termo *servo* tem o sentido de agir como agente intermediário, por exemplo: um hoteleiro emprega um servo de modo que os hóspedes do hotel sejam atendidos adequadamente. Não surpreende, portanto, que o termo hebraico *servo* seja usado por Isaías, porque, em sentido muito real, o cerne da mensagem de Isaías é o que Yahwéh fará em favor do povo do pacto. Como indicado anteriormente, Isaías proclama Yahwéh como Criador, Governador e Redentor; Yahwéh — o santo, glorioso e compassivo — é apresentado aos descendentes de Jacó como seu Deus reinante, que guarda o pacto e cumpre suas promessas pactuais. E ele o faz por meio de agentes designados, especialmente por meio de servos especialmente designados. Portanto, a realeza e o reino de Yahwéh são temas dominantes na mensagem de Isaías. De fato, esses temas fornecem a ambiência e contexto para o termo *servo*.⁹⁶ Isso também significará que a idéia de servo deve ser qualificada: Isaías fala de um servo *régio*. Esse especial conceito de realeza, como foi demonstrado nos estudos anteriores, é de grande importância para a compreensão do conceito hebraico de *māšīaḥ* e daquilo a que ele se refere em circunstâncias específicas. Na passagem de Isaías em consideração o termo *'ebed* poderia ser substituído por *māšīaḥ* sem mudar a mensagem.

95. Isaías refere-se a Davi pelo nome: caps. 1-39 (nove vezes) e no cap. 55 (uma vez).

96. Muitos eruditos reconhecem esses fatos, p. ex., Ernst Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.167,168; Odendaal, *Eschatological Expectation of Isaiah 40-66*, esp. pp. 73-95; Eduard Riehm, *Messianic Prophecy*, pp. 88-100, esp. pp. 95, 96; J. Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten*, pp. 270-314; e Martin Wyngaarden, *The Future of the Kingdom* (Grand Rapids: Baker, 1955), pp. 47-50.

É desapontador notar que escritores capazes como Christopher North, George Riggan, H. H. Rowley e James Smart raramente dediquem alguma atenção a esse tema. Sigmund Mowinckel registra-o, mas coloca-o em contexto mitológico (*He That Cometh*, caps. 3,7).

Os Usos mais Estrito e mais Amplo do Conceito Messiânico

O sentido mais estrito do conceito messiânico refere-se a uma pessoa ou, mais precisamente, a uma pessoa régia. Poucos negariam que o servo é visto como uma pessoa individual. Há os que falam do Servo como uma personificação, em um exemplo com alguma legitimidade (49.3). Não há referências diretas ao servo como um *māšīah* ou uma figura real definida. Ele não é representado por Isaías como um governante que ocupa o trono ou que exerce domínio sobre um reino. Mas há indicações de que o servo, em vários exemplos pelo menos, deve ser visto como alguém com prerrogativas ou características régias. Um fato notável é que Yahwéh repetidamente fala de “meu servo”, afirmando, pois, uma relação estreita com a realeza divina, se não, de algum modo, participando dela. Mesmo que o termo *servo* se refira somente ao Israel coletivo, em nossa interpretação, por exemplo, da Torá, explicamos o caráter real de Israel (cf. esp. Êx 19.6). Além disso, quando Isaías fala de reis que se levantam e príncipes que se curvam diante do servo (Is 49.7b), o caráter real do servo não pode ser subestimado; realeza reconhece realeza e curva-se somente à realeza.

O conceito messiânico em sentido mais amplo pode ser visto de muitos modos. O sentido mais amplo aponta especialmente para traços de caráter e para obras realizadas. O servo, seja a quem for que esta palavra se refira, tem e revela certas características admiráveis, tais como compaixão, humildade, boa vontade e firmeza, que noutros contextos são as do próprio Yahwéh ou de seu representante nomeado, isto é, que é o Ungido escolhido, nomeado, designado. Os deveres que lhe são atribuídos são de natureza profética, sacerdotal e real. Há obra de revelação e instrução; há o serviço que implica sofrimento vicário, bem como os deveres e responsabilidades de pastorear, livrar, restaurar e governar.

Concluimos que o conceito messiânico, tanto no sentido mais estrito quanto no mais amplo, é proclamado por Isaías. Isto quer dizer que ele fala a respeito do Messias e de sua obra. E como Isaías o faz? Se ele tivesse usado frequentemente o termo hebraico *māšīah* em suas várias formas possíveis, talvez houvesse maior acordo na resposta à questão.⁹⁷

Agentes Messiânicos

Em nossos comentários introdutórios à exegese das passagens selecionadas acima referimo-nos a cinco agentes messiânicos. Devemos agora esclarecer sua identidade. Primeiro, o próprio Isaías é um agente messiânico,⁹⁸ que fala em

97. Não haveria total acordo, mesmo que o termo *māšīah* tivesse sido usado, porque: (1) há mais de uma referência; (2) eruditos de pontos de vista críticos radicais procuram fontes extrabíblicas para a idéia afim no conceito; (3) eruditos como North não aceitariam conclusões de estudiosos que se consideram controlados pelo ensino bíblico de inspiração da Escritura; e (4) muitos eruditos não aceitariam um fato que a Escritura direta e claramente apresenta, ou seja, a profecia preditiva.

98. Ver cap. 16, subtítulo “A Proclamação Profética de Isaías para o Judá Urbano”.

nome de Yahwéh. Como profeta, ele responde ao chamado da voz (cf. Is 40.3-6a). Isaías representa a linhagem e instituição profética a estender-se de Moisés a Cristo. De interesse específico no contexto é que o profeta Isaías é chamado 'ebed (servo), como também o foram os outros profetas. Assim como foram Moisés, o profeta (Nm 12.7), e Davi, o profeta-músico (Sl 78.70) chamados de servos, assim o é Isaías aqui (50.10).

Segundo, a voz referida em 40.3-6 serve de mensageiro messiânico. A voz age como um predecessor de João Batista, que apresentou Cristo ao público do seu tempo. A voz, na profecia de Isaías, também tem uma definida mensagem messiânica, mensagem que não se refere diretamente a uma pessoa régia, mas à sua obra e a seus benditos resultados para o povo de Yahwéh.

Terceiro, Israel, as doze tribos, os descendentes de Abraão e Jacó, freqüentemente citado pelo nome do patriarca Jacó, é muitas vezes referido como servo e, portanto, agente messiânico. Isaías deixa bem claro que as prerrogativas e características reais de Israel não são evidentes. Nem Israel se mostra um servo fiel. Isaías destaca especialmente um aspecto da responsabilidade e do dever de Israel, isto é, ser uma testemunha e uma luz para as gentes e nações e ser o meio pactual para trazer as bênçãos que deveriam vir através de Abraão para todos os povos e nações (p. ex., 41.8-10; 43.8-13; 44.1-5).⁹⁹ Israel falhou tragicamente como servo. Isaías chama Israel de servo cego e surdo (42.18; 43.8), alvo da ira de Yahwéh (42.2). Israel está cansado de Yahwéh (43.22), desobediente, pecador e rebelde contra o Deus do pacto, a quem desonra (43.27,28). Portanto, será levado cativo, exilado, sujeito a cruel humilhação e perderá por um tempo sua condição de servo. Mas esse servo, Israel, será perdoado e redimido (43.1-3; 44.22).

A esta altura é importante reafirmar a relação entre os três agentes messiânicos apresentados até agora. Israel, coletivamente, como o 'ammim (povo especial) e servo de Yahwéh. Isaías, o profeta servo, é parte deste servo coletivo, ao qual é chamado a servir e ser seu representante. A mensagem de Isaías é essencialmente a mensagem de Israel a si mesmo e aos povos e nações do mundo, a saber, Yahwéh reina: seu reino vai expandir-se e perdurar; ele proferirá o *gō'el* como o agente de restauração e redenção. De modo semelhante, a voz não identificada é parte do Israel coletivo, a quem se dirige. Sua mensagem para Israel é também a mensagem de Yahwéh para todas as gentes e nações; o Israel coletivo é chamado para servir as gentes e nações, dirigindo-lhes sua voz. O Israel coletivo é a voz de Yahwéh para as gentes e nações do mundo.

O Israel coletivo falha como servo de Yahwéh, mas este permanece fiel às suas promessas (49.7b). Israel será exilado e submetido ao cativo. Porém, será libertado, redimido e restaurado, como povo físico e como comunidade moral, para uma relação viva com Yahwéh. Esta restauração física, nacional, com implicações morais e espirituais, será cumprida por um agente especificamente escolhido e totalmente inesperado: Ciro.

99. Alguns eruditos não concordam quanto à relação "Israel às demais nações". Ver D. W. Van Winkle para um exame das opções sugeridas; seguindo Oehler, ele corretamente afirma que Israel foi chamado para ser o agente de salvação (cf. seu "Relationship of the Nations to Yahwéh and Israel", p. 447).

Quarto, Ciro, o imperador medo-persa, é um agente messiânico. Para entender corretamente o papel de Ciro, é muito importante lembrar que, quando Israel estava no cativeiro egípcio, Yahwéh chamou e comissionou um agente redentor — Moisés, que viveu no Egito e lá se familiarizou com os costumes, especialmente com a casa real dos faraós.¹⁰⁰ Depois que Israel tomou posse da Terra Prometida sob a liderança de Josué, agente de Yahwéh, e transcorrido o período dos juizes, foram dados a Israel o rei Davi e sua dinastia. Os descendentes de Davi, subpastores de Yahwéh, foram instados a serem fiéis a Yahwéh e a servi-lo como agentes confiáveis e obedientes. As tarefas e responsabilidades dos reis davídicos já foram citadas em nosso estudo.¹⁰¹ Os reis davídicos, com poucas exceções (por exemplo, Josafá, Ezequias e Josias), não foram fiéis; antes, tornaram-se líderes da apostasia; e reis como Acáz e Manassés deram razões para que Yahwéh, em seu julgamento de ira, punisse seu povo com o exílio. Isaías profetiza a respeito dessa deportação futura e dos setenta longos anos de cativeiro. E ele não dá, nem à dinastia de Davi nem ao povo, qualquer razão para esperar da liderança dinástica ou de qualquer outra pessoa em Israel ou Judá, aquele que deveria servir como agente de Yahwéh para a libertação e restauração. Israel/Judá tinha de compreender que perdeu todos os direitos e privilégios de prover tal agente. Mas eles são claramente informados de que Yahwéh tem em mente esse agente. Embora desconhecido para eles, no devido tempo ele se levantará como o instrumento de Yahwéh para libertar e restaurar o povo do pacto.

Isaías indica em sua profecia quem será essa pessoa; ele informa seu nome pelo menos 150 anos antes que essa pessoa apareça no cenário da história. Como antes mencionamos, essa predição do Velho Testamento tem levado críticos a procurar um segundo profeta chamado Isaías que teria vivido no tempo da ascensão de Ciro ao poder e à fama reais. Eruditos críticos têm dificuldade de aceitar o ensino bíblico a respeito da predição profética. Se, entretanto, forem consultados os dados bíblicos, podemos ver que freqüentemente são feitas predições dando-se nomes às pessoas. Abraão foi informado a respeito de Isaque (Cf. Gn 18.10-15); Jacó nomeia Judá líder entre os demais (Gn 49.8-12); Oséias dá a seus três filhos nomes que falam de circunstâncias futuras (Os 1.4,6,8); Isaías dá o nome do Filho a nascer, Imanuel (Is 7.14), bem como outros nomes (Is 9.6 [TM 9:5]), antes que ocorresse a concepção. A mais extraordinária de todas as predições proféticas do Velho Testamento é a vinda de Jesus Cristo; o Novo Testamento repetidamente refere-se à sua vinda, presença e obra como cumprimento de profecias preditivas. No contexto deste testemunho esmagador quanto à predição precisa, pela qual várias pessoas são referidas pelo nome, não há dúvidas a respeito da referência de Isaías ao agente de Yahwéh — Ciro.

100. Ver cap. 7, subtítulo "Moisés".

101. Ver cap. 10.

Isaías fala de Ciro como se fosse um representante da dinastia davídica. Consideremos, resumidamente, o que ele diz.¹⁰²

Primeiro, ele será o ungido de Yahwéh. Esse termo denota eleição, designação, consagração e preparação para um papel específico, sob a direção de Yahwéh (Is 45.1).

Em seguida, ele será o pastor que Yahwéh levantará em favor de seu povo. Como pastor ele juntará, reunirá, guiará, suprirá e fará retornar o rebanho a seu lugar de repouso e segurança (o aprisco) (Is 44.28).

Ele será, além disso, o reconstrutor do "aprisco"; especificamente, ele reconstruirá Jerusalém, o lugar central de habitação para o povo, e restaurará o templo, o lugar de habitação de Yahwéh e centro do culto (Is 44.28).

Ele será também um líder vitorioso. Derrotará e subjugará toda oposição, de modo que será capaz de cumprir efetivamente seus deveres como pastor (45.1).

Ele experimentará a obra maravilhosa de Yahwéh em preparar o caminho para o pastor e seu rebanho e receber tudo o que é necessário para cumprir sua missão. Consideremos novamente, por exemplo, as promessas de "tesouros" e fortaleza (45.3,5).

Além disso, ele recebe a promessa pactual de um grande nome, fama e honra (45.4).

Ele é quem, cumprindo sua missão de pastor, construtor e líder, revelará a retidão de Yahwéh, segundo a qual ele foi chamado (45.13).

A profecia de Isaías relativa a Ciro deve ser considerada retrospectiva e prospectivamente. Retrospectivamente, vê-se que as promessas pactuals feitas aos patriarcas, a Moisés, Josué e Davi, foram feitas também a Ciro. Portanto, Ciro deve ser considerado um representante e agente do pacto. Num sentido real, ele foi um mediador do pacto. Isto, naturalmente, não quer dizer que ele pessoalmente fosse um crente do pacto e um recipiente das suas bênçãos eternas; não há nenhuma evidência de que ele pessoalmente era submisso a Yahwéh e um recipiente da graça de Deus requerida para a vida eterna. No sentido prospectivo, Ciro deve ser visto como um tipo de Cristo. Como serviu Moisés como libertador na era do Velho Testamento, e como tal representa Cristo, o único Libertador, assim também Ciro foi um libertador predito e um fato real no curso do tempo.

Ciro seria o libertador espiritual. Isaías não profetiza que ele seria uma luz para Israel e para as demais nações. Ciro seria um libertador no sentido político, social, econômico e militar. Assim, ele serviria a Yahwéh e a seu povo de modo que a liberdade espiritual se tornasse realidade através do plano de Yahwéh de ter "plena salvação vinda de Sião" (cf. 62.11). A obra libertadora de Ciro teria tremendas implicações para a dimensão espiritual de completa libertação e restauração do povo do pacto. Realmente, Ciro teria um papel muito importante a cumprir. O Libertador viria da semente de Abraão e da casa de Davi.

102. Cf. os prévios comentários introdutórios e o estudo exegético de 44.28-45.13.

Quinto, devemos agora focar o Servo como um indivíduo.¹⁰³ Antes de mais nada, é fora de dúvida que Isaías fala de um indivíduo. Eruditos críticos, neo-evangélicos e conservadores concordam que Isaías faz claras e definidas referências a um indivíduo. É verdade que alguns críticos, bem como vários eruditos judeus, pretendem que o indivíduo aí mencionado seja uma personificação do Israel coletivo. Quando, porém, Isaías profetizou a respeito do Israel coletivo, fê-lo clara e objetivamente, como vimos acima.

Deve ser lembrado que Isaías focaliza um relacionamento muito estreito entre os servos coletivo e individual. Ele o faz ao destacar que o Servo individual é um dentre o coletivo, que ele representa a comunidade e cumpre seu papel individual e também, ao menos, em certa medida, o papel do servo coletivo (cf. 49.3).

Diversos fatos específicos a respeito do Servo individual são preditos por Isaías.

Ele é escolhido ou eleito para ser o Servo (Is 42.1); ele é a escolha de Yahwéh, comissionado para cumprir suas tarefas. Será equipado por Yahwéh por meio do Espírito; como o foram Moisés, Josué e Davi, assim será o Servo (42.1).

Ele será brando, compassivo, paciente e firme, demonstrando, assim, as virtudes de Yahwéh reveladas a Israel (Êx 34.6,7a). Ele será o Servo reto (42.6) e promulgará justiça entre os povos e nações (42.6). Será o pacto de Yahwéh para o povo de Deus, uma luz para os gentios (42.6). Ele cumprirá o dever pactual de ser um meio de bênçãos para todas as gentes e nações (cf. Gn 12.1-3).

O Servo é identificado com Deus (Is 50.1-3), porém deve ser distinto dele (50.14-17); ele estará em comunicação e comunhão com Yahwéh (42.1-6). Ele será humilhado como um sofredor voluntário e submisso, em favor do servo coletivo infiel (50.4-9). Ele será um Redentor redimido — no meio de uma dolorosa provação do povo de Yahwéh. (Este ponto será explicado quando chegarmos a 52.13-53.12).

O Servo não é considerado o *māšīah*, mas tem todas as características e responsabilidades atribuídas ao Messias através do Velho Testamento. Além disso, ele é chamado de *Servo e meu Servo*.

Um estudo do texto de Isaías só pode levar a uma conclusão. O Servo individual na profecia de Isaías deve ser identificado com a vitoriosa Semente da mulher (cf. Gn 3.15), a Semente de Abraão (Gn 15.1-6; 17.1-11), o Leão da tribo de Judá (Gn 49.8-12), o filho de Davi (2 Sm 7.11-16), o filho a ser nascido da virgem (Is 7.14), e a Criança ou Filho encarregado de exercer o pleno reinado da dinastia de Davi (Is 9.2-7 [9.1-6]; 11.1-16).

103. O volumoso material disponível a respeito da identidade do Servo já foi parcialmente referido antes. Poderemos citar estudos adicionais. Cf. os quatro ensaios de Duane Lindsey em *Bibliotheca Sacra* (cf. n. 27, acima). Sobre uma bibliografia representativa do ministério do Servo ver D. W. Van Winkle, "Relationship of the Nations to Yahweh and Israel", pp. 457,458. Os leitores devem lembrar-se de que Christopher North, *Suffering Servant*, e H. H. Rowley, *Servant of the Lord*, examinaram os principais estudos a respeito da identidade e obra do Servo. Cf. especialmente a extensa embora um tanto desatualizada bibliografia de North em *Suffering Servant*, pp. 240-253.

James Smart, em seu *History and Theology in Second Isaiah*, pp. 11,12, relaciona somente onze comentários e quatro artigos.

Aspectos Escatológicos

Alguns trechos da profecia de Isaías, tais como o capítulo 11, têm sua orientação mais escatológica do que esses doze capítulos.¹⁰⁴ Neste trecho são registrados os cinco seguintes eventos futuros:

1. O povo do pacto vai ser exilado. Embora as dez tribos do norte já tivessem sido deportadas e dispersas, Isaías as inclui como envolvidas na devastação de Jerusalém e na remoção da dinastia davídica.¹⁰⁵
2. Isaías põe mais ênfase no retorno futuro do exílio do que em qualquer outro acontecimento futuro. Nesse especial contexto ele profetiza a respeito do papel de Ciro.
3. O ministério de Israel às gentes e nações, que deve acontecer no futuro, é citado várias vezes. Os israelitas receberão a luz e o ministério tanto do servo coletivo quanto do individual. A era do Novo Testamento está aqui colocada em perspectiva.
4. A consumação, sempre tratada por Isaías como a meta dos propósitos de Yahwéh, deve ser entendida, embora seja difícil discernir alguma referência direta.
5. O acontecimento escatológico central e que abrange tudo, isto é, o acontecimento futuro distante que Isaías põe diante de seus leitores e ouvintes, é o ministério de Jesus Cristo. O serviço do Filho é o foco. Esse serviço é para o benefício do povo do pacto, das nações do mundo, e para a honra e glória de Yahwéh.

Resposta à Mensagem Messiânica de Isaías

Isaías fora advertido de que iria profetizar para um povo de olhos cegos, ouvidos surdos, mente fechada e coração endurecido (Is 6.9,10). Ele refere-se às vezes explicitamente, às vezes implicitamente, à verdade dessa advertência. Sua advertência, "acaso não sabeis? porventura não ouvistes?" (40.21,28) implica esquecimento ou ignorância voluntária. Isaías reprova o povo porque ele não responde em serviço a seu Deus (43.22). Isaías aponta para Israel como querendo com seu Criador (45.9) e sendo obstinadamente rebelde.

Isaías, entretanto, responde pessoalmente à revelação que Yahwéh lhe confia para proclamar. Refere-se a si mesmo como trazendo a palavra de Yahwéh (50.10). Está plenamente cômico da importância e urgência da mensagem que está a proclamar. Também expressa sua incompreensão do que Yahwéh tem para ele profetizar. Num tom de admiração, ele se dirige a

104. Isaías 11; 24-27; e 61-66 contêm as reconhecidas passagens escatológicas centrais de Isaías.

105. D. W. Van Winkle, "The Relationship of the Nations to Yahwéh and to Israel in Isaiah 40-55", refere-se a este aspecto do ministério de Isaías. Ver também Odendaal, *Eschatological Expectation of Isaiah 40-66*, pp. 73-95.

Louis A. de Caro, em seu *Israel Today: Fulfillment of Prophecy* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1976), esp. pp. 147-174, apresenta uma definida moldura útil para a compreensão da profecia de Isaías a respeito de Israel; como também Hans La Rondelle, *The Israel of God in Prophecy* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983), pp. 81-97, 147-169; e Martin Wyngaarden, *Future of the Kingdom* (cf. seu índice de referências bíblicas, muitas das quais incluem passagens de Is 40.1-52.12).

Yahwéh como o Deus oculto (45.15). O profeta fala de Ciro como o ungido, dos serviços que ele prestará, e da sorte de outras nações, quando ele interpõe sua resposta. Assim como Isaiás dá uma resposta doxológica (cap. 12) depois de uma prévia mensagem messiânica e escatológica (7-10), assim também agora ele dá expressão a seu louvor a Yahwéh, a quem aclama como Salvador. Ele invocará e adotará meios para ter o serviço de seu Servo executado.

O Messias no Livro de Isaías, 4: O Filho Sofredor e Ministrante

A relação de Is 52.13-53.12 com a discussão precedente deve ser considerada. Isaías havia falado da libertação de Israel por meio de seu servo Ciro. Mas uma libertação maior e mais afetiva para Israel deve também ser realizada. O antítipo de Ciro irá fazê-lo. Isaías prossegue profetizando que o Servo será o agente de Yahwéh e o que ele suportará tornará essa redenção uma realidade.

A passagem (52.13-53.12) constitui o mais longo e mais facilmente definível dos Cânticos do Servo. Não contém aspectos especificamente novos a respeito do Messias; antes, desenvolve e explica o que fora revelado antes com relação à exaltação e à humilhação do Servo ou Messias. As referências precedentes serão notadas na exegese a seguir.

A passagem foi separada, neste nosso estudo, das passagens anteriores referentes ao Servo, por causa de sua ênfase à humilhação e ao sofrimento que o Servo suportará e através dos quais triunfará.¹ O Messias, o Filho davídico, o Servo, foi anteriormente representado como um da Semente do Pacto, como sendo régio e tendo características divinas, e incumbido de uma série de encargos de natureza pastoral, de juízo e libertação. Na verdade, são feitas referências às experiências difíceis suportadas no desempenho dessas tarefas: ele seria rejeitado, desprezado e ameaçado de morte.² A exposição dessas

1. Cf. James Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.615: "O poema como um todo é de triunfo."

2. John Skinner, *Isaiah XL-LXVI* (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), p.120, escreve: "este...último e maior, bem como o mais difícil... em diversos aspectos ocupa um lugar à parte."

experiências por Isaías na passagem coloca a humilhação em equilíbrio com o caráter dignificado, exaltado e glorioso do Servo.

Ao começar o estudo da passagem é preciso notar que a pessoa a quem ela se refere é diretamente identificada somente pelo termo 'abdi (meu Servo — 52.13; 53.11). Não é citado como o filho de Davi, um descendente dos patriarcas, ou como o *māšīah*, mas deve ser reconhecido como sendo a mesma pessoa. Isaías proclama a revelação de Yahwéh a respeito da Semente do pacto, o Ungido da casa de Davi, chamado e designado para ser o Servo de Yahwéh que, ao servir, experimentará humilhação e duro sofrimento em favor do povo de Yahwéh.

O Filho Sofredor (Is 52.13-53.12)

Crítica Textual

A discussão erudita do texto tornou-se mais restrita desde a descoberta dos dois rolos de Isaías entre os Rolos do Mar Morto. Christopher North apresenta um breve resumo do que fora feito antes e de como a descoberta dos rolos de Qumran deu ímpeto à cautela crescente dos críticos, que já se fazia sentir antes da descoberta.³ O processo de emendas iniciado por Bernhard Duhm, que prevaleceu por algum tempo, não foi inteiramente descontinuado, como se pode observar por um simples olhar à lista de emendas conjecturais de John McKenzie.⁴ Qualquer estudioso que tente fazer um minucioso estudo de Is 52.13-63.12 descobre que uma das razões porque a passagem é difícil de interpretar é que nela há muitos termos não comuns.⁵ North conclui, entretanto, que “a proporção de termos peculiares...mais alta do que nos textos examinados anteriormente...”, quando considerada à luz de correspondências suficientes, “torna arriscado” negar que o texto é de Isaías.⁶ Podemos concluir com segurança que o texto dessa seção de Isaías representa em grau notável o texto original; os rolos de Qumran provam isso. Em contraste, as alterações da LXX ao texto não devem ser consideradas confiáveis.⁷

A divisão do texto em estrofes, uniforme entre os eruditos, destaca a construção literária de Is 52.13-53.12. Esses quinze versículos têm sido divididos em cinco estrofes de três versículos cada. Muilenberg examina brevemente o que alguns eruditos sugerem como a origem e natureza das estrofes 2, 3 e 4.⁸ Essa pesquisa de raízes ou fontes para essas três estrofes é baseada na suposição de

3. Christopher R. North, *The Second Isaiah* (Oxford: Clarendon, 1964), pp. 226,227.

4. Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1922/68), pp. 129-31.

5. Quando tomei parte na tradução de Isaías para a *Berkeley Bible* em 1956-57, esta seção de Isaías representou um dos mais duros desafios. Além dos “diferentes termos usados”, havia o fato de que bom número de vocábulos podiam ser interpretados e traduzidos de várias maneiras.

6. Christopher North, *The Suffering Servant* (Oxford: University Press, 1956), p. 165. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* [1964], 5.614-615, afirma que é de quarenta e seis o número desses termos.

7. Como, p. ex., em 52.14,15; 53.1,2. John McKenzie, entretanto, apelou para a Septuaginta em abono de emendas aos versículos 8 e 11 (*Second Isaiah*, em *AB* [1968], 20:130).

8. Entre os pontos de vista que Muilenberg menciona em *Isaiah, Chapters 40-66*, 5.614, estão: (1) hino sacrificial à maneira dos mistérios; (2) remodelação profética de composições litúrgicas de entronização; e (3) uma nênia ecoando salmos penitenciais. Muilenberg parece aberto a ver influências da liturgia do Tammuz acadiano, mas também vê semelhanças com algumas lamentações espalhadas pelo Velho Testamento.

que as composições literárias bíblicas, particularmente se não são useiras, não são originais dos autores bíblicos, mas foram tomadas de empréstimo e adaptadas no curso do desenvolvimento literário em séculos de evolução da cultura.⁹

Um desafio a qualquer intérprete do texto é discernir quem é a pessoa que fala. Isaías é o autor da passagem. Quando profetiza, entretanto, apresenta material não-original. Um fator-chave para resolver esta questão é ter em mente a relação especial entre Yahwéh, a fonte última da revelação, e o profeta chamado a atuar como seu porta-voz. Às vezes o profeta identifica-se com Yahwéh, outras vezes distingue-se dele. O profeta também fala como se Israel estivesse falando e, ou identifica-se com o povo, ou fala em seu favor.¹⁰

Exegese¹¹

Primeira estrofe: 52.13-15. Esta estrofe deve ser considerada uma unidade integrada; o próprio conteúdo e a construção gramatical o exigem.¹² Yahwéh é quem fala, enquanto o profeta serve de seu porta-voz. *Hinnēh* (eis que) marca a transição das experiências de Israel para as de seu redentor. É também um chamado a prestar atenção. Yahwéh exige que seu Servo seja considerado porque *yaškił* (hiphil de *sākal*). O verbo pode ser traduzido por vários termos ou frases: “olhar para” (Gn 3.6), “considerar” (Is 41.20), “ensinar” ou “fazer compreender” (1 Cr 28.9); “ter compreensão” (Sl 119.99 NIV), “fazer prosperar” (Dt 29.9 [TM 29.8]), “agir prudentemente” (Am 5.13) ou “ter sucesso” (1 Sm 18.5). O seu contexto requer uma tradução que capte o caráter e a maneira do Servo; daí, a maioria dos tradutores optarem por “agir prudentemente” ou “sabiamente”, preferível a um termo que se refira a um resultado, como “ter sucesso”. Isaías vai falar das experiências penosas do Servo e da maneira pela qual ele as suportará. Realmente, vai descrevê-las pormenorizadamente. A primeira frase, portanto, deve ser vista como a introdução, não apenas da primeira estrofe, mas também das outras quatro. Como Jeremias iria profetizar a respeito do justo renovo de Davi, o rei, que reinaria sabiamente (o mesmo termo hebraico [Jr 23.5]), assim Isaías profetiza que ele suportará seus sofrimentos. Seu caráter e sua conduta, sábios e prudentes, serão particularmente

9. Cf. cap. 1, onde esse fenômeno é discutido e avaliado extensamente.

10. Na exegese das estrofes apresentaremos soluções sobre quem é que fala.

11. A bibliografia sobre esta seção é considerável. Além dos muitos comentários de Isaías e estudos especiais já referidos previamente, atenção poder-se-ia dar a estudos expositivos e devocionais, tais como Robert D. Culver, *The Sufferings, and the Glory of the Lord's Righteous Servant* (Moline, Ill.: Christian Service Foundation, 1958); Page Kelley, *Judgment and Redemption in Isaiah* (Nashville: Broadman, 1968), esp. pp. 84-92; Allen R. MacRae, *The Gospel of Isaiah* (Chicago: Moody, 1977), cap. 19, pp. 129-150; Alfred Martin, *Isaiah the Salvation of Jehovah* (Chicago: Moody, 1956), cf. cap. 16, pp. 89-100, e Edward J. Young, *Isaiah Fifty Three* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953).

12. Consideremos as seguintes opiniões opostas entre si: Muilenberg rejeita a transferência de 14b-14c para depois de 53.2. Por ser desajeitado aqui e adequado ali não se justifica fazê-lo — “Na realidade, a estrofe está soberbamente construída...” (*Isaiah, Chapters 40-66*, em IB [1964], 5.615).

Por outro lado, John McKenzie (*Second Isaiah*, em AB [1968] 20.131) afirma dogmaticamente que há uma descontinuidade entre os versos 13 e 14: “13 está possivelmente deslocado.” Mas ele é incapaz de encontrar um lugar no Cântico do Servo onde o verso 13 se adaptaria.

evidentes devido ao extraordinário contraste entre o status exaltado do Servo e suas experiências e aparência como Redentor.

Isaías destaca primeiro a dimensão gloriosa. O Servo será elevado, exaltado e colocado numa posição muito alta. Os três verbos hebraicos devem ser considerados sinônimos e não um paralelo progressivo. Isaías não está falando de três estágios da elevação do Servo; antes, enfatiza, com essa tríade de verbos, o alto grau de sua exaltação.¹³ Ele demonstrará essa exaltação pelo seu caráter sábio e pela conduta prudente. É importante notar que o Servo não *se torna* um exaltado;¹⁴ ao contrário, Isaías já se referiu antes à sua realeza e exaltação (9.2-7 [TM 9.1-6]; 11.1; 42.1-7; 49.3). Essas características e posição deveriam ser justificadas e demonstradas. O triunfo final do Servo está assegurado. Isaías, depois de breve e sucintamente declarar a exaltação do Servo, prepara o cenário para a reação de muitos cidadãos e reis à sua humilhação.

A construção gramatical dos versos 14 e 15 não tem sido consistentemente avaliada. Para evitar as dificuldades gramaticais alguns comentadores têm recorrido à elisão ou transposição,¹⁵ mas não se resolvem todos os problemas gramaticais desta maneira. Edward Young entende que o verso 14a é a prótase, seguida de duas declarações parentéticas, que, por sua vez, são seguidas pela apódose (“os reis fecharão as suas bocas”).¹⁶ Outros dizem que tal construção elaborada não é necessária. Alguns preferem uma dupla apódose, cada qual introduzida pela conjunção *kēn*, e uma segunda sentença complexa. A solução de Delitzsch é interpretar o *kēn* do v. 14b não como referente a *ka’ăšer*, mas simplesmente como dando ênfase, isto é, “de tal maneira”.¹⁷

O uso preciso das conjunções deve ser determinado por seu lugar e função no contexto. Nenhuma delas tem um significado específico que sirva para todas as situações. Neste preciso contexto o significado do verbo *nāzâ* (15a) lança luz na interpretação das conjunções. *Yazzeḥ* (hiphil de *nāzâ*) pode significar “esguichar”,¹⁸ “espalhar”, “aspergir” (KJV, NIV), “maravilhar” (NIV mg.), “tremor”,¹⁹ “fazer levantar”,²⁰ e “alarmar” (RSV) ou “agitar”. Expressaria esse verbo o que o sofrimento fez possível para muitos (v. 14, i.e., aspersão).²¹ ou é em certo sentido a repetição do assombro do povo (v. 14a; cf. KJV, RSV)?

13. J. Ridderbos sustenta que aqui há três estágios: emergir da humilhação, contínua exaltação e admissão numa elevada posição; cf. seu *Isaiah*, trad. John Vriend (Grand Rapids: Zondervan, 1985), p. 471. Edward Young, em *The Book of Isaiah*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 3.335, sugere corretamente que não é essa a intenção de Isaías. Culver usa o termo *mistério* para referir-se à combinação singular dos três aspectos das experiências do Servo (cf. *The Sufferings and the Glory of the Lord’s Righteous Servant*, pp. 19-37).

14. Vários comentadores lidam com a segunda parte do verso como se ela fosse o resultado. A gramática não apóia isso; aqui não há *vav* consecutivo nem conjunção que indique tal relação.

15. McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.131; Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.616,617. Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 121, acerta no alvo quando pretende que os versos 14 e 15 devem ser lidos como uma sentença composta.

16. Young, *Book of Isaiah*, 3.336,337. O modo de a NIV dividir a frase não torna claro o sentido: “Just as... appalled... so will he sprinkle many nations” (RSV: “As many... astonished... so shall he startle”; cf. KJV).

17. *KD, The Prophecies of Isaiah*, 2.307.

18. Ver *BDB*, p. 633.

19. Cf. *KD, The Prophecies of Isaiah*, 2.307.

20. Ridderbos, *Isaiah*, p. 471.

21. A versão Almeida, ed. Revista e Atualizada, traduz: “assim causará admiração às nações” (n.t.).

O peso da evidência é em favor de “aspersão”.²² Outra questão: Os termos hebraicos *rābīm* (muitos) e *mēlākīm* (reis) (v. 15b) devem ser considerados sinônimos, pelo menos até certo ponto, isto é, reis, representantes das muitas pessoas, estão atônitos, bem como a população? A resposta é que, embora o paralelo não seja estritamente sinonímico, os muitos, inclusive os reis, não devem ser diferenciados muito nitidamente.

A solução mais aceitável deve expressar a posição e também o sofrimento e a humilhação que ele vai suportar. A palavra *ka’āšer* deve ser vista como introduzindo o contraste expresso pelas frases “muitos pasmaram à vista de ti”²³ e “reis fecharão as suas bocas por causa dele”. Além disso, ambas essas frases têm declarações elucidativas: as referentes aos muitos são introduzidas pela conjunção *kên*, e a referente aos reis, pela conjunção *kī*. Portanto, ambas essas conjunções funcionam de maneira semelhante e podem ser traduzidas “porque” (ver quadro 11).

Pode ser objetado que a tradução das conjunções hebraicas não é bem apoiada lexicamente. O sentido usual de *ka’āšer* é “como”, “assim como”, e *kên* é traduzido por “assim”, “assim também”. Essas traduções usuais, entretanto, sugerem uma comparação que torna o texto muito vago. Para citar um exemplo, *como pasmaram muitos, assim ele estava desfigurado, assim ele aspergirá nações*. A cláusula introduzida pelo *kī* do verso 15c não apresenta problema nenhum porque a conjunção é freqüentemente traduzida “como” ou “porque”. Poder-se-ia argumentar que, por causa da segunda parte, reis fecharão a sua boca por causa do que eles verão, assim também a primeira parte deve ser entendida assim: muitos pasmarão *por causa de*. Como, então, perguntaria alguém, deve ser entendido *ka’āšer*? A resposta está na comparação implícita que é também apresentada nesses versos. A extensão em que muitos pasmaram é determinada pela aparência desfigurada, e a aspersão é tornada possível por ela. Assim, o aspecto de comparação fica em relação causal, que deve ser entendida como dominante. Uma tradução mais livre, porém, de maior sentido, desses dois versículos seria assim:

Assim como ele foi altamente exaltado,
assim também foi humilhado

Muitos ficaram atônitos à vista de ti (em grande medida)
por causa (do grande grau em que)
ele foi desfigurado
por causa (do grande número de)
pessoas aspergidas

22. Cf. a emenda do tempo no ensaio de G. Moore, “Isaiah LII.15”, *JBL* 9 (1980): 216-222. Young escreveu um excelente ensaio sobre o uso e o significado do termo em “The Interpretation of *Yāh* in Isaiah 52:13”, *WTJ* 3 (1941): 125-132. Muilenberg apóia a tradução de Young, “aspergir” (cf. seu *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* [1964], 5.618).
23. Muitos tradutores (p. ex., NIV) e comentaristas seguem a LXX, que tem “ele” (grego, *auton*). O Texto Massorético, entretanto, é fortemente apoiado. *Isaías* apresenta *Yahwéh* dirigindo-se ao Servo nessa frase, mas imediatamente volta a um discurso dirigido ao povo para o qual está profetizando e nesse discurso se refere novamente ao Servo na terceira pessoa.

Reis fecharam a sua boca
 por causa do não dito e ouvido
 (por causa do) que eles viram e ouviram.

O verbo *sāmēm* pode ser traduzido como “devastado” e “horrorizado”. Este forte termo é usado por Isaiás para descrever o imenso espanto que muitas pessoas sentiram à vista do Servo. O termo *rābīm* pode referir-se ao povo do pacto, mas visto que a cláusula paralela tem “reis”, sugere um sentido mais amplo — muitas pessoas de várias nações. Essas pessoas ficaram horrorizadas com o que viram e com o que lhes aconteceria por causa disso.

O Servo está macerado e desfigurado de tal maneira que nem mesmo parece humano. O *mēm* de comparação expressa o grande grau da diferença entre a aparência humana normal e a forma “não-humana”²⁴ por causa da desfiguração e maceração. O que aumenta o assombro do povo é que esse ser macerado e desfigurado vai prover purificação para eles. A idéia de que muitas nações receberão sua redenção por meio desse Servo macerado e desfigurado “arrasa-os”. Eles estão horrorizados, não apenas porque o gloriosamente exaltado sofreu tal humilhação, mas também porque este é o meio pelo qual eles serão aspergidos. A terrível desgraça de sua condição lhes causará mais forte impressão quando perceberem o que será requerido para “aspergi-los”.

Quadro 11: Estrutura Gramatical de Isaiás 52.14-15b

52.14 Muitos pasmaram...
 porque ele estava desfigurado
 porque o povo foi aspergido
 Assim como (eles o admiraram como o exaltado)
 52.15b Reis fecharam as suas bocas
 por causa do que viram e perceberam.

Os reis, que normalmente deveriam dar ordens, expedir decretos e pronunciar julgamentos, estarão calados. O que eles vêem e começam a compreender não é somente inesperado, mas também contrário ao protocolo real. Os reis usam sua posição régia; exercem sua autoridade e seu poder autocrático; mantêm sua elevada dignidade; arrogam-se e fazem uso de seus privilégios. É impensável que pessoas régias humilhadas e rebaixadas efetuem libertação, restauração e concedam uma liberdade que envolve toda a vida.

Refletindo sobre essa estrofe, devemos destacar mais alguns pontos. Primeiro, Isaiás profetiza que muitas nações serão aspergidas. Não profetiza que *todas* o serão. Há um universalismo limitado expresso aqui: mais do que Israel, mas não todos os outros. Esse universalismo limitado é aplicável também aos reis que fecharão suas bocas quando virem e compreenderem os meios usados por Yahwéh para trazer a redenção. Segundo, a extensão da obra redentiva do Servo

24. McKenzie interpretou corretamente o v. 14 quando escreveu: “sua desfiguração era inumana, ele não mais se parecia com um homem” (*Second Isaiah*, em *AB* [1968], 20.129).

é cósmica. Frey desenvolveu bem esse preciso conceito.²⁵ Ele observou que o governo de Yahwéh sobre os povos e nações compreende seu governo sobre a vida de tudo e de todos. Esse governo pode trazer, e traz, justificação e paz, a política mundial de Yahwéh (isto é, seu reino) sobre as pessoas em todos os caminhos da vida dentro das várias nações. Terceiro, o Servo é referido como tendo características régias e uma exaltada posição de rei. Ele era e é rei. Mas não é sua posição e função régia que é posta em foco. A ênfase está na extrema extensão de sua humilhação e sofrimento. O sacrifício de si mesmo, profetizado antes (50.4-10), é destacado. O rei serve como sacerdote e sacrifício. Davi falara das “experiências sacerdotais” (Sl 22,69). Isaías agora reintroduz o duplo papel. É esse duplo papel — exaltação real e extrema degradação e sofrimento — que causa o horror do povo e o emudecimento dos reis. Essa reação é aumentada quando eles começam a ver e compreender que, por meio desses dois papéis extremamente diversos entre si, sua redenção vai tornar-se realidade.²⁶

Finalmente, deve ser lembrado que vários críticos, tendo dificuldade de aceitar a profecia de Isaías da revelação de Yahwéh sobre uma expiação vicária a ser efetuada por Israel e por muitas nações, têm procurado a origem dos conceitos de Isaías nas liturgias de antigas nações pagãs. Essas liturgias conteriam temas de morrer-reviver e de humilhação-exaltação.²⁷ O fato de essas liturgias, centradas em conceitos mitológicos, não fazerem menção nenhuma da aspersion (i.e., expiação pelo sacrifício com sangue) nem ao pasmo dos reis, deve servir para alertar os estudantes da Escritura a não buscarem tais fontes extra-bíblicas no seu estudo da origem dos conceitos profundos e singulares a respeito do Servo e da expiação vicária, como foi preparada e revelada por Yahwéh.

Segunda estrofe: 53.1-3. Os que afirmam que o Servo nos vários cânticos refere-se a Israel traduzem esta estrofe diferentemente dos que afirmam que o Servo é um indivíduo, ou seja, o Messias prometido.²⁸ A tradução literal é: “Quem creu na mensagem que ouvimos?”

Enquanto os reis e os povos e nações não tinham ouvido, Israel ouvira a mensagem. A pergunta “Quem?” acusa Israel, que ouviu, mas está chocado com o seu conteúdo, e não creu. Isaías contrasta-os implicitamente com os “estrangeiros” que, sem ouvir, crêem no que estão vendo. A identidade de quem fala não é clara; os gentios crentes não podem ser, porque não ouviram. Alguns dizem que é Yahwéh quem fala, porque Ele é quem revela o seu braço.

25. Helmuth Frey, *Gods Wereldpolitiek*, trad. W. Tom (Franeker: Wever, s.d.).

26. É difícil compreender por que David Payne escreveu que o papel do Servo era parcialmente real e parcialmente profético (“Isaiah”, em *The International Bible Commentary*, ed. F. F. Bruce, p. 716). Lindsey citou Payne com aprovação (*The Servant Songs* [Chicago: Moody, 1985], p. 40). Nenhum deles se refere ao papel sacerdotal do Servo.

27. Cf. a discussão desses conceitos e seus expoentes nos caps. 2-3. Ver Mowinckel, que passou os pontos de vista dos que falam do “empréstimo” de Isaías — Pedersen, Frankfort, Bohl, Durr, Engnell e outros (*He That Cometh*, trad. G. W. Anderson [Oxford: Blackwell, 1959], pp. 80,89). Mowinckel aceita as linhas gerais desse pensamento, mas adverte contra a superênfase sobre os elementos míticos (p. 186). Ver também seu estudo das passagens do Servo (cap. 7, pp. 187-257).

28. Entrar em debate com os que oferecem pontos de vista alternativos exigiria uma longa discussão que não seria de muito valor para este nosso estudo. Qualquer leitor que desejar familiarizar-se com esses pontos de vista deve consultar os principais comentários referidos acima.

Mas embora a mensagem seja procedente de Yahwéh, não é Ele quem fala. Os profetas vinham proclamando a mensagem do exaltado e, entretanto, humilhado Servo de Yahwéh. Israel a tinha ouvido, mas a maior parte dele não creu no que ouviu. Isaías, nesse exemplo, identifica-se com os profetas que o precederam e possivelmente com aqueles em Israel que creram. O sufixo *nû* (nos, nosso) evidencia que Isaías está pensando em outros, além de si próprio. O tempo do verbo, um perfeito profético, deixa claro que ele tem em mente o futuro. Ao olhar para o futuro, inclui os crentes e os profetas que repetirão a mensagem sobre o Servo. Portanto, em sentido real, quando Isaías fala em seu tempo, está falando em lugar da comunidade crente de um futuro distante.²⁹

Isaías explicita que a mensagem profetizada foi realmente ouvida; a tragédia é que não foi crida. A frase “o braço de Yahwéh” refere-se à salvação completa (59.16; 63.5) ou ao instrumento de livramento (51.9; 52.10, 62.8). O termo *braço* indica força; a poderosa libertação ou salvação cumprida pelo poder de Yahwéh foi manifestada. Tem-se realmente testemunhado o julgamento de Yahwéh sobre os inimigos e a poderosa ação que traz salvação e liberdade.

A mensagem ouvida e a grande salvação cumprida, que Isaías profetizou, deve ser vista na perspectiva histórica e na perspectiva futura. Moisés falou de uma grande salvação, mas Israel no Egito não confiou nele. Apesar disso, Yahwéh o libertou do Egito com braço forte. Pouco depois os murmuradores consideraram a escravidão no Egito preferível à liberdade no deserto, mesmo com as dificuldades que havia no cativeiro (Êx 16:2). Através de toda a história de Israel a mensagem da salvação dada por Yahwéh por meio de seus servos, todos tipos de Cristo, raramente, se jamais, foi apreciada por todo Israel. Isaías profetiza que assim será também no futuro; quando o poderoso libertador aparecer e realizar uma redenção maravilhosa, a descrença e a rejeição serão amplas. Será então como nos dias de Isaías — como Yahwéh advertira o profeta a respeito da reação de Israel ao seu ministério profético — “ouvirão mas não entenderão... verão mas não perceberão... corações endurecidos...” (Is 6.9-13).

A descrença e rejeição dos servos de Yahwéh e da obra redentora feita por meio deles no passado têm raízes em várias circunstâncias (dificuldades no deserto e influências dos vizinhos na Terra Prometida). Mas no futuro, quando o Servo exaltado aparecer e servir como alguém ferido e desfigurado (52.14), a descrença e a rejeição atingirão proporções trágicas.

Em 53.2 o verbo *'āšâ* com o *vav* consecutivo deixa claro que se deve entender novamente o perfeito profético.³⁰ Assim, o Servo foi subindo como um lactente (literalmente)³¹ ou, como os tradutores preferem, como um tenro renovo.³² A cena é não a de um poderoso carvalho, forte e majestoso; é antes

29. Para uma discussão crítica dos pronomes, ver D. J. A. Clines, *I He, We, They: A Literary Approach to Isaiah 53* (Sheffield: JSOT, 1976).

30. Young, *Book of Isaiah*, 3.341.

31. North, *Second Isaiah*, pp. 236, 237, descarta sem muita discussão os pontos de vista de Engnell e Nyberg de que a idéia de um “lactente” indica o contexto ideológico de Tammuz. North, porém, parece admitir alguma conexão com Aquiles da *Ilíada*, como sugeriu C. Gordon.

32. McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.131, sugere a metáfora do crescimento de um arbusto no deserto.

a de uma frágil vergôntea brotando do toco de uma árvore. Tais brotos eram freqüentemente considerados um incômodo e, por isso, cortados. O Servo é da família de Davi, de linhagem real e exaltada. As circunstâncias e o ambiente em que ele vem são inglórios, totalmente alheios à realeza.

Isaías já se referira antes à sua aparência desfigurada (52.14). Ele agora fala negativamente. O esplendor associado a um rei, como a casa de Davi manifestaria, está totalmente ausente. Isaías acentua a sua aparência chocante ao dizer que o Servo está completamente destituído de quaisquer aspectos atraentes. Não há nada absolutamente de real, majestoso, a respeito dele: é uma figura repulsiva.

O sofrimento físico e/ou mental do Servo é claramente visível. A desfiguração causada por doença é ostensiva; se o termo "doenças" deve ser tomado literal ou simbolicamente é questão de escolha. O fato permanece. O Servo experimenta as trágicas conseqüências que o pecado trouxe: a doença com os efeitos da deformação e desfiguração.

Isaías descreve como reage o povo para o qual o Servo veio:

1. Não há nada a respeito do Servo que alguém deseje ver; nada nele é atrativo.
2. Ninguém tem prazer em vê-lo, muito menos estar na sua presença.
3. O Servo é considerado indigno de reconhecimento.
4. As pessoas que o vêem desprezam-no, como totalmente destituído de tudo o que é desejável. Ele é completamente abandonado. Torna-se absolutamente desprezível entre os homens.
5. O povo não olha para o Servo. Voltam-lhe as costas ou cobrem os olhos para não vê-lo. O povo quer evitá-lo completamente. (Isto era comumente feito em relação a alguém que estava sob a ira de Deus e, portanto, amaldiçoado).³³
6. O povo o despreza. Esta repetição dá ênfase à rejeição do Servo.
7. O povo não pensa nele; não o tem por digno de atenção. O Servo é condenado à solidão completa.

Devemos considerar alguns pontos ao sumarizar a estrofe:

1. O Servo de quem Isaías falara anteriormente é o tema principal. É o Servo individual, que representa o servo coletivo.
2. O Servo, real e exaltado (52.13), sofrerá humilhação extrema. Isso não é um tema novo. O Servo, que é da semente de Davi,³⁴ de Judá, de Abraão e da mulher (Gn 3.15) é consistentemente referido como sofredor. Ele

33. *Ibid.*, 20.133. McKenzie sugere que o "voltar as costas" do povo é motivado pelo temor de maldição. A idéia pode ser verdadeira, mas não é sugerida pelo texto. Não medo, mas repulsa, é a idéia do texto.

34. Cf. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em IB (1964), 5.619,620, que, sem base suficiente, expressa dúvida sobre se a referência é definidamente ao rebento de Davi; ele pensa que os que vêem mais do que um eco da mitologia acádica estão indo longe demais. Essas aparentes "similaridades" ou "ecos" são forçados; são imaginários, não reais, como a comparação entre a profecia de Isaías e as antigas predições pagãs logo mostrará.

será ferido no calcanhar; ele é tipificado por animais sacrificiais imolados e oferecidos vicariamente. O salmista falou dele (Sl 22.6 [TM 22.7]); 40.6-8 [TM 40.7-9]; 69.3 [TM 69.4]). Isaías também referiu-se a isso (49.4; 50.6).

3. A rejeição pelo povo para o qual ele veio é tão grande que parecerá que as significativas palavras "tenho trabalhado em vão" (49.4) são efetivamente verdadeiras. Isaías reúne termos e frases para expressar a extensão extrema da descrença, do escárnio, da rejeição do Servo pelo povo. A enfocada passagem, entre todas as do Velho Testamento, dá a mais clara e mais intensa expressão do sofrimento causado pela rejeição. Dessa maneira, o povo aumenta a dura humilhação que o Servo sofre.

Terceira estrofe: 53.4-6. Esta estrofe tem sido corretamente entendida como confessional.³⁵ Há uma confissão de pecado e um reconhecimento da punição devida pelo pecado, que cai sobre o Servo vicariamente sofredor. A maioria dos comentaristas tem apontado o forte contraste expresso pelos pronomes *hû'* (ele) e *'ānahñû* (nós). O sentido é: o que ele sofreu, nós merecemos. Quem fala é Isaías, que continua a identificar-se com o Israel crente. O profeta, de certa forma, volta-se para as atividades sacerdotais por meio dessa vigorosa confissão do pecado e da punição devida. É irritante ler as repetidas tentativas eruditas de encontrar influências litúrgicas acádicas ou babilônicas na profecia de Isaías. Os que atribuem a um segundo Isaías esta parte do livro dizem que sua presença na Babilônia (durante o exílio) favorece isso.³⁶

O termo hebraico *'ākēn* (certamente) pode expressar um contraste, mas a força asseverativa é correta aqui. É dada forte expressão à confissão: *ḥalāyēnû hû' nāsā'* (nossas enfermidades ele levou). Isaías falara de *ḥōlî* (doença ou enfermidade, v. 3 [cf. RSV, mg.]). Refere-se a elas como nossas, embora o Servo esteja intimamente familiarizado com elas. Essa familiaridade com a "doença" é por meio de seu *nāsā'*, um termo que se refere a uma ação tríplice: levantar, carregar, remover. A carga de muitos se torna o pesado fardo a ser levado por ele em sua ação. O simbolismo que nos vem à mente é a do bode emissário, que tinha a iniquidade do povo colocada sobre ele, que a levava para o deserto (Lv 16.22). O conceito de substituição é claramente proclamado. Toda a tristeza, dor e sofrimento relacionados com essa enfermidade o Servo experimenta, porque *sēbālām* (ele pessoalmente levou-as). Tornaram-se suas quando ele as tirou do povo em favor de quem ele sofre.

Isaías prossegue dando pungente expressão à reação do povo. O "nós" enfático é escrito; o verbo que expressa a idéia de considerar indigno (v. 3) é usado agora para expressar como ele é considerado como quem está sob o castigo de Deus. Três verbos são usados: *nāgûa'* (particípio passivo qal de *nāga'*, bater, golpear); *mukkēh*, (hophal de *nākā*, castigar, punir severamente); e *ūmē'unneh* (pual de *ānā*, ser afligido). Todos os verbos estão na voz passiva:

35. Cf. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em IB (1964), 5.620.

36. Ivan Engnell, "Ebed Yahwéh Songs and the Suffering Messiah", p. 84 (citado por Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em IB, 5.621; ver também o comentário de Muilenberg de que Engnell "pode estar certo em ver uma adaptação profética hebraica" de litúrgias acádicas [pp. 621,622]).

ele é visto como alguém a quem uma punição severa é infligida por Deus. Pelo fato de o verbo hebraico *nāga'* é usado para referir-se a Yahwéh ferindo o rei com lepra (2 Rs 15.5), o Servo tem sido considerado também leproso. Young observa de modo correto que é provavelmente ir longe demais insistir que o verbo indica necessariamente lepra.³⁷ É mais apropriado dizer que o povo considera o Servo tão repulsivo quanto um leproso. Que o termo não se refere à lepra está implícito no versículo seguinte: é o pecado, não a lepra, o que causa a aflição do Servo.³⁸

O versículo 5 começa com *wēhū'* (mas ele). Não vem ao caso como o povo o vê ou considera, o fato é que Deus está lidando com ele em benefício do povo. *Mēhōlāl* (pual passivo de *hālāl*, furar, traspasar). Este verbo refere-se a execuções e dificilmente seria usado para referir-se à lepra que aflige uma pessoa. A referência é antes à penetração de uma espada (p. ex., Ez 32.26). A causa desse ferimento são nossas transgressões, confessa Isaías em nome do povo. A consoante *mem* quer dizer por causa de. *Mēdukkā'* (pual de *dākā'*, quebrar, esmagar). O Servo é esmagado ou moído por causa das iniquidades do povo. Os termos hebraicos para *transgressões* e *iniquidades* designam violações da lei de Deus,³⁹ mas não são inteiramente sinônimos. R. B. Girdlestone faz uma nítida distinção:⁴⁰ a transgressão acentua a revolta contra a autoridade devidamente constituída, e justa; a iniquidade destaca a condição, a depravação. O primeiro termo é usado no sentido legal, o último no sentido ético. O Servo é executado em favor do povo por causa dos atos rebeldes e da depravação deste. E é Deus quem planeja e executa esta substituição expiatória: Deus golpeia, castiga, traspasa e esmaga o Servo.⁴¹

O resultado desse sofrimento vicário, substitutivo, é expresso pelos substantivos paz e cura para os culpados. *Mūsar sēlōmēnū 'ālāyw* (lit. a disciplina para nossa paz sobre ele). O termo traduzido "disciplina" é derivado do verbo *yāser*, castigar, disciplinar, admoestar. O substantivo pode referir-se ao treinamento adequado de um jovem. Expressa também o ato de punição por maus atos, numa tentativa de corrigir: Moisés usa o termo para descrever o castigo de Deus a seu povo (Dt 11.2), enquanto Isaías o escolhe para designar punição severa (26.16). O significado preferido do termo, portanto, é punição severa.

37. Young, *Book of Isaiah*, 3.346. Outros comentadores também se referem ao ponto de vista judaico de que o texto tenciona referir-se à lepra. Cf. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Mayer, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), 2.283-284, que traduziu "plagued" (infectado por lepra ou peste).

38. North, *Second Isaiah*, p. 239, lembra que um leproso não poderia ser executado como um criminoso nem, se o fosse, sua execução teria despertado o grau de consternação expresso na passagem.

39. Cf. Young, *Book of Isaiah*, 3.347, que enfatiza que o termo não significa a quebra de leis humanas nem erros desastrosos.

40. Robert B. Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament* (republ. Grand Rapids: Eerdmans, 1978), cap. 6, pp. 76-86. Ver também *TWOT*, 2.650,651,741,742.

41. Comentadores de várias escolas de interpretação afirmam que devemos reconhecer que Deus ou Yahwéh trata com o sofredor; cf. McKenzie, que infelizmente usou o termo inglês *touch* (tocar) por *smote* (golpeou) e desconsiderou a distinção entre rebelião e depravação, traduzindo a última por "transgressão" (*Second Isaiah*, em *AB* [1968], 20.130). Ver também Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB*, (1964), 5.622; North, *Second Isaiah*, pp. 238,239; Henry Sloane (*IB*, 5.622) também tentou minimizar o papel de Deus no sofrimento do Servo, dizendo que a idéia de Deus causar o sofrimento vem dos reis pagãos e que o escritor de Isaías 53 protesta contra essa doutrina. James Smart escreve que a ênfase é sobre a ira de Deus contra o pecador, não contra o Servo (*History and Theology in Second Isaiah* (Filadélfia: Westminster, 1965), pp. 208,209.

Isso tem apoio no fato de que o termo *transgressão* expressa um conceito legal; assim, o Servo recebe uma punição legal. *Mûsar* está no estado construto — punição de nossa paz, significando a punição que produz a nossa paz, ou que por meio dessa árdua punição que Yahwéh inflige ao Servo o povo recebe paz. Isaías fala do pacto de paz em outro lugar (54.10), quando traz a idéia das bênçãos de amor e vida que Yahwéh concede àqueles que são obedientes a seu pacto. Assim, pelo sofrimento do Servo, os violadores do pacto que perderam a paz tornam-se guardadores do pacto e recebem as bênçãos plenas de estar em relação viva, de amor e serviço com Yahwéh, o Senhor do pacto.

O sofrimento substitutivo traz outro grande resultado. Traz cura, saúde, integridade: *ûbahâburâtô nirpâ'-lânû* (e por seus golpes — os golpes que ele recebeu — há cura para nós; niph'al de *râpa'*). A tradução preferível, embora grandemente relegada, é: “pelos golpes que ele recebeu, a cura veio para nós. O substantivo *golpe* nunca é usado no Velho Testamento para referir-se à lepra, mas para indicar o castigo físico infligido por alguém que, com uma vara ou chicote, açoita um culpado. A cura é a restauração real que ocorre depois de uma ferida ou de uma doença que afetou uma parte do corpo. No contexto, considerando a estrutura do verso, Isaías fala da paz conseguida pelo rebelde e da cura que vem ao doente e depravado. Assim, ocorre uma dupla restauração: da relação actual com Yahwéh e da condição — moral, espiritual e possivelmente física — do povo pecador.

No verso 6 Isaías, falando em nome do Israel crente, repete com inconfundível clareza que o Servo sofre em lugar do povo. *Kullânû kaşşôn tâ'inû* (todos nós como ovelhas nos desgarramos. O “todos nós”, com quem Isaías se identifica, refere-se de novo a 53.1: Quem ouviu o que nós ouvimos?⁴² Esses confessam que andaram desgarrados como ovelhas. O verbo *tâ'inû* (qal de *tâ'â*) pode referir-se a uma de três ações: (1) Fisicamente, vaguear; (2) cambalear (como uma pessoa embriagada); ou (3) desviar-se, eticamente (cf. Is 29.24; Sl 58.3 [TM 58.4]). Ovelhas, cabras, gado miúdo podem vaguear nas pastagens, mas também podem desviar-se, indo para lugares perigosos, ou podem perder-se quando não seguem a direção do pastor. De fato, parece natural para as ovelhas ir a lugares onde não deveriam ir. Esse desvio das ovelhas, que os crentes confessam ser um “vaguear ético”, é um desvio rebelde, como Isaías prossegue observando: “cada um se desviava por seu próprio caminho.” É um afastamento consciente do caminho do pacto de paz e integridade. Israel está olhando para trás, para sua corrupção moral e espiritual anterior, para sua depravação, sua rebelião e iniquidade voluntárias. Os israelitas confessam que se desviaram de Deus e rebelde e conscientemente seguiram o curso de vida que eles próprios tinham escolhido.⁴³

42. A frase *todos nós* pode referir-se não somente à comunidade crente curada; pode referir-se a todos, porque todos erraram.

43. Delitzsch falhou quando disse que se tratava de um olhar de volta para o exílio (*The Prophecies of Isaiah*, em *KD*, 2.320). Muilenberg está certo quando escreve: “um desviar-se de Deus, um voltar atrás, cada um a seu próprio caminho egocêntrico” (*Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* [1964], 5.623).

Wyhwh hipgia' bô (e Yahwéh fez vir sobre ele; hiphil de *pāga'*, encontrar ou atingir). O nome pactual *Yahwéh* é usado. Aquele que é a causa da paz do pacto que há de vir sobre Israel crente é o mesmo que removeu as transgressões e iniquidades dos crentes e transferiu-as para o Servo. Isso que Yahwéh faz vir sobre o Servo é a *'awōn* (iniquidade) de todos aqueles que receberam a paz e a cura do pacto. O substantivo *iniquidade* refere-se aqui à depravação moral, mas implica também suas causas, expressões e resultados.

Esta terceira estrofe nós designamos confessional por seu caráter. De fato, ela é. Isaías, falando em favor do Israel crente, mas tendo em vista todos os povos e nações quando fala da depravação e rebeldia comuns a toda a humanidade, proclama algumas verdades bíblicas redentivas centrais, enquanto dá expressão à confissão dos crentes.

Uma distinção bem nítida é traçada entre “nós” e “ele”. O Servo, humano como é, é posto à parte dos outros.

Acentua-se a depravação moral e espiritual da humanidade. O efeito disso é estar “em guerra” com Deus, em rebelião contra o Senhor do pacto, e escolher voluntariamente cursos pecaminosos de vida. O caminho da doença, punição e morte está diante de todas as pessoas.

O castigo devido por essa rebelião e depravação é posto sobre o Servo. Isso resulta em ser ele ferido e esmagado — de fato, resulta na morte do Servo em lugar do povo. Não é nenhum outro, senão Yahwéh, o Senhor do pacto, quem faz essa grande transferência e substituição.

O Servo, segundo Isaías, recusa-se a vaguear, errar ou rebelar-se, mas voluntariamente apresenta-se àqueles que o ferem (matam) por parte de Yahwéh (50.6).

As bênçãos plenas do pacto, isto é, a paz em seu significado mais rico, são restauradas ao povo que se arrepende, que confessa, que crê. Isto é, a salvação — plena, penetrante e integrada em toda a vida — é restaurada e feita possível para todos os descendentes decaídos de Adão. O ensino bíblico concernente à expiação vicária, afirmado claramente aqui, tinha estado implícito antes. As profecias anteriores de Isaías incluem referências a ele (50.6; 49.4,5). A cena foi preparada no humilde nascimento que o profeta tinha profetizado (11.1; 9.6 [TM 9.5]; 7.14,15; 4.2). Essa doutrina da substituição tinha sido prefigurada pela substituição de todos os primogênitos pelos levitas (Êx 13.11-16). A substituição por meio da morte tinha sido tipificada pelos sacrifícios (Lv 1-7). O cordeiro oferecido em lugar de Isaque, de modo semelhante, tipificava a expiação substitutiva (Gn 22.12,13). Isaías, nessa estrofe, expressa de modo claro e definido o que antes poderia ser considerado não-claro; ele, entretanto, esclarece o que já antes estava implícito e indicado.

Isaías não é influenciado pela mitologia babilônica e acádica e suas várias liturgias. Não há absolutamente nenhuma idéia de substituição ou de sofrimento vicário nas mitologias pagãs. Isaías é influenciado pela revelação prévia dada por Yahwéh a seu povo. Mais especificamente, Isaías é o porta-voz de Yahwéh; embora possa não ter entendido a amplitude e o alcance de tudo o

que proclama, sua mensagem é inteligível em alto grau quando vista à luz da revelação prévia.

Quarta estrofe: 53.7-9. Nesta estrofe Isaías retorna ao que havia referido antes, a saber, o sofrimento do Servo. Ele, entretanto, aumenta linha por linha a extensão do sofrimento do Servo e conclui com sua morte e sepultamento. Muilenberg observou corretamente que há um contraste ao longo desta estrofe, entre o objeto do seu sofrimento e o modo pelo qual ele o suporta.⁴⁴ Acrescenta-se pungência a esse relato do sofrimento pela declaração final a respeito da inocência do Servo. O termo *niggas* (ele foi fortemente oprimido, niph'al de *nāgas*, oprimir) retoma o que foi proclamado antes e introduz o tema principal da estrofe, isto é, o sofrimento infligido ao Servo. Ele é severamente oprimido. Como o suporta? As duas frases seguintes (restante do v. 7) explicam como ele suporta esse sofrimento extremo.

Primeiro, *wēhū' na'āneh* (e quando ele estava sendo afligido, niph'al de *'ānā*). O verbo hebraico traduzido "afligir" refere-se a sofrimento imposto a ele; o particípio niph'al traz um matiz especial intrínseco no verbo — o da aceitação humilde e paciente do sofrimento infligido. A segunda frase, ou cláusula circunstancial, *wēlō' yiptaḥ pīw* (ele não abriu sua boca), explica essa humildade e paciência. Muilenberg tenta estabelecer evidência adicional para um segundo Isaías escrevendo que a paciência aqui descrita era uma característica da antiga piedade oriental. Essa especial impaciência não seria conhecida em Israel porque Habacuque e Jeremias abriram a boca em lamentos.⁴⁵ O ilustre comentador não considera, entretanto, a paciência e humildade de um Abraão suplicante (Gn 18:30-33), um Isaque submisso (22.7-11), um José paciente (39-41), um humilde Moisés (Nm 12.3-8), um Sansão quebrantado e submisso (Jz 16.26-30). Além disso, Jesus Cristo, quando insultado e afligido, não abriu a boca em protesto ou lamento (cf. Mt 26.63, par. Mc 14.61; cf. 1 Pe 2.23); o Salvador, incidentalmente, nunca esteve exposto à influência cultural da Babilônia.

A descrição de não abrir a boca em lamento ou protesto é elaborada por meio de uma nova referência à ovelha — agora não ao vaguear e extraviar-se desse animal — mas ao inocente cordeiro que não sabe que está indo para a morte, não berra e bala em reação contrária (Is 53.7). Além disso, como a ovelha permanece muda ao ser tosquiada, assim também o Servo.⁴⁶

Tendo falado de como o Servo pacientemente suportou sua aflição e agonia humilhantes, Isaías passa a explicar a maneira de sua execução.

44. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* [1964], 5.624. Cf. Lindsey, *Servant Songs*, p. 125, que se refere a esse contraste usando termos, tais como "paciência" e "submissão", quando experimentou maus tratos; e David Payne, "Isaiah", em *The International Bible Commentary*, ed. F. F. Bruce, p. 756: "inocente, contudo, condenado à morte".

45. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.624. Ele cita Albright, que se refere a inscrições de reis neobabilônicos que falam de si mesmos como "os mansos e humildes", em seu *From Stone Age to Christianity*, 2ª ed. (Baltimore: John Hopkins University Press, 1946), pp. 254,255.

46. Young sugere que o cordeiro foi mencionado aqui porque Isaías estaria refletindo sobre o cordeiro sacrificial do êxodo. É possível, mas não parece plausível (*Book of Isaiah*, 3.351).

O verso 8 é de tradução difícil.⁴⁷ A palavra *mē'ōšer*, composta de *mē* e '*ōšer*, é ambígua. Os termos usados para traduzi-la são coerção, opressão (NIV, RSV), prisão (cf. KJV), humilhação, julgamento pervertido, detenção (cf. NIV, mg.). Young nota que o termo aparece três outras vezes no Velho Testamento (Jz 18.7; Sl 107.39; Pv 30.16) e em cada uma dessas passagens, como aqui em Isaías, traz a idéia de restrição ou coerção. A idéia é apoiada pela raiz verbal que é traduzida como "restringir" ou "fechar".⁴⁸ O prefixo *mē*, segundo Skinner, poderia ser traduzido como "sem", "através de" ou "de".⁴⁹ No atual contexto, entretanto, *mē* é melhor compreendido como "por causa de" (53.5). Parece que a tradução preferível deve ser decidida pelo fluxo do pensamento. O Servo é declarado oprimido e aflito. Mas ele, humildemente, submete-se à provação; não abre a boca em lamento ou protesto. Os termos seguintes referem-se à sua morte (cortado da terra dos viventes, NIV). Que experimentou ele antes de ser posto à morte? Detenção e julgamento. O próprio contexto, portanto, leva-nos a ler: (ele foi afligido) por ser preso, posto sob restrição; ele sofreu coerção. Ele foi levado a julgamento; foi julgado (injustamente) e condenado. Ele foi forçado a submeter-se à ação legal (detenção) e ao pronunciamento judicial (julgamento). O verbo *luqqah* (pual de *lāqah*, tomar) evidencia que ele foi tomado, isto é, foi levado à morte porque, tendo sido preso e julgado, foi considerado culpado. A tradução preferível, portanto, seria: "por meio de detenção e julgamento ele foi tomado (para morrer)".⁵⁰

O restante do verso 8 deve ser considerado uma pergunta retórica formulada de maneira única. Notemos duas partes: primeira, *wē'et dôrô* (e quem de sua geração). É preferível traduzir: "e quem entre seus contemporâneos." O pensamento é evidente: nenhum de seus contemporâneos parou para considerar. Segunda, *kî migzar mē'ereš hayyîm* (que ele foi cortado da terra dos viventes; o verbo é o niph'al de *gāzar*, cortar fora, separar, exterminar); aqui o sentido é que ele foi separado da terra dos vivos. Os homens reconheceram que ele foi removido, mas não pararam para pensar por que o foi. Isso é explicado na frase seguinte: *mippeša' 'ammî nega' lāmô* (por causa da transgressão do meu povo, o golpe destinado a ele). A idéia é clara: a morte violenta que o Servo experimenta não é por causa de sua própria transgressão; o povo do pacto é quem merece o castigo, porque é a sua transgressão que trouxe o golpe mortal. O caráter substitutivo da morte do Servo (cf. 53.4-6) é novamente citado. Seus contemporâneos não consideram que ele morreu em lugar deles.

47. Mulenberg, op. cit., em *JB* (1964) 5.625, classifica esse versículo como particularmente difícil; ele cita numerosas variantes que diversos autores têm sugerido. J. Ridderbos refere-se ao restante deste capítulo como mais difícil de traduzir e interpretar (*Isaiah*, p. 48). Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 129, escreve que cada palavra na primeira parte do v. 8 é ambígua.

48. Young, *Book of Isaiah*, 3.352, n. 29. A idéia de restringir ou fechar-se pode expressar como oprimido, detido, aprisionado.

49. Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 129.

50. Quando trabalhava na tradução da passagem para a *Berkeley Bible*, traduzi: "From distress and from judgment." Não é mais a tradução que prefiro, mas mantenho a minha tradução do restante do versículo.

Críticos eruditos têm lutado com o significado da passagem, mas parece que a extensão em que eles o fazem seria desnecessária. Um de seus problemas é reconhecer que Isaías é o porta-voz de Yahwéh,⁵¹ não levar em conta esse fato suscita um problema insuperável com o termo *'ammî*, meu povo. Para tentar fazer o povo (Israel) falar, o texto tem sido emendado para: “nossas transgressões.”⁵² Não há, entretanto, nenhuma evidência textual para essa mudança. O Rolo do Mar Morto traz “seu povo”, referindo-se ao povo do Servo. Isso é uma alteração interpretativa, que, no entanto, expressa a intenção correta. O Servo de Yahwéh pode reivindicar o povo de Yahwéh como seu próprio; o Servo é posto à morte por seu povo.⁵³ Ele é um deles, representa-os, mas, declarado Servo co-regente de Yahwéh, ele os possui.

O verso 9 continua o relato do sofrimento do Servo. A referência é a seu sepultamento. É mais difícil traduzir esse verso do que determinar seu sentido geral.⁵⁴ A passagem deixa claro que o Servo morre como morre um criminoso e é enterrado como o rico é enterrado. O Servo, embora tratado como um criminoso, é totalmente inocente. Nem em atos nem em palavras ele se fez culpado. Manteve sua inocência em toda a sua vida e na sua detenção, julgamento e morte.

A quarta estrofe contribui para o relato da humilhação do Servo.

1. A violência que o Servo suporta por opressão, detenção e julgamento aumenta o seu sofrimento.
2. O Servo mantém sua paciência e humildade; não protesta nem se lamenta. Continua a sofrer voluntariamente.
3. A falta de compreensão por parte daqueles por quem ele sofre aumenta sua dor, tristeza e agonia. Ninguém pára para refletir com gratidão sobre o que o Servo experimenta. Ninguém diz: “Eu deveria estar ali onde ele está; eu deveria estar sofrendo, e não ele.”
4. Sua morte é a de um criminoso, embora ele seja inocente. Ele não fez nada, seja por palavra ou por ato, para merecer tão violenta punição.
5. Seu sepultamento, embora em túmulo de rico, não foi merecido. Ele tinha o direito de viver e desfrutar a vida na terra. Mas é colocado como vítima num túmulo e tem de submeter-se aos horrores de tal sepultamento — inda que seja na tumba de um rico.
6. O agudo contraste continua: ele, o Servo, em contraste conosco. Ele é o inocente, nós, os culpados. Ele é o oprimido, detido, julgado e condena-

51. Cf., p. ex., a discussão de Muilenberg (*Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* [1964], 5.626).

52. Cf., p. ex., McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.130.

53. Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 130, prefere manter a leitura da LXX, *eis thanaton*, lendo em lugar de *lémô* (a ele), *lémôt* (para morte). A intenção da passagem não é realmente alterada, mas a ênfase na substituição é atenuada em certa medida, removendo-se a frase *a quem era devido*.

54. Alguns comentaristas têm procurado determinar se as frases são paralelos sintéticos ou antitéticos: com criminosos, sim os ricos (que são criminosos), ou, com criminosos ele morreu, e com os ricos foi sepultado. Esta última alternativa tornou-se a situação real quando Cristo morreu: foi crucificado entre criminosos; foi sepultado na tumba de um homem rico. Tomar as frases antiteticamente remove a sugestão de que os criminosos são ricos e vice-versa. A Escritura não iguala os dois termos.

do; nós os livres, desimpedidos e considerados não culpados. Na verdade, o ensino bíblico do sofrimento e da morte vicários do Servo é dramaticamente desenvolvido e elucidado.

Quinta estrofe: 53.10-12. Estes três versículos são o clímax de todo o cântico. Quatro fios principais de pensamento são tecidos aí: o papel de Yahwéh; o futuro do Servo; o resultado do sofrimento do Servo pelo povo; e a recompensa do Servo. Esses temas dão continuidade ao que Isaías proclamou previamente; daí uma conexão significativa entre essa estrofe e as precedentes.⁵⁵

Wyhwh ḥāpēš dāk'ô (mas — ou, ainda — a Yahwéh agradeu esmagá-lo). A conjunção *wē* pode ser lida como significando contraste. Os homens mataram e enterraram o Servo (53.9). Mas — ou ainda, entretanto — Yahwéh provê a motivação imediata. O verbo *ḥāpēš* — agradecer-se, querer — deixa claro que Yahwéh não somente quer que o Servo sofra, mas também agrada-se disso. De fato, poder-se-ia usar um termo até mais forte: isso *delícia* Yahwéh. *Dāk'ô* (piel de *dākā*, esmagar, quebrar) não deve ser entendido como se Yahwéh fosse caprichoso ou insensível. Ao contrário, Yahwéh tem o seu propósito e razão. Yahwéh delicia-se, portanto, em infligir sofrimento ao Servo por causa do que será conseguido por ele. Não se pense que Yahwéh se delicia no sofrimento em si; o termo seguinte dá ênfase ao papel de Yahwéh.

Ḥḥēli é usado também em 53.4 para referir-se à condição da humanidade. Ele levou a nossa enfermidade, doença, isto é, nosso pecado e seus resultados sobre a raça humana. Yahwéh fez dele um pecador com todas as severas conseqüências de sê-lo, embora ele seja inocente (53.9c-d). A ênfase é sobre a identificação do Servo, por Yahwéh, com as pessoas corruptas e depravadas; ele poder servir como seu substituto.

'*Im-tāsīm 'āsām napsô* (quando ele fizer de sua alma uma oferenda) repete o que Yahwéh faz. '*Im* é traduzido "se" em vários contextos, mas também pode ter o sentido de "quando". *Se* sugere que o que foi declarado anteriormente como um fato certo, pode entretanto não o ser; *quando* assume a factualidade dos atos de Yahwéh e introduz uma cláusula que, por sua vez, introduz os resultados seguros do que Yahwéh fez. O verbo '*āsâ* (ele fará) tem ocasionado muita discussão. Deve '*āsām* (qal) ser entendido como segunda ou terceira pessoa? Se for terceira pessoa, o sujeito é alma, pessoa ou vida,⁵⁶ portanto, a referência é ao que o Servo faz.⁵⁷ Se é segunda pessoa, então, de acordo com o contexto, Yahwéh ordena e executa o oferecimento da pessoa como sacrifício

55. McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.132, detectou inconsistências, particularmente em relação ao Servo vivendo novamente; Christopher North recorre à mitologia babilônica — Tammuz — para assegurar uma resposta a muita coisa que causa perplexidade (*Second Isaiah*, p. 242). Muilenberg, em *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.527, está muito mais próximo da verdade quando escreve que essa estrofe é o clímax e acrescenta temas de suprema importância. Acrescenta ele que o pensamento do profeta é "incandescente em sua intensidade e concentração". John Skinner acha difíceis estes versículos; não havia clara conexão entre as idéias; a gramática era peculiar; com toda probabilidade havia "considerável desordem textual" (*Isaiah, XL-LXVI*, p. 131). Consulta do Texto Massorético e de outros manuscritos indica, no todo, um texto bem comprovado.

56. Cf. *TWOT*, 2.587-591 sobre *nepes* e cognatos.

57. Paulo escreve que Cristo entregou-se a si mesmo como oferta e sacrifício a Deus (Ef 5.2).

pelo pecado. Ridderbos corretamente escreve que “a vida do Servo do Senhor (é) oferta pelo pecado”.⁵⁸ Compreender o verbo como segunda pessoa, entretanto, introduz uma sensível mudança: Isaías vinha falando na terceira pessoa. Então, ele muda subitamente e dirige-se a Yahwéh? Os profetas freqüentemente fazem isso.⁵⁹ Mas qualquer que seja a maneira como o verbo é entendido, o ponto principal é: a vida do Servo é um sacrifício⁶⁰ pelo pecado. E quando isso é realmente efetuado, os resultados serão também alcançados. Nove desses resultados são relacionados (10d-12b); referem-se ao futuro do Servo, ao resultado para seu povo e às recompensas do Servo, como vamos documentar.

Yr'eh zera' (ele verá semente; qal de *rā'â*, ver). Algumas verdades muito importantes expressam-se nesta curta frase. O Servo, tendo morrido, viverá de novo, porque “verá”. Sua ressurreição será um fato. Como o redivivo, ele verá os resultados de seu sofrimento e morte. O termo *semente* deve ser tomado no sentido figurado e não no sentido literal de descendência física. Ao contrário, o sacrifício de si mesmo como oferta pelo pecado implica uma satisfação substituinte.⁶¹ Aqueles a quem ele substituiu são a semente que ele verá. Young escreve que a semente são aqueles a quem Ele, por seu sofrimento vicário e sacrifício expiatório, redimiu da culpa e do poder de seus pecados, uma grande multidão que ninguém pode contar.⁶²

Yā'ārik yāmim (ele prolongará os dias — hiphil de *'ārak*, fazer longo). Alguns tradutores incluem o pronome *seus* antes de *dias*, bem como *sua* antes de *semente*. O hebraico não tem o pronome, mas o próprio contexto implica em que o Servo verá os efeitos e considerá-los-á resultados para si próprio. Por seu sacrifício ele adquire seu povo e uma vida prolongada. Esse prolongamento de dias reflete sua realeza (Dt 17.20; 1 Rs 3.14). De fato, equiparando-se com outras passagens do Velho Testamento (cf. 2 Sm 7.13-16; Sl 21.4 (TM 21.5); 89.4 (TM 89.5); 132.12), o espaço de tempo refere-se à vida eterna que será passada em comunhão com o povo que ele redimiu.⁶³ De novo, deve entender-se aqui a ressurreição do Servo e também, por implicação, a de sua semente.⁶⁴ Em

58. Ridderbos, *Isaiah*, p. 484. Ver também *TWOT*, 1.178,179: *'āsām*, *'āsemā*, ofertas por pecado, transgressão e culpa.

59. Cf. Young, *Book of Isaiah*, 3.354, que traduz como terceira pessoa; ver também Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 132. Martin Wyngaarden, *The Future of the Kingdom* (Grand Rapids: Baker, 1955), p. 34, argumenta em favor da segunda pessoa.

60. Provavelmente a tradução na versão Berkeley é a mais aceitável: “quando sua alma constituir uma oferta pelo pecado.”

61. Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 132, observa que o substantivo *semente* refere-se ao verdadeiro Israel espiritual, os convertidos. Eles estão incluídos, mas Skinner limitou seu horizonte. Assim, a promessa a Abraão a respeito de uma semente inumerável é plenamente cumprida (cf. Ridderbos, *Isaiah*, p. 484).

62. Young, *Book of Isaiah*, 3.313.

63. Cf. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.302,303. J. Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten*, 4 vols. (Kampen; Kok, 1930). Young, *Book of Isaiah*, 3.55, apóia esta interpretação.

64. Muilenberg implicitamente corrobora o dilema. Ele indicara previamente que o servo individual era o tema. Em relação a este versículo, escreve que “parece expressar a idéia de ressurreição. . .” Depois acrescenta: “se o Servo é a comunidade, então temos amplo precedente... mas seria muito surpreendente se se referisse à ressurreição de um indivíduo”, o que para ele, segundo R. H. Pfeiffer, foi um desenvolvimento posterior (cf. seu *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* [1964], 5.629). Muilenberg não devia ter descartado referências anteriores à ressurreição, como em Jé 19 e Sl 16.

outras palavras, esses benditos resultados para o Servo-Messias serão também partilhados por seu povo.

Wēhēpeš yhwēh bēyādō yišlah (e a vontade de Yahwéh em sua mão avançar; qal de *šālah*, avançar ou prosperar). Isaías usa o normativo conceito hebraico tanto como verbo (deliciar-se, ter prazer em), quanto como substantivo (prazer, deleite). O prazer de Yahwéh, isto é, esmagar o Servo, é levado a efeito por Ele. Vários comentadores usaram o termo *propósito*,⁶⁵ em vez de *prazer, deleite* ou *vontade*, a fim de dar ênfase ao ponto principal da frase. Aquilo em que Yahwéh se deleita é o que Ele quer fazer. O Servo realiza o que Yahwéh quer. Assim, o propósito de Yahwéh de esmagar o Servo é cumprido. O verbo *šālah* pode ser traduzido "prosperar", mas "avançar" expressa com clareza maior o que o Servo faz por meio de seu sofrimento e morte. A frase *em sua mão* sugere que o Servo assume a responsabilidade de cumprir o propósito de Yahwéh, e efetivamente o cumpre.

Mē'āmāl nāpšō yir'eh (o trabalho de sua alma ele verá; qal de *rā'ā*, ver). O tema desta frase é o Servo sofrendo: ele verá; ele receberá satisfação. O substantivo *'āmāl*, de um verbo que significa "laborar, "mourear", pode incluir a idéia de sofrimento, de onde a tradução "o penoso trabalho", tenta expressar ambos, o trabalho penoso e o sofrimento. O pensamento é claro: o Servo está pessoalmente engajado em um trabalho difícil, pesado, penoso; esse labor lhe causa intensa agonia. O que não está bem claro é como traduzir *mee* e compreender o que o Servo verá.

Mē poderia ser traduzido "de seu labor";⁶⁶ mas aí a frase fica muito vaga. "Depois de seu labor" (cf. NIV) é mais claro: sugere, de acordo com o pensamento do contexto anterior, que ele viverá outra vez e então verá.⁶⁷ "Por causa do seu labor" tem sido sugerido como a melhor tradução porque expressa a relação causal entre o que ele fez e o resultado. Essa tradução tem o aspecto temporal incluído, isto é, o resultado vem depois. Alguns tradutores desnecessariamente omitem a conjunção e fazem de *laboro* objeto direto de *ver*: ele verá o labor de sua alma. Que, então, o Servo verá depois e por causa de seu labor? A Septuaginta acrescenta a palavra *phōs* (luz) e a New International Version acrescenta "of life" (luz da vida).⁶⁸ O próprio contexto parece sugerir que depois e por causa de seu trabalho e sofrimento ele verá os frutos desse trabalho — aqueles mencionados no verso 10 e no que se segue: satisfação e justificação de muitos.

Yiṣbā' (qal de *šāba'*, ser satisfeito). Isaías fala breve mas incisiva e poderosamente. Ele verá, será satisfeito; sua satisfação vem quando ele vê, depois de

65. Cf., p. ex., North, *Second Isaiah*, p. 242; Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 132; Young, *Book of Isaiah*, 3.356; McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.130, traduziu "plano"; Ridderbos, *Isaiah*, p. 484, traduziu "vontade".

66. Preferido por Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 132.

67. Preferido por Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.630; North, *Second Isaiah*, p. 241; Ridderbos, *Isaiah*, p. 485. McKenzie traduziu "por" (*Second Isaiah*, em *AB* [1968] 20.130); Young traduziu "de" (*Book of Isaiah*, 3.353).

68. Provavelmente seguindo Sl 56.13 (TM 56.14), onde a luz da vida é contrastada com as trevas do abismo da morte.

seu sofrimento e ressurreição; com o que cumpriu ele ficará satisfeito e Yahwéh se deleitará. Terão ambos grande prazer em que a vontade de Yahwéh foi levada adiante e seu propósito foi alcançado. Jesus Cristo falou de acordo com essa profecia quando disse que Ele tinha vindo para fazer a vontade do Pai (Jo 6.38-40).

Èda'tô yišdik šādīq 'abdī lārābīm (lit.: por seu conhecimento justificará o justo meu servo a muitos; o hiphil de *šādaq* pode significar aqui: fazer justiça; declarar justo; ou vindicar, salvar, ou fazer justo). Esta frase fala do que o Servo de Yahwéh fará por muitos (não todos; um por um, cada um individualmente). Yahwéh aqui é quem fala. Yahwéh fala de "meu servo", "meu agente", que trabalhou, sofreu, morreu e foi restaurado à vida como justo; em outras palavras, o Servo é declarado estar inteiramente de acordo com a vontade, a lei e o propósito de Yahwéh. O Servo não está somente em conformidade e acordo com Yahwéh, mas ele e Yahwéh estão também em uma viva união de amor expressa no cumprimento dos propósitos de Yahwéh.

O Servo justo traz muitos a uma relação reta com Yahwéh (53:11b). Ele justifica a muitos, o que significa mais do que declará-los justos; Yahwéh declara as pessoas justas, mas é o Servo quem provê a base para essa declaração. Assim, o Servo faz justos os muitos; ele o faz por meio do sofrimento em seu favor, tomando seus pecados e iniquidades sobre si mesmo e removendo-os. E o que faz o Servo Yahwéh confirma.

Èda'tô tem sido traduzido de três modos:⁶⁹ (1) "pelo conhecimento dele" ou de Yahwéh; mas isso não é aceitável porque Yahwéh, que é quem fala, não se está referindo ao conhecimento que o Servo tem a seu respeito. (2) "Pelo conhecimento de si mesmo", isto é, o Servo conhece-se a si mesmo e a seus feitos; esse conhecimento torna-se o meio de justificação. Esta tradução é mais aceitável do que a primeira, mas não se ajusta tão bem ao contexto quanto a terceira. (3) "Por seu conhecimento" (cf. NIV, RSV, KJV) deve ser entendido exegeticamente: explica a frase anterior. O Servo está satisfeito por causa do que ele conhece, isto é, que muitos são feitos justos porque ele cumpriu plenamente os propósitos de Yahwéh.

Wā'awōnōtām hū' yisbōl (e suas iniquidades ele levará; gal de *sābal*, suportar uma carga pesada). Esta frase repete o pensamento de 53.5; o Servo sofre e morre porque toma sobre si mesmo o pecado e as iniquidades do povo. A justificação de muitos envolve o suportar o Servo suas iniquidades como uma carga muito pesada. Como a frase anterior é explicativa da que a precede, assim esta é explicativa da última. À medida que tece os vários fios da verdade, Isaías dá expressão definida ao que cada verdade é, por exemplo: a verdade prévia (ele justificou a muitos), e a verdade expressa aqui (ele levou as iniquidades de muitos).

'Āḥalleq-lô bārābīm (eu dividirei — piel de *ḥālaq*, dividir ou partilhar com os muitos). Esta frase é uma direta metáfora tirada do vocabulário militar.⁷⁰

69. Cf. os diversos comentários citados nas notas; ver também traduções tais como AV, ARV, Berkeley e NIV.

70. McKenzie, *Second Isaiah*, em AB(1968):20.136; Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 133: "Uma expressão proverbial para vitória ou sucesso."

Não se deve seguir a tradução grega da Septuaginta, *klēronomēse* (ele herdará); não há nenhuma base textual para ela. Yahwéh é quem diz que recompensará o Servo. O verbo tem a idéia de despojo; aquilo que foi ganho pelo sofrimento, pelo árduo labor em benefício dos pecadores rebeldes, será dado ao Servo em parte.

O termo *bārabīm* não recebe interpretação unânime. *Rabīm* pode referir-se a muitos ou a grandes. O significado da preposição prefixada *bē* não é claro; daí alguns tradutores e comentadores não a tomarem em consideração.⁷¹ A tradução preferida parece ser “com”.⁷² Skinner, entretanto, prefere “entre”.⁷³ Parece que a maneira de traduzir a preposição pode ser melhor determinada pela compreensão de a quem se refere o termo *rabīm*. Grandes vencedores, de modo geral? pessoas poderosas? (ver a declaração paralela seguinte). Ou será que tanto *rabīm* quanto *‘āšūmīm* se referem aos muitos que foram feitos justos (53.11)? A última alternativa é preferível pelas seguintes razões: Primeiro, o conceito de muitos, isto é, os justificados, foi introduzido imediatamente antes. Segundo, a metáfora militar o sugere; assim como o comandante divide o espólio com seus soldados, assim os frutos do vitorioso labor do Servo será partilhado com os muitos fortes (os justificados). Terceiro, a preposição *‘et* antes do adjetivo “forte”, assim como *bē*, pode ser traduzida “com”. Quarto, que os frutos do labor do Servo são partilhados com os muitos justificados é apoiado pela repetição da sua obra vicária (53.12c-f). Quinto, está de acordo com o ensino geral da Escritura a respeito dos resultados da obra expiatória vicária do Servo por aqueles que ele veio redimir.

As últimas quatro frases de 53.12 repetem o que o Servo fez quando suportou dor, sofrimento e agonia. Primeiro, ele entregou a sua vida — ele morreu. Segunda, identificou-se com os rebeldes, tomando o seu lugar. Terceiro, levou os *hēf’* (pecados) dos *rabīm* (muitos). E quarto, ele intercedeu pelos rebeldes. Esses atos do Servo são afirmados para dar ênfase ao fato de que ele completou seu labor e tem a plena aprovação de Yahwéh. O Servo recebe alto encômio: “Muito bem! Desfruta o merecido repouso e os frutos do teu trabalho.” (Cf. Mt 25.21,23, par. Lc 19.17).

Importância Messiânica

No comentário introdutório ao estudo desta importante passagem (Is 52.13-53-12), afirmamos que o Servo sofredor deve ser identificado com o messiânico rei davídico. Essa afirmação foi feita com base em quase trinta anos de trabalho intermitente com as profecias de Isaías.⁷⁴ O estudo exegético precedente confirmou esta conclusão atingida durante três décadas de estudo.

71. Cf., p. ex., a nota de John Vriend no livro de Ridderbos, *Isaiah*, p. 487 n. 34. Young, *Book of Isaiah*, 356, afirma que “se deve dar o reconhecimento devido à preposição”.

72. Cf. a tradução de Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.631, que Young também aceita (*Book of Isaiah*, 3.58).

73. Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 133.

74. O autor esteve envolvido na tradução de Isaías para a *Berkeley Bible* em 1956-1957. De 1960 a 1986 dedicou muito tempo ao estudo exegético e teológico das profecias de Isaías.

E sua afirmação foi feita com a dolorosa consciência de que muitos eruditos rejeitam esta conclusão bíblicamente fundada. Por outro lado, tem sido uma experiência confortadora registrar e consultar eruditos que têm aceito e confirmado a conclusão de que o Servo e o Messias davídico, ambos referidos por Isaías, são uma e a mesma pessoa.

Como um sumário histórico da interpretação de Isaías 52.13-53.12,⁷⁵ Ernst Hengstenberg, depois de concluir sua exegese de Isaías 53, escreveu uma história da interpretação até o seu tempo (cerca de 1868). Seu ensaio é dividido em quatro partes: (1) uma história da interpretação; (2) um sumário dos argumentos contra a interpretação messiânica; (3) um sumário dos argumentos em seu favor; e (4) uma demonstração do caráter insustentável da interpretação não-messiânica.⁷⁶ Em seu ensaio Hengstenberg demonstrou que alguns escritores judeus tinham inicialmente identificado o Servo sofredor com o Messias davídico.⁷⁷ Depois da polêmica entre cristãos e judeus a respeito de Jesus de Nazaré como o Servo sofredor ou o Messias davídico, poucos judeus, se é que algum, mantêm essa especiosa posição.⁷⁸ Hengstenberg também reexaminou brevemente as interpretações judaicas não-messiânicas mais antigas e concluiu que elas consideram o povo judeu como o objeto da profecia.⁷⁹ Entre os intérpretes cristãos Hengstenberg nota uma diferença de opinião semelhantemente que se tornou mais pronunciada “quando o Naturalismo exerceu sua influência”.⁸⁰

O distinto erudito alemão Eduard Riehm,⁸¹ poucas décadas depois de Hengstenberg, indicou que tinha sérias dificuldades com a tese básica de seus colegas alemães e com o método de interpretação que daí se seguia. Riehm pretende uma compreensão orgânica, historicamente enraizada, da atividade profética. Ele sustenta que os profetas antigos, em espírito de oração, plenamente cômicos de três conceitos principais — o pacto, o reino de Deus e a realeza teocrática — e tendo um vivo senso das forças e eventos que moldavam seus tempos, produziram as profecias. Ele também sustentava que o que foi afirmado em o Novo Testamento como cumprimento do Velho Testamento deve ser mantido distinto das profecias reais do Velho Testamento e não deve influenciar a sua interpretação. Eruditos de várias escolas saudaram o ponto de vista de Riehm como uma influência corretiva necessária. O problema, porém, com a posição de Riehm é que é por demais historicamente controlada, levando os pronunciamentos proféticos a se tornarem largamente esvaziados de seu caráter de revelação divina. Quanto à relação do Messias davídico e o Servo sofredor,

75. Ensaio em dicionários bíblicos e enciclopédias sobre o Servo sofredor oferecem um breve estudo desta história. Livros e artigos pormenorizados devem ser também consultados.

76. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2:311-342.

77. *Ibid.*, 2:311-314. Seu comentário avaliativo final está correto: “O que foi dito será prova suficiente de que... a maioria das passagens citadas refere-se realmente ao Messias sofredor.”

78. *Ibid.*, 2:315: “por sua controvérsia com os cristãos eles foram levados a procurar outras explicações.”

79. *Ibid.*, 2:317-319.

80. *Ibid.*, 2:330.

81. Eduard Riehm, *Messianic Prophecy*, trad. Lewis A. Muirhead (Edimburgo T. & T. Clark, 1900), pp. 1-10. A. B. Davidson, na introdução, sugere que o autor provavelmente gastou tempo demasiado discutindo com Hengstenberg e König sobre a natureza da inspiração profética (p. xi).

Riehm é vago e inclinado a negar que a profecia de Isaías a respeito do Servo indique uma relação entre eles. Assim Riehm, com efeito, dá apoio à escola crítica de exegetas bíblicos que negam que essa relação tenha sido compreendida, e muito menos proclamada, pelos profetas.

Christopher North devotou muito tempo a uma revisão das posições defendidas por escritores desde os tempos pré-cristãos até os seus dias.⁸² Conclui sua obra afirmando: "De minha parte, não penso que haja qualquer ganho em fazer tentativas de provar que o Servo é o Messias davídico de Isaías IX e XI."⁸³ Na segunda edição North acrescentou um pós-escrito em que examina "Recentes Discussões Escandinavas", a maioria aparecida entre 1948 e 1955. A obra do autor é de grande valor histórico, mas sua compreensão exegetica e teológica do texto profético sofre drasticamente dos pressupostos *a priori* que controlam sua interpretação.⁸⁴

Depois da primeira aparição da obra de North, H. H. Rowley fez duas preleções. Limitou seu exame dos pontos de vista sobre o Servo do Senhor ao que aparecera entre 1920 e 1950. Manifesta sua apreciação da "magistral sùmula" de North, mas deixa claro que sua própria solução do problema difere da de North. Entretanto, adverte contra "a aceitação do meu ponto de vista, ou de qualquer outra pessoa, com uma satisfação fácil".⁸⁵ Na segunda preleção Rowley, embora concordando que alguns reconhecidos eruditos crêem que uns poucos judeus nos tempos pré-cristãos identificaram o Servo sofredor com o Messias davídico, junta-se àqueles que negam que haja evidência de que qualquer escrito judeu apóie este ponto de vista.⁸⁶ Rowley, por outro lado, afirmou claramente que não só Jesus reuniu os conceitos do Servo sofredor e do Messias davídico, mas também que havia razão para Jesus fazer isso. Em outras palavras, a literatura profética dá indicações de que os dois conceitos devem ser vistos como referindo-se a uma e mesma pessoa. Rowley hesitou em ser demasiado dogmático a respeito de evidências precisas, mas claramente acredita que muitos dos eruditos anteriores separaram indevidamente os dois conceitos e que estudos posteriores devem dar atenção às interrelações entre o Messias davídico, o Servo sofredor e o Filho do Homem (em Daniel).⁸⁷

Nem todos os eruditos que escreveram depois de Rowley deram atenção ao seu conselho. James Muilenberg, no ensaio introdutório a seu comentário de 1956, escreveu: "Que o Messias davídico deva ser identificado com o Servo é difícil de crer, pois não há nenhuma evidência crível de que os dois fossem iguados antes da era cristã."⁸⁸ James Smart, embora concordando que o Servo

82. North, *Suffering Servant*, pp. 207-219. Quando a segunda edição desta obra apareceu o autor sentiu que seu trabalho ainda não necessitava "de uma revisão drástica" (p. v).

83. *Ibid.*, p. 218.

84. Cf. cap. 20, sob o mesmo subtítulo.

85. H. H. Rowley, *The Servant of the Lord* (Londres: Lutterworth, 1952), p. 3.

86. *Ibid.*, pp. 61, 62.

87. *Ibid.*, esp. pp. 85-88.

88. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.412. Muilenberg apela para Rowley em apoio de sua conclusão negativa. O problema é que ele não leu o que Rowley prossegue dizendo: "Não obstante, é insuficiente para manter a separação das duas idéias" (Rowley, *The Servant of the Lord*, p. 85).

sofredor de Isaías 53 deva ser identificado com o Servo referido nos caps. 40-52, não estabelece uma relação entre ele e o Messias davídico. De fato, Smart hesita mesmo em estabelecer uma relação direta entre o Servo sofredor e o próprio Jesus.⁸⁹ John McKenzie também não deu atenção ao conselho de Rowley. Em seu comentário de 1968 ele fez um breve sumário de teorias concernentes à identidade do Servo no curso do qual escreveu: "O Servo não é a mesma figura que o Messias, mas uma figura paralela, que não pode ser reconciliada com o rei messiânico."⁹⁰

A conclusão derivada do estudo exegético das profecias de Isaías a respeito do Messias davídico (7.1-17; 9.2-7 [TM 9.1-6]; 11.1-11) e do Servo (passagens selecionadas de 40-53) é que Isaías profetizou a respeito de uma única e só pessoa, a saber, o redentor prometido, a semente dos patriarcas, o filho prometido da casa davídica. (Alguns fatos maiores que apóiam esta conclusão serão apresentados adiante).

Por enquanto basta destacar que se um leitor, estudante ou erudito interpreta fielmente o texto de Isaías, bem como aquelas passagens messiânicas produzidas antes, empregando todos os instrumentos de exegese disponíveis, e cuidadosa e esmeradamente, com oração, avalia todo o material exegético, a conclusão final só pode ser a que afirmamos acima. O ponto é: aquelas conclusões que a contradizem são derivadas de fatores outros que não os apresentados pelo material bíblico (assim o veremos).

A afirmação de uma conclusão direta não pretende indicar que não há desafios a serem enfrentados pelos comentadores evangélicos. Certamente que há. Alguns afloraram no estudo precedente. Uma das principais questões é: por que Isaías não menciona os epítetos hebraicos *māšīaḥ* (messias) ou *dāwīd* (Davi, ou a casa davídica) quando fala do Servo? Uma segunda questão é a respeito da referência a Jacó ou Israel como o Servo.

Segue-se uma reafirmação, em forma sumária, das principais razões para se chegar à conclusão de que o Messias davídico e o Servo sofredor são uma e a mesma pessoa.

Primeiro, o termo '*abdī* (meu servo) é usado consistentemente a respeito de ambos. Davi e seus descendentes reais são especificamente referidos como servo de Yahwéh, ou meu servo. Moisés e diversos dos antigos profetas foram também assim designados para indicar uma relação específica e um papel predeterminado. O rei persa Ciro foi representado como "meu servo". Que esses tenham sido chamados "servo" foi, de modo geral, num contexto em que seu papel como predecessores ou prefiguradores ou tipos do Messias estava em vista. Na Escritura a pessoa que é por excelência o Messias é notada como o Servo e muitos agentes de Yahwéh, que prepararam o seu caminho ou que profetizaram a seu respeito foram conhecidos como servos.

89. James D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah* (Filadélfia: Westminster, 1965), esp. pp. 192-196, 297-304.

90. McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.11.

Segundo, o Servo de Is 52.13-53.12 é descrito como sofredor; mas é o sofredor *régio*. Isaías tinha apontado diretamente para o sofrimento do Servo em 50.5,6. A rejeição por seu povo foi também repetidamente referida. A humilhação que o Servo suportou foi sugerida em 6.13; 11.1 (como um toco) e 7.14; 9.6 (TM 9.5) (em vista de seu nascimento humano como o descendente davídico). O próprio Davi, o rei, tinha falado de seu sofrimento (Sl 22.1,2 [TM 2,3] 41.5-9 [TM 6-10]; 69.4 [TM 69.5]). A idéia do rei sob o peso do sofrimento já tinha sido indicada antes, na promessa maternal (Gn 3.15,16).⁹¹

Terceiro, Isaías deixa claro que tem em vista a casa real de Davi quando fala de Ciro como o pastor ungido (44.28; 45.1). O rei persa é chamado a servir como agente de Yahwéh por causa do pecado e da ruína da casa davídica. Em razão desse pecado e essa ruína os descendentes de Davi sofrerão. O Servo real sofredor toma sobre si mesmo a punição que caberia ao povo que seguiu os caminhos rebeldes, pecaminosos e iníquos de sua dinastia reinante, que fora divinamente nomeada.

Quarto, Ridderbos colocou o assunto devida e cuidadosamente. Depois de perguntar se esse grande futuro "Portador da Salvação" (o Servo sofredor de Isaías 53) é o mesmo Rei-Messias apresentado em outras passagens, responde: "De acordo com o intento do Espírito de profecia — indubitavelmente."⁹² Ele apóia essa especial posição referindo-se a "linhas de conexão" entre as duas figuras. Duas dessas linhas são os pontos de vista mais estrito e mais amplo do conceito messiânico. O ponto de vista mais estrito aponta para uma pessoa — real, elevada, reinante, majestosa e gloriosa; o Servo é assim apresentado em 52.13 e sua exaltação é outra vez mencionada quando se fala de sua vitória em 53.12a-b. O ponto de vista mais amplo do conceito messiânico refere-se ao caráter, às responsabilidades e à obra do Messias; incluído nesse preciso conceito está o resultado para o povo, o reino e a realização dos propósitos de Yahwéh. Isaías fala repetidamente dos benditos resultados da obra do Servo-Messias, de seu árduo labor, de seu trabalho penoso e de sua morte expiatória vicária, que será seguida por sua ressurreição em vitória por si mesmo e por aqueles em cujo lugar ele sofreu e morreu.

Não há necessidade de examinar todas as opções que críticos têm oferecido como resposta à pergunta: Quem Isaías tinha em mente quando falou do Servo?⁹³ Alguns desses intérpretes críticos arrumaram e classificaram as op-

91. Cf. cap. 3, subtítulo "A Promessa Messiânica Inicial".

92. Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten*, 2.414. Diversos eruditos concordam com Ridderbos: Oswald T. Allis, *The Unity of Isaiah* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1950), pp. 87-101; João Calvino, *Commentary on the Book of Isaiah*, trad. William Pringle, 4 vols (republ. Grand Rapids: Baker, 1981), 4.724; Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.264; Delitzsch, em *KD, The Prophecies of Isaiah*, 2.312; C. von Orelli, *The Prophecies of Isaiah*, trad. J. S. Banks (Edimburgo: T. & T. Clark, 1889), p. 288 ("53.2" inequivocamente refere-se a "11.1"); Hans La Rondelle, *The Israel of God in Prophecy* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983), p. 95; Young, *Book of Isaiah*, 3.342.

Joseph A. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah* (republ. Grand Rapids: Zondervan, 1953), Hengstenberg e Delitzsch põem muita ênfase no Servo como a profecia de Cristo, separando, desta maneira, a perspectiva futura do ponto de vista retrospectivo.

93. Apresentamos um breve sumário em nossos comentários a respeito de Isaías 40.1-52.12 (ver cap. 19, subtítulo "Exegese de Passagens Seleccionadas").

ções.⁹⁴ O fato notável é que no período entre Skinner (cerca de 1898) e McKenzie (1968) não foi feito nenhum avanço significativo na obtenção de um consenso ou de alguma coisa próxima da unanimidade em suas conclusões. Eles, entretanto, concordam na rejeição da apresentação bíblica interpretada neste livro e por muitos outros eruditos evangélicos.

Os pontos de vista críticos, segundo uma tentativa honesta de compreendê-los, são prontamente vistos como controlados, em grande medida, por algumas pressuposições não-bíblicas. Primeiro, North aponta um fator que determina seu estudo: uma rejeição total do próprio testemunho da Escritura a respeito de sua inspiração pelo Espírito Santo. Por ser o ponto de vista conservador tradicional baseado nessa doutrina, ele não considera esse ponto de vista como opção exegética.⁹⁵ A rejeição crítica do ponto de vista tradicional, não com base num estudo do texto mas de uma posição *a priori*, coloca um abismo intransponível entre a erudição crítica e a bíblica.⁹⁶

Segundo, a rejeição quase unânime da profecia preditiva impede os críticos de aceitar a posição bíblica de que o descendente de Davi e o Servo sofredor referem-se a uma e mesma pessoa, e que essas duas figuras encontram seu cumprimento último em Jesus Cristo.

Terceiro, a posição crítica exige que cada mensagem profética seja dirigida a uma situação histórica específica, à qual a palavra messiânica seja significativa. Assim, a palavra de Isaías sobre o retorno do exílio babilônico tem sido colocada num contexto exílico imediatamente anterior a esse estupendo acontecimento. O sofrimento referido, concluem os críticos, tem de relacionar-se a essa experiência exílica. Deve ser clara e prontamente afirmado que a profecia preditiva podia ser e era significativa em muitos pontos da história de Israel, dando, como dava, garantia e esperança para o futuro.

Quarto, um fator importante na erudição crítica é sua insistência na divisão da profecia de Isaías em dois ou mais livros escritos por outros tantos autores. Estabelecer uma estreita relação entre eles é dar credibilidade à possibilidade e probabilidade de um Isaías unificado.

Alguns críticos não concordam quanto ao ensino do Novo Testamento a respeito da relação do rei davídico e do Servo sofredor, bem como quanto ao caráter messiânico de Is 52.13-53.12. H. H. Rowley é um relevante porta-voz daqueles que concordam que Jesus Cristo mesmo identificou ambos e os viu

94. Cf. particularmente North, *Suffering Servant*; Rowley, *Servant of the Lord*. Ver também Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, ap., n. 1, pp. 233-238; Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, pp. 406-414; e McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB*, 20 xxxviii-iv.

95. North, *Suffering Servant*, p. 207: "A objeção fundamental à interpretação messiânica tradicional é que ela está unida a uma doutrina de inspiração demasiadamente mecânica. Isto parece pô-la de lado, como indigna de consideração séria."

96. Esse fato não capacita eruditos evangélicos como Michael Bauman a ganhar a atenção dos não-inerrantistas para seu proposto trabalho sobre o texto bíblico afirmado como fator ou meio de obter essa atenção. Bauman está certo em dar seis razões para essa falta de atenção, mas por causa do abismo intransponível na abordagem do texto não há nenhuma razão para esperar-se a atenção dos críticos ("Why Noninerrantists Are Not Listening: Six Tactical Errors Evangelicals Commit", *JETS* 29/3 [1986]:317-324).

cumpridos em si mesmo.⁹⁷ Rowley vai mais longe do que muitos dos eruditos por quem ele expressa admiração, sugerindo que o próprio Velho Testamento oferece base para isso. É também importante notar que J. Ridderbos escreveu que alguém pode perguntar se o próprio Isaías compreendeu plenamente o que estava profetizando; mas não pode haver dúvida a respeito do propósito da Escritura sob a direção do Espírito Santo.⁹⁸

No começo deste livro demos especial atenção ao que eruditos escandinavos admitiram como as raízes ou temas básicos dos quais deriva o conceito messiânico. Muito foi feito do conceito da realeza sagrada prevaletente nas mitologias babilônica e cananéia. Foi feita a tentativa de mostrar a relação entre a ideologia da realeza sagrada e o próprio conceito messiânico bíblico, e como este último foi adotado, adaptado e desenvolvido pelos escritores bíblicos. A conclusão crucial a que chegamos neste estudo é que não existe tal relação, quando muito somente uma vaga semelhança. Visto que as próprias passagens a respeito do Servo em Isaías não se referem à idéia messiânica bíblica mediante o termo hebraico *māšīaḥ*, podemos perguntar se o esforço escandinavo de encontrar raízes e temas originais para a idéia do Servo em Isaías na ideologização da realeza sagrada foi bem sucedida. Sigmund Mowinckel não descobre tal relação. Ele insiste em que é preciso procurar a idéia do Servo no fenômeno profético. De fato, ele sustenta, no correr de toda a sua carreira de estudioso a escrever, o ponto de vista de que o próprio profeta (Segundo Isaías) era o Servo sofredor. Portanto, Isaías 53 é basicamente uma autobiografia. O ponto de vista de Mowinckel é de interesse pelas seguintes razões: (1) ele está bem familiarizado com a insistência dos outros escritores escandinavos de que a realeza sacra é o tema original do conceito bíblico; e (2) ele rejeita as sugestões de Nyberg, Engnell, Ringgren, Widengren, e outros, no sentido da realeza sacra, porque insiste, corretamente, em que não há nenhuma evidência no texto em favor desse ponto de vista.⁹⁹ Ao tentar estabelecer sua posição sobre a idéia do servo-profeta, ele desconsidera as referências e designações implícitas na realeza do Messias davídico.

Um poucas observações finais são apropriadas neste ponto. Roland K. Harrison escreveu em sua *Introdução ao Velho Testamento* que é evidente entre certos críticos do Pentateuco "certa incapacidade egocêntrica de apreciar qualquer ponto de vista diferente do que eles próprios subscrevem".¹⁰⁰ A mesma atitude é demonstrada pelos críticos que, em nome da erudição científica, recusam-se a aceitar o testemunho bíblico a respeito do Servo sofredor.

Outro comentário relevante de Harrison é que a grande quantidade de soluções oferecidas pelos críticos, freqüentemente contraditórias, é em si mes-

97. Bowley, *Servant of the Lord*, pp. 85,86.

98. Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten*, pp. 414,415.

99. O ponto de vista de Mowinckel encontra-se em algumas de suas obras, a última das quais é seu trabalho sobre o *Messias*. Para as obras de outros eruditos escandinavos, ver a bibliografia. North, em seu *Suffering Servant* acrescenta um pós-escrito no qual apresenta um sumário útil dos escritos de vários autores escandinavos que discutem o messianismo bíblico em geral e o Servo sofredor em particular (*ibid.*, pp. 220-239).

100. Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 25 (cf. p. 40).

ma um poderoso argumento em favor das conclusões quase unânimes dos eruditos conservadores que adotam a autoria mosaica. Esta observação é também adequadamente aplicável à grande variedade de pontos de vista dos críticos a respeito da identidade do Servo sofredor e de sua relevância quanto às predições proféticas a respeito de Jesus Cristo.¹⁰¹

Finalmente, devemos apreciar o que North escreveu comentando sua interação com Aage Bentzen: “A síntese de Bentzen é devocional, teológica e religiosamente valiosa, e, em última instância, todos nós vamos a ela quando pensamos no Servo como Cristo, o cabeça da sociedade redimida e redentiva da Igreja que é seu corpo”.¹⁰² Um problema difícilimo de resolver, entretanto, é a respeito da recusa de eruditos críticos em aceitar a revelação de Yahwéh no Velho Testamento a respeito do Messias, e em aceitar, pelo menos alguns deles, o cumprimento dessas profecias na pessoa de Jesus Cristo.

Resposta à Revelação Messiânica

Em primeiro lugar, devemos reafirmar que há diferentes pessoas que falam em Is 52.13-53:12. Na verdade, todas as suas palavras foram pronunciadas ou escritas por Isaías, o profeta. Mas, às vezes, como porta-voz de Yahwéh, ele fala como se o próprio Yahwéh estivesse falando.

Segundo, como expusemos em nosso estudo exegético, Isaías fala, ora citando Yahwéh, ora expressando seus próprios pensamentos. Este é particularmente o caso quando Isaías fala na primeira pessoa do plural. Ele expressa sua preocupação pelo fato de tão poucos dos ouvintes prestarem atenção à mensagem de Yahwéh ao povo (53.1: “nós”). Ele identifica-se com o povo, cuja rebelião, cuja culpa, cujos pecados foram removidos pelo Servo sofredor. Identifica-se com o povo que foi redimido, restaurado e curado pela obra expiatória, a morte vicária, do Servo sofredor. Assim, Isaías expressa preocupação com os muitos que não creram, mas prontamente faz afirmações de aceitação e fé no que Yahwéh revelou a ele e por meio dele.

Finalmente, devemos acentuar mais uma vez que se deve fazer uma clara distinção entre o que Yahwéh revelou e o que é resposta do profeta ou do povo a essa revelação. Uma trágica falácia por parte de muitos críticos é que essa distinção é ou ignorada ou rejeitada. Seu ponto de vista é que a mensagem de Isaías é o resultado da sua própria percepção e raciocínio. Portanto, para eles não há nenhuma revelação ou inspiração por Yahwéh e seu Espírito; há somente, do lado humano, iluminação, percepção e expressão oral. Mais uma vez o abismo que separa os críticos dos eruditos bíblicos conservadores é muito largo e profundo. Não pode ser transposto por meio de uma síntese ou acomodação.¹⁰³

101. *Ibid.*, pp. 80-82.

102. North, *Suffering Servant*, p. 239.

103. Cf. William S. LaSor, David A. Hubbard e Frederic W. Bush, *Old Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 371-377.

O Filho Ministrante (Is 54-66)

À medida que nos aproximamos da conclusão do estudo de Isaías, somos repetidamente confrontados com a questão da unidade da sua profecia. Esta questão continua a surgir por causa da aparente diversidade do livro. O problema é centrado, portanto, na polêmica sobre se a diversidade é tão grande que a unidade deve ser sacrificada por ela, ou se há uma unidade ligando as várias partes. Os críticos liberais, em sua maioria, têm abandonado a unidade, ao passo que os eruditos conservadores a têm mantido (aliás, alguns destes têm preferido dar pouca importância às diferenças dentro do Velho Testamento).

O problema da divisão de Is 40-66 não tem sido resolvido com unanimidade. Muitos dos críticos liberais atribui a um terceiro, ou Trito-Isaías, a parte que começa com 56.1. Outros eruditos, tanto liberais quanto conservadores, embora reconheçam a existência de diferenças, advogam a unidade e a existência de um único autor para os caps. 54-66. Entre os que mantêm a unidade e autoria única não há acordo sobre onde colocar a linha divisória entre as várias partes da profecia de Isaías. J. Ridderbos, por exemplo, coloca-a entre 55.13 e 56.1,¹⁰⁴ Edward Young entre 57.21 e 58.1.¹⁰⁵ Neste nosso estudo a linha divisória é marcada entre 62.12 e 63.1. Mas os caps. 63-66 são incluídos na recapitulação final do estudo de Is 54-66.

A conexão entre os caps. 53 e 54 não é aparente à primeira vista. Sobre isto liberais e conservadores estão de acordo. Não é surpreendente que diversos eruditos liberais não procurem diferentes autores para esses capítulos? Ao invés disso, eles incluem o cap. 54 nos materiais dos capítulos precedentes e, assim, mantêm a unidade da profecia do chamado Segundo Isaías. Se eles fossem tão prontos em traçar conexões entre os caps. 56-66 e os caps. 40-55, poderiam encontrar diversas delas. De fato, Skinner afirma que, se há um terceiro Isaías, ele está inteiramente imbuído do pensamento e do "ethos" do segundo Isaías; ele honestamente reconhece as similaridades.¹⁰⁶

O elo de ligação entre o cap. 54 e os precedentes é variado. Young vê Isaías no cap. 52 dirigindo-se a Jerusalém e Sião e prometendo-lhes libertação. No cap. 53 essa redenção é descrita como espiritual e seguida da promessa da glória espiritual para o povo que se beneficiar dessa redenção.¹⁰⁷ Smart observa a conexão no triunfo expresso no cap. 54 e o custo desse triunfo no cap. 53.¹⁰⁸ Outros escritores encontram um elo entre a alegria expressa no cap. 54 e a de 51.11 e 49.13. Podemos alegremente concordar com a descoberta dessas conexões e afirmar que tem sido reconhecida uma unidade na profecia de Isaías, à

104. *Isaiah*, p. 506.

105. Young, *Book of Isaiah*, 3.415.

106. Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 1x; Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.633; McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.150, todos concordam em que é evidente uma estreita conexão material, mas todos eles insistem em admitir um terceiro Isaías.

107. Young, *Book of Isaiah*, 3.360.

108. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, pp. 214,215.

medida que ele continuou a profetizar e apresentar progressivamente o que Yahwéh revelou a ele e por meio dele.

Devemos acrescentar outra consideração sobre a relação entre os caps. 56-66 e os precedentes. Os críticos liberais não estão todos de acordo em que se trate de um terceiro Isaías.¹⁰⁹ McKenzie nota uma estreita conexão entre essa parte e a segunda, porque os termos favoritos do Segundo Isaías são repetidos na terceira parte.¹¹⁰ Muilenberg concorda que há essa relação estreita, pois assim como Isaías se referiu aos materiais mosaicos referentes ao culto oficial e aos elementos de adoração, assim também o faz o “terceiro” Isaías. Ele vai além e afirma que 56.1-8 é afim de segundo Isaías; de fato, 56.1c-d pertence ao próprio coração da mensagem precedente.¹¹¹

Que se deve concluir a respeito da conexão entre Is 40-55 e 56-66? Críticos liberais têm ajudado os leitores e os eruditos a discernir os elos de ligação. Seu ponto de vista de que o lugar e o tempo da proclamação profética dos caps. 56-66 ocorreu provavelmente em Jerusalém no período pós-exílio apóia-se em falsos pressupostos.¹¹² De fato, as referências a Jerusalém, ao templo e às práticas do culto requerem que Isaías esteja em Jerusalém, e realmente o único Isaías estava!¹¹³ Mas nem o leitor nem o estudioso deve desconhecer o fato de que Isaías mudou sua ênfase enquanto continuava a profetizar ao povo do seu tempo a respeito do seu futuro, que lhes era assegurado pela obra expiatória e pela morte vicária do Servo de Yahwéh, o Messias real davídico.

O título dado ao estudo de Is 54-66 é “O Filho Ministrante”. A ênfase deve ser posta no adjetivo *ministrante*. As demais passagens precedentes falaram do Servo que veio a ser o agente de Yahwéh para a redenção. Essa redenção tornou-se disponível para Israel e para os povos e nações do mundo. Yahwéh dera a Abraão a incumbência de ser um canal de bênçãos para os povos e nações. A semente de Abraão falhara neste serviço; não tinha ministrado ou sido uma testemunha para as demais nações. O Servo singular substituiria o Servo coletivo e levaria adiante o ministério. Isaías passa a proclamar essa bendita verdade.¹¹⁴ Assim, Is 54-61 fala do ministério *universal* do Servo, um ministério que poderia ser cumprido por causa de sua obra expiatória vicária.

É claramente discernível um desenvolvimento na proclamação de Isaías. Ele continua a dirigir-se ao Israel crente e ao Israel descrente. Ele dirige-se a ambos com uma perspectiva futura em mente, dando ênfase àquilo que lhes estava por vir, o que eles deviam esperar, e como Yahwéh completaria sua grande obra redentora e restauradora em favor de seu povo, dentro e fora da Palestina, alcançando mesmo todo o mundo.

109. Cf., p. ex., Smart, que organizou um sumário sucinto das discussões a respeito dessas questões e optou por um autor dos caps. 40-66, que viveu em Jerusalém durante o tempo do exílio (*History and Theology in Second Isaiah*, pp. 214-218, 221-233).

110. McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.150.

111. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.652,653.

112. Cf. a conclusão do cap. 19.

113. Muilenberg procura evitar as implicações óbvias afirmando que não se deve dar muita ênfase a essas referências.

114. Cf. a exegese de Is. 44.6-8 acima.

O Texto de Isaías 54-66

O Texto Massorético de Is 54-66 foi bem preservado. A Septuaginta oferece algumas variantes, mas uma consulta aos dois Rolos do Mar Morto assegura que o Texto Massorético permaneceu intacto. Os dois rolos de Isaías descobertos em Qumran revelam algumas variações menores, especialmente quanto à grafia, mas não sugerem, de modo algum, mudança de significação ou intenção. Sendo este o caso, é perturbador que nos escritos de alguns eruditos continuem a aparecer tentativas de emendar o texto.¹¹⁵ Podemos apreciar a conclusão de Muilenberg: "O texto está, no todo, bem preservado."¹¹⁶

A contenção de que o texto dos caps. 54-66 é de um autor diferente do que escreveu 40-53 (e 1-39) por causa de diferença de estilo, dos termos usados e de um contexto de Jerusalém pós-exílio já foi referida em nossos comentários introdutórios. É bastante repetir que um movimento na direção de uma direta mensagem mais escatologicamente orientada, a maior parte da qual é proclamada em termos da vida da comunidade pré-exílica, explica essa diferença. E quando se dá atenção específica às similaridades entre todas as partes do livro de Isaías, confirma-se a convicção de que um Isaías escreveu a profecia inteira, inclusive os caps. 54-66.

A mensagem de Is 54-66 pode e deve ser sucintamente apresentada numa precisa moldura pactual com ênfase messiânica (ver quadro 12). Por moldura pactual queremos dizer o principal tema, ou conceito central, de todo o Velho Testamento que dá estrutura, direção e contexto a uma determinada passagem.¹¹⁷ Na passagem em foco o pacto de Yahwéh com os patriarcas, com Israel por meio de Moisés, e com Davi e sua casa, é claramente o seu contexto. O pacto, entretanto, tem um fator central e integrador: o peculiar conceito da semente, que contém, mediante referências explícitas ou implícitas, a idéia messiânica e seus vários aspectos integrantes.¹¹⁸

Exegese de Passagens Seleccionadas

Isaías 55.1-5. No cap. 54 Isaías, como porta-voz de Yahwéh, referiu-se a Deus como o Senhor do pacto que, na situação de Marido, Redentor (vv. 5-6), Criador, Governante (vv. 16-17) e o sempre amoroso (v. 10), assegura a seu povo que não haverá repetição de julgamento (vv. 6-9). Essa garantia e o chamado à alegria, ao trabalho frutífero (vv. 1-4) e conforto (vv. 11-15) são baseados no que o Servo fez em favor do povo (52.13-53.12). Realmente, o ministério do Servo inclui o propósito de tornar disponíveis aquelas coisas necessárias à vida. Isaías prossegue dirigindo-se ao povo do pacto, embora o *kol* de 55.1 dê uma dimensão universal a esse sincero convite para vir, procurar

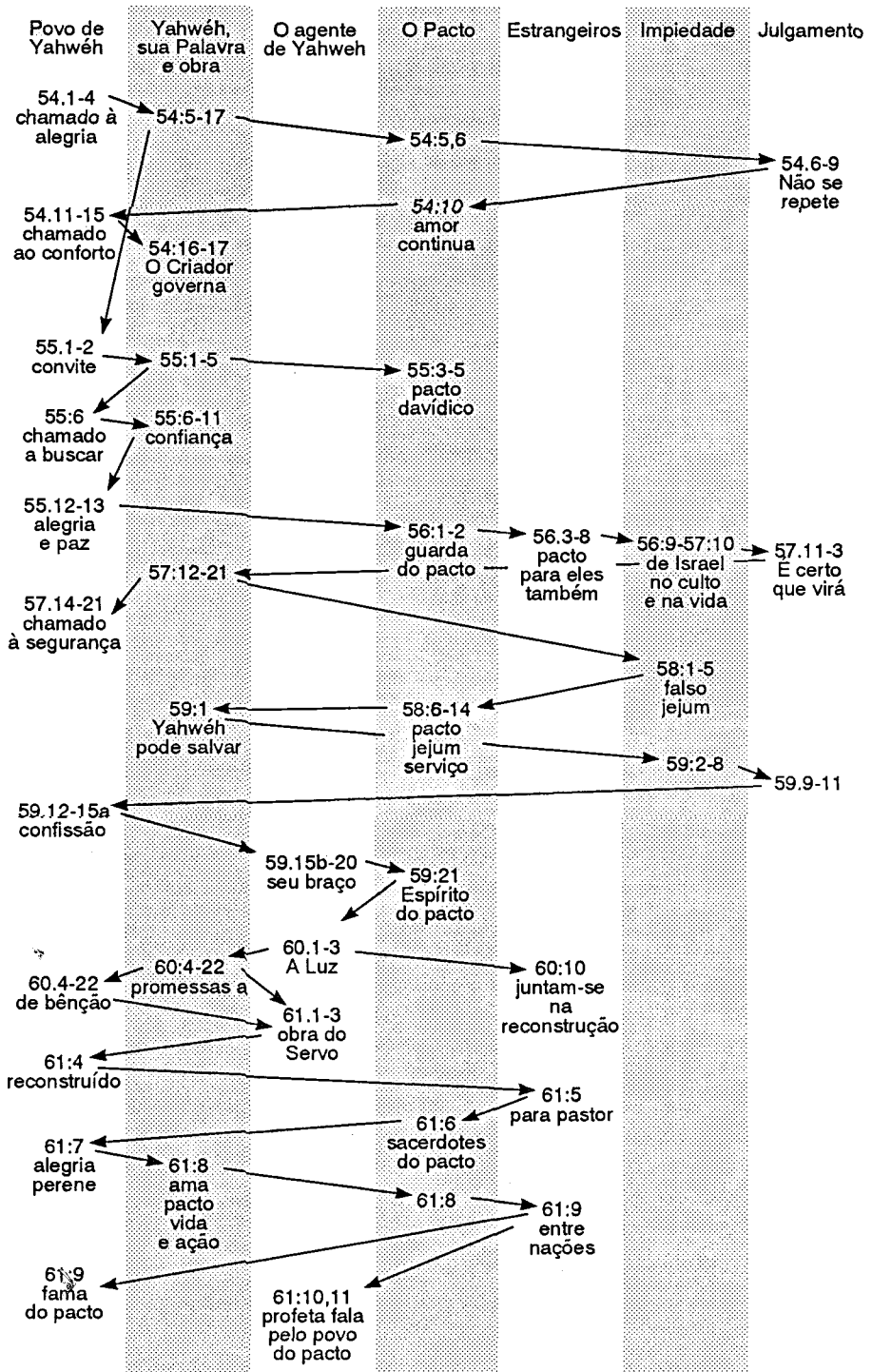
115. Cf., p. ex., McKenzie, nas notas de rodapé para cada seção que ele traduziu. Frequentemente sua razão para a emenda é que, em sua opinião, "faz melhor sentido".

116. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.654.

117. Ver cap. 16, acima.

118. Esse fator teológico tem sido visto e expresso ao longo deste nosso estudo da revelação do conceito messiânico.

Quadro 12 - Principais Temas em Isaías 54-61



e ser satisfeito com o que Yahwéh planejou e com o que o Servo preparou para eles (55.1-3a).

Embora as duras necessidades físicas da vida devam ser tomadas literalmente, elas representam tudo o que Yahwéh prometeu como Senhor do pacto. Isaías a seguir refere-se a: *wē'ekrētā lākem bērit 'ōlam ḥasdē dāwid hanne'ēmānīm* (e eu certamente cortarei para vós [vav conjuntivo com o sufixo *a*, que indica coortativo] um pacto perpétuo, as fiéis misericórdias de Davi). Yahwéh reafirma o que prometera repetidas vezes aos patriarcas e a Davi. Ele continua a manter seu pacto em todos os seus aspectos integrantes. Esse pacto, enunciado definitivamente a Davi (2 Sm 7.8-16), continuará. De fato, o uso do verbo *kārat* (cortar) poderia indicar que alguns aspectos novos serão incluídos. Jeremias (Jr 31.31-33) fala de um novo pacto com isto em mente. A frase bíblica "as misericórdias de Davi" (ou o amor firme, seguro)¹¹⁹ está em aposição ao termo "pacto".¹²⁰ O que Yahwéh prometera a Davi, isto é, um filho que reinaria eternamente, bênçãos pactuais que lhe seriam fielmente concedidas, segurança contra seus inimigos, e a presença constante de Yahwéh, tudo isso está com certeza na mente de Isaías quando proclama a continuidade do pacto que vai sendo sempre enriquecido.¹²¹ Essas promessas pactuais tornaram-se certas porque o Messias davídico, tendo surgido como renovo de uma terra seca (Is 7.14; 9.6-7 [TM 9.5-6]; 11.1; 53.2), a dinastia davídica, que tinha falhado em diversos aspectos, cumpriu tudo o que era requerido (52.13-53.12). É necessário lembrar que Isaías profetizou ao povo de seu tempo, mas falou também como se as atividades futuras do Servo real davídico já se tivessem realizado. Portanto, o Servo em seu labor, por árduo, difícil e penoso que tenha sido, ministrou ao povo que responde ao convite de vir e participar de todas as bênçãos pactuais.

Que Isaías tem em mente o Servo, a respeito de quem ele profetizou antes, é confirmado pelo que ele continua dizendo: *hēn 'ēd lē'ūmmīm nētattāyw* (55.4a) (realmente, um testemunho aos povos eu o tenho dado).¹²² O Servo será um testemunho (46.1,2), assim como Israel (Gn 12.1-3). O Servo, da casa de Davi, é considerado como tendo cumprido sua obra (52.13-53:12) e, portanto, pode ministrar ao povo do pacto e às demais nações, e naturalmente o faz. Isto inclui o ministério do Servo real davídico como líder e comandante de todos. Qualquer que seja a conotação específica que se possa ver nos títulos *nāgīd* (líder, príncipe ou rei) e *mēšawweh* (participio de *šwh*, comandar), eles indicam a primazia e soberania do Servo real davídico. Ele será o seu cabeça. Os povos e nações não mais estarão sem pastor! A dinastia davídica será finalmente restaurada! Isaías, projetando-se para o futuro, vê e proclama isso como um fato já estabelecido.

119. Cf. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.645.

120. Young, *Book of Isaiah*, 3.377.

121. Hengstenberg, em seu *Christology of the Old Testament*, 2.347, relembra corretamente a seus leitores que Isaías estava repetindo o que já fora dito antes (cf. 2 Sm 7.15,16; Sl 89.1,2 (TM 2,3), 28,29 (TM 29,30) e 50 (TM 51)). Ver também o que Isaías tinha dito em 42.5,19; 43.10,12.

122. Ver Young, *Book of Isaiah*, 3.377,378, para a discussão do verbo hebraico *nētattiw* e seu correspondente.

Em 55.5 Isaías dirige-se à testemunha, líder e comandante divinamente nomeado — o Servo real. Nações que não o conhecem ele convocará; elas virão a ele e partilharão o esplendor (ou a glória) que Yahwéh lhe concedeu. O servo-rei davídico cumprirá seu ministério para com as gentes e nações, chamando-as e fazendo-as participar da glória com que Yahwéh horrará seu Servo. Portanto, o povo, que é chamado a responder, será um povo glorioso. Esta profecia certamente está de acordo com o ensino do Novo Testamento, a saber, Cristo recebeu a glória de seu Pai (Jo 17.5,10) e seu povo, por sua vez, se tornará um corpo glorioso; na verdade, a Igreja é referida como gloriosa (Ef 1.18).

Resumindo, Isaías proclama que o Servo real davídico é capaz de ministrar ao povo do pacto e a todos os povos e nações, de acordo com o pacto de Yahwéh, particularmente como Ele o estabeleceu com Davi.

Isaías 59.15b-21. Isaías, tendo chamado o povo à alegria em obediência ao modo de vida do pacto de Yahwéh (58.1,2), isto é, em jejum, em mantendo a justiça entre empregadores e empregados, cuidando do pobre e do necessitado, dando-lhe alimento e roupa (58.3-7), removendo a opressão, guardando o sábadó (vv. 9b-14),¹²³ assegura-lhes que receberão luz, cura e retidão, e que a glória de Yahwéh será a sua “retaguarda” (v. 8). (Este conceito de retaguarda é tomado do relato da nuvem gloriosa de Yahwéh protegendo Israel em sua peregrinação no deserto [Êx 13.21,22; 14.19,20]). Isaías prossegue afirmando que *yad-yhwh* (a mão ou braço de Yahwéh) não está encolhido, isto é, incapaz de prover redenção, restauração e renovação (Is 59.1).¹²⁴

O Servo tornou tudo isso disponível, de acordo com o plano de Yahwéh (52.13-53.12). Entretanto, Isaías tem de proclamar que o julgamento está vindo sobre o povo do pacto por causa de suas iniquidades, de seus pecados, das mãos que derramam sangue, dos lábios mentirosos, dos feitos injustos que os separam de Yahwéh (59.2-4a). De fato, todas as tentativas de cobrir seus pecados e justificar seu mau procedimento somente aumentam sua culpa. Isaías tem de dizer, a respeito de seu povo, que a justiça, a retidão e a luz estão distantes dele e que nenhuma verdade é encontrada nele em parte alguma (59.4a-15a).¹²⁵ Oséias, em outro contexto, tinha falado também dessa maneira (Os 4.1-6). Isaías refere-se novamente àquilo que o Servo sofredor tinha cumprido como agente de Yahwéh.

Isaías fala do desprazer de Yahwéh (*wayyēra'*, qal de *rā'â*, ser mau). É eticamente mau aos olhos de Deus que não haja justiça no meio de seu povo. Ele também vê *kî-'ên 'îs* (que não há nem um) (v. 16a); de fato ele está *yistômim*

123. O mandamento do Sábado tinha de ser obedecido; esse mandamento, entretanto, representava e incluía a vida inteira de culto que honra a Deus. Cf. nosso ensaio sobre o Sábado em *The Sabbath-Sunday Problem* (Geelong: Hilltop, 1967), cap. 1.

124. A estreita relação entre os caps. 58 e 59 é reconhecida por muitos estudiosos. Muilenberg refere-se aos dois capítulos como “uma unidade literária” (*Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* [1964], 5.686); cf. Ridderbos, *Isaiah*, p. 529.

125. Pelo fato de os caps. 58 e 59 relatarem um “encontro vivo” entre Yahwéh e seu povo, Muilenberg, seguindo outros como Procksch e Haller, considera o cap. 59 como uma liturgia (*ibid.*, 5.686). Young, entre outros, analisa corretamente a passagem como uma animada proclamação pelo profeta Isaías, em que ele se alterna como porta-voz de Yahwéh e de sua própria comunidade, e também fala objetivamente como profeta.

(hithpolel de *sāmēm*, estar atônito ou horrorizado) porque não há ninguém entre o seu próprio povo que *mapgîa'* (hiphil de *pāga'*, ser capaz de interpor ou intervir). O ponto é claro: Yahwéh está horrorizado (uma expressão antropópica)¹²⁶ de que não haja uma só pessoa entre todos os descendentes de Adão, seu servo real, que possa servir e ministrar como redentor, restaurador ou pacificador em favor da raça decaída, especificamente do rebelde povo do pacto. Seu julgamento é inevitável, a menos que o próprio Yahwéh providencie o meio de evitá-lo.

Isaías, tendo preparado a cena, proclama o que Yahwéh fez: *watōsa' lô zērō'ô* (hiphil de *yāsa'*, livrar; e seu braço causou salvação [KJV, NIV] a vir para ele). A salvação é realizada pelo braço, isto é, os meios que Yahwéh designou. O próprio Yahwéh provê o que é necessário; ele não precisa de ajuda nem de conselho (Is 40.12-14; 41.28).¹²⁷ A salvação é *lô* (para ele), não que ele próprio requeira salvação, mas uma salvação é provida que ele pode considerar aceitável é oferecida a seu povo. O "braço" de Yahwéh é referido como *gō'ēl* (redentor, 59.20), que virá a Sião, isto é, àqueles que se arrependem de seus pecados. Assim, o ponto a ser destacado é que Isaías profetiza, como se já tivesse acontecido, que Yahwéh proverá um redentor para seu povo, de fato para todas as pessoas que se arrependem.

Isaías proclama alguns fatos importantes a respeito do redentor e de sua obra expiatória. Primeiro, ele é sustido, firmado e sustentado por *sidēqātô* (sua própria retidão). Isso quer dizer, a atitude de Yahwéh para com a sua própria vontade ou lei lhe dá a resolução de prover o mediador. Como o Pai, assim também o Filho é sustentado pelo desejo de levar adiante a vontade perfeita de Yahwéh.

Segundo, o redentor faz uso dos meios supridos (59.17). Ele põe a retidão como proteção para seu peito e seus órgãos vitais, e a salvação como um elmo para a mente e vontade (cf. Ef 6.14b,17a). Usando roupas de vingança — plenamente preparado para punir o pecado — e compelido pelo amor a proteger-se a si próprio e aos objetos de seu amor, o redentor leva adiante os propósitos de Yahwéh.

Terceiro, o redentor trará uma justa punição, por seu serviço obediente como o braço de Yahwéh, contra os inimigos de Yahwéh (59.8). A ira de Yahwéh será executada, ao mesmo tempo que a salvação para os arrependidos é realizada. Assim o Servo ministrará em favor de Yahwéh, trazendo salvação e iniciando a retribuição¹²⁸ (ver também Is 61.2; 63.4).

Quarto, através do ministério de seu braço, o Redentor, pessoas de perto e de longe virão a temer, isto é, a adorar em reverência e amor a Yahwéh e a reconhecer sua glória. O ministério do Redentor será o mais efetivo!

126. Ridderbos, *Isaiah*, p. 529, escreve da "angústia de Deus".

127. Cf. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.694, que não atenta para a identidade do braço e do redentor.

128. Ridderbos, *Isaiah*, p. 535, escreve: "O Senhor virá a Sião como redentor; o dia da vingança é também o dia da salvação."

Quinto, Yahwéh guardará o pacto com seu povo. O povo, aqueles que se arrependem, tendo recebido o pleno benefício do ministério mediano do Redentor em seu favor, receberá os plenos benefícios do pacto sempre renovado e enriquecido que Yahwéh fez com ele. Dos termos que Jeremias usará mais tarde para o novo pacto (Jr 31.31,33) Isaías menciona dois: a presença do Espírito, e a palavra de Yahwéh sempre presente na boca de seu povo redimido e cheio do Espírito.

Em conclusão, deve ser dito que na passagem (59.15b-21) Isaías resume o plano de redenção, iniciado, cumprido e aplicado. No coração desse plano está o Redentor, a quem Isaías identificou com o filho nascido da virgem (7.14), o filho real de Davi que será chamado Deus forte para reinar (9.6-7 [TM 9.5,6]; 11.1-11), o Servo que substituirá o Israel rebelde (40-52.12) e o rei exaltado que, em humilhação, vicariamente expia os pecados do povo de Yahwéh (52.13-53.12). Isaías profetiza a um povo que foi ameaçado com o julgamento do exílio, que o Servo de Yahwéh ministrará efetiva e eficientemente a todos os que se arrependem, sejam do povo do pacto, sejam aqueles de longe.

Isaías 60.1-3. Alguns comentadores não vêem nenhuma relação entre a mensagem precedente (59.21) e o apelo que Isaías dirige ao povo de Yahwéh em 60.1-3. McKenzie fala de mudança abrupta de tema.¹²⁹ Muilenberg, entretanto, encara o cap. 60 como um poema intimamente relacionado com os caps. 61-62, mas acrescenta: "É também relacionado com o poema precedente [não liturgia agora?], com o qual forma um notável contraste."¹³⁰ Isto é certamente mais exato do que a afirmação precedente, como demonstraremos. Outro fato interessante é que a maioria dos comentadores refere-se à estreita relação entre o que Isaías proclamou no cap. 60 e o que ele profetizou nos caps. 49-52.¹³¹

Young corretamente escreve que o cap. 60 continua o pensamento dos versículos precedentes.¹³² Quando as exigências do pacto são satisfeitas e suas bênçãos tornam-se realidade na vida do povo de Yahwéh, o apelo para que se levantem e brilhem pode ser ouvido. Então o ministério do Servo a seu povo e, por meio dele, às gentes e nações pode ser cumprido.

Kûmî (levanta, um forte imperativo) implica inação e uma posição prostrada. Comentadores sugerem que a figura pressuposta é a da mulher jazendo em fraqueza e vergonha ou sentada em pó e cinzas. As referidas passagens de Is 50.1; 52.1,2; e 54.1 são a fonte dessa idéia.¹³³ Por causa do que foi feito em seu favor, ela agora pode estar de pé; sua vergonha e humilhação foram removidas.

129. McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.177.

130. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.697.

131. Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 177, escreve que todos os principais aspectos (desse capítulo) encontram paralelos nos caps. 40-55. Smart comenta que esse material é muito semelhante ao do segundo Isafas, em seu tom lírico e em seu conteúdo, de modo que ele continua a falar do Segundo Isafas como o autor da passagem (*History and Theology in Second Isaiah*, pp. 256-258). Muilenberg, *Isaiah, Chapter 40-66*, em *IB* (1964), 5.697, admite que em "tema, linguagem, tom e pensamento" há uma estreita relação entre o material dos caps. 40.1-55.13 e esse capítulo. Mas ele acrescenta que o autor é dependente do Segundo Isafas. Esta é uma opção fácil para um crítico liberal.

132. Young, *Book of Isaiah*, 3.443.

133. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.698; Ridderbos, *Isaiah*, p. 536; Young, *Book of Isaiah*, 3.443.

A ordem de levantar-se não é dirigida especificamente a ninguém, mas o próprio contexto prévio sugere que se trata do povo do pacto (59.21) e o próprio contexto seguinte refere-se a Sião ou Jerusalém. Os eruditos estão de acordo em que não é apenas a cidade que está em foco. Ridderbos observa sagazmente que Isaías proclamou um grande futuro para a cidade de Jerusalém, mas, ao mesmo tempo, ele tinha em mente uma perspectiva maior.¹³⁴ Young destaca esta última parte. A cidade terrena e seu povo representam todo o povo arrependido, crente, de Yahwéh. Portanto, com a restauração da cidade de Jerusalém realiza-se uma restauração maior, mais extensa, mais abrangente, que o Servo fez possível. Em termos do Novo Testamento é um chamado à Igreja.

Orî (brilha, novamente um imperativo enfático). A Septuaginta omite o verbo *levanta*e, a fim de expressar a ênfase do imperativo, repete o verbo grego *phōtizō*: brilha! brilha! É a ordem para ser um servo e uma testemunha. O chamado é para refletir ou passar adiante o que foi recebido.

Kî bā' 'ôrek (pois a tua luz veio). A luz prometida já raiou (Is 9.2 (TM 9.1); 58.8,10); a luz esperada (59.9,10) já veio. O verbo *vir* está no perfeito profético; Isaías, referindo-se ao que certamente ocorrerá, fala antes de Jerusalém ser destruída e reconstruída, como se esses dois eventos já tivessem acontecido.

A luz que tem vindo remove as trevas (como a coluna de fogo no deserto). Os resultados do pecado, do cativoiro, da opressão e do exílio — todas as trágicas experiências de Israel e a escuridão que elas causaram — foram removidas. Livramento, restauração e paz, ao invés, tornaram-se realidade.

Yhwh 'ālayik zārāh (e sobre ti levanta-se Yahwéh). O verbo hebraico *zārāh* pode ser traduzido “surgir”, como a luz da manhã irrompe nas trevas do alvorecer. O pensamento é abrangente: Yahwéh aqui deve ser entendido como representando tudo o que Ele prometeu e cumpriu. As bênçãos do pacto, o Mediador do pacto e a plena salvação que Ele operou são referidos aqui. O povo de Yahwéh terá Yahwéh consigo e a seu favor quando receber e compreender sua plena salvação.

É necessário destacar que anteriormente a imagem da luz foi usada para falar do Messias davídico (9.2-7 [TM 9.1-6]). Através de toda a sua profecia Isaías mantém em mente a casa de Davi. Ele lembra continuamente ao ímpio Acáz, e posteriormente a seu ímpio neto Manassés, aquilo que é esperado deles e que eles falharam em cumprir, e o que Yahwéh, não obstante, fará por seu povo por meio de seu agente, servo, filho — o Messias prometido.

Gōyim... ûmētākîm (nações estrangeiras e reis, seus representantes) (63.3) verão e virão participar da vida e das bênçãos do Messias davídico, por meio de seu ministério a “Jerusalém”. Assim, a semente de Abraão finalmente cumprirá o mandato de ser uma bênção para todas as gentes e nações. E Isaías torna claro como a profecia de 4.2-6 será cumprida: será por meio de ministério efetivo do Servo da dinastia davídica, sofredor, e entretanto exaltado.

134. É evidente que Isaías tem em mente mais do que a Jerusalém terrena, pelo acentuado exagero, impraticabilidade e contradição interna (v. 17), que resultariam se tudo o que ele diz fosse tomado o literalmente (Ridderbos, *Isaiah*, p. 537).

A luz fornecida por Yahwéh e trazida por seu Servo será permanente. Isaías, usando o sol como expressiva metáfora (60.20), diz que essa luz brilhante nunca desaparecerá. Os descendentes físicos de Davi foram, na maior parte, fracassos, mas tal não acontece com o filho prometido que se assentará no trono de Davi.

Isaías 61.1-3,10,11. Jesus começou seu ministério em Nazaré lendo Is 61.1,2 e explicando a seus cidadãos que Ele era a pessoa de quem Isaías falou (Lc 4.16-20). Ninguém contesta isto, que Jesus se identificou desta maneira. Há, entretanto, muita discussão a respeito da identidade da pessoa que fala no contexto da profecia de Isaías. Esse tópico, bem como outros na passagem e em seu contexto, deve ser separado para discussão.

Há um acordo geral quanto ao fato de o cap. 61 ser parte integral dos caps. 60-66, que são amplamente reconhecidos como uma unidade literária. O tema central e dominante da passagem é a Sião restaurada, sua glória, alegria e o novo nome: o povo santo, o redimido do Senhor, o desejado, o recompensado (62.11,12). Sião aqui não deve ser tomado como alusivo à cidade terrena de Jerusalém (cf. nossa exegese de Is 60.1-3 acima). Seu foco é, antes, o povo do pacto restaurado e renovado, ao qual se juntam pessoas de várias nações. Comentadores como Calvino, Hengstenberg e Young dizem que a Igreja é identificada aqui. Certamente isto é verdade na perspectiva do Novo Testamento.

Muita discussão gira em torno da identidade do “Eu” ou “Mim”. Isaías fala como o próprio porta-voz de Yahwéh quando profetiza: “Então tu (o povo redimido, a Sião renovada) saberás que Eu, o Senhor, sou teu Salvador, teu Redentor, o Poderoso de Jacó” (60.16b, NIV). Mas Yahwéh é referido na terceira pessoa em 61.1-3,10,11; 62.11. Em 62.6 o “Eu”, entretanto, aponta obviamente para o próprio Yahwéh. Portanto Isaías é o porta-voz de Yahwéh, falando em seu nome, e, desta maneira, identifica-se com Yahwéh no mesmo contexto. Em 61.1,3 Isaías pronuncia palavras memoráveis. Está referindo-se a si mesmo? Sim, escrevem Calvino, McKenzie, Mowinckel, Muilenberg e Skinner.¹³⁵ Ridderbos concorda que o profeta Isaías tinha a si mesmo em vista, “mas então, naturalmente, como um tipo de Cristo, em quem essas palavras são finalmente cumpridas”.¹³⁶ Uma vez que vários eruditos concordam que Isaías não pretende que se considere que ele está-se referindo finalmente a si mesmo, tem sido sugerido que é o Servo de Is 40-53 quem está falando. De fato, Torrey¹³⁷ e von Orelli¹³⁸ referem-se à passagem como um Cântico do Servo, colocando assim sua mensagem na mesma categoria dos cânticos anteriores. Skinner, entretanto, detecta quatro problemas, caso o “eu” se refira ao Servo: (1) o nome Servo de Yahwéh não aparece aí; (2) a consciência do profeta expressa-se fortemente; (3) a função descrita é a de um profeta, mas está abaixo do nível da grande obra do Servo; e (4) a passagem não se enquadra no ciclo dos

135. Cf. os renomados comentários sobre Is. 61.1 (p. ex., Calvino, *Commentaries on the Book of Isaiah*, 4.303). Ver também Mowinckel, *He That Cometh*, p. 254.

136. Ridderbos, *Isaiah*, p. 544.

137. Cf. Charles C. Torrey, *The Second Isaiah: A New Interpretation* (New York: Scribner, 1928), Sobre Isaías 61.1.

138. von Orelli, *Isaiah*, pp. 324,325.

Cânticos do Servo.¹³⁹ Esses quatro argumentos não são convincentes. Não há nenhum uso do termo *Servo* em 50.4-9 também, e no entanto é chamado um Cântico do Servo. O profeta repetidas vezes expressa sua consciência, mas faz isso como profeta, isto é, como porta-voz designado de Yahwéh. Jesus, que é o Servo, não considera a obra profética abaixo do nível do seu ministério. O argumento literário é concebido subjetivamente; um Cântico do Servo é o que o escritor julga que ele é.

A conclusão mais satisfatória, à luz de toda a profecia messiânica, é dizer que é Isaías quem fala. Ele fala em termos do chamado e da obra profética. Mas fala como um profeta, isto é, não fala de sua própria mente ou por si mesmo. Como serve de porta-voz para Yahwéh, assim ele fala por Alguém que ele mencionou em 50.4-9 — o Servo, o Filho davídico, e o Messias.

A pessoa que deve ser vista e ouvida em Is 61.1-3, 10,11 já foi mencionada anteriormente. McKenzie escreveu que Isaías viu-se a si mesmo cumprindo a missão do Servo "e assim tornou-se um primitivo intérprete dos Cânticos do Servo".¹⁴⁰ Alguém pode não concordar com a idéia de que Isaías viu-se a si próprio cumprindo a missão; mas deve concordar que há uma conexão bem estreita entre o que se diz em 61.1-3,10,11 e o que se encontra em várias outras passagens em 40-53, especialmente 47.1-6; 50.4,5.¹⁴¹ O que confrontamos na profecia de Isaías é que o Messias, o Mediador do pacto, tanto do inicial quanto do novo, é apresentado como régio, da casa de Davi, como um sacerdote, trazendo o sacrifício de si mesmo, a tudo abrangendo e de uma vez para todas, como expiação vicária, e como profeta.¹⁴²

Rūah 'ādōnāy yhw'h 'ālāy (O Espírito do Senhor Yahwéh [está] sobre mim). O Espírito é o Espírito de profecia que capacita os homens a servir como porta-vozes de Yahwéh e como reis.¹⁴³ Esse Espírito fora prometido ao Servo (Is 42.1) e sua vinda é uma evidência da renovação do pacto (59.21). Os nomes de Deus referem-se a Ele como o soberano, fiel Senhor que faz e mantém o pacto. O Espírito desceu literalmente sobre o Messias da casa davídica na ocasião quando Jesus foi batizado (Mt 3.13-17, par. Mc 1.9-11; Lc 3.21,22; Jo 1.32-34).

Yā'an māšah yhw'h 'ōtī (porque Yahwéh me ungiu). O verbo hebraico *māšah* (qal, ungir) é um perfeito profético; o termo e seus derivados foram discutidos anteriormente.¹⁴⁴ Aqueles que limitam o sentido do termo aqui não têm razão para fazê-lo.¹⁴⁵ O soberano Yahwéh designou, equipou e autorizou seu escolhido para ministrar, como se descreve nos parágrafos seguintes.

139. Skinner, *Isaiah XL-LXVI*, p. 185.

140. McKenzie, *Second Isaiah*, em *AB* (1968), 20.181.

141. Muilenberg, *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.708, afirmou que "a influência do segundo Isaías é aparente não somente nas construções literárias, mas também no conteúdo". De fato, todas essas passagens são de um mesmo autor, o único Isaías, o profeta. É notável que críticos liberais, quando se defrontam com o óbvio apoio da tese de um único Isaías, tentem repetidamente rodar os fatos.

142. Cf. nossa discussão dos três ofícios no cap. 2.

143. O Espírito capacitou Moisés e Josué (Nm 27.18-21), Saul (1 Sm 10.6,10), Miquéias (Mq 3.8) e Ezequiel (Ez 5.3).

144. Ver cap. 1.

145. Ver Edward J. Kissane, *The Book of Isaiah* (Dublin: Richview, 1960); Muilenberg; *Isaiah, Chapters 40-66*, em *IB* (1964), 5.710, observa uma referência mais ampla.

A tarefa para a qual o Messias é escolhido e preparado para servir é tríplice. Ele será um *profeta*. Deverá pregar as boas novas (61.1c), proclamar libertação (v. 61.1e) e ser o arauto da graça de Yahwéh (v. 2a). Mas ele deve também anunciar a vingança de Yahwéh (v. 2b). Ele será também o *sacerdote* que cura (v. 1d), e como tal deverá confortar ou dar força (v. 2c). Ele será também o *rei* libertador e provedor; ele libertará prisioneiros (v. 1f), proverá as bênçãos de alegria e esperança (v. 3) e fará ao povo de Yahwéh demonstrações da retidão e da glória de Yahwéh. O papel e a obra proféticos serão dominantes; entretanto, a palavra profética será poderosamente efetiva. Como ele fala, assim ele servirá, com aquela Palavra e seu Espírito, como o sacerdote que cura e conforta e como o verdadeiro rei-pastor.

Aqueles a quem o profeta-sacerdote-rei messiânico vai ministrar não são apenas os que se consideram membros da comunidade do pacto. Isaías fala dos pobres, dos quebrantados de coração, dos cativos, dos que choram, dos desesperados. A referência não é apenas àqueles que são materialmente pobres, pois todos, ricos e pobres, fortes e fracos, podem estar e freqüentemente estão desesperados, vendo-se a si próprios como cativos ou prisioneiros. Jesus Cristo, quando veio e cumpriu essa profecia, ministrou ao povo comum, aos publicanos, aos governantes, aos fariseus, e também a oficiais romanos.

Em 61.10,11 Isaías, falando como representante do povo libertado, restaurado e renovado, expressa grande alegria por causa do ministério efetivo do Messias cheio do Espírito.

A Mensagem Messiânica de Isaías 54-66

Um sumário do estudo exegético precedente provê uma descrição adequada de muitos dos ensinamentos do Velho Testamento a respeito do conceito messiânico. Como já mostramos previamente, vários críticos liberais não reconhecem que Isaías profetizou preditivamente a respeito do Messias prometido. Nenhum deles, entretanto, contesta que Cristo, quando na terra, referiu-se a si mesmo como o cumprimento dessas profecias.

A mensagem messiânica, ou melhor, a revelação de Yahwéh a respeito do Messias, contém os elementos que se seguem.

Primeiro, aquele sobre quem Isaías profetiza é o agente ministrador de Yahwéh, servindo em lugar do povo do pacto que falhou em cumprir suas responsabilidades factuais. Isaías proclamou previamente esse agente como o Servo sofrido e exaltado, o Messias davídico.

Segundo, o Messias ministrante é o Mediador do pacto. Prometido como a Semente e o Agente do pacto, Ele faz mediação entre Yahwéh, o esposo, e Judá, a noiva infiel. De fato, Ele os reconcilia. Restaura, renova, enriquece e assegura continuidade perpétua a essa relação factual.

Terceiro, o Messias ministrante serve de mediador também para as próprias nações. Ele é uma testemunha substituta para elas e torna-se o ponto focal para o qual são atraídas.

Quarto, o Messias ministrante pode cumprir todos os seus deveres porque é ungido por Yahwéh por meio da dádiva do Espírito.

Quinto, o explícito e preciso conceito messiânico em sua forma dita mais estrita é aqui proclamado. O Messias ministrante é uma pessoa de ancestrais régios, um líder, um comandante. Em outras palavras, Ele funciona como um Pastor real.

Sexto, proclama-se o tríplice ofício incluído no conceito messiânico. Como rei, sacerdote e profeta, Ele vem, trabalha e sofre em favor do povo do pacto e das nações.

Sétimo, o ponto de vista mais amplo do conceito messiânico, como acabamos de indicar, é descrito pela obra que o Mediador ministrante realiza. Ele sela as firmes misericórdias prometidas a Davi; funciona como o braço de Yahwéh trazendo livramento e restauração, estabelecendo justiça e retidão e executando a vingança de Yahwéh como juiz. Ele traz luz, a saber, liberdade da opressão, do cativeiro, da rebelião e da culpa. Ele traz alegria, louvor e glória oferecidas pelos redimidos a Yahwéh, seu soberano Senhor.

Oitavo, o Messias ministrante assegura que o programa escatológico de Yahwéh vai tornar-se realidade. Israel expandirá e alargará a sua tenda; Ela incluirá pessoas de todas as línguas, tribos e nações. A Jerusalém física, terrena, por um algum tempo restaurada à sua primitiva centralidade, serve de meio e tipo para todos aqueles que são redimidos e torna-se a habitação de Deus, isto é, a Igreja.¹⁴⁶ Esse corpo de crentes e servos de Yahwéh, sobre o qual raiou a Luz (o Messias e sua salvação), tornar-se-á portador de luz para o cosmos inteiro.

As Perspectivas Escatológicas em Isaías 54-66

A perspectiva de Isaías nesta seção estende-se desde o tempo em que ele falou, durante o reinado de Acáz e a primeira parte do reinado de Manassés, até o tempo do ministério de Cristo. Ele refere-se ao futuro exílio de Judá e ao retorno e reconstrução de Jerusalém. Aponta para o ministério de Cristo em seu tríplice ofício.¹⁴⁷ Fala da Igreja em contínua expansão e de seu ministério de levar a luz ao mundo. Profetizou a respeito da glória vindoura e do novo nome da comunidade redimida (a Sião ou Jerusalém renovada).

Isaías concentra-se na consumação nos últimos capítulos de sua profecia (63-66). O contraste entre os "trapos de imundície" do povo (64.6) e os gloriosos feitos de Yahwéh (por meio do Messias ministrante) é claramente traçado. Os trapos imundos, segundo Isaías, não impedem a recriação do cosmos. Na verdade, um céu e uma terra renovados (65.17) servirão como trono de Yahwéh e como escabelo de seus pés (66.1).

Isaías não desdobra uma cronologia de eventos. Não apresenta à sua audiência um calendário, dia a dia, ano a ano, época a época, dos acontecimen-

146. Para uma exposição consistentemente bíblica e uma apresentação bem formulada, ver Louis A. de Caro, *Israel Today: Fulfillment of Prophecy* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1976), pp. 118-216; La Rondelle, *Israel of God in Prophecy*, especialmente os caps. 7 e 8; Wyngaarden, *Future of the Kingdom*, caps. 4-6.

147. Pode-se conjecturar se Isaías se refere ao sofrimento e morte do Messias em 63.1, ou não.

tos vindouros. Nem tem o propósito de escrever história antes que ela aconteça. Ele proclama a pessoa e obra do Messias sofredor, exaltado e ministrante. Ele grava os eventos redentivos que fluem do árduo labor do Messias davídico.

Isaías continua a proclamar o glorioso reinado de Yahwéh, uma gloriosa mensagem de certeza e de esperança, ao longo de toda a sua carreira profética. Yahwéh é soberano. Ele reina absoluto sobre Israel, sobre os povos e nações e sobre o cosmos; e porque seu reino é todo-poderoso, autoritário, universal e eterno, seu pacto nunca cessará nem falhará. O Messias real, sacerdotal e profético haverá de cumprir plenamente sua obra. O sempre-presente e ativo reinado de Yahwéh dá certeza para o futuro.¹⁴⁸

A Resposta Profética

Não repetiremos a questão sobre se Isaías é o intérprete original ou se apenas serviu como porta-voz de mais alguém em várias passagens.¹⁴⁹ É bastante reafirmar que Isaías, consciente de estar servindo como porta-voz de Yahwéh, fala não como um amanuense, ao contrário, mas como um indivíduo plenamente cômico de seu chamado, de seu mandato, de seu ambiente e de sua identidade com o povo do pacto. Assim, enquanto proclama a revelação de Yahwéh, ele o faz como Isaías — o indivíduo particularmente dotado que ele é — e como Isaías, o membro da comunidade. Ele expressa as reações à revelação que foi incumbido de proclamar como profeta.

Algumas indicações apóiam este fato.

1. Isaías está bem cômico de seu chamado e dever profético como porta-voz de Yahwéh ou do Messias (61.1-3,8,10; 62.1-2; 63.3).
2. Isaías identifica-se a si mesmo como um de Israel, e quando confrontado com a revelação da vontade e do propósito de Yahwéh, fala a respeito de "nosso Pai" (63.16-19).
3. Sendo ele próprio um príncipe e um homem urbano, expressa-se como um homem altamente dotado e culto. Usa seus talentos em grau elevado para dar forma e expressão à revelação de Yahwéh. Os eruditos concordam que os capítulos 60 a 62, especialmente, estão em excelente forma poética e homilética.
4. Isaías demonstra que está profundamente envolvido nas comoventes mensagens que ele próprio profere. Consideremos sua preocupação, e seu modo de expressá-la, a respeito do pecado de Israel de não ser um povo fiel guardador do pacto (57-59), e sua descrição da depravação de Israel (por exemplo, sua descrição das obras como "trapos de imundície", em 64.6, e a justiça praticada longe de Judá, 59.9-13). Consideremos

148. Ver Dirk Odendaal, *The Eschatological Expectation of Isaiah 40-66* (Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1970), em sua bela obra a respeito do programa escatológico de Yahwéh, particularmente quando envolve Israel e as demais nações (esp. caps. 2, B, b; 3, A-B). Ver também Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten*, cap. 12, seção 3: "O Senhor e Israel" (pp. 337-341); seção 6: "O Futuro da Salvação" (pp. 455-473).

149. Cf. especialmente as várias seções introdutórias à exegese de passagens selecionadas.

também o tom de compaixão com que ele convida o povo a vir a Yahwéh (55.1-7), ouvir a palavra encorajadora (58.11) e participar com alegria (54.1-55.12). Consideremos, finalmente, sua determinação de “falar das bondades do Senhor” (63.7 NIV).

Realmente, de diferentes modos Isaías demonstra estar profundamente envolvido naquilo que proclama como revelação de Yahwéh. Quando ele fala, porém, muito de sua personalidade, de seus dons e de sua própria resposta é ouvido, tanto que alguns críticos liberais não críticos pensam que a mensagem surgiu de dentro do próprio Isaías. Ele tem consciência de que é um homem de Yahwéh; ele sabe que está colocando diante de sua audiência Yahwéh, seu pacto, e o Mediador messiânico desse pacto.

A Mensagem Messiânica dos Profetas para Judá no Século VII

Isaías morreu provavelmente pouco depois de Manassés tornar-se rei em Jerusalém (697 a.C.). Manassés reinou cinquenta e cinco anos (2 Rs 21.1, par. 2 Cr 33.1) e foi sucedido por seu filho Amom, que reinou dois anos (2 Rs 21.19, par. 2 Cr 33.21). Josias então tornou-se rei (2 Rs 22.1, par. 2 Cr 34.1) em 638 a.C.; durante seu reinado três profetas apareceram — Sofonias (Sf 1.1), Habacuque, e Jeremias (Jr 1.2). A mensagem que esses três homens proclamaram não contém nenhum tema especificamente novo; mas por causa das condições religiosas, sociais e políticas a que se tiveram de dirigir, o tema do julgamento iminente foi especialmente destacado. Eles falaram do exílio que viria certamente muito breve. Jeremias testemunhou as três deportações; não sabemos se Habacuque e Sofonias as testemunharam (como ambos profetizaram cerca de duas décadas antes de começarem as deportações, é possível que não as tenham testemunhado). Os três profetas também profetizaram a respeito das infalíveis misericórdias de Yahwéh, da certeza da continuidade do pacto de Yahwéh com seu povo, e da obra de redenção em favor de pelo menos um remanescente. Esses profetas não falaram muitas palavras, comparados com profetas anteriores como Isaías, a respeito do Messias prometido. Entretanto, não deixaram o assunto passar em silêncio.

A Profecia de Sofonias

O Profeta e Seus Tempos

Os ancestrais de Sofonias remontam, em quatro gerações, a Ezequias (Sf 1.1). Não está claramente indicado se a referência é ao rei Ezequias; a maioria dos estudiosos do Velho Testamento pensa que o rei Ezequias foi ancestral de Sofonias.¹ As descrições expressivas que Sofonias faz dos pecados de Jerusalém indicam que ele estava intimamente familiarizado com a cidade. Seu tom e estilo refletem seu caráter: era um homem de compreensão e sensibilidade moral, e também franco e sincero em suas proclamações proféticas.

No debate sobre a data precisa da obra profética de Sofonias parece ter maior peso a opinião daqueles que crêem que ele apareceu em cena antes que começasse a reforma de Josias. As descrições que Sofonias faz de seu ambiente é um dos principais argumentos para datar essa profecia de antes das reformas de Josias.² Assumindo-se que isso é verdade, Sofonias profetizou em 627 a.C., doze anos depois de Josias ter-se tornado rei e vinte e um anos antes da primeira deportação dos príncipes de Judá para Babilônia. O rei assírio Assurbanipal havia morrido (633 a.C.) e um dos últimos reis de Nínive, Sinshariskun, tinha começado a reinar (cerca de 615 a.C.). Nabopolassar estava prestes a subir ao trono de Babilônia (626 a.C.). Psamético I era ainda o governante do Egito.³ Em Judá, os efeitos trágicos do reinado idólatra de Manassés, que seu filho Amom continuou, eram muito evidentes. Degradação religiosa e apatia social, descritas em termos vívidos por Sofonias, não davam esperanças de uma reforma ampla e profunda em Jerusalém e Judá.

Introdução

A profecia de Sofonias não tem interessado muitos estudiosos e comentaristas. Nos comentários sobre o Velho Testamento ou sobre os Profetas Menores se oferecem algumas conclusões gerais. Críticos têm recebido com agrado a obra de John M. Smith sobre Sofonias,⁴ porque ele reflete a perspectiva crítica de eruditos do passado, como Nowack e Marti. Décadas mais tarde, foram escritas duas teses de doutorado que procuram refletir o que a erudição crítica tem oferecido ao estudo do texto e da teologia da profecia de Sofonias.⁵ Donald

1. Argumentos pró e contra podem ser encontrados em várias obras. Ver Charles L. Feinberg, *The Minor Prophets* (Chicago: Moody, 1977), p. 221; Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 931; Theodore Laetsch, *The Minor Prophets* (St. Louis: Concordia, 1956), p. 354; William S. Lasor, David A. Hubbard e Frederic W. Bush, *Old Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 431; G. L. Robinson, *The Twelve Minor Prophets* (republ. Grand Rapids: 1952), pp. 130,131.

2. Ver Brevard Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadélfia: Fortress, 1979), p. 458. Ver também Edward Young, comentários introdutórios em *Holman Study Bible*, p. 891b. Ver também D. L. Williams, "The Date of Zephaniah", *JBL* 82 (1963:77-88).

3. Psamético I reinou de 664 a 610 a.C. Foi um período de força para o Egito.

4. John M. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah and Nahum* (republ. Edimburgo: T. & T. Clark, 1915), pp. 172-174.

5. Donald L. Williams, "Zephaniah: A Re-interpretation" (Ann Arbor: University Microfilms, 1962). Ivan Ball, "A Rhetorical Study of Zephaniah" (Ann Arbor: University Microfilms, 1972). Ambas essas obras incluem uma extensa bibliografia sobre o livro de Sofonias.

L. Williams afirma em seu prefácio que sua tarefa inicial seria estabelecer um texto correto.⁶ Certamente é verdade que o texto do profeta oferece alguns desafios ao estudioso, mas esses não são tão difíceis e sérios quanto Williams os faz, seguindo seus mentores críticos. Sua “tradução da profecia autêntica de Sofonias” indica sua ousada autoconfiança em fazer-se juiz e corretor confiável do texto bíblico. Ivan Jay Ball estudou o texto de Sofonias empregando o método retórico-crítico adotado de James Muilenberg. Ball explica pormenorizadamente o que ele compreende ser esse método, e como deve ser aplicado.⁷ Sua obra é basicamente uma demonstração do método retórico-crítico, para o qual a profecia de Sofonias serve como um texto útil. Assim, a obra de Ball é basicamente um estudo literário, e não exegético ou teológico. Alguns aspectos recomendáveis no estudo de Ball, em contraste com o de Williams, são que seu estudo leva-o a assegurar apoio ao texto massorético em lugares onde este tem sido repetidamente contraditado;⁸ que ele demonstra que “há uma boa possibilidade de que a obra inteira seja da mesma autoria ou mão”;⁹ e que ele provê algumas úteis compreensões teológicas na mensagem de Sofonias (que, no entanto, estão freqüentemente enterradas sob uma quantidade excessiva de verbosidade retórico-crítica).

Finalmente, uma exaustiva análise crítica da profecia de Sofonias foi escrita por Hubert Irsigler, um erudito católico romano.¹⁰ O título de sua obra traduzido *God's Judgment and Yahwéh's Day* (O Julgamento de Deus e o Dia de Yahwéh) pode levar à errônea compreensão do real intento do escritor, isto é, apresentar uma obra sobre o texto e o discurso do Velho Testamento. Sua obra, entretanto, é de mais valor para um especialista em literatura do que para um exegeta, um teólogo bíblico, ou um pregador.

A leitura da profecia de Sofonias levar-nos-á a concordar com o julgamento dos eruditos em que o tema da profecia é o Dia do Senhor que está para vir. George Robinson aponta corretamente que Sofonias desenvolveu esse tema em três fases.¹¹

Na fase 1 o profeta denuncia os idólatras e apóstatas em Jerusalém e Judá e prediz a segura, porém terrível, revelação da ira de Yahwéh contra eles. Sofonias, incidentalmente, deixa claro que esse julgamento abrangerá a terra inteira. Esboça-se uma dimensão universal dentro da qual o julgamento específico de Judá é colocado.

A fase 2 desenvolve a predição da visitaçao da ira divina; várias nações são advertidas e exortadas. Mas Sofonias dirige um sério apelo a Jerusalém e Judá

6. Williams, “Zephaniah”, p. 111, julga que o texto de Sofonias só perde para o de Oséias no que toca à extensão da corrupção textual. Sua obra ressent-se da excessiva especulação sobre o que o texto devia ser, e isso, por sua vez, impede-o de um tratamento positivo aceitável da mensagem de Sofonias.

7. Ball, “Rhetorical Study”, pp. 294-298.

8. Ibid., pp. 16, 97.

9. Ibid., p. 287.

10. Hubert Irsigler, *Gottesgericht und Jahwetag* (St. Ottilien: Eoo, 1977). O livro inclui uma extensa bibliografia (pp. 469-489); sugere, entretanto, muito poucos livros sobre Sofonias.

11. George L. Robinson, *The Twelve Minor Prophets* (Republ. Grand Rapids: Baker, 1952), pp. 132, 133.

para que se arrependam, a fim de escaparem ao castigo destinado a cair sobre os pecadores obstinados (3.1-7).¹²

Sofonias conclui sua profecia (fase 3) proclamando salvação ao povo que se arrepende, particularmente ao remanescente de Israel. Inclui uma nota de reconhecimento universal dessa redenção (3.8-20).

Essas três fases não têm sido corretamente consideradas por vários eruditos criticamente inclinados. A unidade da profecia tem sido negada,¹³ mas em tempos mais recentes advoga-se a idéia de um processo editorial que teria tomado lugar sobre um período de cerca de dois séculos. Assim, o que tem sido considerado elementos pós-exílicos são explicados como evidências editoriais pós-exílicas.¹⁴ A questão levantada contra a tese de que a profecia inteira é um único livro escrito todo ele por Sofonias não tem sido ainda reconhecida. Ele é uma profecia integrada; o tema do Dia de Yahwéh, que será um tempo de ira, de correção, de esperança e de alegria universal, é central e desenvolvido ao longo dos três capítulos da profecia. Na verdade, Sofonias continua a tradição de Isaías, Miquéias e Amós. De fato, ele reitera e dá ênfase aos principais elementos da agenda da profecia de Joel.¹⁵

O Conceito Messiânico

O termo hebraico *māšîaḥ* (messias) não aparece em Sofonias, nem há qualquer referência explícita a um libertador régio ou a uma pessoa messiânica. Isso não impediu vários estudiosos e comentadores de Sf 3.8-20 de referir-se a uma pessoa messiânica,¹⁶ uma obra messiânica,¹⁷ ou um reino messiânico em tempos messiânicos.¹⁸ Um estudo exegético de Sf 3.8-20 capacitará o estudante da Escritura a fazer seu próprio julgamento.

3.8-13. O profeta é um porta-voz de Yahwéh. Nos versículos precedentes ele se dirige a Jerusalém, que é descrita como uma cidade de opressores e rebeldes, e poluída. Seus habitantes não confiam em Yahwéh, nem o adoram. Os reis, profetas e sacerdotes são maus e destrutivos. Yahwéh permanece reto, mas é esquecido. Quando chama o povo de Jerusalém à vida correta, ele continua "a agir corruptamente em tudo o que eles fazem" (NIV 3.7c). Isso é seguido de *lākēn* — portanto (v. 8a).

12. Ibid., p. 132.

13. Smith, *Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah and Nahum*, pp. 172-174.

14. Cf., p. ex., Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, pp. 459-461.

15. Cf. cap. 14, subtítulo "A Mensagem Messiânica de Joel".

16. Cf. Ernst Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Meyer, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868) 2.358: "A pessoa do Messias, embora não apareça aqui, permanece no fundo e forma o centro invisível".

17. Cf., p. ex., Laetsch, *Minor Prophets*, p. 382.

18. Feinberg, *Minor Prophets*, pp. 233-235. Os tempos e o reino messiânicos têm o reino milenial como seu ponto focal, segundo o autor. Ao invés do reino milenial, Hengstenberg fala da Igreja em o Novo Testamento, como também o faz João Calvino, em *Commentaries on the Minor Prophets*, trad. John Owen, 5 vols. (republ. Grand Rapids: Baker, 1981), 4.218. Ver também Keil, em *KD, Minor Prophets*, 2.164; Laetsch, *Minor Prophets* pp. 377-379.

Esta estreita conexão levou Keil a considerar 3,7,8 como uma unidade.¹⁹ Theodore Laetsch, entretanto, trata do v. 8 como uma unidade separada.²⁰ Outros consideram o v. 8 como a introdução de uma proclamação de futuras bênçãos do pacto. A última opinião deve ser preferida. A conjunção hebraica *lākēn*, entretanto, ajuda-nos a compreender a quem o profeta se dirige, isto é, à cidade de Jerusalém ou, mais especificamente, a seus líderes e habitantes que acabam de ser descritos. Tanto os ímpios quanto os fiéis são chamados a ouvir; os líderes e o povo devem esperar o cumprimento do que Yahwéh decidiu fazer.²¹

A frase *lëyôm qûmî lë'ad* (pois o dia eu suscito para avançar) refere-se ao tempo que deve ser esperado. O termo *lë'ad* tem sido alterado para *lë'ed* (para testemunho) (cf. LXX, siríaca, e também RSV, NIV).²² A raiz de *'ad* é *'ādâ* (passar adiante, avançar). Derivados dessa raiz podem ser usados em relação ao avanço do tempo,²³ ou em relação a objetos em direção aos quais se avança; neste especial contexto a idéia é de avanço à pilhagem (cf. NIV mg.) ou para fazer presa.²⁴ O próprio contexto apóia esta tradução; Yahwéh, em sua ira, vai avançar contra aqueles que incorreram em sua indignação e com eles haver-se. Sofonias continua a referir-se àqueles que receberão as terríveis conseqüências e àqueles que serão poupados no meio do julgamento.

O profeta identifica cinco diferentes categorias: (1) *Goyim... mamlākôt* (nações... reinos). Essa referência é introduzida por uma única frase — Yahwéh declara pela boca de Sofonias *kî mîšpā'î* (que é meu julgamento). O termo tem sido traduzido “minha decisão” (RSV) ou “eu decidi” (NIV, tradução dinâmica).²⁵ Laetsch vai ao ponto certo quando define: “determinação, literalmente, seu direito inalienável.”²⁶ Yahwéh dá expressão a sua soberania sobre todos os povos, particularmente sobre entidades políticas individuais com seus direitos e privilégios nacionais. Essas nações e reinos Yahwéh, de acordo com seu direito e plano, há de reunir em um povo (Is 2.2-4; Mq 4.1-5), sobre o qual ele derramará *zā'am* (indignação) e *hārôn 'ap* (ardor de ira). A segunda frase hebraica aparece com freqüência no Velho Testamento (p. ex., Nm 32.1; Js. 7.26; 2 Rs 23.26; Os 11.9; Na 1.6). Jeremias usa-a oito vezes para falar da ira de Yahwéh como um fogo ardente com grandes efeitos consumidores. Sofonias assim fala do julgamento de Yahwéh — seu dia da ira para todos os povos — que certamente virá. Esperai por ele!

19. Keil, em *KD, Minor Prophets*, 2.152; Calvino, *Commentaries on the Minor Prophets*, 4.282, que considera o que se segue como uma ameaça.

20. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 376. Ele considera-o um apelo a confiar nos planos de Yahwéh para a punição de seus inimigos.

21. Habacuque, de modo semelhante, recebe ordem de esperar (2.3), mas isso lhe foi dito quando ele se queixava da maldade do povo do pacto e do plano de Yahwéh para lidar com ele.

22. Os tradutores da NIV optaram por “witness” (testemunha), como também o fez Smith, *Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah and Nahum*, p. 246.

23. O termo, em vários contextos, pode ser melhor traduzido como “assim”; não, porém, neste contexto, como Calvino, em *Commentaries on the Minor Prophets*, 4.280,281, muito bem acentuou.

24. Essa interpretação foi aceita por João Calvino, Feinberg, Hengstenberg, Keil e Laetsch.

25. Smith, *Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, and Nahum*, p. 246.

26. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 376.

Kî kol-hā'āreš (pois toda a terra). Os povos do mundo não de compreender que a terra inteira, inclusive eles, deve esperar o derramamento do zelo ardente de Yahwéh e seu julgamento final. Isso não quer dizer, entretanto, que o profeta está falando a respeito do evento final. Ao contrário, a intensidade e o objetivo do derramamento da ira de Yahwéh em “seu dia” devem ser entendidos em termos do julgamento final.

‘*Ātāray bat-pûšay* (meus adoradores, filha de meus dispersos). O termo hebraico para adorador é derivado de uma raiz que significa orar, referindo-se a alguém que faz orações sinceras; daí a tradução “adoradores” ser correta. O termo “dispersos” é a tradução do *qal* de *pûš* (ser espalhado, dispersado).

Para explicar quem é referido aí oferecem-se três opções. Primeiro, no v. 9 a referência é às gentes e nações que terão seus lábios mudados, isto é, purificados para adorar adequadamente a Yahwéh. A frase hebraica *liqrō' kullām bēsēm yahweh* (invocar o nome de Yahwéh) é usada para adoração. Sofonias assim introduz, diz-se, a idéia de que adoradores de todos os povos e nações, que, ombro a ombro, como um só povo, se tornaram o povo que adora a Yahwéh. Esses virão das regiões mais distantes — de além dos rios da Etiópia (v. 10a), longe ao sudoeste de Judá. Eles oferecerão dádivas; isso é expresso nos termos da legislação mosaica, legislação que os hierosolimitas entenderiam. Como não há registro de um cativeiro de Judá nessas partes e como as dez tribos do norte foram exiladas para o norte e nordeste, para a Assíria, Sofonias está falando de convertidos dentre todos os povos e nações sobre os quais a ira de Yahwéh foi derramada. Essa opção liga topicamente os vv. 9 e 10.

Segundo, o v. 9 refere-se a convertidos de todas as gentes e nações. Há, entretanto, uma sensível mudança de assunto no v. 10 que serve para introduzir as palavras de Sofonias a respeito de Jerusalém nos vv. 10 a 13. Como Ezequiel também falou do rebanho disperso (34.5,6), considera-se que ele usou a mesma frase de Sofonias para designar os exilados que retornaram para seguir os preceitos de Moisés trazendo suas oferendas a Yahwéh.²⁷

Terceiro, o povo purificado deve ser considerado como aqueles de entre as gentes e nações que se prepararam para adorar a Yahwéh. Quando eles vierem, trarão suas oferendas que consistirão dos exilados de Israel e Judá regenerados e convertidos. Assim, Sofonias proclama uma grande reversão; ao invés de o povo do pacto levar luz aos gentios e reuni-los na congregação de Yahwéh, os gentios, tendo sido trazidos a Yahwéh, tomarão consigo os israelitas. Nesse caso, Sofonias teria predito o grande esforço missionário da era do Novo Testamento.²⁸

A evidência apresentada no texto hebraico dá sólido apoio à primeira opção. Gramaticalmente, os vv. 9 e 10 são ligados; o v. 9 começa com *kî-'āz* (então), e o que é introduzido continua até o fim do v. 10 sem qualquer solução

27. Calvino, *Commentaries on the Minor Prophets*, 4.286,287; Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.302,303, prefere essa opção. Os que sustentam uma escatologia pré-milenista ou dispensacionista acham que esta referência é uma chave sobre a participação de Israel no reino milenial.

28. Cf. Laetsch, *Minor Prophets*, pp. 376,377.

de continuidade. Além disso, a frase *bayyôm hahû'* (naquele dia) começa uma nova estrofe em que de novo o profeta se dirige diretamente a Jerusalém. Mais ainda, o v. 10 não se dirige diretamente nem a Jerusalém nem a Judá. Sofonias profetiza ao povo de Jerusalém, mas não especificamente a respeito dele, como o faz nos vv. 11 a 13. Finalmente, deve-se ressaltar a estrutura da profecia de Sofonias. Em 1.2-2.22 o profeta, tendo descrito os pecados de Jerusalém e Judá, bem como a ira de Yahwéh que está para vir sobre eles por suas transgressões, proclama esperança (2.3). Buscai! Obedecei! Vós podeis ser protegidos. Ele então proclama, em termos inconfundíveis, o julgamento que está para cair sobre os povos e nações — Filístia, Moabe, Amom, Cush ou Etiópia e Assíria (2.4-15). Jerusalém e Judá serão tratadas da mesma forma. (Amós seguira um padrão similar de começar com as demais nações vizinhas e depois focalizar o povo ao qual ele estava profetizando [Am 1.2-3.1]). A afirmação desse julgamento é seguida por palavras de esperança: para as gentes e nações; elas também serão chamadas, purificadas, e se tornarão adoradoras de Yahwéh. Isaías tinha-o proclamado vividamente (Is 4.2-6; 11.12-16; 19.23-25). Depois de dirigir-se às gentes e nações, o profeta dirige-se de novo a Jerusalém com palavras de esperança e um chamado a regozijar-se.

A quarta categoria de pessoas de quem Sofonias fala são aqueles a quem Yahwéh removerá de Jerusalém porque se regozijaram em seu orgulho (*gē'ônām*, 2.10) e insolência. Amós falara a respeito do orgulho de Jacó (Am 8.7) de que, como eleito de Yahwéh, estava seguro e não tinha necessidade de temer a ira de Yahwéh contra os violadores do pacto (8.3). Sofonias refere-se ao orgulho de Jerusalém, ao colocá-la em contraste com a quinta categoria a respeito de quem ele está falando, e a quem sua mensagem profética é especificamente dirigida: *sē'erît yisrā'el* (o remanescente de Israel, v. 13a). Sofonias garante a Jerusalém que o tempo da vergonha virá, quando os pecadores, orgulhosos e insolentes, serão tratados adequadamente e quando o povo fiel, os verdadeiros israelitas, os fiéis habitantes de Jerusalém, serão poupados e servirão fielmente a Yahwéh, em culto, em estilo de vida e em obras. A descrição dos fiéis é ao mesmo tempo realista — mansos, humildes e confiantes (v. 12) — e idealista — sem nenhum engano, mentira ou temor (v. 13). Mais uma vez, Sofonias fala como Isaías o fizera antes (Is 11). Como ele trovejara a intensidade e o alcance da ira de Yahwéh em termos do julgamento final, assim também proclama as precisas características do fiel povo do pacto.

Depois de ter proclamado o caráter universal do julgamento e da redenção de Yahwéh, que os povos e nações, inclusive Judá, experimentarão, Sofonias retoma seu discurso dirigido aos habitantes de Jerusalém. Ele se concentrara sobre eles de modo climático ao concluir a da parte precedente de sua mensagem. A seção seguinte (3.14-20) apresenta o tema principal e clímax da mensagem de Sofonias.

3.14-20. Sofonias agora dirige-se diretamente a Jerusalém. Fala-lhe como a uma cidade purificada, embora a deportação e o exílio na Babilônia estejam

ainda por ser executados. Mas Sofonias fala como um verdadeiro profeta. O futuro glorioso é tão garantido que ele pode falar como se já tivesse vindo.

Quatro aspectos são facilmente discerníveis na proclamação profética. *Rännî bat-šîyôn* (exulta, filha de Sião, v. 14a). O imperativo deve ser notado; o povo de Jerusalém *tem* de cantar em voz alta. Eles devem gritar. Todo o povo do pacto recebe a ordem de dar expressão à alegria e ao júbilo. Isso vai ser feito *bêkôl-lêb* (de todo coração), ou, em outras palavras, a pessoa toda. Sofonias clama por alegria, como Isaías o tinha feito antes, profetizando a respeito da vinda e do reinado do Messias davídico (Is 7.14; 9.2-7 [TM 9.1-6]; 11.1-11; 12.1-6; 51.11). O salmista, de modo semelhante, convoca a tal regozijo (p. ex., Sl 32.11; 33.1-3), e o profeta Zacarias haveria de fazê-lo mais tarde (Zc 2.10).

Īsîr yhwĥ mîspāṭayik (Yahwéh fez que teu julgamento fosse removido, hiphil de *sûr*, virar para o lado, v. 15). O julgamento é a punição irada de Yahwéh. A referência específica é à quebra do poder de Babilônia, que levará Judá e Jerusalém ao exílio. O inimigo foi derrotado, assegura Sofonias a sua audiência. Isso quer dizer particularmente que a ira de Yahwéh acabou; o castigo está completo. Significa também a restauração da vida do pacto e da comunhão com Yahwéh.

Melek yiśrā'êl yhwĥ bêqirbêk (o Rei de Israel Yahwéh está no meio de ti, v. 15b). Com essa frase Sofonias começa uma relação de promessas pactuais que foram certamente cumpridas. O Rei é identificado: ele é Yahwéh, o fiel Senhor do pacto (v. 15c). O profeta repete essa garantia (v. 17a). O epíteto *Deus* é então usado em lugar de Rei.²⁹ A promessa dada aos patriarcas de que Yahwéh seria seu Deus e que estaria com eles é então repetida. Yahwéh continua a ser o sempre-presente, fiel Senhor guardador do pacto. Como tal, Ele dará a seu povo a segurança; eles não viverão em temor, nem serão desencorajados com as mãos a pender inertes (v. 16). Sua alegria por seu povo, seu amor por aqueles que são seus, dar-lhes-ão paz de coração e de mente (v. 17). Os fardos e as tristezas serão tirados porque os opressores terão sido punidos, isto é, as maldições do pacto terão vindo sobre eles (vv. 18,19a). Os aleijados e espalhados serão trazidos, e sua fama e honra serão restauradas (v. 19b). Realmente Yahwéh demonstrará que o pacto é inviolável. Suas promessas são firmes. Cada palavra que ele falou será cumprida.

Ēsubî 'et-šebûtêkem (em meu retornar o vosso cativo, v. 20b). Yahwéh assegura ao remanescente que sua restauração (cf. NIV, RSV) do exílio é uma certeza absoluta. Será ocasião para seu povo receber honra e louvor entre os povos e nações, quando a fortuna retornar a eles. Essa restauração será inevitável: estará diante de seus olhos. Eles a verão e a experimentarão.

Em resumo, os seguintes pontos devem ser destacados: A mensagem de Sofonias é orientada em primeiro lugar ao que vai acontecer no século seguinte. Yahwéh derramará sua ira sobre o povo do pacto em Jerusalém e Judá por

29. Vários escritores têm procurado razões para identificar o rei com o Messias. Não há nenhuma evidência específica em abono dessa identificação.

causa de sua crescente idolatria e mau modo de viver. Como o advertira Moisés e outros profetas tinham proclamado, a destruição às mãos de uma nação inimiga e o exílio certamente acontecerão.

O amor e o favor de Yahwéh serão demonstrados no retorno do exílio. O povo terá a comunhão e a bênção do pacto restauradas. Mas somente parte da comunidade original participará dessas bênçãos, a saber, os mansos e humildes.

A visitação da ira de Yahwéh sobre a Jerusalém rebelde é expressa em termos da intensidade e do escopo do julgamento final. Embora esse terrificante evento futuro não seja diretamente profetizado, é referido de tal maneira que a audiência de Sofonias é levada a lançar seus pensamentos para o futuro, além do tempo do cativo. Assim Sofonias fala de um retorno glorioso. Ele dirige seus ouvintes para a restauração do exílio, mas de tal maneira que eles são levados a projetar seu pensamento para um acontecimento maior e mais glorioso.

A restauração iniciará uma série de eventos que serão de um escopo intensivo e extensivo, isto é, todo o plano de redenção de Yahwéh para o remanescente de Israel, para os convertidos entre as gentes e nações, e para todo o cosmos.

Sofonias dá também relances do estabelecimento do reino eterno de Yahwéh. O Rei, Yahwéh Deus, estará sempre presente. Ele reinará soberanamente em amor e paz sobre seu povo. A grande restauração e o desdobramento da soberania de Yahwéh incluirá os povos e nações do mundo. Estas se tornarão um com o remanescente de Israel, como o povo único do reino de Yahwéh.

Sofonias não dá uma cronologia de eventos sucessivos. Ao contrário, apresenta um vasto panorama em que vários aspectos e dimensões são postos em ousado relevo.

Sofonias não fala de um Messias real pessoal,³⁰ mas de Yahwéh como Rei. De outros profetas podemos concluir que Yahwéh exercerá sua realza por meio do Messias (cf. Is 9.2-7 [TM 9.1-6]; 11.1-11; Mq 5.2 [TM 5.1]). Sofonias, entretanto, não se refere ao conceito messiânico em sua concepção mais estrita. Mas, assim como os profetas que o precederam, fala da obra messiânica e de seus benditos resultados. Assim, o ponto de vista mais amplo do conceito messiânico está presente. É feita também referência ao reino e suas bênçãos, que Yahwéh introduzirá no reino do Messias.

Por inferência e indução indireta, a era do Novo Testamento é posta diante da audiência de Sofonias, particularmente a proclamação da vinda dos gentios.

Os que procuram encontrar evidência para um reino milenial terreno do Messias não recebem apoio para seu ponto de vista nesta profecia. Como indicamos acima, Sofonias tem o exílio e o retorno como os aspectos principais de sua profecia. Sua terminologia indica certa consciência de acontecimentos futuros maiores. Estes, entretanto, não são explicados suficiente, clara ou

30. Laetsch, *Minor Prophets*, pp. 379-381, faz uma aplicação messiânica, indo além da interpretação de Hengstenberg.

programaticamente para garantir o ponto de vista de que Sofonias teria falado de um reino terreno milenial, ao qual o Messias viria e sobre o qual reinaria.

A Profecia de Habacuque

O Homem e Seus Tempos

O estudioso das Escrituras pode informar-se a respeito de Habacuque somente em seus escritos; nada é dito nas Escrituras a respeito dele pessoalmente.³¹ Sua sincera confissão, “o justo viverá por sua fé” (Hb 2,4), é citada em o Novo Testamento (Rm 1,17; Gl 3,11), mas não há nenhuma referência a ele pessoalmente. É chamado o profeta-filósofo porque sua profecia expressa a preocupação a respeito do problema da maldade amplamente espalhada em Jerusalém e Judá, bem como com a aparente falta de preocupação de Yahwéh. Quando, porém, ele é informado do plano de Yahwéh de usar os babilônios, mais ímpios ainda, como vara de julgamento para Judá, seus problemas se intensificam. Ora, como pode um Deus santo e reto usar um instrumento vil para punir o próprio povo do seu pacto? Habacuque recebe a resposta: “vive por sua fidelidade”.³² Yahwéh tratará soberanamente, e também sabiamente, de Judá primeiro, e então dos babilônios. Os babilônios serão totalmente destruídos sob o julgamento de Yahwéh.

Os problemas de Habacuque refletem o caráter reto do profeta. Refletem também os tempos trágicos em que viveu. O tempo é provavelmente pouco antes da primeira deportação (cerca de 606 a.C.). As vitórias e conquistas da Babilônia ao norte e ao leste eram conhecidas, bem como as atrocidades praticadas pelos conquistadores militares.³³

31. Cf. William H. Ward: “A história e a tradição não nos dão nenhum fato confiável a respeito de sua personalidade, de modo que dependemos inteiramente da evidência interna para nossas conclusões.” Ver *A Critical and Exegetical Commentary on Habakkuk* (New York: Scribner, 1911), p. 3. Ver também Keil, em *KD, Minor Prophets*, p. 49; Paul Kleinert, “The Book of Habakkuk”, em *Minor Prophets* (New York: Scribner, Armstrong, 1874), p. 7; Edward B. Pusey, *Habakkuk*, em *The Minor Prophets — A Commentary* (Grand Rapids: Baker, 1958), pp. 167,168. No todo, o livro de Habacuque não tem atraído a atenção dos eruditos contemporâneos. Segundo o *Index to Religious Periodical Literature*, e também o *Christian Periodical Index*, nada tem sido publicado em revistas sobre Habacuque nas décadas de 1970 e 1980.

32. O termo, na maioria das traduções, é “fé”, evidentemente seguindo a tradução de Paulo em Rm 1,17 e Gl 3,11. O hebraico tem *be’émunāi*, “em sua fidelidade” (ou firmeza). Habacuque foi instruído a viver de acordo com sua fé, sendo fiel. William H. Ward traduziu incorretamente, “o justo viverá por *minha* fidelidade” (*Critical and Exegetical Commentary on Habakkuk*, p. 13).

33. Há diferenças de opiniões quanto ao tempo de Habacuque. George A. Smith corretamente escreveu: “Todos admitem que (Habacuque) deve ser datado em algum tempo ao longo da extensa carreira de Jeremias, 627-586”. Em uma nota de rodapé acrescentou: “Exceto um ou dois críticos” (cf. seu “Habakkuk”, em *The Expositor’s Bible*). Ver também W. Robertson Nicoll, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans, 1943), p. 588. Charles L. Taylor, entretanto, algumas vezes parece juntar-se aos críticos que negam a integridade de Habacuque; ele, com outros eruditos recentes, consideram o cap. 3 como uma pia meditação produzida durante as vitórias e conquistas de Alexandre o Grande. Cf. *Habakkuk*, em *IB* (1956):973-977. Os rolos do Mar Morto incluem um *Pesher* sobre Habacuque 1 e 2. Por que razão o cap. 3 foi omitido tem sido muito comentado. Brownlee apresenta um sucinto excuroso a respeito desse problema (William H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk* (Missoula: Scholars, 1979), pp. 218, 219. Ver também a obra anterior de Brownlee, em que ele conclui que o *Pesher* não contém alternativas significativas ao texto de Habacuque, embora as variantes ortográficas sejam numerosas (cf. *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran* [Filadélfia: SBL, 1959], esp. pp. 118-130).

A Mensagem Profética de Habacuque

Os principais elementos da profecia de Habacuque são:

1. O caráter intolerável da maldade, seja no povo do pacto ou nas nações gentias, aos olhos dos justos e do seu justo Deus (1.2-4).
2. A necessidade de os retos, isto é, os servos obedientes de Yahwéh, exercerem sua fé e confiança em Yahwéh em todas as circunstâncias da vida (2.1-4,20).
3. A certeza absoluta do julgamento divino que há de cair sobre todos os perpetradores da maldade (1.5-11; 2.6-19).
4. A possibilidade de absoluta confiança na misericórdia de Yahwéh, que seguramente será revelada e demonstrada no tempo do exílio. Assim como essa misericórdia foi experimentada no tempo do êxodo, será também durante a visitaçao do julgamento de Yahwéh sobre o povo do pacto (Hb 3.1,2,16-19).

Habacuque não faz nenhuma referência a um Messias pessoal, nem referência alguma direta ao caráter ou à obra de uma figura messiânica de cunho pessoal. Sua mensagem, entretanto, confirma e elabora as próprias palavras de Moisés e de outros profetas relativas ao julgamento que será certamente executado pelo Agente-Servo-Ungido de Yahwéh sobre um povo desobediente e rebelde. De modo semelhante, a confiança de Habacuque na misericórdia de Yahwéh, e sua certeza de que Yahwéh continuará sua grande obra redentora (3.2) apóiam outras passagens proféticas que fazem referências diretas a um Messias pessoal, a seu caráter e à sua obra. Concluímos, portanto, que não é correto falar da profecia de Habacuque como sendo messiânica. Ela tem, entretanto, significação messiânica, embora em vista das profecias messiânicas proferidas por outros profetas. Habacuque se demora sobre a necessidade de julgamento sobre um povo rebelde, não santo, e suas muitas misericórdias asseguradas por Yahwéh a um povo do pacto, fiel, vivo e reto. Pode ser dito, portanto, que Habacuque se estende sobre dois aspectos da agenda profética que Joel havia esboçado, a saber, o grande julgamento por vir e a segura salvação que Yahwéh tem preparado para seu povo.³⁴ Tanto um quanto outra serão executados pelo Servo de Yahwéh, que é também o Messias de Yahwéh.

A Profecia de Jeremias

O livro de Jeremias é o mais longo dos livros proféticos,³⁵ mas tem apenas cinco passagens comparativamente curtas que são consideradas messiânicas:

34. Pieter A. Verhoef resumiu a obra de Habacuque no apropriado título de seu livro (*Krisiswoorde in Krisistye* (Capetown: NGK, s. d.)). Ele declara que usou a palavra "crise" para indicar que o tempo de decisão havia chegado; de fato, era tempo de "ou uma coisa ou outra"; adiar a decisão não era mais possível.

35. Isaias tem sessenta e seis capítulos, Jeremias tem apenas cinqüenta e dois, mas o livro de Jeremias é realmente mais longo: contém mais palavras.

3.14-17; 23.1-8; 30.8,9; 31.31-40; e 33.14-26. Estas passagens, entretanto, não podem ser consideradas insignificantes, porque apresentam o próprio ponto focal da esperança que Jeremias proclamava. Muitos escritos têm sido dedicados a uma grande variedade de problemas que o livro de Jeremias coloca diante de qualquer estudante que queira compreender sua mensagem.³⁶ Mas não são muitos desses escritos que fazem referência, em sua seção introdutória, às reais mensagens messiânicas que Yahwéh chamou Jeremias a proclamar.³⁷

Assuntos Introdutórios

O Real Contexto das Proclamações Messiânicas de Jeremias. Jeremias faz uma referência em 1.2 ao décimo terceiro ano do reinado de Josias. A intenção aparentemente óbvia dessa referência é informar ao leitor que Jeremias foi chamado e começou a profetizar nesse tempo. Josias começou a reinar em 640 a.C.; portanto, o ano designado é 627 a.C., cinco anos antes de o Livro da Lei ser encontrado (622 a.C.). Tem havido muita discussão, entretanto, sobre como aplicar essas datas à vida de Jeremias. Foi ele chamado ao nascer (1.4-8)? Se fosse assim, Jeremias teria nascido em 627. Se, entretanto, ele foi chamado quando era um jovem, teria nascido durante os últimos dias do reinado de Manassés (cerca de 644 a.C.). Teria então quinze ou dezesseis anos quando Josias começou suas reformas, e mais de vinte anos de idade quando o Livro da Lei foi encontrado.³⁸ Essa interpretação parece ser apoiada pelo texto e, portanto, é aceita pela maioria dos eruditos. Aceitar esse ponto de vista significará que Jeremias teria conhecimento dos planos de Josias quando este

36. A literatura produzida, especialmente por eruditos de tendência crítica, é, nas palavras de Robert P. Carroll, "vasta demais para ser relacionada neste livro, e requer a atenção de um bibliógrafo" (*From Chaos to Covenant* (Londres: SCM, 1981), p. 289, n. 41). Autores recentes têm tentado sumarizar o que eles consideram ser as obras importantes sobre Jeremias. Cf. especialmente a bibliografia de Childs e seu sumário do estudo crítico (*Introduction to the Old Testament as Scripture*, pp. 331-335). Outros exemplos que podem ser consultados, em adição a Carroll são Peter A. Ackroyd, "The Book of Jeremiah — Some Recent Studies", *JOT* 28 (1984):47-59. Ackroyd divide o estudo em quatro categorias: (1) contexto histórico, (2) contexto literário, (3) estudo textual e literário, e (4) exegese; inclui uma bibliografia selecionada. Ver também William L. Holladay, *Jeremiah: Spokesman out of Time* (Filadélfia: Pilgrim, 1974), pp. 151,152. J. A. Thompson apresenta sua bibliografia selecionada referindo-se a "uma enorme quantidade de literatura secundária", tanto de livros quanto artigos escritos em anos recentes (*The Book of Jeremiah*, *NICOT* [Grand Rapids: Eerdmans, 1980], pp. 131-136). Ele assinalou com asteriscos cinco obras que contêm extensas bibliografias. À vista da disponibilidade dessas bibliografias para leitores e estudantes das profecias de Jeremias, somente uns poucos livros são referidos neste trabalho.

37. Alguns escritores, que fazem referências diretas à mensagem messiânica de Jeremias em seus comentários introdutórios ou no conteúdo, são Charles L. Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebel, 12 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 6.369, que argumenta que Jeremias "não descreve em pormenores os tempos messiânicos... A pessoa do Messias não é tão proeminente... como em Isafas". Ver Roland K. Harrison, *Jeremiah and Lamentations* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1973), p. 42; John Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah* (republ.: Cambridge: University Press, 1955), pp. 310-319. Cf. Peter Ackroyd, que elogia esse livro em *ExT* 89:356-358; Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 113.

38. Um terceiro ponto de vista, com pouco apoio, pretende que há um erro no texto: em lugar de *treze*, deveríamos ler *vinte e três*. Cf. J. Thompson para um sumário dos três pontos de vista, a discussão de cada um, e seus argumentos bem formulados para aceitar a data de 627 como a data de começo do ministério de Jeremias (*Book of Jeremiah*, pp. 50-56). Uma refutação da posição tradicional pode ser vista em James P. Hyatt, *Jeremiah*, em *IB* (1956) 5.779,780, e várias partes de sua exegese.

começou suas reformas.³⁹ Isso também significará que Jeremias começou sua obra profética antes de ser achado o Livro da Lei e, portanto, não foi influenciado por esse livro para começar sua obra profética. Significará também que ele tinha cerca de quarenta anos quando ocorreu a primeira deportação em 606 a.C. Este é o ponto que deve ser destacado: se ele nasceu em 644 a.C., passou por seus anos formativos antes que o Livro da Lei fosse (re)descoberto e que o trágico declínio final do reino de Judá começasse. Portanto, a personalidade de Jeremias e sua mensagem não foram inicial e primariamente formados e motivados pelos vários eventos que aconteceram depois que o Livro da Lei foi recuperado, a morte de Josias e o declínio subsequente do reino judaíta. Em resumo, sua teologia não foi moldada pelos acontecimentos de seus dias, como alguns críticos pretendem.⁴⁰

É importante, entretanto, destacar o seguinte: Primeiro, a situação política na cena internacional estava em turbilhão. A Assíria estava declinando como império; o Egito estava tentando recuperar sua influência; e a Babilônia era um poder em ascensão a leste. A situação política de Judá estava longe de estável, a despeito dos esforços de Josias. Jeremias em seu ministério profético mostra uma consciência aguda da cena política da época, tanto nacional quanto internacional, e fala desses temas, de seus dias, enquanto profetiza.⁴¹

O povo de Judá estava apático e tinha pouca preocupação com a herança actual de Israel e Judá. A confiança religiosa do povo repousava nas instituições, particularmente o templo com seus rituais, e a idolatria amplamente espalhada era um lugar comum. Jeremias reage fortemente contra a perversão religiosa.

Jeremias mostra uma definida consciência do pacto feito no Sinai. Muito tem sido dito das influências teológicas do Deuteronômio sobre Jeremias. Não é que a mente de Jeremias tenha sido formada por uma assim chamada teologia deuteronômica, teologia que se desenvolvera por um longo período; antes, ele estava exposto a tudo quanto Moisés tinha proclamado e instituído. Jeremias estava familiarizado com Êxodo, Levítico (o sistema sacrificial) e Números, tanto quanto com Deuteronômio.

Devemos destacar mais um fator. Jeremias situa-se na tradição dos profetas. Como filho de uma família sacerdotal, estava familiarizado com as profecias de seus predecessores. Mas ele não se limita a repetir o que eles haviam dito. Pelo contrário, quando Yahwéh revelou sua palavra nos tempos de Jeremias, ele proclamou-a do seu próprio modo. Ao fazê-lo, ele mostrava que estava consciente do que os profetas precedentes tinham profetizado. Jeremias, por-

39. Ele era filho de Hilquias e muito provavelmente da família de Abiatar. Por ter-se oposto a Salomão no tempo em que Davi estava para morrer (1 Rs 1), Abiatar foi expulso de Jerusalém e mandado para sua terra, em Anatote, no território tribal de Benjamim. Ver Skinner, *Prophecy and Religion*, pp. 19,20, para uma discussão mais ampla. Devemos lembrar que Benjamim permaneceu com Judá quando as dez tribos estabeleceram o reino do norte; daí, Jeremias, vivendo a pequena distância de Jerusalém e sendo cidadão do reino de Judá, estava num lugar onde podia ver e ouvir o que acontecia em Jerusalém durante o reinado de Josias.

40. Cf., p. ex., Robert P. Carroll, *From Chaos to Covenant* (New York: Crossroad, 1981), pp. 44-51; Holladay, *Spokesman out of Time*, pp. 16-30.

41. Ver o exame de John Bright sobre a situação política em *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21:xxii-xxviii. Cf. Holladay, *Spokesman out of Time*, p. 12, que conclui que Jeremias formulou uma teologia adequada para o desastre.

tanto, deu clara expressão à continuidade, ao caráter orgânico, progressivo e historicamente adaptável da revelação de Yahwéh.⁴²

O Texto Hebraico. Levantam-se algumas questões difíceis em relação ao texto do livro de Jeremias. Três fatores principais têm recebido muita atenção: (1) o arranjo cronológico das profecias de Jeremias, (2) as diferenças entre o Texto Massorético e a Septuaginta, e (3) a composição real do livro. Uns poucos comentários a respeito de cada um podem servir como simples introdução a esses problemas.⁴³

O arranjo das profecias de Jeremias exige primeiro que tudo a compreensão dos acontecimentos históricos durante a carreira do profeta. Ele começou seu ministério profético em 627 a.C., enquanto Josias iniciava suas reformas religiosas, e cinco anos antes que começasse a restauração do templo (622 a.C.), quando o Livro da Lei foi encontrado (2 Rs 23.1-25). Josias morreu em batalha contra um exército egípcio sob o Faraó Neco em 609 a.C. (2 Rs 23.29; 2 Cr 35.20-25). Jeoaquim reinou de 609 a 598 a.C.; durante esse curto período os primeiros exilados foram deportados para Babilônia (606 a.C.); Joaquim reinou apenas uns poucos meses (598-597; 2 Rs 24.8-16). Então veio Zedequias, que reinou uma década (597-586 a.C.); durante esse período ocorreram a segunda e a terceira deportações (2 Rs 24.18-25.21). A terceira seguiu-se ao sítio e ao saque de Jerusalém (2 Cr 36.15-21; Jr 39.1-10; 52.1-27). Gedalias, o governador nomeado, foi assassinado pouco depois; isso foi seguido por uma fuga para o Egito, a que Jeremias foi obrigado a juntar-se (Jr 43.5-7). Jeremias profetizou no Egito (Jr 43.8-13).⁴⁴ Se é aceita a distribuição das profecias por seu fundo histórico, como a fez Roland K. Harrison, a primeira profecia messiânica (3.14-17) foi proferida no reinado de Josias, a segunda (23.1-8) durante o reinado de Jeoaquim, e as últimas três (30.8,9; 31.31-40; 33.14-26) durante o reinado de Zedequias.⁴⁵ As duas primeiras foram proferidas no contexto da proclamação do julgamento divino sobre Judá e Jerusalém, e as três últimas no contexto da esperança e consolação que Jeremias proclamou quando a queda de Jerusalém estava iminente.⁴⁶

As diferenças entre os textos Massorético e da Septuaginta são: o primeiro tem cerca de 2700 palavras mais do que o último; os oráculos contra os povos

42. Para saber como um erudito crítico interpretou esse fenômeno, ver Holladay, *Spokesman out of Time*, pp. 31-44. É de interesse notar que autores como Bright, Holladay e Skinner apresentam seu ponto de vista sobre a origem e o desenvolvimento histórico de todo o fenômeno profético nas seções introdutórias de suas obras a respeito da profecia de Jeremias.

43. Comentaristas que escreveram no século XIX trataram desses problemas, de modo que, se houver interesse num estudo pormenorizado, só precisa consultá-los. Periódicos recentes também têm apresentado um número crescente de artigos que tratam criticamente de Jeremias. Cf. o *Index to Religious Periodicals*, que dá uma lista de cerca de trinta artigos entre 1983 e 1986. Ver também Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 33-50, que apresenta um útil sumário de vários escritores sobre esses problemas.

44. Cf. vários livros históricos e dicionários bíblicos sobre as variações sugeridas na cronologia. Cf., p. ex., Andrew W. Blackwell, Jr., *Commentary on Jeremiah* (Waco, 1977), pp. 19,20. De particular interesse é a obra de Elmer A. Leslie, que tenta desenvolver um arranjo cronológico das profecias de Jeremias (*Jeremiah* [New York: Abingdon, 1954]).

45. Cf. Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 816.

46. Cf. Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 125-130, sobre um esboço aceitável das profecias de Jeremias.

e nações vêm no fim do Texto Massorético, mas no meio da tradução da Septuaginta; e a ordem em que o profeta se dirige aos povos e nações varia. Têm sido feitos esforços para explicar essas diferenças e determinar qual dos dois textos goza de maior antiguidade. J. H. Thompson apresenta um útil sumário dos assuntos tratados.⁴⁷ Numa tese doutoral, T. Gerald Janzen mostra que evidências de Qumran reacenderam o debate que já se havia acalmado quase completamente — sem que nenhuma posição fosse unanimemente aceita — porque o texto hebraico é em grande parte apoiado pelos dados de Qumran como representante do texto original.⁴⁸ Este problema, entretanto, não afeta seriamente as reconhecidas passagens messiânicas.

A composição do livro de Jeremias não é facilmente discernível. Baruque é referido como amanuense (Jr 36.1-8,32). Daí, todos os estudantes de Jeremias concordarem que o próprio Jeremias não escreveu todo o livro (se é que escreveu alguma parte). Há grande variedade de opiniões a respeito do desenvolvimento real do conteúdo do livro. Quatro abordagens básicas têm sido seguidas para resolver o problema da composição. A abordagem crítica literária, articulada inicialmente por Bernhard Duhm, foi refinada por Sigmund Mowinckel.⁴⁹ A abordagem de Skinner,⁵⁰ que Carroll sucintamente examinou e rejeitou,⁵¹ sustenta que o livro era uma autobiografia de Jeremias, à qual outros elementos foram acrescentados mais tarde.⁵²

A construção redacional da tradição de Jeremias defendeu-a fortemente Carroll, quando ele tenta descrever a busca do Jeremias histórico. Carroll defende uma separação entre as seções poéticas e em prosa, e vê essas últimas como particularmente influenciadas pela suposta fonte teológica deuteronômica.⁵³ Um defeito básico na obra de Carroll é que ele pressupõe que um poeta não usaria a prosa vulgar para escritos importantes. Outra evidência a que Carroll apela é o que ele considera relatos duplos.

O ponto de vista tradicional de que Jeremias é o autor do livro e que Baruque é o anotador de suas palavras e possivelmente coletor dos escritos, continua a ser o ponto de vista dos eruditos conservadores.⁵⁴ Esta é também a posição adotada neste livro.

47. *Ibid.*, pp. 118-120.

48. J. Gerald Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), p. 7 e *passim*. Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 118, n. 2, refere-se a essa obra como a "mais recente obra-padrão".

49. Bernhard Duhm, *Das Buch Jeremia* (Tübingen: Mohr, 1901) empregou critérios estéticos e estilísticos e deixou somente cerca de sessenta curtos poemas proféticos (cf. esp. caps. 1 e 16) e Sigmund Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Kristiana, 1914), acredita ter identificado três tipos de literatura, dos quais somente um seria de Jeremias. Segundo seu ponto de vista, vários tipos de literatura de outras origens teriam sido reunidos sob o nome de Jeremias.

50. Skinner, *Prophecy and Religion*, pp. 3-6.

51. Carroll, *From Chaos to Covenant*, pp. 5-11.

52. Skinner, *Prophecy and Religion*, esp. pp. 201-230.

53. Carroll, *From Chaos to Covenant*, esp. pp. 7-30.

54. Cf., p. ex., G. Ch. Aalders, *De Profete Jeremia*, 2 vols. (Kampen: Kok, 1923/1953), 2.21-24; Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.362; Harrison, *Jeremiah and Lamentations*, p. 29; Theodore Laetsch, *Jeremiah* (St. Louis: Concordia, 1952). Laetsch não discute os temas; simplesmente apela para a doutrina bíblica da inspiração e para o testemunho de Cristo a respeito de Jeremias (*ibid.*, p. xii).

Negligência do Messianismo na Profecia de Jeremias. Como acima referimos, o gume da erudição crítica está na área dos estudos literários e textuais.⁵⁵ Mas a erudição bíblica de cunho conservador não tem demonstrado muito interesse nessa área quando trata da profecia de Jeremias. Se a pesquisa recente pode ser tomada como indicação segura, a erudição conservadora está principalmente interessada em Jeremias como pessoa, particularmente em sua coragem, sua vida de oração e sua lealdade inabalável a Yahwéh. Também recebe atenção o agudo conflito de Jeremias com falsos profetas. A atenção concentra-se particularmente na proclamação do Novo Pacto por Jeremias, que vários eruditos discutem no contexto da escatologia. E é nesse contexto que os aspectos messiânicos têm sido tratados. O fato é que as mensagens messiânicas de Jeremias não têm sido estudadas como deveríamos esperar da erudição conservadora, particularmente tendo em consideração o fato de que algumas pessoas nos dias de Jesus pensaram que Jeremias tivesse voltado pessoalmente a elas (Mt 16.14).⁵⁶

Jeremias Como Tipo Messiânico

Jeremias o Profeta. Muito tem sido dito a respeito do que faz de Jeremias um caso único entre os profetas. Ele, como qualquer outro, representa o ofício profético, o fenômeno peculiar a Israel,⁵⁷ de um modo positivo e demonstrativo. Jeremias apresenta-se a si mesmo em termos não incertos, como um verdadeiro profeta, ao contrário de muitos outros, falsos, que não têm a Palavra de Yahwéh para o povo (Jr 14.16; 23.9-22; 27.9,14,15). Como um profeta, Jeremias permanece sozinho. Ele não é geralmente aceito como legítimo porta-voz de Yahwéh pelos reis de Judá e pelo povo, a despeito dos sinais não useiros que pratica a fim de demonstrar seu verdadeiro ofício e serviço proféticos. Ele não se casa, porque Yahwéh lhe retira uma esposa como um sinal em vista das tragédias a serem experimentadas no julgamento iminente (16.1-3).⁵⁸ Ele realiza ações simbólicas com o vaso do oleiro (19.10,11) e o jugo (27.1-15).⁵⁹ Expressa tristeza por causa da dureza de coração do povo do pacto e do julgamento certo que virá por causa disso (8.14-9.6; o Livro de Lamentações). Jeremias está certamente na linha profética: revela profunda afinidade espiri-

55. Sobre evidência ver a pesquisa de Ackroyd e a obra editada por Leo G. Perdue e Brian W. Kovacs, *A Prophet to the Nations — Essays in Jeremiah Studies*, (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1984). Os títulos neste último referem-se à data do chamado de Jeremias, sua relação com o Deuteronomismo e com as reformas de Josias, a situação política, a composição do livro, a busca do Jeremias histórico, e novas direções na pesquisa. São sugeridas duas áreas críticas textuais.

56. Para uma informação geral do que os conservadores têm estudado ver "Theological Research Exchange Net Work", ou o índice de periódicos como esses publicados por vários seminários conservadores ou pela *Evangelical Theological Society*.

57. É digno de nota que vários críticos, quando escrevem suas introduções a um estudo de Jeremias, examinam todo o fenômeno profético em Israel, e alguns tentam mesmo relacioná-lo com várias atividades entre os vizinhos pagãos de Israel. Cf., p. ex., Bright, *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21:xv-xxvi; Carroll, *From Chaos to Covenant*, pp. 5-30. Ver também Elmer Leslie, *Jeremiah* (New York: Abingdon, 1954), pp. 178-189; e Skinner, *Prophecy and Religion*, pp. 1-17.

58. Holladay, em *Spokesman out of Time*, p. 27, sugere que o termo "criança" empregado por Jeremias (em 1.6) poderia simplesmente significar que ele era solteiro, e portanto não deve ser tomado literalmente.

59. Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 72,73.

tual com Moisés, Samuel, Oséias, Amós, Isaías e Ezequiel.⁶⁰ Porém, mais do que isso, ele pessoalmente retrata e demonstra, mais clara e plenamente do que seus predecessores, sim, até mesmo do que Oséias em seu casamento, o que Jesus, o Messias, havia de enfrentar como o verdadeiro e perfeito porta-voz de Deus — o profeta no meio de um povo refratário, enviado por Yahwéh com mensagens de julgamento por vir e de um futuro glorioso para o povo do pacto que se arrepende, crê, adora e serve.

Em relação a Jeremias como tipo messiânico, três fatores exigem comentário especial: (1) seu chamado, (2) sua personalidade, e (3) sua carreira.

Jeremias foi chamado de modo não usual. Ele próprio o relata (1.4-10). A palavra de Yahwéh era *'ēlay* (para mim) (1.4). Foi uma clara mensagem dirigida específica e pessoalmente a ele.⁶¹ Yahwéh diz-lhe *yēda'tikā* (eu te conheci) antes que tivesse formado a Jeremias no ventre materno. O verbo hebraico expressa uma relação muito íntima.⁶² Este fato recebe ênfase quando Yahwéh acrescenta que, antes que Jeremias nascesse, Yahwéh *hiqedastikā* (hiphil de *qādas*, separar, pôr à parte), consagrou Jeremias, e *nētatikā* (qal de *nātan*, dar) "nomeou-o" profeta. A Jeremias não foi dada escolha.⁶³ Ele foi informado de que tinha sido escolhido e designado por Yahwéh para servir-lhe de porta-voz. Não deveria devotar-se às obrigações sacerdotais da família. Ele fora concebido e nascido sob o propósito eletivo e direção providencial de Yahwéh para representá-lo, no meio do povo do pacto em um momento crucial da história de Judá.⁶⁴ Não seria somente para Judá, entretanto, que ele haveria de falar; foi também nomeado para ser um profeta para os povos e nações.⁶⁵ A dimensão universal do plano pactual de Yahwéh e de seu propósito é repetida aqui (cf. Gn 12.1-3 com Is 49.6).

60. Carroll desenvolveu este fato quando discutiu o chamado de Jeremias para ser um profeta (*From Chacs to Covenant*, pp. 33, 34). Ver também Bright, *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21.xxii-xxvi, que é muito mais positivo do que a maioria dos críticos: "é somente como homens que criam, que *sabiam* que a palavra que proferiam era a Palavra do seu Deus..."

61. Sobre o esforço de dar a essa mensagem de Jeremias uma referência mais ampla e um significado específico para feministas que querem ser ordenadas no "ministério profético", ver Lyn Mehls, "Reflections on Jeremiah 1.4-10", *Currents in Theology and Mission* 8 (1981):151-155. James Barr usou essa mesma passagem como um paradigma para apresentar a posição fundamentalista a respeito da Bíblia. Barr erroneamente coloca todos os fundamentalistas, evangélicos, e os luteranos e reformados históricos, numa categoria. Esses, segundo Barr, crêem poder apelar a Jeremias 1.4-10 para provar que os profetas recebiam palavras de Yahwéh e as proclamavam sem elaborá-las em sua própria consciência. Barr, assim, deixa de atentar para o ponto de vista bem elaborado e frequentemente repetido da inspiração orgânica (cf. seu *Beyond Fundamentalism* [Filadélfia: Westminster, 1984], esp. pp. 20-23).

62. Cf. Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 145.

63. Para compreender o título que Wilhelm Rudolph dá à sua discussão do chamado de Jeremias, "As Próprias Convinções de Jeremias como Ordem de Yahwéh", é preciso ter em mente a abordagem e a interpretação críticas de Rudolph à profecia (*Jeremiah* [Tübingen: Mohr, 1968], pp. 4,5).

64. Skinner, *Prophecy and Religion*, pp.18-34, intitulou o capítulo em que discute o chamado de Jeremias como "Predestinação e Vocação"; cf. o comentário: "ele tinha sido destinado e moldado..." É lamentável que Skinner interprete a experiência profética de tal modo que Jeremias, tendo sido nutrido na tradição profética e tornando-se consciente da crise nacional, chegou a uma convicção pessoal, isto é, uma convicção formada numa percepção intuitiva (cf. *ibid.*, p. 27).

65. "Embora Jeremias devesse ser um profeta da igreja e embora não tivesse ido às demais nações vizinhas, entretanto ele era um profeta para as gentes e nações, porque seus ensinamentos e sua autoridade se estenderam a elas" (Calvino, *Commentaries on the Prophet Jeremiah*, trad. John Owen, 5 vols. [republ. Grand Rapids: Baker, 1981], 1.37).

Ao considerar-se Jeremias 1.4,5 é preciso ter em mente o que Isaías havia profetizado a respeito do Servo (Is 49.1-6). O Servo foi chamado antes de seu nascimento e recebeu um mandato em relação a Israel e às demais nações.⁶⁶ Jeremias não foi informado de que era o *Servo*, o Messias prometido. Ele havia, entretanto, de considerar-se a si mesmo preparado e nomeado como o Servo o seria. Ele não era o Messias, mas daria expressão antecipada a algumas das experiências específicas do Messias prometido que deveria aparecer no devido tempo.

A experiência de Jeremias reflete, sem dúvida, também as experiências de Moisés (Êx 3.11; 4.10) e Isaías (Is 6.5). Ambos esses grandes profetas de Deus tinham-se considerado insignificantes, indignos e incapazes de cumprir a tremenda tarefa que Yahwéh lhes tinha atribuído. Jeremias, alegando sua juventude e sua incapacidade de falar (1.6), recebe em resposta garantias como aquelas que Yahwéh tinha dado anteriormente a seus servos. O profeta iria e falaria, isto é, recebe a garantia de que não estaria falando por si mesmo. "Não temas porque eu estou contigo para te socorrer." O princípio de Imanuel, a presença de Yahwéh com seu povo, é repetido para assegurar a Jeremias que ele não teria de depender de suas próprias iniciativas e capacidades para enfrentar a oposição e o perigo (1.8). E então Jeremias recebe a garantia de que ele é qualificado para servir como porta-voz de Yahwéh. Jeremias não diz que ele vê Yahwéh, somente que Yahwéh tocou-lhe a boca com sua mão (Jr 1.9). Isso pode ser melhor compreendido como tendo ocorrido em visão. Jeremias realmente experimentou a mão de Yahwéh em sua boca e ouviu seu Senhor dizer que por esse ato ele, como profeta, estava investido com a mensagem profética de Yahwéh. Como Cristo diria séculos mais tarde que ele não falava por si mesmo (Jo 7.16,17), assim Jeremias é equipado para proclamar com segurança a palavra de Yahwéh a Judá, a Israel e às gentes e nações.

Os propósitos que Jeremias deve cumprir são definidamente messiânicos. Outros profetas tinham dito que o Messias que havia de vir traria julgamento sobre Judá, Israel e os povos e nações, e que traria restauração às pessoas que se arrependessem e cressem, dentre o povo do pacto (o remanescente), de Israel, Judá e as demais nações. A Jeremias é dada uma "tarefa messiânica" fortemente formulada. *Hipqadtikā* (hiphil de *pāqad*, apontar, nomear) é um termo positivo (1.10). Ele contém os matizes de envolvimento pessoal e responsabilidade solene para executar uma determinada tarefa. O próprio Yahwéh dá essa mensagem direta; Jeremias não irá com a convicção de estar profetizando por sua própria conta. Uma vez convocado, depois de ter apresentado suas excusas (ele é demasiado jovem e incapaz), ele se torna convencido de que deverá ser um porta-voz sob as ordens de Yahwéh.

66. Ver cap. 19, subtítulo "Exegese de Passagens Seleccionadas", sobre a exegese de Is 49.1-6.

Quatro termos são empregados para expressar o papel de Jeremias como agente de julgamento. Todos esses são infinitivos.⁶⁷ O primeiro termo é *lintôs* (arrancar). A cena é a de um jardineiro arrancando da terra plantas que não têm valor ou utilidade. O povo do pacto e outras nações podem esperar ser assim arrancados (Jr 12.14,15,17).

O segundo termo é *wēlintôs* (e derrubar). A figura é a de alguém especializado em derrubar e remover construções velhas, que não mais servem, ou destruir muros não mais desejados (cf. a derrubada do muro de Jerusalém em 39.8).

O terceiro termo, *he'ēbîd* (hiphil de *'ābad*, perecer) traz a idéia de fazer que seja destruído. O que está quebrado deve ser demolido, tornado sem uso e removido (Jeremias também usa esse termo em referência aos ídolos em 10.15).

O quarto termo é *wēlahārôs* (lançar abaixo). Esse termo hebraico pode ser considerado paralelo ao segundo termo, mas neste contexto deve ser entendido como um clímax. Expressa o fim da presente ordem. O que foi erigido e mantido como o edifício de Yahwéh será desmantelado. A referência é à monarquia de Judá. O reino de Judá será derrubado e removido. Seu fim virá durante o ministério de Jeremias.

Jeremias não vai trazer o fim por meio da espada ou da ação política. Antes, ele recebe a Palavra de Yahwéh para proclamar, isto é, para que ela seja o instrumento de Jeremias. Ele tem de falar repetidas vezes, custe o que custar, e um alto preço será exigido dele. Ele o pagará, como veremos, quando examinarmos sua carreira, mais adiante, neste capítulo.

A palavra que vai trazer o fim é uma lâmina de dois gumes. Ela também há de trazer uma nova vida sob uma nova ordem. Dois termos são usados para expressá-lo, *libnôt* e *lin'ôa'*. *Libnôt* (construir), tomado da esfera da construção civil, significa a ereção de um edifício. Refere-se ao trabalho positivo que as pessoas farão, desenvolvendo instituições ou sistemas. O termo aponta particularmente para o que é feito acima da superfície: um edifício é erigido sobre alicerces e se eleva acima. O segundo termo afirmativo, *lin'ôa'*, (qal de *nā'â'*, plantar), usado na agricultura, refere-se a colocar a semente sob a superfície da terra. Esse ato de plantio também traz a idéia de estabilidade (enraizado no solo) e continuidade de vida. Jeremias deve considerar-se agente de Yahwéh para introduzir e iniciar o desenvolvimento de uma nova ordem com instituições novas ou renovadas. Essa nova ordem, com vários aspectos incluídos, será expressa mais plenamente nas passagens messiânicas a serem discutidas.

Comentadores têm avaliado de diversas maneiras a missão que Jeremias recebeu. Alguns afirmam que ela foi basicamente espiritual;⁶⁸ outros falam

67. Esses termos aparecem no livro em várias formas e combinações (12.14-17; 18.7-9; 24.6; 31.28,40; 42.10; 45.4). Este fato deixa claro que Jeremias tinha constante e plena consciência de qual era seu dever. As variações nas formas dos verbos, as várias combinações em passagens posteriores e sua aparição em seções de prosa têm suscitado muita discussão a respeito de fontes e de trabalho editorial. Thompson examina brevemente essa discussão e conclui, corretamente, que todo o material originou-se do próprio Jeremias (*Book of Jeremiah*, pp. 150,151).

68. Ver, p. ex., Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.383.

dela como um paradigma para vida espiritual.⁶⁹ O que devemos definitivamente lembrar é que Jeremias foi chamado a proclamar o fim de Judá como nação independente. Nem Judá nem Israel retornariam à sua primitiva forma política monárquica de nacionalidade. O que fora estabelecido sob Moisés — a teocracia — estava chegando ao fim, de uma vez por todas. Na verdade, lições espirituais de longo alcance podem ser tiradas daí. O fato permanece: Jeremias tinha de pregar o fim da velha ordem e o começo da nova. Esta é a razão de os termos hebraicos que expressam julgamento e destruição serem pronunciados primeiro, para serem seguidos pelos termos que expressam o plantio e a edificação de um nova ordem.⁷⁰

Jeremias estava qualificado para cumprir a tarefa profética messiânica especial que Yahwéh lhe atribuiu. G. Ch. Aalders aponta para o fato de que Yahwéh deu a Jeremias o caráter e a personalidade necessários para essa obra estupenda. O propósito de dizer que Yahwéh tinha conhecido e formado Jeremias antes que ele nascesse era informar ao profeta, bem como aos leitores do livro, que Yahwéh não somente conhecia a tarefa, mas também que tipo de pessoa poderia e deveria cumpri-la de acordo com sua vontade.⁷¹

Jeremias, entretanto, é genuinamente humano. Suas reações iniciais de medo e de sentir-se inadequado para a tarefa dão expressão eloqüente desse fato. E Yahwéh conta com a humanidade de Jeremias quando dá ao jovem dois sinais: um ramo de amendoeira e uma panela fervente (1.11-14). Ambos são tomados da vida comum, mas asseguram a Jeremias seguro e pronto êxito e que ele terá o poderoso apoio de Yahwéh.⁷² Jeremias, porém, à medida que leva adiante os deveres proféticos que lhe são atribuídos, continua a fazer perguntas a Yahwéh.⁷³ Ele pede repetidas garantias a respeito da vontade e do plano de Yahwéh. A esse respeito, ele é a verdadeira figura de Jesus Cristo, que, embora fosse um homem sem pecado, também recebeu garantia dos céus no seu batismo (Mt 3.17 par. Mc 1.11; Lc 3.21; cf. Jo 12.28).

Jeremias foi chamado, e continua a ser, o profeta lamentador;⁷⁴ ele próprio refere-se às lágrimas que chorou por causa de sua tristeza quanto a seu povo e nação (8.21-9.3 [TM 9.2]; 14.17; cf. Lm 2.11; 3.48). Jeremias chora, como Jesus, seu antítipo (Jo 11.35; cf. Lc 19.41-44). Alguns comentaristas corretamente notam que Jeremias, entretanto, servindo num momento crucial da história de seu povo, teve experiências que nenhum outro profeta teve. Ele estava em

69. Harrison, *Jeremiah and Lamentations*, p. 50.

70. Ver Calvino, *Commentaries on the Prophet Jeremiah*, 1.45,46, sobre suas considerações a respeito da ordem: primeiro, julgamento; depois, restauração.

71. Ver Calvino, *Commentaries on the Prophet Jeremiah*, 1.34,35.

72. Keil escreveu uma útil explanação desses sinais (*The Prophecies of Jeremiah*, trad. David Patrick (republ. Grand Rapids: Eerdmans, 1950), pp. 43-47).

73. Cf. Holladay, *Spokesman out of Time*, p. 12. Seria mais exato dizer que Jeremias deu uma variedade de respostas; cf., p. ex., 4.10,19-21,31; 5.3-6. O fato de que Jeremias deu respostas evidencia que ele não era um reproduzidor mecânico das palavras de Yahwéh. Ao contrário, Jeremias refletia sobre elas e avaliava, em seu próprio contexto, as definidas mensagens que devia proclamar.

74. Cf. Harold L. Willmington, "O Profeta Lamentador", *Fundamentalist Journal* 6 (Junho 1986):52. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.369, escreve: "seus olhos facilmente se enchiam de lágrimas."

Jerusalém, no coração do país, quando ocorreu a destruição de Judá como entidade política. Naquelas circunstâncias tensas ele demonstrou que era, na verdade, o homem preparado por Yahwéh para representá-lo e falar por Ele. A devoção, a coragem, a firmeza, a sensibilidade, a compaixão e a sabedoria de Jeremias são óbvias em numerosas situações.⁷⁵ Particularmente, quando o ressentimento do rei cresceu contra ele, quando sua popularidade decresceu, e ele suportou ostracismo e maldição (15.10,11,17; 17.15; 20.7b), Jeremias abriu seu coração.⁷⁶

Quando se compara o tempo, o chamado e as experiências de Jeremias com os de Jesus Cristo, pode-se começar a compreender mais claramente por que o povo, nos dias de Cristo, perguntava se Jeremias teria retornado à terra para levar adiante sua obra profética. Na verdade, o que Jeremias, o profeta, tinha feito era um prelúdio e uma preparação para o que seu antítipo, o maior dos profetas, haveria de ser, dizer e fazer.

A terceira dimensão de Jeremias como tipo profético messiânico está inseparavelmente ligada a seu chamado e a sua personalidade. Ele fez o que foi chamado a fazer e porque era uma pessoa preparada por Yahwéh: foi um profeta de carreira! Devotou sua vida, desde a juventude até à morte, ao ofício profético. Serviu como porta-voz de Yahwéh. Dirigiu-se a reis e nações porque tinha de levar a palavra de Yahwéh a Judá e às gentes e nações contemporâneas. Falou a respeito das condições religiosas, bem como das dimensões sociais da vida. Tomou de vários aspectos da vida — agrícola, comercial, médico (bálsamo de Gileade), político e social — as ilustrações e os símbolos com os quais trouxe a Palavra de Yahwéh. Expressou profunda preocupação pessoal por seu país, sua cidade, sua herança religiosa e pelos povos de todas as gentes e nações. Falou repetidamente do julgamento vindouro e do futuro que era assegurado. Olhou para trás e apelou às promessas pactuais que Yahwéh fizera a seu povo por meio de Moisés e Davi. À medida que falava retrospectivamente, dirigia-se ao seu presente e, ao mesmo tempo, falava do futuro. Em suma, pregava ao povo de seus dias e falava preditivamente; era um verdadeiro profeta na tradição profética. Foi um profeta único, porque foi predestinado e preparado para servir em circunstâncias e condições diferentes das de todos os profetas antes dele.

A relação entre Jeremias, o profeta, e Jesus Cristo, o maior dos profetas, tem sido notada por diversos comentadores do livro de Jeremias. Analogias, paralelos e semelhanças são lembrados. Charles Feinberg concorda que Jeremias foi "o mais semelhante a Cristo de todos os profetas" e dá-nos uma lista de

75. Cf. para posterior estudo estes comentadores: G. Ch. Aalders, *De Profeet Jeremia*, 2 vols. (Kampen: Kok, 1923-1925), 2.7-9; Bright, *Jeremia*, em AB (1965), 21:xcviii-ci; Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.358,359.

76. Ver Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 101. Hyatt, *Jeremiah*, em JB (1956), 5.782,783, não foi tão caridoso quando escreveu que Jeremias era impaciente, de temperamento explosivo, emotivo e pronto a clamar por vingança; essas qualidades, entretanto, foram consideradas elementos na constituição de um poeta. Van Selms expressou seu ponto de vista sobre Jeremias ao escolher os títulos: "Um profeta criança" (1.1-6.30), "Agravamento de um conflito" (7.1-15.21), "Em conflito com todos" (16.1-25.38), isto é, um menino que entrou e continuou numa vida de conflito crescente (A. Van Selms, *Jeremia* [Nijkerk: Callenbach, 1972]).

dezesseis analogias entre Jeremias e Jesus. Ambos falaram logo antes da queda de Jerusalém e da destruição do templo; ambos condenaram o mercantilismo do culto do templo (Jr 7.11; Mt 21.13); e ambos foram rejeitados pelos sacerdotes dos seus dias e por seus próprios parentes.⁷⁷

Exegese de Passagens Messiânicas

Em Jeremias, o mais longo dos livros proféticos, há somente umas poucas passagens especificamente messiânicas. Ernst W. Hengstenberg notou quatro delas, mas não há acordo entre os estudiosos sobre se todas as quatro devem ser assim consideradas. Em outras passagens tem sido descoberta uma sugestão ou referência messiânica.⁷⁸ Não pode haver dúvida a respeito do fato de que Jeremias, servindo como um notável representante do fenômeno profético, trabalhou dentro da moldura dos profetas que o antecederam e seguiu sua agenda.⁷⁹ Jeremias foi chamado a proclamar julgamento e desastre; a maior parte de sua profecia trata disso. É nas comparativamente poucas passagens de restauração e esperança que Jeremias proclama alguns aspectos essenciais do conceito messiânico real que Yahwéh tinha revelado e que, por meio da repetição e elaboração proféticas, manteve diante do seu povo do pacto.

Jr 3.14-17. São necessários alguns comentários introdutórios. A passagem selecionada é parte integral da terceira seção da profecia de Jeremias: 1.4-19 relata o chamado de Jeremias; 2.1-3.5 dá a primeira proclamação de Jeremias a Jerusalém, lembrando o povo do casamento de Yahwéh com seu povo (2.1-3; 3.1); a referência é ao pacto que Yahwéh fez com os patriarcas e particularmente com Israel como nação sob a liderança de Moisés (Êx 19.9-25; cf. Dt 5.22-32). Jeremias, entretanto, descreve como Jerusalém, representando todo o povo do pacto, quebrou esse pacto, violando seu casamento com Yahwéh e buscando amor e conforto em outros deuses (ídolos). A passagem, pronunciada nos dias de Josias (Jr 2.1-3.5),⁸⁰ apresenta o real contexto dentro do qual Jeremias profetiza julgamento e esperança para o futuro.

Jeremias 3.6-6.30 é outra profecia que Jeremias pronunciou durante o reinado de Josias (3.6). Levantam-se algumas questões a respeito da passagem: É ela uma unidade? A quem Jeremias se dirige? Quantas pessoas que falam são representadas?⁸¹ As respostas são as seguintes, na ordem inversa: Yahwéh fala a Jeremias e, por meio dele, ao povo; daí a declaração: "Se voltares, ó Israel, diz o Senhor, volta para mim" (4.1). Ele tinha-se referido à infidelidade do povo

77. Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.360-361.

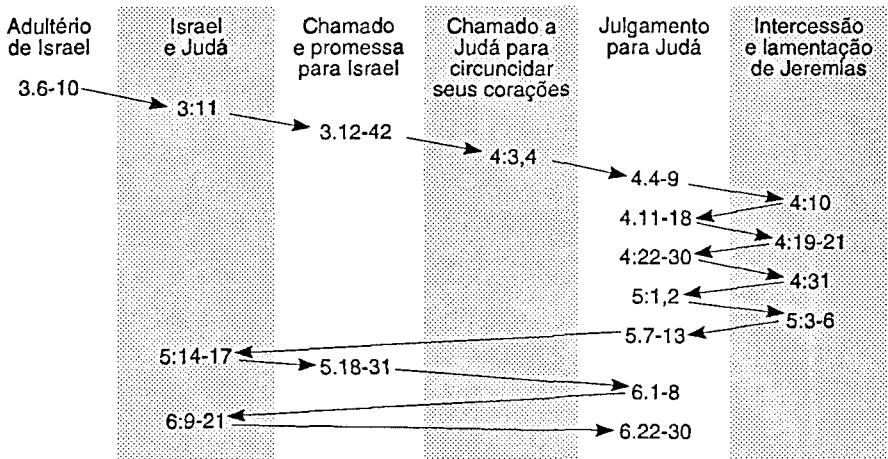
78. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.373,398, 424,459. J. Barton Payne não aceita duas das passagens de Hengstenberg (3.14-17; 31-46); ele coloca-as num ambiente milenial terreno, mas vê uma referência ao Messias em 3.21 (cf. *Encyclopedia of Biblical Prophecy* [New York: Harper, 1973], pp. 327,344).

79. O profeta Joel tinha esboçado a agenda de antemão (cf. cap. 14 acima, subtítulo "A Mensagem Messiânica de Joel").

80. Note-se que um erudito altamente crítico e severo como Carroll crê que a passagem foi proferida muito cedo na carreira de Jeremias (*From Chaos to Covenant*, p. 74).

81. Podem ser consultados comentários para um estudo pormenorizado dos problemas suscitados por essas perguntas.

Quadro 13 - Principais Temas em Jeremias 3.6-6.30



(como a mulher infiel a seu marido, cf. 3.20).⁸² Jeremias, entretanto, interpola sua própria resposta na mensagem que Yahwéh lhe dá (4.10,19-26,31). Ele também fala em favor do povo (3.22b-25). O caráter dialogal da passagem não pode ser desprezado no interesse de buscar uma variedade de fontes de que editores mais tarde derivaram seu material.

Jeremias começa essa profecia dirigindo-se a Israel que, como nação, tinha sido exilado na Assíria aproximadamente cem anos antes (cerca de 722 a.C.) Judá é ainda mais infiel do que Israel tinha sido (3.6-11). Assim, antes que o profeta proclame esperança para Judá no meio e depois do julgamento, Israel ouvirá uma animosa mensagem de esperança para si próprio. Do mesmo jeito, quando lhe é ordenado dirigir uma direta mensagem ao norte (3.12), Jeremias lembra a Israel que ele deve reconhecer que Yahwéh é misericordioso e não está mais irado. Israel, entretanto, é chamado a arrepender-se e a confessar seus pecados (v. 13). Esse chamado e promessa a Israel precedem imediatamente a passagem considerada de caráter messiânico específico. E imediatamente após está a proclamação de Jeremias sobre a reunificação de Israel e Judá depois do exílio. Assim, Israel também é incluído como um beneficiário dos planos futuros de Yahwéh.⁸³

Como o quadro 13 indica, um fator importante em Jeremias 3.6-6.30 é a preocupação de Jeremias em dirigir-se a ambas essas nações — Israel já no exílio e Judá prestes a ser exilado. O profeta claramente conta com eles como entidades nacionais separadas, mas, ao mesmo tempo, considera basicamente o povo de ambas essas nações como culpado dos mesmos pecados. O chamado

82. As frases "diz Yahwéh" ou "declara Yahwéh" aparecem não menos do que dezenove vezes em 3.6-6.1.

83. Cf. J. Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten*, 4 vols. (Kampen: Kok, 1930), 3.268,269, sobre sua sucinta revisão dos temas relativos à divisão do material do cap. 3.

ao arrependimento e as promessas de misericórdia e esperança da parte de Yahwéh estendem-se a ambas essas nações, que, por meio do arrependimento e da restauração, têm a mesma esperança para o futuro. Essencialmente, elas são tratadas como um só povo do pacto, uma noiva de Yahwéh. As promessas messiânicas de 3.14-17, embora dirigidas diretamente a Israel, são, na verdade, para um povo reunido que terá Jerusalém como seu centro.

O Texto Massorético de 3.14-17 é bem atestado. A Septuaginta acrescenta uma frase ao v. 17, “e naqueles dias”, depois de “naquele tempo”. Os seus comentadores não estão todos de acordo quanto à estrutura de 3.11-18. Thompson considera os vv. 12-18 como uma unidade,⁸⁴ Feinberg toma 14b-18 como uma unidade,⁸⁵ e Bright, por transposição, faz de 3.6-18 uma unidade, seguindo-se a outra constituída de 3.1-5,19-4.4.⁸⁶ Aalders considera 3.6-4.2 uma unidade, com 3.14-17 como uma passagem dentro dela.⁸⁷ Assim, a promessa para o futuro é dada dentro do contexto imediato do chamamento do Israel infiel ao arrependimento.

3.14. *Šûbû bānim sôbābîm* (lit. volvei, filhos de retornos). O verbo hebraico, no imperativo, deve ser traduzido como “arrependei-vos”. A ordem é dirigida aos filhos que se afastaram de Yahwéh; são esses os que no v. 13 são chamados a confessar sua culpa porque se afastaram de Yahwéh rebelando-se contra Ele, mostrando favores a outros deuses (NIV) e desobedecendo-lhe. O chamado ao arrependimento é realmente uma ordem para voltar a Yahwéh e assim negar o seu voltar-se de Yahwéh. Yahwéh revela que é realmente misericordioso (v. 12). Ele perdoará o Israel penitente. Isso é repetido com uma explicação no v. 22. A base fundamental para essa ordem de voltar a Yahwéh é o pacto com Israel, indicado por uma referência à relação de casamento: *kî 'ānōkî bā'alitî bākem* (porque eu sou um esposo para ti, v. 4b). O termo *bā'al* significa ser senhor ou estar em autoridade sobre uma pessoa. Yahwéh continua a considerar Israel como sua noiva. Para Yahwéh o laço pactual de amor e vida está ainda em existência e será tornado efetivo. Nem todos os membros individuais do povo do pacto compreenderão a misericórdia do Senhor de Israel. Jeremias prossegue proclamando que somente uns poucos retornarão — “um de uma cidade, dois de um clã” (3.14). Esses, não obstante, representarão a comunidade pactual como um todo. Os relativamente poucos a serem tomados serão trazidos (*hēbē'tî*, hiphil de *bō'*, trazer) a Sião, a cidade de Davi. A referência a Sião (não Jerusalém) prepara a cena para o que se segue, isto é, a promessa a Davi de sua casa servir como pastores sobre Israel (2 Sm 7.12-16).

3.15. *Wēnatattay lākem rō'im kilbî* (e darei a vós pastores segundo meu coração). O verbo hebraico expressa a idéia de dádiva; pode também ser traduzido “colocar” ou “estabelecer”. O ponto é que um dom certo e seguro, imerecido e, não obstante, que será recebido em razão do amor infalível de

84. Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 197,198.

85. Feinberg, “Jeremiah”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.401.

86. Bright, *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21.401.

87. Aalders, *De Profet Jeremia*, 1.54-62.

Yahwéh, de sua graça e misericórdia. A idéia do pastor (cf. abaixo nosso estudo sobre Jr 23.1-8) certamente não era nova para o povo do Velho Testamento. Muitos deles eram pastores também. Mas o ponto é que Davi é referido como o pastor que Yahwéh deu ao povo do pacto (Sl 78.70,71; 1 Sm 16.1; 2 Sm 7.7,8,25,26) e Davi era um homem “segundo o coração de Deus” (1 Sm 13.14; cf. At 13.22). Davi foi escolhido rei porque Yahwéh conhecia o seu coração (1 Sm 16.7). Ele sabia que Davi serviria, a despeito de suas muitas falhas e pecados, como verdadeiro representante do amor pactual de Yahwéh, de sua vontade e de seu cuidado com seu povo. Davi foi escolhido e nomeado rei para guiar, proteger e prover para o povo de Yahwéh. Jeremias repete essa afirmação falando dos pastores que não de pastorear o povo de Yahwéh com muito conhecimento e sabedoria, após seu retorno.

3.16. O resultado da obra de pastorear os restaurados será que aqueles que se arrependeram e retornaram a Yahwéh não estarão mais presos aos aspectos externos do velho pacto, ao qual Jeremias se refere ao falar da arca da aliança. A arca e o templo, os dois símbolos temporários da presença de Yahwéh no meio de seu povo, terão perdido a sua significação; portanto, deles não se achará falta, nem serão substituídos. Jeremias proclama um futuro para Israel, sob a casa de Davi, no qual os símbolos e tipos do Velho Testamento não terão mais relevância.

3.17. Os dois conceitos hebraicos importantes neste verso são *kissē' yhwé* (trono de Yahwéh) e *kol-hagôyim* (todas as gentes e nações). Não a arca, que representava a presença de Yahwéh, mas o trono da Pessoa messiânica será o foco central. Pois o trono, no verdadeiro sentido, substitui a arca. Yahwéh faz conhecidos sua presença, seu governo, sua graça, sua misericórdia, por meio do trono. E como tinha sido repetidamente prometido antes, todas as gentes e nações se reunirão ao redor desse trono do grande Pastor, que tem subpastores como seus representantes, tipos e preparadores da sua vinda e ascensão ao trono eterno. Israel e Judá reunidos participarão da grande reunião de todas as gentes e nações na cidade de Yahwéh (v. 18).

Muito cedo em seu ministério profético, Jeremias proclamou o plano e os propósitos imutáveis de Yahwéh. Ele foi chamado a profetizar o exílio de Judá, a destruição de Jerusalém e do templo, e a preparar o povo apóstata para as tragédias que o aguardavam. Mas a mensagem de esperança não foi esquecida.

Jeremias está muito consciente do que é a herança pactual de Israel. Ele dá a entender a consciência da dimensão universal do pacto de Yahwéh com Abraão (Gn 12.3) que Miquéias (Mq 4.3) e Isaías (Is 2.2,3) tinham repetido. Jeremias faz uma referência indireta ao pacto no Sinai (Êx 19-24) e repetido por Moisés (Dt 5.1-6.19). Ele refere-se ao pacto de Yahwéh com Davi (2 Sm 7.8-16). Empregando essa moldura pactual, estabelecida no passado, Jeremias profetiza, em termos do mesmo pacto administrado em três momentos distintos da história de Israel, que a palavra de Yahwéh é uma palavra permanente. Sua fidelidade ao pacto continuará a ser revelada. Por meio da provisão de pastores fiéis nomeados, o povo receberá os plenos benefícios das

misericórdias de Yahwéh e será guiado em verdade e sabedoria. Mais ainda, o povo será abençoado sob o reinado daquele que ocupará o trono de Yahwéh.

Jeremias não gasta tempo em escrever com pormenores o pleno conteúdo da agenda de Yahwéh. Ele toma os elementos principais que Joel tinha esboçado anos antes e introduz dois conceitos vitalmente importantes, que ele vai elaborar mais plenamente: a casa davídica e a nova administração do pacto (Jr 23.1-3; 31.31-40; 33.14-26).

Jr 3.14-17 tem sido corretamente caracterizado por vários eruditos conservadores como sendo messiânica.⁸⁸ Não por todos, entretanto. Calvino concentrou-se sobre a referência profética de Jeremias à Igreja;⁸⁹ Thompson refere-se ao pacto com Davi, mas não àquele maior do que Davi.⁹⁰ Permanece o fato de que Jeremias, nesta mesma passagem, fala daquilo que profetas anteriores a ele declararam em termos messiânicos. É verdade que ele não faz menção direta do Messias como uma pessoa régia, o ponto de vista mais estrito, mas certamente aponta para o pacto do Velho Testamento, do qual o Messias por vir será o Mediador e como tal realizará a obra messiânica à qual Jeremias alude.

Finalmente, deve ser notado que na passagem Jeremias inclui em sua perspectiva os anos antes do exílio, durante o exílio e depois do exílio; e até mesmo a era do Novo Testamento. Todos esses períodos recebem muita atenção nas profecias de Jeremias. Do maior interesse e importância para este nosso estudo é a era do reino.

23.1-8. A passagem é considerada messiânica da parte de todos os reconhecidos comentadores e teólogos. Eduard Riehm coloca bem o caso: "Certamente o Messias encontra-nos nas profecias de Jeremias... (xxiii.5-8)".⁹¹ Há, entretanto, muito desacordo sobre o apropriado contexto da passagem e o tempo em que Jeremias a proclamou — dois fatores inter-relacionados. Primeiro, as diferenças não são devidas às variações textuais. O Texto Massorético é bem atestado e não oferece problemas maiores. O texto da Septuaginta tem algumas leituras alternativas nos vv. 1-6, que não alteram o sentido de qualquer parte

88. Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6401. Sua ênfase exagerada sobre uma posição escatológica específica, de fato, não esclarece plenamente o caráter messiânico. Ver também Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2375-377. Ver também Aalders, *De Profete Jeremia*, 1.60: "Agora o próprio Messias não é mencionado; não obstante, podemos designar a passagem como sendo messiânica no sentido mais amplo".

89. Calvino, *Commentaries on the Prophet Jeremiah*, 1.182,183.

90. Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 201-204.

91. Eduard Riehm, *Messianic Prophecy*, trad. Lewis A. Muirhead (Edimburgo: T. & T. Clark, 1900), p. 128. Hyatt, *Jeremiah*, em *IB* (1856) 5.989, afirma que o messianismo não desempenha um papel decisivo no pensamento de Jeremias e então, incorretamente, acrescenta que está presente só em 23.1-8 e possivelmente em 30.8,9 e 33.17. Sigmund Mowinckel, em *He That Cometh*, pp. 3-5,15,16, rejeita muitas das passagens messiânicas tradicionais como propriamente messiânicas. Ele inclui 23.5ss porque se refere a uma figura política escatológica e, assim, contém um dos pré-requisitos do autor para uma passagem ser considerada autenticamente messiânica. Mowinckel afasta-se da maioria dos eruditos quando considera Jr 17.25 como sendo messiânico. Este versículo, no contexto do discurso de Jeremias sobre o Sábado, fala de reis "que se assentarão no trono de Davi" e continuariam a reinar, se o povo guardasse obedientemente o Sábado. Não é necessário dizer que Jeremias não estava orientado para a profecia messiânica nesse mesmo e especial contexto.

da passagem.⁹² O que deve ser notado é que os versos 7 e 8 estão faltando na Septuaginta; esses dois versos servem como aplicação do que Jeremias tinha profetizado nos primeiros seis versos.

Embora haja acordo geral em que Jeremias 22 e 23 se refere aos reis de Judá, os pormenores exatos são difíceis de esclarecer. Refere-se Jeremias ao rei Joacaz quando fala de Salum (22.10-12) e ao rei Joaquim quando fala de Conias (22.24-30)? Estará Zedequias incluído nos relatos sobre os últimos reis? Seu nome não é mencionado, mas parece haver uma referência a ele em 23.6 (ver abaixo nossa exegese sobre esse verso). Se Zedequias está incluído, a seção incluiria o cap. 21, que trata da pergunta desse rei a respeito dos planos de Nabucodonosor? De fato, o cap. 21 não relata que Jeremias teve ocasião de advertir Zedequias, lembrando-lhe o trágico fim de seus maus predecessores? Um problema adicional é apresentado pelos críticos que dizem que, porque o exílio é mencionado (23.3), pelo menos parte dessa seção (caps. 21-23) foi escrita durante o tempo do exílio.

É difícil encontrar uma solução para as questões do contexto de Jr 23.1-8 e do tempo em que foi proferido. Alguns comentários dão indicações úteis.⁹³ A posição de Feinberg provê um bom ponto de partida na busca de uma solução: "Jeremias nos dá um feixe de profecias... ligadas não pela cronologia mas por temas semelhantes."⁹⁴ O tema principal é a casa real davídica. Os últimos quatro reis davídicos que reinaram em Judá são citados. Todos eles ficaram abaixo do que Yahwéh requeria da dinastia davídica. A mensagem profética certamente não foi proferida como uma unidade, porque parte dela foi falada diretamente ao rei Joaquim (22.24-27) e parte possivelmente ao rei Jeoaquim (22.18-23). Não há dúvida de que as próprias palavras de Jeremias a Zedequias (21.1-7) fornecem a introdução para o escritor das profecias de Jeremias em relação à casa de Davi. A solução mais satisfatória então é considerar os caps. 21.1-23.8 como uma unidade literária, tratando do tema do presente e do futuro da dinastia davídica. O escritor, ao preparar essa unidade, tomou profecias que tinham sido proferidas ao longo do tempo dos quatro últimos representantes da casa davídica.⁹⁵

Os renomados comentadores não estão todos de acordo quanto ao gênero literário da passagem. Alguns consideram 23.1-6 como poesia e os versículos 7 e 8, prosa. A NIV segue o Texto Massorético, daí considerando os vv. 1-4, 7, 8 como prosa e os vv. 5 e 6 como poesia. O real conteúdo tem muita afinidade

92. A LXX omite a frase hebraica *nē'um yhwēh* (v. 1) e também *'elōhē Yisrā'el* (v. 2); e traduz o heb. *šō'nt* (minhas ovelhas) pelo gr. *laón* (povo), quando a referência é ao remanescente (v. 3). No v. 4 a LXX omite a frase *e nenhuma delas estará faltando*, mas a põe na conclusão de 5.40. Ver também *BHK* sobre outras variações.

93. Cf. esp. Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.505-521; Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 446-562. Ridderbos, *Het Gods Woord der Profeten*, 3.223-247, tem algumas percepções úteis, mas espalhadas ao longo de suas análises. Aalders oferece também alguns comentários úteis (*De Profetie Jeremia*, 2.223-247).

94. Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.510.

95. A respeito de uma conclusão que considera Jeremias como religando Jeoaquim e Joaquim no contexto imediato de Jr 23.1-8, ver Keil, em *KD, Jeremiah*, 1.332,333; Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 815,816.

com o que Isaías dissera. Bright corretamente escolheu seguir Kittel (BHK).⁹⁶ Qualquer, porém, que seja a conclusão a respeito do gênero literário, tem pouca importância, se é que tem alguma, para o real conteúdo da mensagem.

Também as tentativas de dar um título a Jr 23.1-8 não resultaram em conclusão unânime. A NIV e Aalders escolheram um "Renovo Justo" (23.5).⁹⁷ Keil elabora este título: "A Promessa de um Renovo Justo de Davi".⁹⁸ Feinberg escolheu "Líderes sem Deus contra o Renovo Justo de Davi".⁹⁹ Rudolph tem *Der Zukunfts König* ("O Rei Futuro"),¹⁰⁰ e Carroll, "A Respeito dos Reis de Judá".¹⁰¹ Harrison intitulou seu comentário como "O Pastor e as Ovelhas",¹⁰² enquanto Bright¹⁰³ e Thompson¹⁰⁴ escolheram o título: "Promessas para o Futuro da Dinastia e para o Povo." Skinner pode ter escolhido o título mais apropriado, "O Rei Messiânico", mas sua interpretação da frase é difícil de aceitar.¹⁰⁵ O título "Restauração e Governo Ideal", de Hyatt, é demasiado geral para ser útil.¹⁰⁶ É verdade que todos esses títulos se referem a um elemento nessa discutida passagem profética. A afirmação de Riehm "o Messias encontra-nos em Jeremias 23.1-8", expressa o próprio coração da passagem.¹⁰⁷ Jeremias certamente tentou apresentar o Messias quando lhe foi ordenado proclamar a morte da própria nação de Judá e o eclipse de sua casa reinante. Quando profetizava o fim (8.20), Jeremias claramente queria transmitir também a mensagem de que o pacto de Yahwéh com Davi não teria fim.

A estrutura e unidade de Jr 23.1-8 podem ser convenientemente estudadas, dando-se particular atenção às interjeições, conjunções e pronomes (ver qd. 14).

Īākēn do v. 2a introduz o que Yahwéh fala; *lākēn* do v. 7a introduz o que o povo dirá depois que a palavra de Yahwéh se tiver cumprido. *Hēnnī* do v. 2c chama a atenção para o castigo que Yahwéh dará aos maus pastores; *htnnēh* do v. 5a assinala o que Yahwéh fará pela casa real e pelo povo; o *htnnēh* do v. 7 chama a atenção para qual será a resposta do povo, quando o que foi dito após as duas primeiras ocorrências de *htnnēh* se realizar. Os pronomes estabelecem o nítido contraste entre *'attem* (vós, pastores) e *'ānōkī* (eu, Yahwéh).

Nesta mesma passagem peculiarmente estruturada três temas centrais são proclamados: (1) a mensagem de julgamento sobre os reis davídicos, e a razão disso; (2) a garantia da restauração do povo, o rebanho de Yahwéh; e (3) a

96. Bright, *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21.139,140.

97. Aalders, *De Profet Jeremia*, 1.230.

98. Em *KD*, "Jeremiah", 1.332.

99. Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.517.

100. W. Rudolph, *Jeremiah* (Tübingen, 1968), p. 146.

101. Carroll, *From Chaos to Covenant*, p. 147.

102. Harrison, *Jeremiah and Lamentations*, p. 119.

103. Bright, *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21.139.

104. Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 485.

105. Skinner, *Prophecy and Religion*, pp. 310-319.

106. Hyatt, *Jeremiah*, em *IB* (1956), 5.987.

107. Riehm, *Messianic Prophecy*, p. 128.

Quadro 14 — Estrutura de Jeremias 23.1-8

- Ai: introdução à afirmação do julgamento sobre os pastores (v. 1a)
 Portanto: assim Yahwéh fala aos pastores (v. 2a)
 A vós (pastores) eu acuso (v. 2b)
 Eis — eu cuidarei de (castigar) vós (v. 2c)
 E eu (v. 3a)
 reunirei meu rebanho (v. 3b)
 estabelecerei pastores (v. 4)
 Eis — (Jeremias desenvolve dois temas nos vv. 3,4) (v. 5a).
 E eu — estabelecerei Davi (v. 5b)
 um rei que reinará sabiamente (v. 5c)
 povo que será salvo e estará em segurança (v. 6a)
 o nome do rei = nossa justiça (v. 6b)
 Portanto (então, NIV) eis (v. 7a)
 o povo dirá — não êxodo (v. 7b)
 mas retorno (v. 8a)
 o povo habita em segurança (v. 8b).

promessa da continuação da casa davídica. Uma rápida comparação de Jr 23.18 com Jr 3.14-17 dirá ao leitor que Jeremias não está introduzindo temas novos, mas, ao contrário, está desenvolvendo o que ele próprio havia profetizado anteriormente.

23.1a. *Hôy* (ai). A tradução precisa desse termo é difícil de determinar. Há incerteza sobre sua derivação e sua relação com *'ôy* (ai) e *'allêlay* (ai). O último desses termos supõe-se derivado do verbo *'alal* (lamentar ou deplorar), e *'ôy*, de *ã'wâ*, um termo que tem a idéia de grande desejo, anseio; quando o desejo é por algo não conseguido, o termo *'ôy* é usado para expressar desapontamento, decepção. O uso, entretanto, parece sugerir que ele também expressa idéia de julgamento. A tradução mais adequada, portanto, é "ai" (*hôy*, se é correta a sua derivação da raiz *hâ* ou *hayyâ*, que tem a idéia de calamidade, seria melhor traduzida "ai de nós!"). O uso que Jeremias faz dos termos sugere que ele não faz grande distinção entre eles. Ele profere *'ôy* nove vezes e *hôy* umas sete. Em cada exemplo o texto refere-se a julgamento e calamidade, ou seus resultados, seja para o próprio Jeremias (Jr 6.4; 10.19; 15.10; e 45.3), seja para o povo de Judá (4.13,31; Lm 5.16), as demais nações (Moabe, 48.1,46; e Babilônia, 50.27), ou para Jerusalém (13.27). Os termos são também usados quando Jeremias se dirige a Yahwéh a respeito do julgamento iminente (22.18). Duas vezes, enquanto fala a respeito da casa davídica, Jeremias profere "ai" ou "ah" (22.13; *hôy*). O próprio contexto desses dois versículos certamente dá apoio à idéia de que Jeremias, com tristeza e dor, está proclamando que certamente virão calamidade e julgamento sobre a casa de Davi. O exílio da nação de Judá por causa de séculos de desobediência e rebeliões entristece Jeremias profundamente, e a iminente remoção da casa real de Davi de Jerusalém causa ao profeta extremo sofrimento. Mas a tristeza e a dor não impedem Jeremias de proclamar o julgamento

certo de Deus que cairá sobre os descendentes reais de Davi. Depois de dirigir-se por várias vezes aos quatro últimos reis de Judá, Jeremias resume sua mensagem: “Ai deles!”; isto é, Yahwéh está trazendo julgamento, tratará a casa de Davi de acordo com a maneira com que ela se conduziu. A palavra de Yahwéh a Davi — que, se seus filhos procedessem mal, seriam punidos com açoites infligidos por homens (2 Sm 7.14) — será cumprida em toda sua extensão. Os açoites incluirão a remoção do trono, aprisionamento, exílio, tortura e morte.

O termo hebraico *rō'îm* (pastores) pode ser considerado um participio ativo plural, *aqueles que pastoreiam*. O verbo hebraico *rā'â* tem como sentido básico cuidar de animais domésticos, tais como ovelhas, bois ou jumentos, em pastagens. Na própria nação de Judá o real conceito de pastorear era bem conhecido. O termo recebeu atenção em capítulos precedentes deste livro e receberá tratamento especial quando falarmos de Ezequiel 34 e Zacarias 12. Davi fora referido como pastor do rebanho de Yahwéh (Sl 78.70-72). Seu dever como pastor das ovelhas de seu pai Jessé tinha sido guiá-las, alimentá-las e protegê-las. Seu dever como rei do povo de Yahwéh, isto é, do rebanho de Yahwéh (Jr 13.17) tinha sido o de guiá-lo e mantê-lo unido, guiá-lo nos caminhos de Yahwéh, ensiná-lo e protegê-lo. Como pastor, ele foi um exemplo de um viver justo e reto. Ele tinha de corrigir e disciplinar os que se transviavam. Em todas as ocasiões devia exercer as virtudes de brandura, misericórdia, graça e amor; devia demonstrar paciência e compaixão. Esses deveres, se bem que não claramente enunciados, estavam pelo menos implícitos nas acusações que tanto Jeremias quanto Ezequiel (Jr 23.1-3; Ez 34.1-16) dirigiram contra os pastores, e quando Yahwéh disse o que faria por seu rebanho, o eleito povo do pacto.

Há diferenças de opinião a respeito de quem Jeremias teria em mente quando se dirigiu aos pastores. Há acordo geral em que se trata de reis. Jeremias refere-se a quatro no contexto imediato. Como antes mencionamos, o patriarca real, Davi, fora mencionado como um pastor. Mas os zelosos comentadores têm atribuído tal designação também a profetas e sacerdotes.¹⁰⁸ Afinal de contas, eles também eram mestres e líderes. Outros profetas, quando se referiam a papéis de liderança, falaram claramente de sacerdotes (Os 4.4,6; Am 7.12-17; Is 24.2; 28.7). Jeremias refere-se repetidamente aos sacerdotes (p. ex., 6.13; 14.18) e no contexto (23.11) alude aos sacerdotes e profetas ímpios. Parece desnecessário argumentar extensamente sobre esse fato; como foi dito, os reis, membros da casa de Davi, tinham sido e eram freqüentemente tidos como pastores designados por Yahwéh para funcionar em nome do Dono e Senhor de seu povo. E na verdade profetas e sacerdotes também tinham papel de liderança, mas estavam sob o governo do rei.

108. Cf. Feinberg, “Jeremiah”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 6:517; Keil, em *KD, Jeremiah*, 1:348; Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 487, entretanto, limita o termo aos governantes, não só aqueles de tempos recentes mas também “uma longa lista de governantes ineptos, descuidados e negligentes, desde muitos anos passados”. Bright, *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21:143, inclui também os nobres que dominavam os reis.

Freqüentemente os profetas dirigiram-se aos reis, não como se fossem superiores a eles, mas antes como simples membros do reino que tinham uma clara mensagem específica de Yahwéh para o rei e para seu reino. Os sacerdotes também eram membros desse reino. O rei reinava sobre eles com o dever de demonstrar a supremacia de Yahwéh. Deve ser também lembrado que os três ofícios deviam funcionar juntos, suplementando-se uns aos outros, apoiando-se mutuamente, embora não como um triunvirato. A casa davídica tinha a prerrogativa de governar como vice-regente de Yahwéh. Além disso, devemos notar que Jeremias faz uma referência específica e direta aos reis quando em 23.2 se refere ao que Yahwéh, o Deus de Israel, diz *'al-hārō'im hārō'im* (aos pastores que pastoreiam), e então passa a falar de alguém que reinará corretamente (v. 5). Finalmente, sustentar que são os reis os primariamente referidos aqui está em harmonia com a evidência que surge repetidas vezes neste nosso estudo — o preciso conceito real é dominante nos contextos onde o próprio conceito messiânico é referido ou elaborado.

As acusações que Jeremias faz contra os quatro reis de Judá são específicas: os reis provaram-se completamente inadequados e, portanto, desqualificados como reis-pastores do povo de Yahwéh.

Nē'um-yhwh (declarou Yahwéh). O próprio Yahwéh relaciona as acusações. Essas são enumeradas direta e indiretamente à medida que Jeremias fala aos pastores e a respeito deles, e acerca da resposta de Yahwéh a eles.

23.1b. *Mē'abdīm* (piel de *'ābad*, exterminar, destruir). Os reis são engajados numa atividade intensiva (forma do piel): estão causando a destruição do rebanho de Yahwéh. Essa destruição vem fazendo o povo de Yahwéh perecer — espiritual, social, política e fisicamente. Lembremos que Isaías tinha profetizado a respeito do povo de Yahwéh em trevas nas quais uma luz raiou (Is 9.2 [TM 9.1]).¹⁰⁹ Mas enquanto Isaías falava apenas de trevas parciais, Jeremias refere-se à escuridão total que abrangerá a nação inteira.

23.1c. *Ūmēpišim* (hiphil de *pûš*, dispersar). As ovelhas de Yahwéh serão destruídas como um rebanho. A referência é particularmente ao povo como comunidade pactual, politicamente unida sob o governo dos reis, e espiritualmente em adoração e serviço a Yahwéh. Quando a destruição ocorrer, indivíduos serão poupados, mas serão dispersos. Isso, de acordo com a palavra de Yahwéh, é realmente causado pelos próprios reis que deviam unir e manter o rebanho. Yahwéh repete essa acusação (23.2): *hāpišōtem* (eles fizeram que fossem dispersos). Yahwéh assim põe a culpa do exílio iminente sobre os ombros dos reis davídicos que, juntamente com seu rebanho, serão exterminados ou expulsos da terra.

23.2c. *Watadhîm* (hiphil de *nādâ*, lançar fora ou banir). No v. 2 Jeremias destaca a enormidade do caráter perverso dos reis davídicos e seu reinar levantando contra eles uma acusação muito forte. Os descendentes de Davi realmente baniram as ovelhas do rebanho de Yahwéh. O registro não diz que

109. Cf. no cap.18 acima, subtítulo "O Governo do Rei Prometido", a exegese de Is 9.1-6.

o banimento ocorreu por ordem direta dos reis de Judá. Os reis, entretanto, deviam saber que seu procedimento como reis realmente provocou o banimento de seus súditos de suas casas, de suas terras e da cidade de Jerusalém. Ezequiel expandiu esse fato (Ez 34.1-16).¹¹⁰ Em outros contextos em que se fala do exílio, Yahwéh afirma que ninguém senão Ele próprio trará o exílio (cf. Jr 23.3b, "onde eu os tenho lançado"). Ele faz isso de acordo com as advertências de Moisés e de outros profetas: é o resultado da infidelidade, desobediência e rebelião (Dt 4.25-28; 28.36,37; 2 Rs 24.13; Jr 15.13).

23.2d. *Wēlō' pēqadtem* (e não tiveram cuidado [cf. NIV] por eles). A negativa enfática hebraica *lō'*, deixa claro que o que Yahwéh exige dos reis está faltando completamente. O verbo hebraico *pāqad* tem vários matizes de significado, como "nomear", "apontar", mas é correto dizer que a idéia básica é "atender". O contexto, regra geral, faz claro que tipo de atenção é dado. Os reis não apascentaram o rebanho de Yahwéh preocupados com o seu bem-estar; não demonstraram o amor, a ternura, a compaixão, a disposição de sofrer, se necessário, para proteger o rebanho de Yahwéh. Deve ser notado que o verbo *pāqad* implicitamente tem a idéia de dever e responsabilidade; os reis têm o dever de apascentar o rebanho de Yahwéh.

No verso 4 o verbo *pāqad* aparece no niphal e é aí traduzido por "faltar" (NIV), isto é, nenhuma ovelha, quando o rebanho é apascentado por bons pastores, terá de ser procurada, pois nenhuma estará faltando.

23.4b. *Wēlō' -yirē'û 'ôd wēlō' -yēhatû* (e não mais temerão ou serão aterrorizados). 'Ôd evidencia que sob o cuidado de bons pastores não haverá mais o que tinha sido experimentado sob maus pastores, responsáveis pelo terror causado às ovelhas. Elas, pela falta de cuidado próprio e suficiente, tinham ficado "apalermadas", donde sido levadas ao terror. Mau pastoreio não somente leva a dificuldades e sofrimento físico, mas a estabilidade interna é também abalada, falta a confiança. Psicológica e espiritualmente os membros individuais do rebanho de Yahwéh estão num turbilhão interno.

A apreciação anterior das acusações de Yahwéh contra os reis da casa davídica traz à mente o que Yahwéh esperava dos quatro últimos reis davídicos. Eles tinham tido antecessores como, por exemplo, Davi e Ezequias, que cumpriram o que Yahwéh requeria, sendo pastores e reis em grande extensão. Mais ainda, a palavra profética havia vindo repetidamente aos membros da dinastia davídica. Os reis davídicos, descendentes de Davi e ancestrais do grande Rei, o Messias prometido, a quem eles deviam prefigurar e tipificar, falharam tragicamente. Tinha chegado o tempo de removê-los.

23.2e. *Hinnî* (dai atenção a mim), *nē'um yhwéh* (declara Yahwéh). Isso é um chamado imperativo para os maus pastores. Yahwéh insiste em que as más novas que Ele tem para os reis sejam ouvidas.

23.2f. *Pōqēd 'ālēkem* (estou em processo de trazer sobre vós). O qal indica intenção e ação presentes. Nos dias de Jeremias Yahwéh está trazendo o

110. Ver Keil, em *KD, Jeremiah*, 1348.

juízo sobre os últimos quatro reis da dinastia davídica. Seu tratamento a eles será medido pela mesma e exata medida em que eles, os reis, tratam as ovelhas de Yahwéh, que é específico: *'et-rōa' ma'allêkem* (o mal de vossos feitos). Assim como as ovelhas foram espalhadas, abandonadas, descuidadas, aterrorizadas, assim a casa real também será. O fim chegou! O *hōy* (ai) do v. 1 recebe plena explanação. Um juízo terrível está para vir sobre a casa davídica. Ela está condenada. Os gritos de dor e angústia de Jeremias podem ser plenamente compreendidos.

Será que ele grita de dor e angústia porque não há absolutamente nenhuma esperança para o rebanho de Yahwéh? As promessas de um futuro glorioso sob uma Pessoa real davídica foram anuladas? O futuro imediato parece ter somente nuvens negras de condenação e desespero. As mensagens proféticas de destruição e exílio da boca de Moisés e dos profetas, até Habacuque e Sofonias, tornaram-se fatos históricos. O fim da monarquia sob o governo da dinastia davídica está chegando. O eclipse da casa davídica como dinastia reinante em Jerusalém está inevitavelmente próximo. A luz está desaparecendo; as trevas estão crescendo incessantemente sobre Jerusalém e Judá.

A profecia de Jeremias é dupla. Aguda como a mensagem de juízo, assim também é a mensagem de esperança (cf. 3.14-17). Yahwéh não esquecerá seu povo ou suas promessas a Davi.

23.3a. *Wā' ānī 'āqabēš* (e eu reunirei, piel de *qābaš*, coletar, reunir). O verbo traz particularmente à mente o quadro do pastor que, tendo permitido que as ovelhas se espalhem à vontade à medida que pastam, reúne-as para proteção e segurança quando surge uma ameaça ou quando a noite vai caindo. Yahwéh, falando por meio de Jeremias, afirma enfaticamente que Ele mesmo vai tomar a responsabilidade de reunir alguns de seu rebanho disperso dos países para onde foram levados. Como Yahwéh usou agentes humanos para o banimento, assim Ele havia indicado por meio de Isaías como haveria de reunir de novo algumas de suas ovelhas (cf. Is 45.1).

Quando se refere ao rebanho a ser reunido, o termo *sē'ērūt* (remanescente) é usado. Esse termo, ou seu cognato *se'ār*, foi usado por Isaías (p. ex., Is 10.19-21; 11.11,16).¹¹¹ Jeremias, usando somente a forma feminina (*sē'ērūt*), fala do remanescente vinte e quatro vezes, incluindo umas poucas referências a outras nações que escaparão à aniquilação (cf., p. ex., Ez 25.20; 47.4, concernente à Filístia). O termo remanescente, quando usado em relação a Judá e Israel, refere-se ao núcleo do povo escolhido de Yahwéh, a quem Ele poupará e com quem continuará a tratar a fim de cumprir seus propósitos factuais. O termo remanescente não quer dizer nação, monarquia, reino ou teocracia. Assim, o profeta, quando fala do remanescente, não fala especificamente da explícita nação de Judá ou Israel. Antes, refere-se a um grupo de "deixados", de

111. Cf. nosso estudo sobre Is 7.3 no cap. 17, subtítulo "O Filho da Virgem"; e de 11.11 no cap. 18, subtítulo "O Reinado do Filho de Jessé". Ver também o estudo de Gerhard F. Hasel, *The Remnant* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1972), especialmente suas conclusões, pp. 396-403.

sobreviventes que representarão o povo como um todo, o qual terá sido espalhado e, como nação, exterminado.

Falando por Yahwéh, Jeremias profetiza que haverá um retorno do exílio (ou dispersão). Ele se refere especificamente aos países para os quais Yahwéh baniu o seu povo, ou seja, Assíria e Babilônia, ambos os quais seriam mais tarde incluídos no Império Medo-Persa.¹¹²

Wahšbōtî 'ethen 'al-nōwēhen (e-os farei voltar a seu repouso). O verbo hebraico (yav consecutivo, hiphil de *sûb*) fala do papel soberano de Yahwéh em favor do remanescente de seu povo. Reunindo-o, Yahwéh não o deixará numa terra estranha. Ele os fará retornar. Isaías tinha especificado como Yahwéh havia de fazer isso: ele suscitaria Ciro como seu pastor (Is 44.28) e como seu agente ungido, seu *māšîaḥ* (messias) (45.1; cf. v.13). É também de interesse notar que Jeremias não escreve *'al hā'āreš* (à terra). Ao contrário, ele se refere a um lugar de beleza que é sua *nāwâ* (pastagem) (cf. NIV). Esse substantivo hebraico pode ser usado para referir-se a um lugar de segurança, repouso e contentamento; daí, uma boa pastagem para as ovelhas é designada por esse termo. O lugar real que muito naturalmente vem à lembrança como lugar de repouso é aquele de que Salomão falou — a cidade e o templo (1 Rs 8.48). Na afirmação que conclui esta precisa passagem, Jeremias refere-se diretamente à terra (Jr 23.8), mas então usa o termo geral *hā'ārām* (sua terra), e não o termo *'ereš*, que, em regra, designa especificamente a área que as doze tribos conquistaram e habitaram sob a direção de Josué (cf. Jr 16.15).

23.3b. Jeremias acrescenta uma frase hebraica de teor que relembra uma das promessas e bênçãos pactualis, isto é, *ûmārû wērābû* (e eles serão frutíferos e se multiplicarão; cf., p. ex., Gn 1.22,28; 8.17; 9.1,7). Tinha sido dito por Moisés que Israel fora assim abençoado no Egito (Êx 1.7). Jeremias repetira antes essa antiga promessa (Jr 3.16). Esta frase certamente lembra ao povo que Yahwéh não esquecerá seu pacto com eles. Ocorrerão mudanças políticas e nacionais. A continuação do pacto de Yahwéh, entretanto, está assegurada.

Jeremias, no fecho da passagem, se estende sobre o seguro fato de que o remanescente voltará (23.7,8).¹¹³ Ele tinha usado essa terminologia antes, quando profetizou o desastre que seria a queda de Judá e Jerusalém (16.14,15).¹¹⁴ O ponto a ser observado é que, por grande que tenha sido o milagre do êxodo, um milagre tão grande, senão maior, vai ocorrer: o retorno do exílio. Israel, constituído de setenta pessoas (cf. Gn 47.26,27), tinha buscado refúgio no Egito, onde José tinha um papel dominante como vice-regente de Faraó (Gn 41.41-57). A

112. Cf. Aalders, *De Profeet Jeremia*, 1.244; *KD, Jeremiah*, 1.349; Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 387,388. É difícil aceitar a declaração de Feinberg de que, quando Jeremias diz em nome de Yahwéh "dos países para onde eu os tenho lançado", refere-se a uma dispersão mundial ("Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.517,518).

113. Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 491,492.

114. A LXX e outros tradutores transpõem a passagem, colocando-a no fim do cap. 23. Evidentemente, querem incluir a graça de Yahwéh, mostrada no retorno do exílio, como desfazendo os pecados dos falsos profetas, contra os quais Jeremias profetizou (23.9-40), bem como os pecados dos reis. Também os sentimentos de esperança expressos nos vv. 7 e 8 contêm um forte clímax, que pareceria ser a conclusão adequada para um capítulo que acentua o desastre, a condenação e a morte.

libertação do Egito, depois que as circunstâncias que se seguiram à morte de José tinham alterado a posição de Israel, foi um ato que Yahwéh levou a efeito com seu soberano poder. Israel e Judá, entretanto, haviam sido exilados por imperadores despóticos que demonstraram crueldade e força bruta. Os cativos hebreus tinham sido tomados e tratados como escravos. Que eles seriam libertados de tal cativo havia de ser ainda mais miraculoso. Mas o povo de Deus recebe a garantia de que o remanescente que voltará há de referir-se a esse milagre maior. Isso se tornará, por assim dizer, uma confissão do povo hebreu.

A frase final inclui *wěyāšbū* (qal de *yāšab*, permanecer ou habitar) (23.8b). Esse verbo afirma a alternativa exata do que acontecerá. Os hebreus serão desarraigados, levados embora e escravizados em outras terras. Mas Yahwéh, relembando suas promessas pactuais, há de libertá-los, reuni-los e fazê-los retornar. Podem esperar voltar a viver em sua própria terra. Assim, o retorno do exílio é um fato seguro a ser realizado no futuro. Assim como são certos as trevas e os desastres por causa dos pecados dos reis davídicos, assim também é certo o retorno final do exílio.

Esse futuro certo do remanescente está inseparavelmente relacionado com a restauração da dinastia davídica (23.5,6). *Hinnēh yāmim bō'tm* (eis aí vêm dias). A interjeição introduz o ponto principal na profecia de Jeremias. Yahwéh declara "em dias por vir". Olhai para o futuro! O futuro imediato será um tempo de banimento, de fim. Além desse, porém, um acontecimento grande e glorioso se dará.

A mensagem que Jeremias profere não é nova (23.5). Isaías tinha profetizado a respeito do futuro da casa davídica (Is 9.6,7 [TM 9.5,6]; 11.1-11; 52.13-15). Os principais elementos da mensagem de Jeremias serão apontados, mas uma discussão pormenorizada não é necessária aqui.¹¹⁵

Yahwéh é o Soberano que iniciará e terminará o que Ele prometera em seu pacto com Davi (2 Sm 7.4-16). A dinastia davídica há de continuar. Uma grande família real não estará sempre em cena. De fato, Jeremias repete o termo hebraico *šemaḥ* (rebento ou raiz; cf. Is 4.2; 11.1; 53.2). Mesmo que o termo seja traduzido como "ramo", a referência é a uma parte da árvore familiar. Essa idéia de raiz, rebento ou ramo é correlata à do termo *remanescente*. Nem a casa real, a família do pastor, nem o reino, o rebanho, estarão plenamente representados. Somente uma pequena parte, de fato, estará, mas será o núcleo, o coração, o próprio fator central, em ambos os exemplos.

Jeremias vai adiante e fala do *melek* (rei) que reinará. Isso certamente inclui, além da pessoa real, as idéias de trono e domínio.

O caráter do rei a ser suscitado será muito diferente do dos últimos quatro representantes da casa davídica. O futuro rei será reto e reinará prudentemente (cf. Is. 52.12-15).¹¹⁶

115. Ver cap. 18, subtítulo "O Governo do Rei Prometido".

116. Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 487, refere-se a uma tentativa de traduzir *qadik* como "legítimo". A sugestão surge de uma leitura de uma referência ugarítica a um rei que era "um descendente legítimo". Assim Jeremias estar-se-ia referindo a Joaquim, e não a Zedequias, como o rei legítimo. Esse ponto de vista é difícil de aceitar,

O caráter do reinado desse rei será como Isaías tinha profetizado. Retidão e justiça serão demonstradas. O remanescente pode esperar uma experiência, sob o futuro rei davídico, completamente diversa da que teve sob os últimos quatro reis (ler Jr 21 e 22 novamente, para obter uma descrição desses reinos).¹¹⁷ Esse futuro rei, representando a casa davídica, fará Israel e Judá viver próspera, segura e frutiferamente na terra.

23.6. Esta afirmação tem ocasionado várias sugestões quanto a quem eram os reis e quando o remanescente poderia esperar viver na terra. O nome pelo qual o rei vindouro será chamado também acrescenta razões para uma variedade de pontos de vista. O nome *yhwh šidēqēnū* (Yahwéh, nossa justiça, ou nossa retidão) é peculiar a Jeremias. Vários eruditos têm atribuído esse nome ao último rei da linha davídica, cujo nome era *šidēqīyāhū* (Zedequias), "minha retidão é Yahwéh". Pensam que Jeremias estava-se referindo indiretamente ao rei que foi chamado para demonstrar a retidão de Yahwéh, porém, que se recusou a fazê-lo. Yahwéh, portanto, levantaria um rei davídico que, com toda a certeza, traria um reinado reto ao remanescente. Eles então certamente seriam capazes de dizer: "Yahwéh é nossa retidão."¹¹⁸ Embora seja verdade que Zedequias reinou no tempo de Jeremias, não é muito plausível que este esteja fazendo um jogo de palavras. Feinberg refere-se corretamente às diferenças na pontuação da palavra hebraica e ao fato de que os eruditos judeus e cristãos antigos não aceitam esse ponto de vista.¹¹⁹ Além disso, é difícil crer que Jeremias fizesse jogo de palavras quando estava penosamente profetizando a morte de Judá e o eclipse da casa de Davi.

Na busca da resposta às perguntas, alguns fatos devem servir de moldura dentro da qual a resposta deve ser formulada. Primeiro, Jeremias faz repetidas referências ao exílio que está para vir e do qual somente um remanescente voltará. Assim, um remanescente viverá segura e frutiferamente depois do retorno. Esse retorno ocorrerá setenta anos depois do exílio, sob o edito de Ciro (2 Cr 36.22,23; cf. Ed 6.3), como Jeremias havia profetizado (25.12-14). O remanescente recebe a promessa de uma habitação segura na terra onde ele será capaz de ser frutífero e multiplicar-se. Os relatos de Esdras e Neemias contam que houve um começo de cumprimento, embora profetas pós-exílicos como Malaquias certamente indicam que havia muita coisa errada no meio da comunidade do remanescente (Ml 1.6-2.17).

O rei a ser suscitado será da casa de Davi. Keil examina vários cumprimentos possíveis na comunidade pós-exílica. Embora ele falhe em encontrar uma

porque Jeremias condena todos os quatro reis davídicos por causa de sua falha em viver de acordo com as exigências de Yahwéh (Jr 21.11; 23.3).

117. Os termos hebraicos *šadik*, *haskil* e *mišpāt* são palavras-chave para uma compreensão rica do que Jeremias profetizou. Cf. a exegese das passagens de Isaías referidas, ou *TWOT* para um estudo desses termos. Vários comentários citados anteriormente fazem observações iluminadoras também.

118. Bright, *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21.143, considera que a semelhança dificilmente seria uma coincidência; ver também Carroll, *From Chaos to Covenant*, p. 148; Hyatt, *Jeremiah*, em *IB* (1956), 5.988; e Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 490,491. Keil, em *KD, Jeremiah*, 1.351,352, entre outros, não faz essa conexão.

119. Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.518.

pessoa que preencha os requisitos da profecia,¹²⁰ aponta corretamente que eruditos tanto cristãos quanto judeus originalmente consideravam que a referência seria ao Messias que, ao vir, proveria a retidão de que a humanidade tanto necessita. Quando nos lembramos de que Isaías profetizou a respeito do Messias vindouro da mesma forma em que Jeremias o faz na passagem, então consideraremos que Jeremias e Isaías estão falando da mesma pessoa — o Messias que viria através da casa davídica. Assim como Isaías atribuiu deidade Àquele que havia de vir (“seu nome será... Deus forte”, 9.2), assim também Jeremias não hesita em falar dele como Yahwéh. Aquele que virá, da casa de Davi, plenamente humano, será também plenamente divino. E ele é referido também como *māšīaḥ* (Messias) (2 Sm 23.1; Sl 2.2; Dn 9.25,26).¹²¹

Aquele a quem Jeremias se refere como *yhwḥ šīdēqēnū* (Yahwéh, nossa Retidão) é o Messias. Os hábeis comentadores e críticos certamente estão corretos ao encarar a passagem (Jr 23.1-8) como sendo messiânica. O real conceito messiânico é claramente revelado num contexto histórico em que pareceria ser iminente o fim da casa davídica, em que, portanto, pareceria que as promessas feitas a Davi ou por meio de Davi não se realizariam. Embora um severo julgamento espere o povo de Judá, como o que as dez tribos do norte já haviam experimentado, as promessas pactuais de Yahwéh não falharão. Certamente virá a pessoa régia (ponto de vista mais estrito), e a obra redentora dessa gloriosa Pessoa (o ponto de vista mais amplo) certamente será realizada. O Novo Testamento também faz muito claro que a profecia de Jeremias se refere ao Messias divino-humano, o Cristo, a fonte, o mediador e a garantia da retidão atribuída àqueles que, pela fé, aceitam o Messias e sua obra tal como apresentada nas Escrituras.¹²²

A perspectiva escatológica reconhecida que Jeremias apresenta é de longo alcance. O retorno está pelo menos a setenta anos e a vinda do Messias, o renovo davídico, está num futuro muito mais distante. Entretanto, sua futura vinda está relacionada com o retorno do exílio. Tem este de ocorrer a fim de que a “vinda” possa acontecer (Mq 5.2 [TM 5.1]). Devemos concluir então que o Filho pré-encarnado, que havia de aparecer na carne como descendente de Davi, é também Yahwéh, que suscita a Ciro (Is 45.1,13), recupera um remanescente do exílio e capacita-o a voltar para casa.¹²³

Finalmente, quando se pergunta a respeito da resposta dada à revelação de Yahwéh sobre a vinda do Messias e os acontecimentos anteriores e posteriores, dificilmente se pode esperar uma específica resposta derivada do contexto imediato. Como vimos acima, não se pode determinar com precisão o tempo

120. Keil, em *KD, Jeremiah*, 1.352,353. Ver também a argumentação de Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.416,423. Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 490,491, não tenta identificar uma pessoa específica.

121. Ver os caps. 14-16 acima a respeito das conclusões a que chegamos no estudo dos profetas que precederam Jeremias.

122. Rm 3.22; 4.11; 5.17-19; 1 Co 1.30; 5.2; Ef 4.24.

123. Alguns escritores, como Hyatt, *Jeremiah*, em *IB* (1956), 5.1024; Mowinckel, *He That Cometh*, p. 16; Riehm, *Messianic Prophecy*, p. 128; e Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 562, referem-se a três versos como sendo messiânicos, enquanto Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.423,424, move-se de 23.1-8 diretamente a 33.31-40.

em que a passagem foi proferida; ela é uma profecia de um feixe de proclamações de Jeremias dirigidas aos últimos quatro reis davídicos. Entretanto, de uma leitura do livro, verificamos que as profecias de Jeremias não foram bem recebidas, especialmente aquelas que se referem ao exílio do povo e ao fim da casa davídica. Jeremias, entretanto, acredita em suas próprias palavras; continua a falar contra os pecados da casa real e da própria nação. Proclama também o futuro glorioso depois dos setenta anos de banimento e desespero.

Visão geral de Jeremias 24-34. Outras passagens que falam do conceito messiânico são: 30.8,9,21,22; 23.1-8; 31.31-40; e 33.14-26. Essas passagens são uma elaboração do que Jeremias profetizara antes (3.14-17; 23.1-8) e também provêem um contexto mais amplo, no qual se pode esperar o cumprimento. Essas passagens podem não ter sido proferidas na ordem em que são apresentadas. Jr 25.1, por exemplo, refere-se ao quarto ano de Jeoquim; 26.1 fala do “princípio do reinado de Jeoquim”, o que pode significar o primeiro ou o segundo ano; 27.1 menciona o “princípio do reinado de Zedequias”; e 29.3 refere-se a Zedequias como rei. Dessas referências podemos deduzir que o escritor não segue a ordem cronológica exata em que Jeremias proclamou suas mensagens e escreveu a carta aos exilados (29.1). Ao contrário, como nos caps. 21-23, foram reunidas profecias que tratam de alguns temas centrais, como a mensagem errônea de falsos profetas (28.12-14; 29.29-32), a queda de Jerusalém e o exílio do povo de Judá, a presença garantida da dinastia davídica, e a continuidade do pacto de Yahwéh com seu povo.

Um breve estudo do conteúdo dos caps. 24-34 lançará luz sobre o real contexto das referências messiânicas nesta seção das profecias de Jeremias.

Jeremias recebe confirmação por meio da visão dos dois cestos de figos (24.1b-3): um deles contém figos bons, representando os exilados, sobre quem Yahwéh vigia, e que retornarão; o outro tem maus figos, que representam Zedequias e seus oficiais, que serão lançados fora (24.8-10). Os representados pelos bons figos irão para o cativeiro por setenta anos (25.11,12) sob Nabucodonosor, que servirá como agente de Yahwéh. A mensagem de Jeremias a respeito da ira de Yahwéh a ser derramada sobre Judá e todas as outras nações destaca o fato de que Judá, em verdade, não é diferente das outras nações; não pode esperar privilégios especiais (25.27-29). Esse tipo de mensagem traz a Jeremias ameaças de morte (26.8-11; ver também 26.16), mas ele não pára de proclamar o julgamento que virá sobre Judá. Encena a escravidão do povo sob Nabucodonosor (27.1-22). Falsos profetas continuam a contradizê-lo (por exemplo, Hananias, de Gibeon, em 28.10,11) e a despertar falsas esperanças no coração do povo em Judá e daqueles que já estão no exílio. Jeremias envia uma carta aos exilados (29.1) dizendo-lhes que devem esperar setenta anos de exílio (29.10) e que, portanto, devem estabelecer para si um padrão regular de vida e observar o que Yahwéh fará aos reis que se assentam no trono de Davi (29.16-23). Jeremias faz o máximo para conter a falsa esperança que os profetas falsos inspiram (29.24-32). Mas o povo no exílio não deve renunciar a toda esperança. Yahwéh manterá a casa davídica (30.8,9,21,22); ele continuará a

manter o pacto com eles (31.31-40). Jeremias demonstra sua fé nessa mensagem de restauração comprando um campo de seus parentes (32.8-29).

Em adição ao conteúdo da mensagem que proclama, Jeremias demonstra a certeza de suas profecias. Depois de falar dos cestos de figos, ele põe em seu pescoço um jugo para pintar o cativo de Judá (27.2; cf. 28.10), e compra um campo para indicar sua certeza de que haverá um futuro. As atividades escusas e mensagens mentirosas dos falsos profetas e dos sacerdotes são contrapostas pela carta de Jeremias escrita às pessoas no exílio, em que ele esboça que tipo de vida eles devem levar em Babilônia. De maneira singular, Jeremias refere-se ao amor duradouro de Yahwéh (31.3-6) e convida o povo a regozijar-se no meio de suas aflições, longe de sua terra, de sua cidade, de seu lar (31.7-14). Fala confortadoramente da esperança que é sua, quando eles derramam lágrimas pelos seus queridos, perdidos no holocausto do exílio (31.15-22).¹²⁴

Um fator no contexto do destino de Judá é de particular interesse no estudo da revelação do Messias, a saber, a referência a Nabucodonosor, rei de Babilônia, como servo de Yahwéh (25.9; 27.6).¹²⁵ Como vimos antes, esse termo tem significação messiânica específica sempre que é aplicado a Moisés (Nm 12.7,8) e Davi (2 Sm 7.5; 1 Rs 11.13,32).¹²⁶ Dois aspectos específicos do termo messiânico são aplicados a Nabucodonosor. Primeiro, como rei de Babilônia, ele é nomeado por Yahwéh para ser seu representante e agente entre os povos e nações do mundo. Reis, nações e mesmo animais selvagens (27.6b) hão de reconhecer Nabucodonosor como o governante a quem devem submissão e serviço (27.6-11). Há de reinar como representante de Yahwéh, como Salomão (1 Rs 1-11; Sl 72) e como o Messias vindouro o fará. Como governante universal Nabucodonosor é um tipo do Messias que há de vir. Ele é designado para a posição régia de poder, honra e glória que os descendentes davídicos teriam, se honrassem e obedecessem a Yahwéh e governassem segundo a sua vontade. Assim, Nabucodonosor, por certo tempo, é designado para preencher o lugar da dinastia davídica.

Em segundo lugar, Nabucodonosor recebe uma dupla tarefa messiânica. Na qualidade de governante universal e juntamente com seu povo, ele será um agente de Yahwéh para julgamento (25.9-11). Infligirá o castigo de Yahwéh a Judá. Espalhará e esmagará a maior parte do povo e obrigará o remanescente a suportar o exílio.¹²⁷ Mas ele também vai poupar alguns do povo de Yahwéh, prover um lugar seguro para eles e protegê-los. Enquanto espalha a destruição entre os povos e nações, nesse julgamento ordenado por Yahwéh, Nabucodonosor servirá como servo de Yahwéh, sendo o salvador, protetor e provedor do remanescente que Yahwéh está preservando. Portanto, Nabucodonosor tem uma função de pastor. Pode ser difícil aceitar que esse impiedoso conquistador

124. Nenhum comentário apresenta uma discussão plenamente satisfatória desses fatores. Entretanto, a consulta a alguns comentários nos capacitará a obter uma compreensão mais ampla e profunda desses elementos muito importantes da profecia de Jeremias.

125. A LXX traduz por "uma família do norte" em lugar de "Nabucodonosor meu servo" em 25.9 e omite-o em 27.6.

126. O termo hebraico *'ebed* (em várias formas e com vários pronomes) aparece frequentemente na Escritura em referência a Moisés e Davi, bem como a diversos profetas.

127. Cf. a discussão sobre Jr 23.1-8 na seção precedente.

foi chamado e nomeado por Yahwéh para servir num papel messiânico real. Essa anomalia indubitavelmente levou à remoção, na Septuaginta, da referência a Nabucodonosor como servo de Yahwéh. Alguns eruditos têm tentado limitar o escopo da referência a 'abdi apelando a alguns antigos tratados de suserania, em que os vassallos são referidos como servos.¹²⁸ Pode haver uma analogia, mas permanece o fato de que, como Ciro foi chamado de *māšîah* (messias) por causa da obra que foi convocado para fazer em favor do povo de Yahwéh, assim também Nabucodonosor é chamado, nomeado, dotado e autorizado a levar adiante o plano de Yahwéh. Yahwéh, em sua sabedoria e soberano poder, terá seus propósitos levados a efeito quando seus agentes inicialmente apontados, os representantes davídicos, recusarem obedecer e servi-lo, Yahwéh, em sua sabedoria e poder, pode empregar, e emprega, um déspota descrente e auto-engrandecedor. Ele faz a ira do rei servi-lo (Sl 76.10).¹²⁹

Jr 30,8,9. Três passagens adicionais na profecia de Jeremias exigem atenção em nosso estudo da revelação do conceito messiânico.¹³⁰ Elas integram a "profecia de esperança" de Jeremias, como os capítulos 30-33 podem ser intitulados. Vários eruditos se referem a esses capítulos como o "Livro de Consolação" ou "Livro de Conforto". O que os críticos têm visto como problemas¹³¹ não dá apoio à conclusão de que esses quatro capítulos não sejam considerados como uma unidade integrada.¹³²

A questão sobre se os caps. 30-33 devem ser considerados messiânicos não tem sido discutida pela maioria dos especialistas; algumas partes, entretanto, têm sido consideradas messiânicas. Hengstenberg, por exemplo, sustenta que os caps. 30 e 31 são messiânicos por causa da salvação que virá por intermédio do Messias; outros têm considerado messiânica a seção inteira.¹³³ Não deve

128. Cf. Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 513, que parece sugerir que o ponto de vista de Zeit, exposto em seu curto ensaio "The Use of 'ebed as a Diplomatic Term", *JBL* 88 (1969):74-77, é aceitável.

129. Cf. a nota sobre Sl 76.10 em *NIV Study Bible*, p. 864, que limita desnecessariamente a referência do salmista à ira de Yahwéh contra homens maus; o salmista, entretanto, está-se referindo ao uso por Yahwéh de homens de ira para executar o julgamento mencionado no salmo. Essa omissão na LXX tem levado alguns críticos a dizer que a referência a Nabucodonosor é uma interpolação de editores. Keil rejeita esse ponto de vista (*KD, Jeremiah*, 1.373).

130. Essas passagens são 30.8,9,21,22; 31.31-40; e 33.14-26. Em tempos passados, duas outras passagens, 31.15 (o pranto de Raquel) e 31.22 (a mulher que rodeia um homem) foram consideradas messiânicas. Essas duas passagens no cap. 31 serão referidas brevemente na introdução ao estudo de 31.31-40.

131. Thompson escreveu — corretamente — que poucas porções de Jeremias têm causado tanta discussão e desacordo quanto à autoria, tempo e interpretação. Ver, por exemplo, Carroll, que considera os caps. 30-33 uma unidade, dando-lhes o título de "Livro da Consolação", mas em sua discussão separou várias partes por causa de seus diferentes gêneros literários: 30,31, poético; 32,33, prosa (*From Chaos to Covenant*, pp. 204-225). Hyatt, *Jeremiah*, em *IB* (1956), 5.1022,1042,1049, preferiu intitular os caps. 30 e 31 como "Livro de Conforto" e dar títulos separados aos caps. 32 e 33.

Barnabas Linders caracteriza o "Livro da Consolação" como uma coleção artificial de passagens, algumas partes do qual podem ser datadas do exílio babilônico ("Rachel Weeping For Their Children — Jr 31.15-22", *JSOT* 12 [1979]:47-62). Bright considera a seção inteira como uma unidade e dá-lhe o título de "Livro da Consolação" (*Jeremiah*, em *AB* [1965], 21.265,298).

132. Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 551-553, escreveu um útil estudo dos problemas dos críticos, e embora admita que houve alguma revisão editorial, não há razão para crer que o pensamento foi distorcido.

133. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.426,427. Ver também o que Thompson escreveu em sua introdução a Jeremias em *Holman Study Bible*: "Um remanescente voltará e viverá sob o governo do Messias... (o que) ajuda a explicar a doutrina de Jeremias a respeito do Novo Pacto" (p. 711b).

haver dúvidas de que essas passagens especificamente messiânicas dão a essa seção toda um caráter messiânico.

As referências ao rei Davi (30.9) e ao líder e governante (30.21) foram designadas messiânicas por eruditos como Hyatt¹³⁴ e Mowinckel.¹³⁵ Keil¹³⁶ também considerou essas passagens messiânicas, como também Aalders,¹³⁷ Feinberg,¹³⁸ Harrison,¹³⁹ Laetsch,¹⁴⁰ e Thompson.¹⁴¹ Mas Hengstenberg não inclui a passagem em sua discussão.¹⁴² O acordo geral concernente ao caráter messiânico desses versos não quer dizer que há acordo a respeito da interpretação e as referências pretendidas. Hyatt e Mowinckel consideram que a referência a Davi é estritamente política; sustentam o ponto de vista de muitos críticos de que Jeremias inspirou uma esperança de uma nação israelita redi-viva segundo o padrão do reinado de Davi. Mowinckel foi específico, admitindo que esses versos têm origem pós-exílica. Segundo ele, essas passagens realmente refletem a esperança das pessoas que retornaram do exílio. Essa esperança, quando expressa em termos de um rei ideal, embora a referência seja a Davi, inclui elementos míticos.¹⁴³ Harrison tem uma perspectiva diferente: vê nesses versos uma referência ao povo de Israel como tendo uma tarefa messiânica. A. Van Selms vê uma referência geral ao Messias,¹⁴⁴ enquanto outros entendem que Jeremias se refere diretamente a um descendente régio da casa de Davi, isto é, o Messias prometido. Os eruditos que discernem uma referência direta ao Messias davídico e à sua liderança como Governante estão certos. Compreenderam corretamente que Jeremias está visando aquele de quem profetizara antes (3:14-17; 23:1-8). Um estudo da passagem em consideração confirmará isso.

O cap. 30 começa com uma frase que afirma explicitamente que o que se segue é *hadābār* (a palavra) de Yahwéh a Jeremias. O profeta recebe antes de tudo a ordem de escrever num *sēper* (livro) tudo o que Yahwéh lhe diz. Portanto, há uma afirmação clara e definida a respeito de Yahwéh como a fonte da mensagem, e há também uma referência clara ao escrever-se essa mensagem. A palavra de Yahwéh a Jeremias e por meio dele deve ser registrada como um relato seguro e confiável das intenções de Yahwéh. Mencionam-se dois itens principais: o cativo é o retorno à terra (30.3). O tempo do cativo é

134. Hyatt, *Jeremiah*, em *IB* (1956), 5.1024.

135. Mowinckel, *He That Cometh*, p. 16.

136. Keil, em *KD, Jeremiah*, 2.7.

137. Aalders, *De Profeet Jeremia*, 2.561.

138. Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.74.

139. Harrison, *Jeremiah and Lamentations*, p. 134.

140. Laetsch, *Jeremiah*, p. 241.

141. Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 556.

142. Ver Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.423,424, para conhecer sua transição de 23.1-8 para 31.31-40. Ao iniciar sua discussão do Novo Pacto, ele a mencionou numa nota (p. 425).

143. Mowinckel, *He That Cometh*, p. 20; e sua discussão no cap. 3, "O Lugar do Rei na Esperança Futura: O Messias" (pp. 155-186). Dessa maneira, Jeremias refletiria um estágio no desenvolvimento das esperanças messiânicas políticas de Judá e Israel. Cf. George Riggan e suas categorias do desenvolvimento do pensamento messiânico. Ele coloca Jeremias na segunda fase (*ibid.*, pp. 60-72).

144. A. Van Selms, *Jeremia*, em "Prediking van het oude Testament" (Nijkerk: Callenbach, 1974), 2.65.

exílio será um tempo horrível, um tempo de terror por causa da grande catástrofe que virá sobre Judá e Jerusalém (30.5-7). A passagem termina com uma transição que expressa esperança: *ûmimmennâ yiwuwāsēa'* (e dela tu serás libertado, niphal de *yāšā'*, livrar). Alguns tradutores preferem "salvo" (RSV, NIV), implicando um resgate dramático bem sucedido realizado por alguém em favor "dele" (o povo). Jeremias prossegue com declarações breves, incisivas, afirmando o que se pode esperar de *yhwh šēbā'ôt* (Yahwéh dos Exércitos; cf. NIV, "Senhor Todo-poderoso").

A primeira frase no v. 8, *yēhāyâ bayyôm hahû'* (acontecerá naquele dia) refere-se ao tempo depois que Judá for exilado e escravizado. Depois dos setenta anos de cativo, *'esbôr ûllô* (quebrarei o jugo). Yahwéh promete intervir em favor dos escravizados (postos sob jugo), destruindo os meios pelos quais eles são obrigados a trabalhar (cf. Is 9.4); *'ānatēq* (rasgarei) os liames pelos quais o povo é mantido preso (cf. Is 9.5). Assim, livre de ambos esses constrangimentos, o povo de Yahwéh *lō' ya'abdû bô* (não servirá a ele [i.e., ao governante estrangeiro] como escravo). O povo do pacto não estará mais sob o jugo de estrangeiros. A promessa da poderosa intervenção de Yahwéh em favor de seu povo é feita para inspirar confiança e esperança ao coração do povo de Deus que está inevitavelmente destinado à captura, ao exílio e à escravização numa terra estranha. Essa promessa de livramento e restauração é aumentada pela revelação por parte de Yahwéh do que deve ser esperado depois do retorno.

30.9. *Wē 'abdû* (mas eles servirão).¹⁴⁵ A conjunção *wē* introduz um contraste, contraste que não deve ser visto pela cessação do serviço. O povo libertado e restaurado não servirá mais aos *zārîm* (estrangeiros) (v. 8). O real contraste é em relação a quem o serviço será prestado. Antes de tudo, será prestado a *'ēt yhwh 'ēlōhēm* (Yahwéh seu Deus). O verbo hebraico *'ābad* tem algumas conotações específicas.¹⁴⁶ O termo significa literalmente trabalhar, isto é, exercer energia física no desempenho de tarefas e deveres. Assim têm de fazer os escravos para produzir um campo lavrado, uma casa limpa, um celeiro cheio de frutos. Isso impõe obediência ao proprietário ou senhor que determina as tarefas ou deveres que devem ser cumpridos. O termo também implica o reconhecimento do senhor e honrá-lo. No sentido religioso a servidão significa honrar ou Yahwéh ou outro deus. Os profetas acusaram o povo de Yahwéh de escolher a adoração de ídolos ou deuses estrangeiros (cf. Is 1.4; 44.6-20; Jr 2.11) por atos de devoção e por meio de sacrifícios, ofertas e serviço manual. Este serviço a deuses estrangeiros era a principal razão para a submissão, deportação e escravização nas terras estrangeiras, onde seriam compelidos a honrar seus captos a exercer trabalho físico e a produzir coisas em benefício deles.

145. A NIV e Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6. 530, traduzem por "em vez de"; comentadores como Bright, *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21.270; Hyatt, *Jeremiah*, em *IB* (1956) 5.1024; e Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 556, traduzem por "mas".

146. Ver *TWOT*; 2.639,640.

O preciso contraste que Jeremias proclama ao povo como palavra de Yahwéh é que o próprio Yahwéh, o senhor original de Judá, de fato o seu único e amoroso Senhor do pacto, receberá o reconhecimento, obediência, adoração e serviço físico de seu povo libertado e restaurado. Isso quer dizer que a totalidade da vida será dirigida para Yahwéh; cada aspecto da vida — religioso, social, econômico, político — será devotado a Yahwéh. O futuro do povo é uma promessa e uma expectativa segura. Como, porém, em toda situação de promessa e expectativa, há a inseparável dimensão de responsabilidade. Espera-se que o povo libertado e restaurado sirva a Yahwéh. Falhar em fazê-lo, como antes do exílio, resultará em novo alheamento de Yahwéh e em trágicas conseqüências posteriores.

Jeremias prossegue profetizando que uma vida total de serviço a Yahwéh será também prestada *wē'ēt dāwid malkām* (e a Davi seu rei). As frases *a Yahwéh* e *a Davi* são declarações paralelas. Servir a Yahwéh é servir também a Davi. Yahwéh e Davi são inseparáveis.

Como deve ser entendida a referência a Davi? Alguns críticos, como dissemos acima, insistem numa expectativa estritamente política alimentada no coração de um povo empobrecido que havia retornado do exílio.¹⁴⁷ Este ponto de vista é difícil de aceitar em vista do que os próprios profetas proclamaram. Eles repetidas vezes se referiram à promessa que Yahwéh fizera a Davi (2 Sm 7) a respeito de sua casa (cf., p. ex., Is 7,9,11; Jr 23.1-8). O próprio Davi, que morrera e fora sepultado, não seria fisicamente restaurado. Ao contrário, espera-se um descendente davídico, seu representante. E essa expectativa se apoiar firmemente na promessa de Yahwéh, enfaticamente afirmada, *'āšer 'āgim lāhem* (que eu farei levantar-se para eles). Daí, o rei davídico a quem Jeremias se refere não está fisicamente presente naquele tempo. Nos dias vindouros Yahwéh o trará e o estabelecerá no meio deles. Esse rei receberá o mesmo "serviço" que Yahwéh requer de seu povo.

Jeremias faz outras referências ao rei davídico. Em 30.21 esse rei é citado como o *'ādîrô* (o majestoso, termo derivado do verbo hebraico *'ādîr*, ser grande, ser alto, ser nobre) e como o *m1vlo* (o governante sábio) que viria do meio do povo. Moisés tinha falado do rei do povo do pacto, vindo do meio do povo (Dt 17.15), e Samuel tinha ido a uma família de Judá e ungido a Davi no meio de sua família e nação (1 Sm 16.1-13). A promessa de Yahwéh por meio de Moisés e sua promessa e seu ato feitos a Davi serão mantidos firmes. A casa davídica não será removida, mas um descendente de Davi, uma pessoa nobre e majestosa, um governante sábio (30.21) será levantado por Yahwéh. Fora de qualquer dúvida, Jeremias está-se referindo à mesma pessoa de quem falara quando profetizou a respeito do grande e fiel Pastor, o Renovo de Davi (Jr 23.5).

147. Cf. n. 139, acima. Hyatt fala de um rei ideal da linhagem davídica. Repete o que tinha afirmado antes, sem uma boa razão, que o próprio Jeremias põe pouca ênfase na expectativa de um Messias davídico (*Jeremiah*, em *JB* (1956), 5.1024). Hyatt está certo se considerarmos que a referência é a uma figura política, assim como os quatro últimos reis davídicos que reinaram em Jerusalém. Jeremias, entretanto, tinha uma compreensão mais ampla e rica do futuro Messias davídico.

Jeremias, ao assegurar ao povo de Judá que depois de sua libertação e restauração Yahwéh será servido, e da mesma forma o seu agente, o rei davídico, repete uma fórmula pactual (Jr 30.22). A frase “vós sereis meu povo” lembra o que Yahwéh tinha dito aos israelitas no Sinai: “Vós me sereis um reino... e uma nação santa” (Êx 19.6 RSV) e o que Yahwéh dissera a Abraão, “e eu serei seu Deus” (Gn 17.8b). O pacto feito com Abraão e expandido no Monte Sinai para incluir os descendentes de Abraão não foi esquecido nem esvaziado. Yahwéh se lembrará de seu pacto e cumprirá as promessas que fizera séculos antes. Aqui está uma sugestão de que o rei davídico é o mediador do pacto por meio de quem todas as promessas e responsabilidades do pacto se tornarão realidade.¹⁴⁸

Como dissemos nas observações introdutórias a esta seção, Jr 30.8,9,20,21 deve ser compreendido como de teor messiânico. Jeremias está falando do Messias prometido. Fala primeiro e mais diretamente a respeito do conceito messiânico em seu ponto de vista mais estrito: profetiza a respeito da pessoa régia; fala do descendente de Davi a quem Yahwéh suscitará no futuro. Jeremias, além disso, refere-se ao conceito messiânico em seu sentido mais amplo quando fala dessa Pessoa régia como o Majestoso e Sábio, que cumprirá as promessas do pacto feitas a Abraão e aos seus descendentes no Monte Sinai. A referência ao pacto de Yahwéh com Abraão e Israel deve ser lembrada quando estudarmos a proclamação de Jeremias a respeito do Novo Pacto.

Jr 31.31-34. A passagem é parte integral do Livro de Conforto.¹⁴⁹ Ela expande o conceito do Messias, não falando diretamente dele nem da casa davídica, mas referindo-se à moldura pactual em que o Messias é proclamado e ao contexto em que Ele vai atuar. Como antes mencionamos, Jeremias estava plenamente cômico do pacto mosaico e vez ou outra se refere a ele, isto é, ao pacto de Yahwéh com Israel (povo) e com Davi (indivíduo). Ambos os pactos eram inteiramente messiânicos em caráter.¹⁵⁰ Jeremias fala do novo pacto dentro do contexto deles. Note-se como ele introduz o capítulo sobre o novo pacto repetindo as promessas históricas e invioláveis dos pactos abraâmico, mosaico e davídico, “naquele tempo”, isto é, no tempo da libertação e restauração de Israel e Judá, as promessas de Yahwéh serão mantidas firmes. Ele será Deus de todas as famílias de Israel e elas serão seu povo (31.1).

Antes de estudarmos os vv. 31-40, devemos considerar os vv. 15 e 22. Eles são parte de uma passagem em que Jeremias fala¹⁵¹ de como ele procurou

148. Note-se como a promessa do pacto é repetida em Jr 31.1.

149. Cf. os pertinentes comentários introdutórios à seção precedente.

150. Ver nosso estudo sobre esses pactos nos caps. 7 e 9, acima. Também a Judá, indiretamente, porque Ramá ficava em Judá (cf. Linders, “Rachel Weeping”, pp. 52,53).

151. A sugestão de que 31.21,22 era originalmente separado de 31.15-20 (cf. Hyatt, *Jeremiah*, em *IB*[1956], 5.1033), não deve ser considerada uma opção séria. Que a passagem tem dado motivo para muito debate infere-se das discussões concernentes a ela em vários comentários e ensaios, tais como o de Linders, “Rachel Weeping”, p. 290; ver também Bernhard Anderson, “The Lord Has Created Something New: A Stylistic Study of Jeremiah 31.15-22”, *CBQ* 40 (1978):463-478. Ele não quer recorrer a emendas (um expediente desesperado) como A. Weiser fez com seu *Das Buch des Profeten Jeremia* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1959), p. 290. Ver também Bright, *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21.282; Rudolph, *Jeremiah*, p. 290. Phyllis Tribble procurou dar alguma ajuda à compreensão de Jr 31.15-22 em seu ensaio, “The Gift of a Poem — A Rhetorical Study of Jeremiah 31.15-22”,

confortar o povo que tinha perdido e iria perder entes queridos na deportação de Israel e Judá.¹⁵² Alguns comentadores notam que a referência de Jeremias a Raquel é evidência de que ele estava-se referindo à experiência de mães nas dez tribos do norte, quando foram sobrepujadas pelos assírios. Raquel era a ancestral de Efraim e Manassés, duas das maiores tribos. Mas deve ser também notado que há uma referência a Ramá, que estava dentro das fronteiras de Benjamim. Benjamim era parte do reino de Judá. Não se pode ignorar a ênfase de Jeremias nas experiências das tribos do norte (cf. vv. 18,20). Tinha havido muita dor e sofrimento quando o exército de Israel foi derrotado, muitos de seus homens, mulheres e crianças massacrados e famílias brutalmente separadas. O pranto das esposas e mães era ouvido em toda parte. Essa tristeza era a consequência de Israel ter-se apartado de Yahwéh, o que foi seguido de desgraça e vergonha (31.19). Assim como a mãe de Israel tinha pranteado, também Judá começou a prantear quando ocorreu a primeira deportação. Jeremias proclama que o sofrimento e a tristeza de Judá se tornarão ainda mais intensos quando Judá enfrentar destruição, exílio e escravidão.

A referência à tristeza materna é seguida por um apelo à esperança. As mães não devem mais chorar! Devem considerar o que Yahwéh está fazendo. Ele está preservando seu povo; o povo retornará do cativeiro depois de experimentar a disciplina que Yahwéh lhes está infligindo (31.16d,17). Assim, o ponto principal da passagem é que há esperança para o futuro. Yahwéh não se esquecerá de seu pacto e de suas promessas. O sofrimento e a tristeza são necessários.

O propósito de incluir a discussão do pranto de Raquel em nosso estudo da revelação do conceito messiânico é o fato de Mateus citar esse verso (31.15) após relatar o massacre dos meninos de idade aproximada à do infante Jesus, ordenado por Herodes (Mt 2.18). Primeiro, deve ser compreendido que Jr 31.15 não é estritamente messiânico; não se refere a uma pessoa régia, nem às próprias características, reinado ou obra do Messias prometido. Segundo, a referência de Mateus à tristeza do passado, dentro do contexto do nascimento de Jesus, evidencia que os escritores inspirados do Novo Testamento viram uma conexão definida entre as experiências do povo do pacto e os acontecimentos que cercam o nascimento de Jesus. Esta reconhecida conexão não é uma simples construção de idéias. Os autores do Novo Testamento viram e proclamaram a unidade orgânica do modo de Yahwéh lidar com seu povo e das experiências do povo, à medida que Ele levava adiante seus planos imutáveis para o povo no decurso do tempo. Terceiro, o cumprimento de que Mateus fala deve ser considerado tipológico de um modo especial. A matança dos meninos

Andover Newton Quarterly, 17/4 (Março 1977):271-278; ela ouve um conjunto de vozes — de Efraim, Raquel, Yahwéh e Jeremias, no qual as inter-relações entre homem e mulher provêm o padrão unificador do poema — que é ele próprio o dom (ibid., p. 280). Seu uso da “nova crítica” recoloca a ênfase na forma literária mais do que na mensagem sobre um foco renovado.

152. Ver, p. ex., Thompson, *Book of Jeremiah*, pp. 573,574. Feinberg, “Jeremiah”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.569,570, considera que a referência a Raquel inclui tanto Israel quanto Judá.

por Herodes, a agonia e a tristeza causadas pelo ingrato acontecimento são tipológicos *por analogia*.¹⁵³ A angústia e as lágrimas causadas pela deportação eram análogas às das mães nos dias do nascimento de Jesus. À medida que Yahwéh levava adiante seu propósito pactual, surgiam circunstâncias que traziam angústia e lágrimas. Assim, quando os violadores do pacto eram punidos, havia dor e sofrimento. E quando o Mediador do pacto foi trazido ao mundo, houve lágrimas outra vez, embora as circunstâncias fossem diferentes; o banho de sangue de Herodes desencadeou uma torrente de emoções represadas. Portanto, embora as circunstâncias sejam diferentes, a dor, o sofrimento, a tristeza estão presentes quando Yahwéh leva adiante seus propósitos pactuals e cumpre suas promessas.

Jeremias conclui a passagem (31.15-22) com uma frase peculiar. Lembremos de que o profeta tinha estado proclamando uma segura mensagem de esperança para o futuro. Ele apela ao arrependimento do povo do pacto e insta-o a que cesse de errar. Dirige-se a ele como *bētūlat yisrā'el* (a virgem de Israel) (v. 21) e como *habaṭ* (a filha) que foi infiel (v. 22).

E então, numa das mais discutidas passagens de todo o livro, a referência no v. 22b é à *nēqēbā* (mulher) que *tēsūbēk* (rodeia) um homem, um tipo heróico.¹⁵⁴ Essas três referências femininas devem ser vistas pelo que realmente elas são.¹⁵⁵ Jeremias dirige-se a Israel como uma virgem, isto é, uma jovem moralmente pura. Ela tem o potencial de tornar-se mãe frutífera, um futuro possível para todas em Israel. Mas o povo é também lembrado do que tem sido — uma filha infiel. Enquanto é desleal, o povo não pode retornar. Arrependimento e purificação são pré-requisitos absolutos. Cumpridos esses, a filha infiel pode ser, e de fato é, chamada de virgem e convidada a retornar à casa. A proclamação de Jeremias é uma reminiscência da própria experiência de Oséias com a infidelidade (Os 1-3) e das suas profecias a respeito da fidelidade de Yahwéh (esp. 6.1-3). Indubitavelmente Jeremias tinha também em mente as experiências de Yahwéh com Israel no deserto e em tempos ainda anteriores da história de Israel. Assim como Israel fora infiel no passado e a disciplina de Yahwéh levava ao arrependimento e ao perdão, isto é, à purificação, assim também um nova fase ia começar na vida do povo do pacto.

A terceira referência feminina apresenta um problema particularmente difícil. Que é que Jeremias quer dizer quando fala da “mulher rodeando um homem”? Enquanto nos primeiros tempos do Cristianismo isso foi considerado uma profecia do nascimento virginal, poucos, se algum intérprete do século

153. Cf. Feinberg, “Jeremiah”, em *The Expositor's Bible Commentary*, pp. 571,572, sobre o v. 15. Para uma discussão da tipologia bíblica e seus vários aspectos, ver cap. 6, subtítulo “Tipologia Messiânica”.

154. Thompson decidiu que o significado exato da frase, que ele toma como um provérbio, não é claro, mas ele entende que se refere a alguma coisa não usual e inesperada. Ele dá um sumário geral das interpretações sugeridas (*Book of Jeremiah*, p. 576,577). Feinberg, “Jeremiah”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 6:571, também examina as interpretações sugeridas, e conclui com Bright (*Jeremiah*, em *AB* [1965], 21:275,276) que o significado desafia as soluções.

155. Anderson lida com os três termos femininos, buscando uma chave para a interpretação da frase.

vinte mantém este ponto de vista.¹⁵⁶ A interpretação de Calvino, aceita por alguns comentadores, de que o termo geral feminino *mulher* é usado para referir-se ao fraco (Israel) tornando-se superior ao forte (os babilônios), é mera conjectura, assim como qualquer outra que tenha sido sugerida.¹⁵⁷

Parece mais sábio considerar a frase como um provérbio que seria bem conhecido nos dias de Jeremias. Como um provérbio, refere-se a um fenómeno pouco usual. A situação comum era um homem deixar seus pais e unir-se a sua mulher (Gn 2.24). O homem, o forte, consola mães entristecidas abraçando-as e confortando-as. De modo semelhante, homens fortes procuram amar e abraçar virgens que, como filhas infiéis, permitem que amantes as toquem. Mas uma coisa surpreendente ocorrerá — um homem forte ser seguro num poderoso abraço pela mulher. Esse provérbio assim refere-se a um acontecimento muito surpreendente que Yahwéh está a ponto de realizar para Israel e Judá. A filha infiel vai tornar-se uma virgem moralmente pura, de fato, uma grande força para o bem. Isso é, na verdade, *ḥădāsâ*, a coisa nova que Yahwéh vai criar na terra. Somente Yahwéh pode fazer tal milagre — transformar uma prostituta em uma virgem. Porque Yahwéh é o Senhor soberano, Ele não somente promete, mas realmente cria um futuro de esperança, a despeito dos desastres que trazem destruição, morte, exílio e escravidão. Em outras palavras, Jeremias refere-se à nova criação que Yahwéh está a ponto de fazer, isto é, a mulher infiel tornar-se uma virgem inocente.

No contexto é importante notar o termo *ḥădāsâ* (novo) que Jeremias usa outra vez no mesmo capítulo (31.31). O termo *novo* não quer dizer que cada aspecto específico é novo no sentido de não ter estado presente antes. O termo *novo* aqui é aplicado a Israel e Judá pelo uso dos termos *filha infiel e virgem*.

Jeremias vê uma situação nova, uma condição nova, um arranjo novo, mas os mesmos elementos que tinham estado presentes antes agora são os principais elementos constituintes do novo.

Mais uma passagem (31.23-30) que precede a principal, que estamos estudando, requer um breve comentário. Nos vv. 23-25 Jeremias relata o que Yahwéh dos Exércitos, o Deus de Israel (note-se a ênfase no caráter do Senhor de Israel), garante a seu povo. Eles retornarão e reconhecerão Yahwéh como a única fonte de bênçãos para o povo, tanto nas áreas rurais quanto nas urbanas. Repetem-se as promessas de bênçãos para uma vida vigorosa e satisfeita. O próprio Jeremias recebe essa mensagem enquanto dormia, e ela o revigora e encoraja (v. 26). Jeremias então repete os planos e promessas de Yahwéh. O profeta foi instruído, quando de sua vocação, a derrubar e arrancar, a plantar

156. É geralmente conhecido que os pais da Igreja, tais como Jerônimo, tomaram a frase como a referir-se à concepção virginal de Maria, levando em si o Cristo ainda não nascido. Calvino, segundo Feinberg, concorda que a referência seja ao nascimento virginal. É difícil entender como Feinberg concluiu isso, porque Calvino dá uma explicação muito diferente. As quatro razões de Feinberg, para considerar como não válida a referência ao nascimento virginal, são aceitáveis.

157. Calvino escreveu: "Isso é o que considero ser o sentido do que disse o profeta — 'Uma simples mulher será superior a muitos homens, ou cada judeu excederá em valor a um caldeu'" (*Commentaries on the Prophet Jeremiah*, 4.115).

e construir. Agora Yahwéh lhe assegura que, como ele vela sobre a destruição, deportação e escravização de seu povo, velará também sobre ele quando replantado e reconstruído. O verbo *sāqad* (vigiar) pode significar “estar acordado sobre”. A idéia é a de uma preocupação persistente, ou de um forte intento de conseguir o resultado desejado. O termo hebraico é tomado da figura de um leopardo que, afeito a capturar a presa, mantém os olhos firmes sobre ela (Jr 5.6). O ponto é que Yahwéh, que nunca dorme mas está sempre vigilante (Sl 121.3-8), tem o pleno controle das tragédias que vieram e ainda virão sobre o povo do pacto; Ele estará também em pleno controle da restauração futura e do povo que confessar esse fato (31.29,30).

A passagem (31.29,30) repete e acentua que Israel e Judá serão restaurados (30.1-3). O pacto davídico será lembrado e as promessas pactuais feitas a Abraão e a Moisés, e por seu intermédio, certamente serão cumpridas (30.8,9,21,22). Mas o castigo por meio da derrota, exílio e deportação certamente virá. Entretanto, haverá libertação por causa do amor permanente de Yahwéh para com seu povo (31.3-6). O cântico surgirá no futuro (31.7), embora seja precedido de tristeza inconsolável (v. 15). Das condições do mais profundo desespero Yahwéh trará miraculosamente “alguma coisa” nova, isto é, sua noiva regenerada, purificada e restaurada será trazida de volta para o seu lar.

Voltando-nos para o texto de 31.31-40, veremos que ele consiste de quatro passagens.¹⁵⁸ De cada uma delas se declara ser palavra de Yahwéh, o autor original: *nē’um* (declara, v. 31), *’amar* (diz, vv. 35-37), *nē’um* (declara, v. 38). Os versos 31 e 38 são introduzidos pela frase hebraica *hinnēh yāmim* (eis dias) enquanto que o v. 31 acrescenta *bō’im* (vindo).¹⁵⁹ Está claro, portanto, pelas asserções feitas que o próprio Yahwéh revela o que vai acontecer no futuro, num dia não determinado. O próprio contexto, entretanto, como indicamos nos parágrafos precedentes, aponta primeira e principalmente para a libertação do exílio e da escravidão, ao retorno e fixação na terra natal de Israel e Judá. O conteúdo dos vv. 31-40 não é material inteiramente novo. Os principais pontos acentuados nas passagens precedentes constituem o ponto central, mas a moldura dentro da qual esse material é expresso acrescenta novas dimensões históricas e teológicas pervasivas às afirmações de Yahwéh a respeito do futuro de seu povo.

158. Hyatt corretamente afirma que poucos eruditos negam que “a passagem se originou com Jeremias” (*Jeremiah*, em *IB* [1956], 5.1037). Bright, *Jeremiah*, em *AB* (1965) 21.287, escreve que a autenticidade da passagem nunca foi questionada.

Carroll, entretanto, primeiro indicou que a autoria da passagem do novo pacto realmente não é importante, mas prossegue atribuindo a autoria ao furtivo deuteronomista (*From Chaos to Covenant*, pp. 216-218).

J. Thompson, reconhecendo que há um forte debate entre os que pretendem uma autoria deuteronomista e os que defendem a autoria de Jeremias, concorda que ela “remonta a Jeremias” (*Book of Jeremiah*, p. 580). Ver também Harry D. Potter, em seu ensaio “The New Covenant in Jeremiah xxxi.31-34”, *VT* 33/1 (1983):347-357. Ele examina brevemente os argumentos em favor de uma origem deuteronomista da passagem, mas, assim também, conclui que o próprio Jeremias a proclamou, acentuando que viria o tempo em que os escribas não mais seriam necessários.

159. Um grande número de manuscritos acrescenta o termo hebraico *bō’im* no v. 28, evidentemente seguindo o padrão do v. 31.

Yahwéh declara *que wēkhāratī... bērit*¹⁶⁰ (quando eu cortar... um pacto). No contexto o verbo, um perfeito com vav, deve ser compreendido como futuro. Assim Yahwéh revela que em dias vindouros não especificados, mas num tempo que se pode entender como começando com o retorno do exílio, ocorrerá a feitura de um pacto.¹⁶¹

Vários profetas foram chamados tipicamente para proclamar a mensagem de Yahwéh concernente ao Messias num contexto actual.¹⁶² De fato, a maior parte das profecias a respeito do pacto de Yahwéh com a casa davídica e Israel ou Judá inclui referências diretas ou implícitas ao conceito messiânico. A pergunta a ser respondida agora é: Esta singular passagem sobre o novo pacto contém uma real mensagem messiânica?¹⁶³

O profeta menciona várias vezes o *bērit* (pacto). Em 3.16 fala da arca da aliança em frente à qual o povo de Judá fez seus votos. A arca encerrava uma cópia da lei do pacto, revelada no Sinai quando Yahwéh pactuou com seu povo libertado do Egito. Foi então que Yahwéh revelou que estaria com seu povo, habitando em sua presença, guiando-o e protegendo-o. Jeremias, referindo-se à arca, faz referência particularmente ao pacto sinaitico, no qual as promessas feitas séculos antes a Abraão foram incluídas. Em Jr 11.1-13 usa-se o termo *pacto* pelo menos cinco vezes para dar ênfase ao que Yahwéh havia feito, prometido e ameaçado depois que Israel tinha sido libertado do Egito (Êx 19-24) e antes de sua entrada na Terra Prometida (Js 4.1). A ênfase no contexto está sobre a lei que Yahwéh proclamou como parte integral do pacto com seu povo. Mas a lei foi desobedecida e o pacto foi quebrado pelo povo. Não obstante, o pacto permanece em efeito: mas são as suas maldições, em vez das bênçãos prometidas, que são executadas. Assim, embora o pacto tenha sido quebrado por desobediência, permanece inviolado quanto a Yahwéh, como é provado pelo cumprimento das maldições previstas (cf. esp. Dt 4.15-31; 8.10-20; 11.26-32; 27.15-26; 28.15-68).

Jeremias, proclamando a execução certa da ira de Yahwéh sobre Judá, por meio da seca, da fome, e da espada, suplica a Yahwéh: *zēkōr... bēritkā* (lembra-te... de teu pacto, 14.21).¹⁶⁴ Nessa frase Jeremias resume as misericórdias, graça,

160. Dois verbos são usados para expressar a ação envolvida em fazer um pacto: *kārat* (cortar) é mais freqüentemente usado quando a referência é ao estabelecimento de um arranjo totalmente novo ou quando se acrescenta uma dimensão especificamente nova (cf. Gn 15.18). *Qim* (erigir ou manter, no hipil; causar a permanência) é freqüentemente usado para expressar a continuação (cf. Gn 17.7,19).

161. Alguns críticos falam do pensamento de Jeremias como tendo atingido aqui um ponto alto. Cf. Hyatt, *Jeremiah*, em *IB* (1956), 5.1037, enquanto Carroll, em *From Chaos to Covenant*, escreve que este é um ponto alto na profecia. Enquanto não há nenhum desacordo a respeito da importância do conteúdo da passagem, a origem e razão da importância deve ser mantida claramente diante do leitor: Yahwéh revelou esse fato; Jeremias proclamou-o como verdade e também creu nisso.

162. Ver cap. 10; a revelação messiânica atingiu níveis elevados quando Yahwéh fez o pacto com Davi.

163. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.427, considera que a passagem é de caráter messiânico: "Toda a descrição em ambos os capítulos (30,31) é messiânica." Ele então prossegue, apelando à revelação do Novo Testamento, indicando que a vinda de Cristo é realmente o coração do novo pacto (p. 432). Embora não se possa discordar dessa afirmação do ponto de vista teológico e da perspectiva cristológica, é legítimo perguntar se Jeremias, no dia em que profetizou, falou intencionalmente do próprio Messias na passagem.

164. Essa súplica é um apelo a Yahwéh para que repita o que fizera quando Israel estava no cativeiro egípcio; "ele lembrou-se de seu pacto" (Êx 2.24).

perdão e bênçãos de Yahwéh. Ele roga a Yahwéh que se lembre de seu próprio nome (v. 21a), indubitavelmente apelando ao nome do pacto, *Eu sou o que sou* (Êx 3.14).

Jeremias responde à nação que pergunta por que Jerusalém foi destruída referindo-se ao pacto que Israel tinha abandonado, quando adorou e serviu a outros deuses (22.8). Aqui a referência é particularmente ao laço de amor, vida e bênçãos factuais que Yahwéh tinha estabelecido com seu povo; ele, porém, tinha-se inclinado diante de outros deuses para amar, servir e obter vida e bênçãos.

Jeremias usa também o termo *bêrit* para referir-se a um acordo político e social entre o rei e seu povo, em relação aos escravos e escravas judaicos (34.8-22). Aqui o termo é usado em seu sentido estritamente formal, de um acordo entre o rei e seus súditos. É um acordo que trará liberdade aos escravos. Mas os donos de escravos, depois de tê-los libertado, tornavam a escravizá-los. Dessa maneira quebravam o pacto que tinham feito com seu rei. Mas Jeremias assinala que manter alguém como escravo depois de um período de seis anos é em si mesmo a quebra de um dos requisitos do pacto que Yahwéh tinha feito com Israel. O ponto a ser destacado aqui é que o pacto de Yahwéh com Israel tinha condições e implicações sociais, e não só religiosas.

Em 50.5 Jeremias profetiza a respeito do pacto eterno, que se refere ao laço que nunca será quebrado entre um povo arrependido, obediente, e seu Senhor. Esse pacto eterno refere-se ao novo pacto de Jr 31.31-34.

Quando se resume assim o uso que Jeremias faz do termo hebraico *bêrit*, pode ser dito que, nas passagens examinadas, ele se refere ao pacto de Yahwéh com os patriarcas e seus descendentes, Israel e Judá. Os aspectos principais do pacto são o laço estabelecido, as promessas de bênçãos a Abraão, a garantia de um laço eterno de amor e vida entre Israel e Yahwéh, a lei e a resposta obediente a ela, os aspectos religiosos e sociais e a maldição pela desobediência. É de importância vital relembrar que Jeremias fala desses aspectos como duradouros e permanentes. Portanto, Jeremias não considera que todas as atividades e aspectos factuais passados sejam abolidos, esquecidos, ou tornados sem relevância. Mas haverá uma sensível mudança. O verbo *kārat* (cortar) o sugere; o adjetivo *hādāsā* (novo) fala diretamente disso.

O sentido preciso do termo *hādāsā* é difícil de determinar. A maioria dos comentadores refere-se ou discute as diferenças entre o velho e o novo pacto,¹⁶⁵ mas poucos, se algum, tentam definir com precisão o significado e referência desse adjetivo. É também o caso dos que escrevem artigos em revistas.¹⁶⁶

165. Cf. os valiosos comentários referidos nas notas precedentes sobre 31.31.

166. Cf., p. ex., Heinrich Weippert, "Das Wort vom Neuen Bund Jeremia xxxi.31-34", *VT* 29 (1979):336-351. Os artigos sobre Jr 31.31-34 são muito numerosos, como se pode verificar no *Religious Index of Periodicals*. Gordon Garner escreveu: "O termo novo pacto não oferece ajuda direta porque não há passagens comparativas" (Tyndale Paper 8/1 [Março 1968]:8).

Três estudos sobre o real conceito do pacto apareceram desde 1980: Thomas Edward McCominsky, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1985); William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants* (New York: Nelson, 1984), esp. pp. 170-185; O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1980), esp. pp. 273-300.

Especialistas dos nossos dias têm-se mostrado refratários ao estudo acurado de um termo que possa ajudá-los na compreensão de uma passagem.¹⁶⁷ No contexto, um estudo da palavra confirma fortemente o que o próprio contexto exige. Como já mencionamos acima, os elementos principais do pacto com Abraão, Moisés, Israel e Davi permanecem em vigor nas proclamações de Jeremias.¹⁶⁸ Ele usa o adjetivo hebraico *ḥādāsā* no seu sentido básico de renovar, restaurar, reparar. Em Lm 5.21 Jeremias pede uma renovação como nos velhos tempos. O mesmo, porém renovado, em nova força, em operação renovada, é o intento específico.¹⁶⁹ Assim o pacto de Yahwéh há de ser renovado.

Será renovado *'et-bêt Yisrā'ēl wē'tet bêt yēhūdā* (com a casa de Israel e com a casa de Judá). Jeremias reconhece a divisão do povo do pacto, ao nomear separadamente os dois grupos, mas ele considera-os reunidos no futuro. Esse é um dos elementos envolvidos na renovação.¹⁷⁰

Haverá uma diferença. Jeremias sugere esse fato com a frase hebraica *lō' kabērît* (não como o pacto) (v. 32a), que ele define como o que Yahwéh fez (lit. cortou) com seus antepassados quando os tomou pela mão e os tirou do Egito. Yahwéh insiste, proclama Jeremias, que Ele tem sido fiel (*'ānōkhî bā'altî bām*, "eu, eu tenho sido um esposo para eles") (v. 32b). Seu amor, proteção, provisão e cuidado nunca falharam. Mas Yahwéh não foi reconhecido como tal. Sua noiva quebrou o pacto; não obedeceu aos seus mandamentos, que lhe foram dados em tábuas de pedra, para serem lidos periodicamente para ela. Devemos observar que Yahwéh não diz que o pacto do Sinai com suas obrigações está anulado por ter sido quebrado, porque suas condições não foram cumpridas e a lei foi desobedecida.

São feitas três fortes afirmações (31.33). Primeiro, *zō't habērît* (este pacto); este é o pacto que será cortado depois daqueles dias. A existência do pacto de Yahwéh com seu povo é garantida. No futuro esse pacto será restabelecido com o povo de Israel. A ênfase está na preposição *com* (o povo). O pacto foi quebrado; o povo estava, pois, sob a maldição do pacto quando vivia em desobediência e no exílio. Mas essa vida desobediente e esse duro exílio estão para findar. O pacto será renovado e permanecerá efetivo por todos os tempos.

A segunda afirmação forte é a referência de Yahwéh a *'et-tōrātî* que foi uma parte integral do pacto do Sinai e que Abraão também obedeceu (Gn 26.5). A mesma lei, no pacto renovado, não será mantida diante do povo apenas por

167. Esse movimento foi começado particularmente pelo escrito de Barr sobre estudo de palavra.

168. Ver Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.574-578; ele faz uma distinção aguda entre Israel e a Igreja e não pode afirmar precisamente para quem o novo pacto foi instituído. Homer A. Kent Jr. também foi incapaz de resolver esse problema pela mesma razão ("The New Covenant and The Church", *Grace Theological Journal* 6/2 [1985]:289-298). Ver também Calvino, *Commentaries on the Prophet Jeremiah*, 4.126-128; Keil, em *KD, Jeremiah*, 1.38-40.

169. Ver *TWOT*, 1.265,266, para um estudo sucinto mas preciso desse termo.

170. Feinberg, "Jeremiah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.575, inclui uma discussão em seu comentário sobre como deve ser vista a Igreja em relação ao povo do pacto do Velho Testamento reunido; outros comentadores, como Calvino e Keil, consideram que a Igreja do Novo Testamento inclui os arrependidos do Israel reunido. Um estudo muito útil sobre esse assunto foi apresentado por Hans K. La Rondelle, *The Israel of God in Prophecy* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983).

meio da palavra falada ou escrita. Yahwéh diz que Ele mesmo *nātatî... bêqirbām* (pô-la-ei em seu interior),¹⁷¹ e para explicar esse pensamento Jeremias acrescenta *'al-libām 'ektābennā* (e sobre seus corações a escreverei). Colocando na frase, em primeiro lugar, o termo "coração", é dar-lhe ênfase como fator central. O próprio coração do povo de Yahwéh será mudado; terá o pacto de Yahwéh escrito indelevelmente sobre ele. O pacto e seus requisitos vão tornar-se presentes de modo muito pessoal e inevitável em todos os tempos. O coração será mudado. Yahwéh, ao renovar seu pacto, tratará com a pessoa inteira, de dentro para fora. Esse coração mudado, renovado, não retornará à sua primitiva condição pecaminosa, rebelde.

A terceira afirmação em 31.33 é a repetição da promessa pactual básica, *wēhāyitî lāhem lē'lōhîm* (e eu lhes serei por Deus, ou eu serei seu Deus). Essa frase e a seguinte (e eles serão meu povo) afirma fortemente que o pacto original com Abraão e Israel (com Moisés como seu mediador) permanece. Yahwéh continuará a ser o Esposo, o Senhor, o Pastor, a Luz, a Vida e a fonte de todas as outras coisas necessárias para o bem-estar espiritual e social de seu povo.

Jeremias continua a tratar do tema do pacto renovado (31.34). De novo são feitas três declarações positivas. Não haverá necessidade de ninguém na comunidade redimida tratar outro membro como se esse não conhecesse Yahwéh.¹⁷² A comunidade do pacto, como um todo, receberá um coração renovado. É verdade que cada indivíduo deve requerê-lo, mas ninguém será omitido.

Jeremias, em segundo lugar, acrescenta *kikūlām yēdē'û 'ōtî* (porque todos me conhecerão, v. 34a). O real conhecimento de Yahwéh, como resultado de seu pacto com o povo, será um aspecto integral do escrever-se a sua lei no coração do povo. Ninguém poderá excusar-se de não conhecer Yahwéh e sua vontade pactual. Como a noiva conhece o seu noivo e seus desejos e vontade, assim Yahwéh será conhecido, amado e honrado.

Terceiro, Jeremias expressa uma promessa muito confortante: Yahwéh se lembrará de seu povo e de seu pacto: *kî 'eslah 'āwōnām* (pois perdorei suas iniquidades). O verbo hebraico *sālah* tem o significado básico de perdoar. Moisés suplicou a Yahwéh que perdoasse, que não levasse em conta o pecado dos adoradores de ídolos (Êx 34.9). Moisés suplicava um registro limpo. Fez de novo a mesma coisa quando o povo se recusou a aceitar o bom relato dos dois espias e se rebelou contra Moisés e Yahwéh. A resposta de Yahwéh então tinha sido a palavra de perdão; ele apagou o registro do pecado e da culpa do povo.¹⁷³ Essa declaração é afirmada pela bem conhecida afirmação paralela: *ūlēḥaṭṭā'tām lō' 'ezkar-'ōd* (e de seus pecados não me lembrarei mais). A limpeza da ficha inclui o apagar-se o registro também da mente de Yahwéh.

171. A NIV, sem uma boa razão, traduziu o termo por "mente". Como a frase paralela fala do coração, não se deve escolher outra aparência da pessoa, ou seja, a mente.

172. Consultem-se os bons comentários para observar como essa frase tem sido interpretada e aplicada.

173. Esse termo, no Velho Testamento, é usado somente a respeito de Deus; só Ele pode e perdoa completamente.

Como profetizara Miquéias que Yahwéh em sua grande misericórdia perdoaria e esqueceria (Mq 7.18-20), assim Yahwéh, pela boca de Jeremias, assegura à comunidade do pacto que Ele realmente criará uma coisa nova na terra (Jr 31.22): a filha vil, infiel, tornar-se-á uma virgem pura. Assim, as promessas do pacto feitas e aplicadas em tempos anteriores serão mantidas no futuro. De fato, serão completa e efetivamente aplicadas para todos os tempos, e isso como nunca antes.

Na parte restante da passagem Jeremias dá garantia adicional (31.35-40) de que o pacto renovado nunca será ab-rogado. Nos vv. 35 e 36 ele lembra aspectos integrais dos pactos de Yahwéh com Adão (Gn 1,2) e Noé (Gn 11). Tão certo como os vários aspectos da criação, os ciclos da própria natureza e as forças da criação continuam a existir, assim também continuará o pacto renovado de Yahwéh. Tão certo como Yahwéh é todo-poderoso, assim também seu pacto permanecerá com Israel como nação (v. 36b). Essa última frase é expandida nos vv. 38-40. Jerusalém será reconstruída, seus arredores renovados e todos os aspectos da cidade serão santificados e dedicados a Yahwéh.

Repetimos a pergunta: A passagem (31.31-40) é messiânica? Não somente o termo não aparece, como também não há nenhuma referência direta à casa davídica ou a uma pessoa régia que realizará as promessas de Deus. O próprio Yahwéh é quem vai renovar o pacto, quem perdoará e esquecerá o passado e trará as promessas do pacto feito com Abraão e Israel à sua plena realidade. Portanto, não se pode dizer que a passagem seja messiânica no sentido mais estrito, isto é, relativa a uma pessoa régia. Entretanto, a influência e a obra da pessoa messiânica são várias vezes declaradas como as próprias atividades que Yahwéh assegura a seu povo haverem de ser realizadas em seu benefício.¹⁷⁴ Portanto, a obra messiânica é referida na passagem, que, neste caso, é messiânica no sentido mais amplo do termo. Também deve ser afirmado que Jeremias desenvolve o real conceito do pacto: dá uma explicação mais ampla e clara de seu significado e do que ele trará no futuro. Ele desenvolve a moldura actual dentro da qual o Messias deve atuar. Ele capacita seus ouvintes e leitores a compreenderem mais plenamente o que o Messias, o Mediador do pacto, trará. Quem será esse mediador, ele o tinha proclamado antes (23.1-8) e o identificaria de novo. Realmente, Jeremias se refere a Ele no Livro de Conforto, que estamos agora considerando (30-33).

Jr 33.14-26. No final do reinado de Zedequias (cerca de 586 a.C.) Jeremias foi aprisionado por causa de sua insistência de que Jerusalém devia render-se a Nabucodonosor. Comprando um campo em Anatote de um parente, entretanto, ele mostrara sua crença de que haveria um retorno à terra (32.1-44). Continuou também a predizer a restauração, a cura, a paz e segurança para Judá, que Yahwéh, o Criador dos céus e da terra, garantiria (33.1-13). Essa profecia de restauração é o contexto em que Jeremias proclama sua profecia messiânica mais explícita e completa. Em toda a sua vida ele não profetizou

174. Ver Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 2.426,427.

tanto a respeito do Messias vindouro como Isaías o tinha feito, mas, no contexto da destruição iminente de Jerusalém e da deportação de seu povo, Jeremias coloca diante do povo a promessa do Redentor, o Senhor da justiça, o Rei, o Bom Pastor, e a Fonte de águas vivas, que não é nenhum outro senão o Renovo da casa de Davi.¹⁷⁵ Na passagem o profeta repete algumas referências e acrescenta que o verdadeiro culto, como representado pelo sacerdócio levítico, certamente seria um fator concomitante.¹⁷⁶

É oportuno fazer uma breve referência ao texto. A Septuaginta omite inteiramente a passagem. Isso leva certos críticos a sugerirem que a passagem é uma adição de editores deuteronômicos e que foi acrescentada ao texto hebraico depois de feita a tradução grega.¹⁷⁷ A passagem, textualmente, é muito semelhante a outras profecias de Jeremias. Frases como “os dias estão vindo” ou “naqueles dias” eram usadas repetidas vezes como introdução a profecias de Yahwéh, porque, como o fizera freqüentemente antes, Jeremias diz incisivamente: “declara o Senhor” (33.14,17) ou “a palavra do Senhor veio a Jeremias” (34.12). J. H. Thompson está certo em dizer que ela contém uma coleção de “profecias messiânicas”.¹⁷⁸ Estas, muito provavelmente proferidas em diversos tempos durante a sua prisão, foram reunidas quando essa seção foi escrita.

33.14-16. A passagem é uma repetição de Jr 23.5,6, mas tem algumas alterações; somente estas serão consideradas aqui.¹⁷⁹ Após as frases introdutórias habituais, Jeremias, para lembrar à casa de Israel e à casa de Judá *'āšer dibbartî* (o que lhes falei), proclama *hāqimōtî 'et-hadābār hattōb* (estabelecerei a palavra boa). A NIV traduz essa frase de modo abrandado e interpretativo: “I will fulfill the gracious promise” (“eu cumprirei a graciosa promessa”). O verbo hebraico *qûm* no hiphil é freqüentemente usado para expressar o caráter seguro e inquebrantável do pacto de Yahwéh com seu povo. A idéia é a mesma aqui. As incisivas palavras que Yahwéh falou a ambas as casas, ou a todo o seu povo, são seguras e firmes. Apóiam-se sobre um alicerce firme, que é a própria vontade imutável de Yahwéh. Essa promessa inteiramente confiável é referida como boa. O mesmo termo hebraico é repetidamente usado para caracterizar como Deus considerou a sua criação. Yahwéh, o Criador, realiza aquilo que vai ao encontro de seu plano perfeito, sua visão ideal. O mesmo é verdade do que Ele disse a respeito do futuro de seu povo e especialmente a respeito de sua casa real. O elemento de graça é visto no adjetivo *boa*:

175. É de admirar-se que, à luz do que Jeremias realmente profetizou, Skinner pudesse escrever: “A figura do Messias tem uma posição muito subordinada, e na verdade precária, na escatologia de Jeremias” (*Prophecy and Religion*, p. 310).

176. Cf. Harrison, *Jeremiah and Lamentations*, pp. 144,145, sobre um sumário sucinto, porém completo, da passagem.

177. Cf. Bright *Jeremiah*, em *AB* (1965), 21.298; e Hyatt, *Jeremiah*, em *JB* (1956), 5.1051,1052. J. Thompson, porém, não vê necessidade de afirmar que esses versos sejam um desenvolvimento do pensamento de Jeremias por um outro autor (*Book of Jeremiah*, p. 601); ver também Feinberg, “Jeremiah”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.591-594.

178. Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 600.

179. Consulte-se o estudo de Jr 23.18, acima.

o povo do pacto perdeu o direito de esperar que Yahwéh realize seu plano ideal para ele. Mas a graça de Yahwéh é revelada na realização certa de seu plano perfeito para seu povo.

A palavra segura pertence particularmente ao Renovo justo. Em 23.5 Jeremias tinha usado o verbo *hāqimōtī* (estabelecer; os termos *suscitar* e *cumprir* também foram usados); em 33.15, emprega o verbo hebraico *'ašmāh*, hipil de *šāmah*, fazer brotar). Literalmente: "Eu farei brotar um renovo a Davi". Yahwéh declara que Ele próprio é a causa da ação: o renovo será verdadeiramente davídico porque virá dele. Como um broto é homogêneo a sua raiz, assim o Rei prometido será verdadeiramente davídico, humano, real, e, ao mesmo tempo, será também um dom de Yahwéh a seu povo.

O adjetivo *reto* é usado outra vez e o resultado do reinado desse Rei (que não é repetido segunda vez) será como foi prometido por Isaías (Is 9.5,6; 11.1-10) e por Jeremias (Jr 23.5,6). Há uma única mudança na última frase. O nome *Yahwéh*, *nossa retidão* é aplicado à pessoa davídica que virá, em 23.6. Em 33.16 o termo hebraico *lāh* (a ela) refere-se a Jerusalém. Portanto, a real característica de retidão que o próprio Yahwéh aplicará à Pessoa davídica será estendida à nação sobre a qual ela deve reinar. Assim, Jeremias acrescenta um pensamento específico para dar certeza e conforto ao povo. Embora eles, por causa do pecado e da culpa a que foram levados por Zedequias, membro da casa davídica, sejam severamente castigados, Yahwéh há de fazê-los e declará-los justos no futuro, por meio da mesma família davídica, mediante o sábio, justo e reto descendente que Yahwéh fará surgir. Esta é uma palavra imutável, um fato estabelecido a ser realizado. Jeremias prossegue expandindo essa certeza.

33.17,18. Repetem-se dois aspectos das promessas pactuais de Yahwéh. A frase hebraica *lō'-yikkāret* (não será cortado, niph'al de *karat*) é uma alternativa negativa absoluta à afirmação positiva que Yahwéh fez quando disse que "cortou", isto é, "fez" um pacto. "Nunca será cortado" de Davi um homem para sentar-se no trono. Yahwéh fizera uma promessa segura e inquebrantável a Davi (2 Sm 7.12-16; Sl 89.37 [TM 89.38]; 2 Cr 17.18). A promessa, no fundo, assinala que a casa davídica nunca será erradicada. Haverá sempre alguém para ocupar o trono — e da perspectiva histórica bem pode ser acrescentado: mesmo se não houvesse um trono físico, terreno, para ser ocupado.¹⁸⁰

A casa aarônica também deve continuar. O sacerdócio levítico, encarregado do culto e especialmente dos sacrifícios e dos ritos que os acompanham, com efeito deve permanecer. A relação inseparável entre o governo de Yahwéh sobre seu povo e sua verdadeira adoração continuará. Zacarias, depois do retorno do exílio, assume essa relação (Zc 6.9-15). Jeremias não introduz aqui um novo fator, mas refere-se brevemente ao fato de que, enquanto um rei justo reinar sábia e retamente, será prestado culto por um povo justo e reto. O rei davídico tinha e terá um papel determinante nisso.

180. Consultem-se comentários e estudos de teologia bíblica em relação a várias tentativas de interpretar e aplicar essa declaração profética, bem como a promessa concernente ao sacerdócio levítico em 33.18.

33.19-22. Jeremias acrescenta à proclamação que proferira ao povo no contexto das garantias que haveria uma restauração do povo e uma renovação da relação do pacto. É óbvio que Jeremias, no sentido real, proclamou uma renovação do pacto, como também Moisés às margens do Jordão (Deuteronomio) e Samuel em Mizpa (1 Sm 7.2-6) tinham feito antes. Jeremias assegura ao povo o amor permanente e o caráter imutável do pacto de Yahwéh com Davi e os levitas, apelando ao pacto que Yahwéh estabelecera no tempo da criação e repetira a Noé.¹⁸¹ E na última frase da passagem, Jeremias cita a promessa pactual feita aos patriarcas (Gn 15.5; 22.17; 32.17). Assim, o caráter permanente da relação pactual de Yahwéh nos vários tempos da história da humanidade é proclamado. E no próprio coração da relação do pacto está o Mediador messiânico, um Mediador que levará adiante todas as atividades necessárias para validar o pacto e transformar todas as promessas em benditas realidades.

33.23-26. Esta última passagem contém o acréscimo de uma garantia de que o pacto de Yahwéh com Israel, como um todo, e com a casa davídica, como parte, está firmemente estabelecido. Jeremias proclama essa garantia em resposta a uma queixa pública a respeito da rejeição, por Yahwéh, dos dois reinos — Israel e Judá. Jeremias de novo cita Yahwéh em relação à absoluta firmeza do pacto da criação e de suas inerentes leis naturais; assim como essas são seguras, assim certamente serão as promessas feitas, de que um da casa de Davi reinará sobre o povo de Yahwéh. E Jeremias é específico: Yahwéh disse que Ele faria seu povo retornar do exílio (33.26).

A Ênfase Messiânica no Livro de Jeremias

Nas várias passagens temos mostrado que Jeremias é um tipo profético messiânico. Durante o ministério terreno de Cristo, algumas pessoas se perguntavam se Jeremias teria retornado à terra. Em suas profecias Jeremias faz algumas referências messiânicas definidas num contexto histórico específico. Ele prepara o povo de Judá para a derrota, a morte, o exílio e a escravização. Convida o rei davídico Zedequias a render-se ao rei da Babilônia. Enquanto prega calamidade, repete e proclama esperança e bênçãos futuras. Estas propiciam a ocasião para suas profecias messiânicas. Além do mais, Jeremias profetiza a respeito do Messias como o executor certo do pacto de Yahwéh com o seu povo e a casa de Davi. De todos os profetas, Jeremias, mais do que qualquer outro, revela como são inter-relacionados o pacto de Yahwéh e o prometido agente messiânico do pacto.

Jeremias faz referência específica à identidade do Messias. Ele não usa o termo *māšîaḥ* nem uma vez, mas suas referências ao Ramo ou Renovo da casa davídica (23.5; 33.15) não deixam lugar para dúvidas. Ele está falando da mesma Pessoa régia que Isaías tinha proclamado ser a posteridade de Davi, e Pai da eternidade, e Deus forte (Is 9.6,7 [TM 9.5,6]; 11.1). Jeremias, portanto,

181. Ver especialmente Robertson, *Christ and the Covenants*, pp. 67-87, sobre o pacto da criação e sua relação com o pactuar contínuo de Yahwéh com seu povo.

trabalha com o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico. Ele viu, apontou e descreveu o futuro Rei e Redentor. Referiu-se também aos aspectos mais amplos do conceito messiânico. Fala das virtudes — sábio, justo, reto, compassivo — do futuro Rei. Fala de seus atos: Ele governará, servirá como pastor, julgará os maus e fará de todas as promessas do pacto bênçãos realizadas. Ele libertará, restaurará e porá seu povo em segurança. Jeremias, como os profetas antes dele, usa as imagens e o simbolismo disponíveis para falar das benditas certezas que o real Redentor trará a seu povo, e as refere em termos conhecidos e significativos em seus tempos e circunstâncias.

A Moldura Escatológica da Mensagem Messiânica de Jeremias

Jeremias recorre ao passado para prover a ambiência de sua obra profética. Suas referências repetidas ao pacto — o pacto da criação, estabelecido com Adão e repetido a Noé, o pacto com os patriarcas e com Israel como nação (no Sinai e nas margens do Jordão), e com Davi e sua casa — dão-lhe uma procedente moldura teológica dentro da qual ele expressa suas profecias. E é em termos do pacto que ele fala do futuro: o pacto do passado e do presente será o pacto do futuro, este, porém, renovado. O Rei davídico será seu garantidor e executor, mas todos os elementos básicos estarão presentes, tornados aplicáveis e terão efeitos abençoados.

Jeremias faz somente uma referência específica ao retorno do exílio. Esse será o primeiro evento escatológico e a fonte da qual fluirão os demais eventos escatológicos. Esses, entretanto, Jeremias apresenta nos termos de sua época.¹⁸² Jeremias não apresenta um quadro pormenorizado, uma história do futuro. À medida que os acontecimentos se desdobraram no remanescente da vida de Israel, à medida que o ministério de Cristo foi realizado e que a Igreja foi instituída e desenvolvida, então somente se tornou claro o que Jeremias profetizara a respeito do Messias da linhagem davídica, do pacto renovado e eterno, e do futuro do povo de Yahwéh.

A Resposta às Profecias Messiânicas de Jeremias

Falar de uma resposta às profecias de Jeremias é aceitar que Yahwéh revelou o que Jeremias profetizou. Continua sendo necessário, em vista de muitas ênfases contemporâneas sobre a mensagem profética na condição de resposta a eventos, acentuar que Yahwéh iniciou os processos de pensamento a respeito do conceito messiânico. Quando Jeremias profetizou, a confiança do público, bem como da casa davídica, era de que a presente ordem continuaria. Não havia nenhuma idéia de um futuro reino messiânico ideal da parte do pecaminoso Judá e de seus governantes. Por ordem de Yahwéh, Jeremias coloca diante do povo um modo de vida actual renovado e restaurado, sob o Governante davídico prometido. Na verdade, Jeremias profetizou a ouvidos

182. A leitura de vários comentários, como os referidos acima, revela largas diferenças de opinião na interpretação dos aspectos escatológicos das profecias de Jeremias.

surdos, pregou a corações não receptivos e tentou, sem sucesso, penetrar mentes e corações endurecidos pela descrença.

A resposta pessoal de Jeremias foi muito diferente. Ele chorou e se lamentou por causa das tragédias à vista. Mas falou com esperança ardente a respeito do Governante davídico prometido. Ele certa vez se abalçou a dizer que despertou de um sono, e exclama que o sono era muito agradável, quando, provavelmente em visão ou sonho, ele tinha sido renovado em sua certeza a respeito do futuro (31.26). Sua iniciativa de comprar uma propriedade fora de Jerusalém, quando a perspectiva imediata, política e militarmente, era sombria, dá expressão à resposta pessoal de Jeremias às mensagens que ele estava convencido de que Yahwéh lhe dera. Em resumo, Jeremias cria plenamente no que Yahwéh lhe dera a profetizar. As mensagens proféticas messiânicas de Jeremias não surgiram de seu próprio coração. E nem ele deu expressão a uma esperança messiânica a desenvolver-se, como Sigmund Mowinckel, George Riggan e outros de sua escola têm postulado.

A Revelação Messiânica Durante o Exílio - 1: Ezequiel

Fica-se facilmente submerso na grande massa de discussões históricas, pessoais, políticas, literárias e teológicas que ocorreram nos séculos XVIII e XIX a respeito de Ezequiel e Daniel. Neste capítulo e no próximo faremos o estudo de conceito messiânico na medida em que foi revelado durante o período de setenta anos conhecido como o período exílico (ou cativo babilônico), e imediatamente depois. É necessário estar consciente do período exato na história e das condições em que esses dois homens viveram e trabalharam; é também necessário ter uma compreensão do propósito revelado do exílio. Yahwéh, falando por meio de Ezequiel e Daniel, empregou a personalidade peculiar de cada um deles, bem como as circunstâncias históricas daquele tempo: As revelações de Yahwéh, como todas as profecias, tinham uma referência e relevância para o futuro; as mensagens para o futuro, entretanto, eram sempre formuladas dentro dos tempos, culturas e experiências das pessoas a quem foram inicialmente dirigidas.¹

1. Cf. a discussão de Brevard S. Childs das várias opiniões dos eruditos sobre se Ezequiel falou direta e significativamente às pessoas de seus próprios dias. Childs chama a atenção para o estilo sacerdotal de Ezequiel, que no entanto não o alienava do povo. Childs refere-se ao estudo de Zimmerli, no qual Ezequiel é referido como "altamente existencial" (*Introduction to the Old Testament as Scripture* [Filadélfia: Fortress, 1979], pp. 362, 363). Walther Zimmerli escreveu numerosas obras sobre o livro de Ezequiel. Seu comentário, massivo demais para ser estudado e dirigido, foi considerado por Childs como um avanço maior na direção certa em erudição crítica. Childs também sustenta que um apelo a críticos que precederam Zimmerli é anacrônico (*ibid.*, p. 360). Isso certamente é um exagero. O *Ezekiel* de Zimmerli, tradução de Ronald E. Clements (Filadélfia: Fortress, 1979), consiste de dois volumes com mais de mil páginas cada um, com duas colunas de tipo miúdo por página.

O Período Exílico

A Duração do Exílio

O período exílico pode ser visto de vários ângulos. Para Israel (o reino do norte), ele começou em 722 a.C. Para o povo de Judá (o reino do sul), ocorreu em três estágios. Pouco depois da ascensão de Babilônia ao poder, Nabucodonosor, tendo posto a Assíria sob seu controle, derrotou o Egito na batalha de Carquemis (605 a.C.). Os babilônios perseguiram os egípcios, que se retiraram para a Síria. O exército egípcio foi completamente derrotado e os babilônios assumiram o controle de todos os países ocidentais, inclusive Judá, até a fronteira do Egito, onde se travou uma batalha indecisa (cf. 2 Rs 24.7). No seu retorno a Judá, Nabucodonosor capturou jovens capazes para servir na Babilônia (2 Rs 24.1-5). Daniel e seus três companheiros estavam entre eles (Dn 1.1-6). Mais duas deportações ocorreram, a segunda em 597 a.C., quando Joaquim, um rei davídico vassalo em Jerusalém, rebelou-se (2 Rs 24.8-12); Ezequiel foi um dos deportados nesse tempo (cf. Ez 1.1). A terceira deportação ocorreu em 586 a.C., quando Jerusalém e o templo foram destruídos.²

O período do exílio babilônico findou para um grupo de hebreus quando Ciro, o rei persa, capturou Babilônia e decretou que os exilados trazidos pelos assírios e babilônios poderiam retornar à sua terra natal (cf. Ed 1.1-4). Isso aconteceu em 536 a.C. Nem todos os hebreus retornaram; Daniel foi um dos que ficaram (Dn 6.1; 7.1). Esses que permaneceram não eram mais parte do exílio, mas da dispersão do povo israelita ou judeu, que ainda não terminou.

As datas precisas do exílio para os dois profetas, cujas mensagens messiânicas são estudadas neste capítulo e no próximo, são de 605 a.C., quando Daniel foi deportado, até sua morte na Pérsia cerca de 520 a.C., provavelmente.³ O tempo coberto pelos dois livros bíblicos é de oitenta e cinco anos.⁴ Deve ser acrescentado, entretanto, que geralmente se pensa que o exílio durou setenta anos (Jr 25.11,12; 29.10). Os setenta anos podem ser fixados de duas maneiras: da primeira deportação em 606 (ou 605) a.C. até o retorno dos primeiros libertados (536 a.C.), e da destruição do templo (586 a.C.) até sua reconstrução (516 a.C.) (cf. Dn 9.2).

Um dos mais substanciais e confiáveis comentários sobre Ezequiel foi escrito por Gerhard Ch. Aalders, *Ezekiel* (Kampen: Kok, 1955, 1957). A obra tem dois volumes. Aalders interage extensamente com autores críticos e parece antecipar a abordagem e os métodos de Zimmerli.

2. Devem ser consultados livros sobre a História de Israel para se obter mais pormenores. Note-se que a data pode variar, p. ex., não 605 mas 606 a.C., não 597 mas 596 a.C. Ver John Bright, *History of Israel*, 3ª ed. (Filadélfia: Westminster, 1981), pp. 343-372; Roland K. Harrison, *Old Testament Times*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), pp. 242-278; Marten Noth, *The History of Israel* (Londres: Adam and Charles Black, 1958), pp. 269-312; Leon Wood, *A Survey of Israel's History* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), pp. 366-389.

3. Como Daniel não devia ter menos que uns quinze anos de idade em 606, teria oitenta e cinco em 536 a.C. Se, depois disso, viveu dez ou quinze anos na corte persa e morreu com cerca de cem anos, a data seria perto de 520 a.C.

4. Uma vez que nada certo é conhecido a respeito de Ezequiel antes de sua chamada em 593, as datas de sua vida ficam dentro das de Daniel (cerca de 606 a cerca de 520 a.C.).

As Variáveis Condições do Exílio

As admitidas condições em que os judeus exilados viviam variavam bastante. Daniel viveu na corte real; Ezequiel viveu num “campo de refugiados”, numa área rural às margens do que era provavelmente um canal de irrigação ligando as partes inferiores dos rios Tigre e Eufrates. Daniel enfrentou diversos desafios severos da corte; os desafios de Ezequiel vieram dos anciãos e do povo, no meio do qual viveu.

A situação do povo a quem os profetas se dirigiam também variava muito. Alguns viviam em Judá e Jerusalém sob o governo babilônico e dos reis davídicos que reconheciam a supremacia da Babilônia. As circunstâncias se tornaram extremamente difíceis em Jerusalém, quando o povo, esperando obter alívio, viu sua situação política e militar piorar. Os que já estavam no exílio viviam na esperança de um pronto retorno, até o saque de Jerusalém (586 a. C.) e então estabeleceram-se de modo relativamente confortável, vivendo conforme Jeremias lhes tinha aconselhado (Jr 29.4-7).⁵

Os Propósitos do Exílio

Os propósitos do exílio são os seguintes:

Primeiro, o povo do pacto estava sendo punido por sua desobediência. Tinha sido advertido por Moisés (Dt 28.15-68) e posteriormente pela maioria dos profetas. Quando Israel foi exilado, tal razão foi claramente afirmada (2 Rs 17.7-20). Jeremias resumiu esse propósito muito bem: “Mas tu (Judá) não prestaste atenção... tu me provocaste com a obra das tuas mãos.” (Jr 25.7). Ezequiel descreve esse propósito em termos bastante expressivos (caps. 8-11).

Segundo, o exílio aconteceu para cumprir a lei mosaica. A lei especificamente referida era um aspecto integral do pacto; pertencia à propriedade e uso da terra. No próprio coração da lei estava o princípio de que o dono da terra era Yahwéh, o qual a deu por herança às famílias de Israel. Transmitir por herança significava que Deus manteria o seu nome sobre ela e a conservaria como sua propriedade. A referência aqui é à Lei do Jubileu (Lv 25.23,55; Dt 31.10). Cada vez que essa exigência do pacto fosse quebrada, Israel seria punido. Moisés advertira que essa inculcada punição seria cobrada (Lv 26.34,35,43), como o fizera o cronista (2 Cr 36.21).⁶

Um terceiro propósito para o exílio era que o povo do pacto deveria chegar à compreensão de que, quando Yahwéh disse: “Eu Sou Yahwéh” e “Vós conhecereis que Eu Sou Yahwéh”, queria dizer exatamente isso: Não somente seu tratamento a Israel e Judá no exílio visava fazê-los compreender essa verdade, mas também o tratamento dado por Yahwéh a outras nações era para fazê-las saber e reconhecer que Yahwéh é o único Deus (Ez 30.8,19,25,26; 32.15 em relação ao Egito; 35.9,15 em relação a Edom; e 38.23; 39.6 em relação a Gogue

5. Wood, *Survey of Israel's History*, pp. 385-387, escreveu um útil estudo da vida no cativeiro.

6. Ver, p. ex., J. Lilley, “Jubilee Year”, em *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, ed. Merrill Tenney, 5 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1975), 3.715,716.

e Magogue). Portanto, as dimensões particular e universal das relações pactuais de Yahwéh estavam no próprio coração do exílio. Pelo “ser lançado fora” e “ser trazido de volta outra vez”, o laço de vida e amor seria reconhecido e plenamente apreciado.⁷

Finalmente, o exílio também serviu para demonstrar que Yahwéh, guardando o pacto com seu povo, não requeria a posse física da terra, o culto no templo de Jerusalém e um trono físico em Jerusalém. O exílio era, portanto, uma lição objetiva para a era do Novo Testamento. O pacto de Yahwéh continuaria; alguns de seus aspectos externos que funcionaram frutífera, temporária e tipicamente, isto é, a posse da terra, o templo, o trono literal, não eram em e por si mesmos aspectos permanentes. O que eles simbolizavam, prefiguravam, tipificavam e ensinavam eram aspectos essenciais: Yahwéh cuida de seu povo, provê para ele; Yahwéh está com seu povo, o povo tem comunhão com Ele; Yahwéh governa o seu povo como o bom Pastor.

No tempo e sob as circunstâncias ligeiramente resumidas acima, Yahwéh chamou um sacerdote e um estadista real para servir-lhe como porta-vozes. Eles responderam com fé e humilde obediência. E quando falaram ou escreveram, apontaram direta e indiretamente para um maior Agente de Yahwéh. À medida que lemos Ezequiel, o Messias nos encontra.⁸ E ele, segundo Eduard Riehm, reaparece no Livro de Daniel, onde nova glória é dada ao “caráter sobre-humano do Messias”.⁹

A Profecia de Ezequiel

Introdução

A literatura que trata da autoria, do contexto histórico e da compilação do Livro de Ezequiel é extensa.¹⁰ Como nem todos os temas discutidos em relação ao livro têm relevância direta para um estudo das mensagens messiânicas de Ezequiel, não é necessário referirmo-nos a todos eles.¹¹

7. Zimmerli, em seu *I Am Yahweh*, trad. Douglas W. Stott (Atlanta: John Knox, 1982), analisa extensamente essa frase; atribui sua origem ao código sacerdotal e estuda seu uso no culto e sua aparição em outras passagens do Velho Testamento. Entretanto, ele falha em identificar o ponto focal: que a relação pactual será restaurada e funcionará frutiferamente.

8. Eduard Riehm, *Messianic Prophecy*, trad. Lewis A. Muirhead (Edimburgo: T. & T. Clark, 1896/1900), p. 128. Refere-se a passagens como Ez 21.32; 34.23-31; 37.21.

9. *Ibid.*, p. 132. A afirmação de Riehm está certa, mas é preciso discordar dele a respeito do tempo em que essa nova glória “é lançada ao redor... do Messias”.

10. Zimmerli faz uma relação das obras que ele cita freqüentemente e acrescenta uma lista de vinte e sete comentários, livros selecionados, monografias e artigos. Sua bibliografia se estende por vinte e nove páginas, todas em colunas duplas (*Ezekiel*, 2:lixv-xliv). Neste livro somente as obras citadas serão relacionadas.

11. Velhos temas continuam a ser discutidos e novos temas são levantados em escritos, como o editado por Paul J. Achtemeier. Todo o número de *Int.* 38/2 (Abril 1984) é dedicado ao livro de Ezequiel. Os temas trata dos são: “Profecia em Crise: O Chamado de Ezequiel”, no qual é dada especial atenção aos dois relatos do atalaia; “Pecado e Julgamento nas Profecias de Ezequiel”; “O Fazedor de Metáforas”; “Vida no Presente e Esperança para o Futuro”; “O Desígnio e os Temas do Programa de Restauração em Ezequiel”. Em cada um desses ensaios a metodologia da crítica da forma, crítica da tradição e crítica da redação impede os autores de captar a mensagem central de Ezequiel.

Muitas das discussões centralizam-se no texto de Ezequiel. É dada particular atenção à comparação entre os textos da Septuaginta e o Massorético. As variantes, em alguns casos, não são pequenas. Por exemplo, cf. Werner

O profeta Ezequiel é o autor do livro. Ele escreveu grande parte do material na primeira pessoa e incluiu sua experiência pessoal como parte integral da profecia. Por exemplo, ele foi proibido de prantear a morte de sua esposa; a morte de sua esposa foi análoga à queda de Jerusalém e, portanto, uma preparação para as sombrias notícias da destruição da cidade (24.15-27).

Um problema reconhecidamente maior, particularmente para os críticos, é a respeito da localidade exata onde estava o profeta. Esteve ele somente em Babilônia ou somente na Palestina? Ou a primeira parte de sua profecia refletiria a presença e a atividade de Ezequiel na Palestina e a última parte na Babilônia? Era ele um profeta ativo na Palestina quando foi deportado para Babilônia?¹² O problema básico para os críticos é a aceitação do testemunho de Ezequiel de que o Espírito de Deus lhe trouxe visões, que ele descreveu em termos históricos concretos. No centro do problema está o fato da revelação sobrenatural. As experiências de Ezequiel sob a direção e o poder do Espírito eram pouco usuais, contudo, não contrárias às que outros profetas experimentaram.¹³

O livro não tem sido esboçado da mesma forma por todos os eruditos. Harrison e outros vêem Ezequiel em uma forma bipartida, sendo o livro

A. Lind, "A Text-Critical Note to Ezekiel 1: Are Shorter Readings Really Preferable to Longer?", *JETS* 27.2 (1984):135-139.

Alguns peritos têm feito muita carga sobre as diferenças entre "passagens eu" e "passagens ele". É improvável que reflitam mais de um autor. Aqueles que vêem mais de um autor têm sugerido vários pontos de vista. Maarsingh está certo: "Alles wat we erover zeggen, is hypothese" ("tudo o que dizemos a respeito é hipótese") (*Ezechiel*, 2 vols. [Nijkerk: Callenbach, 1985], 1.12).

12. Childs mostrou que o livro não apresenta um quadro claro do tempo histórico preciso e da audiência específica a que Ezequiel se dirigiu (*Introduction to the Old Testament*, pp. 357,358). Cf. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 823-852 para uma revisão pormenorizada das discussões a respeito desses problemas.

Bernard Lang expressou preocupação a respeito dos métodos empregados por alguns exegetas que tratam da profecia de Ezequiel. Em seu ensaio intitulado "A Neglected Method in Ezekiel Research" ("Um Método Negligenciado no Estudo de Ezequiel"), ele apela aos críticos literários e editoriais a lidar com as descobertas factuais para aceitar regras de interpretação, e não fazer uma regra para cobrir ou remover descobertas factuais (*JBL* 79/1 [1979]:39-44). O ensaio de Lang pode muito bem ter sido motivado pelo ensaio de William H. Brownlee, "Ezekiel's Parable of the Watchman and the Editing of Ezekiel". Brownlee, querendo chegar ao Ezequiel autêntico, pretende que este viajou pela Palestina e então, sob o tema do atalaia, o profeta no exílio foi combinado num "homem corporativo". Ele concluiu isto comparando os caps. 3 e 33 (cf. *VT* 28 (1978):392-408). Uma elaboração dessa especiosa posição é dada no ensaio de Brownlee, "Son of Man Set Your Face" em *Hebrew Union College Annual* 54 (1983):83-110.

13. Discussões sobre se Ezequiel era controlado pelo Espírito de Deus ou se sofria de anormalidades psicológicas estão disponíveis aos leitores em introduções ao Velho Testamento e em estudos introdutórios aos comentários. Ver o exame desse problema em Keith W. Carley, *Ezekiel among the Prophets*, n° 31, na segunda série de *Studies in Biblical Theology* (Naperville: Allenson, 1974), esp. pp. 72-76. Também deve ser apreciada a declaração de Carl G. Howie: "O ponto de vista tradicional acerca de Ezequiel está substancialmente certo." Entretanto, suas referências a Ezequiel como um grande místico e sua pretensão de que o livro é em grande parte produto da própria mente do profeta, certamente se afasta de sua primeira afirmação (*The Date and Composition of Ezekiel*, *JBL*, Monograph Series 4 [Filadélfia: SBL, 1960], esp. p. 102). Zimmerli não faz uma apresentação clara desse problema; tendo reintroduzido os métodos da crítica da forma e crítica da tradição, ele não pode concluir o que provém realmente de Ezequiel e o que foi acrescentado por vários editores (*Ezekiel*, 1.16-21). J. Gordon McConville apresenta boa evidência em seu ensaio: "Priests and Levites in Ezekiel: A Crucial in the Interpretation of Israel's History", *Tyndale Bulletin* 34 (1983):3-32. McConville afirmou que, como Zimmerli crê que Ezequiel depende do código sacerdotal (P), chegou a conclusões teológicas errôneas (*ibid.*, p. 14). Há um comentário interessante de Andrew W. Blackwood. Depois de um breve resumo do que os críticos têm escrito, conclui que "os adeptos da alta crítica... devem ter levado vidas protegidas", porque qualquer um que crê que "uma obra unificada foi produzida por muitas mentes tem sido misericordiosamente poupado de reuniões de comitês" (*Ezekiel: Prophecy of Hope* [Grand Rapids: Baker, 1965], p. 15).

constituído de duas partes iguais: os caps. 1-24 tratam do próximo fim de Jerusalém; os caps. 25-48 tratam das nações estrangeiras e da restauração de Israel.¹⁴ Outros preferem separar a profecia em três partes, dividindo a segunda metade entre profecia às gentes e nações (caps. 25-32) e a restauração de Israel (caps. 33-48).¹⁵ Como esta última posição parece preferível, as reconhecidas mensagens messiânicas são encontradas nas partes 1 e 3.

Um aspecto interessante, que a maior parte dos comentadores considera autêntica, são as referências cronológicas. Muitas das profecias são freqüentemente datadas por ano, mês e dia. Foram arranjadas no livro, com duas exceções, na ordem em que foram proferidas.¹⁶ A estrutura básica do livro, portanto, é determinada pela ordem cronológica dos eventos: as ameaças a Jerusalém, sua queda e as promessas de restauração.¹⁷ Portanto, podemos ver que Ezequiel proferiu suas mensagens messiânicas nos vários períodos de sua carreira profética, e que as circunstâncias históricas de sua proclamação variaram. Essas diversas condições influenciaram Ezequiel na formação de suas profecias messiânicas.¹⁸

O Sacerdote Profeta

Ezequiel era um sacerdote (1.3a); era filho de Buzi, de quem nada se sabe.¹⁹ Como os filhos dos sacerdotes seguiam a profissão dos pais, é razoável supor que Ezequiel era um sacerdote por tradição ancestral (cf. NIV mg. em 1.3a). Não há nenhum indício, entretanto, de que ele atuou como sacerdote. Mas parece claro através de muitas referências em suas profecias que ele estava familiarizado de maneira profissional com o sacerdócio, seu ambiente (especialmente o templo), seus sacrifícios e deveres. Ezequiel freqüentemente fala em termos da vida e do trabalho do sacerdote. Indica uma compreensão clara do pacto mosaico e da legislação, e sua descrição das cenas de glória especialmente indicam o ambiente do templo e do sacerdócio.²⁰ Há um contraste

14. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 822,823. Karl F. Keil também dividiu a profecia em duas partes, mas ao mesmo tempo considerou que a primeira parte incluiu o julgamento sobre os povos e nações; portanto, a primeira parte incluiu os caps. 1 a 32, e a segunda, os caps. 33-48; ver *Prophecies of Ezekiel* (republ. Grand Rapids: Eerdmans, 1950).

15. Cf. o esboço em *NIV Study Bible*, pp. 1229,1230. Outros preferem um esboço em quatro partes. Cf. Ralph H. Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 6.749-753; e John T. Wevers, *Ezekiel* (Camden: Nelson, 1969), p. v.

16. Em Ez 29.1 a data do primeiro oráculo contra o Egito é um ano antes dos oráculos contra Tiro, apresentados no cap. 26; em 29.7 o segundo oráculo do Egito foi proclamado depois da visão a respeito do templo (40.1). Ver o quadro cronológico em Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.740-742; Wevers, *Ezekiel*, em *NCBC* (1982), p. 2; cf. *NIV Study Bible*, p. 1227.

17. Esforços de traçar uma estrutura temática, como Walter R. Winfall tentou fazer, são infrutíferos. Ele tentou provar que Ezequiel usou a história de Davi para desenvolver um quadro do futuro de Israel. Ele o teria feito quando Judá e Jerusalém estavam ameaçados. Dessa maneira, ele também supriu um elo de ligação entre o pensamento do Deuteronomio com as profecias de Zacarias e o pensamento do Novo Testamento (cf. "David: Prototype of Israel's Future", *Biblical Theological Journal* 4 (1974):94-107. C. Hassell Bullock, "Ezekiel, Bridge Between the Testaments", *JETS* 25/1 (1982):2332, fez uma apresentação mais crível da relação entre Ezequiel e Cristo, bem como o Novo Testamento inteiro.

18. Cf. as passagens comentadas abaixo.

19. Sintaticamente, o texto hebraico poderia ser traduzido: "Buzi, o pai, era o sacerdote" (cf. Zimmerli, *Ezekiel*, 1.110,111).

20. Cf. Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.754,755.

marcante na vida de Ezequiel; por um lado, ele vê a glória de Deus — rodeando o trono de Deus (Ez 1.28b), sua presença no templo (10.4), e sua partida (10.18,19). Vê também seu retorno ao templo (43.1-5) e, finalmente, testemunha a glória de Deus enchendo o templo (44.4). Faz outras referências à glória de Deus (3.12,23; 8.4; 9.3). Ele vê a glória, mas não lhe é permitido, por outro lado, ser envolvido diretamente nela, ou rodeado por ela. Ao contrário, Ezequiel é levado ao exílio, onde vive em circunstâncias humildes e sem poder funcionar adequadamente na gloriosa habitação de Deus. Ele é humilhado como sacerdote; tem de viver sacrificialmente. Nesse aspecto ele tipifica seu grande antítipo, o Cristo, que veio da glória, que a viu umas poucas vezes na terra (p. ex., João 2.11; 17.22,24), que, porém, serviu humilde e sacrificialmente, “em exílio na terra” por trinta e três anos.

Ezequiel, o sacerdote, é também chamado e comissionado para ser profeta. Como Isaías tinha testemunhado a glória de Deus no seu chamado (Is 6.1-4), assim também Ezequiel (cap. 1). Como Isaías e Jeremias²¹ receberam mandatos específicos para falar ao povo do pacto (Is 6.8-10; Jr 1.4-11), assim também Ezequiel *sôlêah* (qal de *sâlah*, enviar) é enviado (Ez 2.3). Ele não vai ser um missionário a nações estrangeiras, mas é chamado, enviado e comissionado a falar aos rebeldes, obstinados filhos de Israel (2.3-8). Deve falar de modo que seja conhecido *kî nâbi' hâyâ bêtôkâm* (que há um profeta entre eles) (2.5b; cf. 33.33). Ezequiel é instruído a falar as próprias palavras de Yahwéh aos hebreus (2.4,7; 3.4,11).²² Isaías teve seus lábios preparados por uma brasa viva (Is. 6.6); Jeremias teve o toque da mão de Yahwéh em seus lábios (Jr 1.9); a Ezequiel foi dado um rolo para comer (Ez 2.9-3.3). Cada um dos três profetas foi preparado para a sua tarefa.²³

Ezequiel enfatiza um ponto muito importante: o Espírito veio a ele, levantou-o (2.2) e falou-lhe como Yahwéh. Assim, Ezequiel fala diretamente acerca do papel do Espírito em qualificá-lo e dar-lhe a palavra da revelação divina para o povo de Deus. O chamado de Ezequiel para profeta foi confirmado por visões (p. ex., 1.4; 8.3; 40.2). Assim, além do chamado e da comissão verbal para ser profeta, ele vê e prova a presença de Yahwéh e seus meios de comunicar-se com seu porta-voz e apoiá-lo.

Como no caso do caráter e da herança sacerdotal de Ezequiel, assim também em várias outras maneiras há uma relação definida entre Ezequiel e Jesus.

21. Sobre um estudo pormenorizado da relação entre Jeremias e Ezequiel, cf. John Skinner, “The Book of Ezekiel”, em *The Expositor's Bible* (republ. Grand Rapids: Eerdmans, 1947, 4.221-225). Ele assinalou que ambos eram contemporâneos, ambos eram de ancestrais sacerdotes, ambos proclamaram mensagens semelhantes e ambos deram ênfase ao aspecto legal da religião. A maior diferença entre eles está em sua colocação geográfica.

22. Uma consulta a uma concordância hebraica informará aos estudiosos de Ezequiel quão frequentemente o verbo hebraico *'āmar* (dizer, falar) é usado por Ezequiel para referir-se a Yahwéh ou a seu Espírito, dirigindo-se a ele e ordenando-lhe falar ao povo. O verbo *dizer* ou *falar* é combinado com *profetizar* em 21.9 (TM 21.14), 28 (TM 33); e 30.2.

23. Cf. o estudo de Zimmerli sobre as diferentes narrativas do chamado profético (*Ezekiel*, 1.97-100). Zimmerli tem sido saudado como um erudito cuja obra sobre Ezequiel é um divisor de águas na erudição crítica (cf. Childs, *Introduction to the Old Testament*, p.360), mas, de um ponto de vista mais propriamente conservador que o de Childs, pode-se concluir que Zimmerli deu demasiada ênfase às abordagens e métodos da crítica da forma e crítica da tradição.

Ambos estavam certos de que falavam por Yahwéh e que tinham de comunicar verdades relativas a Yahwéh, a fim de que as pessoas pudessem conhecê-lo; ambos falaram em parábolas, alegorias e imagens escatológicas. Ambos referiram-se a si mesmos como “filho do homem” (cf. 2.1.3; Mt 24.37 e par.). Realmente, Ezequiel como profeta foi um precursor profético, uma prefiguração e um tipo de Jesus Cristo.²⁴

No caso de Ezequiel (nenhum outro profeta teve esse encargo),²⁵ há a ordem de ser um *šōpeh* (do verbo *šāpâ*, estar de vigia, ser uma sentinela) (3.17). No cap. 3 esse encargo segue de perto seu chamado para ser um profeta,²⁶ de fato, ser uma sentinela é um aspecto integral da obra profética singular de Ezequiel. Jeremias (Jr 6.17) e Isaías (Is 52.8; cf. 21.6; 62.6) referiram-se à idéia de sentinela, mas o dever definido e as responsabilidades específicas de sentinela profética são descritos em pormenores somente a Ezequiel. Como sentinela, ele tem de dar aviso fiel e em tempo ao povo.²⁷ Como sentinela, Ezequiel deve receber suas instruções somente de Yahwéh. Sua tarefa não é somente simpatizar, confortar e dar palavras de esperança, nem é somente dar senso de segurança.²⁸ Ezequiel tem de abrir os olhos do povo para “os mais profundos males que o cercam..., quebrar as ilusões e erguer o grito de perigo, quando nenhum perigo é suspeitado”.²⁹

Muitos dos problemas e das questões levantadas em relação ao encargo de Ezequiel como sentinela não têm importância direta para nosso estudo da revelação do conceito messiânico. De interesse e importância é a pergunta: a que ofício pertencem a posição e tarefa de sentinela? Em Ez 3.4-9 e 33.1-9, elas são parte integral da obra profética de Ezequiel. Ele tem de fazer soar a mensagem de advertência e explicar os perigos e suas conseqüências. Henry L. Ellison corretamente afirma que nos tempos do Velho Testamento os sacerdotes tinham a tarefa da “supervisão pastoral”. Eles tinham de ver que a legislação mosaica “fosse conhecida e guardada”.³⁰ Tinha o sacerdote o dever de vigiar e advertir; ensinar e tocar a trombeta de alarme. É interessante, entretanto, que a Ezequiel,

24. Para ter mais referências à relação entre Ezequiel e Cristo como profeta (e como sacerdote), ver Bullock, “Ezekiel, Bridge Between the Testaments”, pp. 24-31.

25. Cf. Patrick Fairbairn, *An Exposition of Ezekiel* (republ. Evansville: Sovereign Grace, 1960), pp. 41,42. Walter Eichrodt, em *Ezekiel: A Commentary* (Londres: SCM, 1970), escreveu: “Vemos aqui uma nova concepção de seu ofício, distinguindo Ezequiel de outros profetas” (p. 75).

26. Devemos lamentar os esforços de críticos como Wevers, que consideram a passagem sobre a sentinela como uma expansão editorial (*Ezekiel*, pp. 56,57). (Não há nenhuma evidência textual ou material para apoiar essa opinião. Outros têm sustentado esse ponto de vista, p. ex., Herbert G. May, “The Book of Ezekiel”, em *IB* (1956), 6.49,82,83, que acrescenta que essa foi uma das cinco diferentes comissões que Ezequiel recebeu, e que diverge de sua comissão original. A divergência consiste basicamente de uma omissão, que dificilmente serve para provar um ponto de vista variante. Zimmerli também sustenta esse ponto de vista, opinando que a referência em 33.1-9 era original e que editores trabalharam parte dela no começo da segunda seção. Ele vê um hiato entre 3.15 e 3.16 (*Ezekiel*, pp. 142-144).

27. Cf. Fairbairn, *Exposition of Ezekiel*, pp. 41,42, que dá um bom resumo dos deveres de uma sentinela.

28. May, “Book of Ezekiel”, em *IB* (1956), 6.83, está certo quando diz que o atalaia era “uma figura da máxima responsabilidade na situação de segurança na Palestina”.

29. Fairbairn, *Exposition of Ezekiel*, p. 42. A maioria dos escritores dedica muito tempo à teologia da passagem. Eichrodt, *Ezekiel*, p. 75, considera 3.26,27 muito difícil por causa de sua relação com 33.1-7. Teria Ezequiel recebido duas comissões?

30. Henry L. Ellison, *Ezekiel: The Man and His Message* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p. 29.

o sacerdote, é dada essa responsabilidade sacerdotal como parte integral de seu papel como profeta. A posição de uma sentinela era de grande importância para a segurança de Israel e Judá. O vigia tinha de manter em mente que ele era um representante do governador da cidade. Assim, havia uma dimensão real em sua posição também. No próprio centro das responsabilidades de Ezequiel está a “retidão punitiva”³¹ de Yahwéh, o Rei de seu povo.

Como conclusão pode ser afirmado que Ezequiel, um sacerdote comissionado para ser um profeta, recebe também um dever administrativo ou régio. Como tiveram Moisés e Samuel de funcionar em tríplice capacidade, assim também Ezequiel. Ele é chamado a fazê-lo em circunstâncias únicas. O povo está no exílio, longe do templo e do palácio em Jerusalém. Yahwéh, entretanto, conserva em mente o bem-estar de seu povo; ele provê os serviços essenciais de que seu povo necessita. Ezequiel é o agente e representante de Yahwéh, supervisor espiritual, porta-voz, pastor e sentinela. Ele cumpre os três ofícios messiânicos. É verdadeiramente um tipo messiânico. Por seu intermédio o real conceito messiânico é revelado em meio a condições difíceis e num ambiente hostil.

O Filho do Homem

Ezequiel é chamado de “filho do homem”.³² As discussões a respeito dessa frase são extensas, em parte devido a seu uso em outras passagens. Em Jó 25.6 refere-se à humanidade em sua condição mais baixa; em Nm 23.19 designa um ser humano que pode mentir, diferentemente de Deus, que é absolutamente veraz. Isaías fala de homens mortais que são como a erva (Is 51.12), enquanto Jeremias, em sentido geral, refere-se a pessoas que vivem em cidades como Sodoma e Gomorra (Jr 49.18; 50.40). Essas passagens podem ser citadas para apoiar a afirmação de Walther Eichrodt sobre “a fraqueza da criatura a quem o poderoso Senhor mostra tal condescendência”.³³ Mas a ocorrência da frase “filho do homem” no Sl 8.4 (TM 8.5) e Dn 8.17, bem como o seu uso por Jesus como autodesignação, tem dado a outros estudiosos razão para considerar a frase como referente à humanidade numa perspectiva mais ampla. Andrew B. Davidson nota que a frase expressa o contraste entre o profeta e a majestade de Deus.³⁴ Ou, na opinião de Zimmerli, expressa o fato de que Deus se dirige a Ezequiel como um indivíduo dentro da ordem criada.³⁵ Essa idéia de um indivíduo criado à imagem de Deus e a quem foi dado um mandato real está clara no Sl 8.4-8 (TM 8.5-9).³⁶ A humanidade caiu; o resultado é fraqueza e mortalidade. Mas a ênfase principal em Ezequiel é que o profeta, confrontado com a majestade de Deus, cai prostrado (2.1). Como filho do homem, pela

31. Cf. Maarsingh, *Ezekiel*, 1.44 (“justiça punitiva”).

32. George A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1936/1951), contou oitenta e sete ocorrências da frase “filho do homem” no livro de Ezequiel. Zimmerli avalia em noventa e três (*Ezekiel*, 1.131). Seu comentário a respeito da frase é correto, mas não completo.

33. Eichrodt, *Ezekiel*, p. 61. Ver também Maarsingh, *Ezekiel*, 1.33 (“pequeno, fraco e mortal”).

34. Andrew B. Davidson, *The Book of Ezekiel the Prophet* (Cambridge: University Press, 1900), p. 15.

35. Zimmerli, *Ezekiel*, 1.131.

36. Ver cap. 10, acima, sobre o Sl 8.

capacitadora presença e poder do Espírito, ele há de ficar de pé ante a majestade de Deus, dar expressão a seu próprio *status* real humano e assim servir a Yahwéh como porta-voz.³⁷

Como o debate moderno a respeito dessa frase continua,³⁸ é bom lembrar que a referência à humanidade como “filho do homem” pode, às vezes, referir-se à humanidade em seu estado caído, quando, porém, usado para uma pessoa individual, de quem se fala como agente de Yahwéh, ela aponta para uma humanidade que foi criada real, que é restaurada a uma posição régia e chamada a servir a Yahwéh como seu representante humano em favor de seres humanos. Ezequiel, o sacerdote-profeta, mas também sentinela, é lembrado, quando chamado de “filho do homem”, de seu *status* real original. Pela presença capacitadora do Espírito, ele pode servir como sacerdote-profeta real. Ele terá de suportar experiências humilhantes (cf. caps. 4,5,24), mas em todas as vezes tem de conduzir-se como “filho do homem”. A esse respeito, podemos entender por que Ezequiel é, realmente, um tipo de Cristo e por que Jesus Cristo mesmo estava preparado para tomar a frase *Filho do Homem* como uma descrição adequada para si mesmo.³⁹

A Moldura Pactual

Na maioria dos estudos sobre Ezequiel o tema do pacto não recebe muita atenção, se é que recebe alguma.⁴⁰ O termo *bērit* aparece dezoito vezes no Texto Massorético. No cap. 16 a referência é ao pacto que Yahwéh fez com Israel no Sinai (v. 8), quando Yahwéh tomou Israel como esposa (vv. 8-14). Ela, entretanto, tornou-se adúltera (v. 32). Ezequiel assegura a Israel que Yahwéh lembrará o seu pacto (vv. 59-62). Há também uma referência ao pacto davídico, que os membros da casa real quebraram (7.13-19). Ezequiel garante às pessoas no exílio, antes da queda de Jerusalém, que, por meio de sua purificação e restauração, Yahwéh trará de volta ao pacto o remanescente de seu povo (20.37,38). Ezequiel fala do “pacto de paz” que continuará eternamente (34.25; 37.26). Quando se examinam essas passagens bíblicas, torna-se óbvio que Ezequiel se refere ao pacto de Yahwéh com a humanidade no tempo da criação; que as promessas do pacto abraâmico são válidas;⁴¹ que o pacto sinaitico, em seus aspectos essenciais, nunca será esquecido ou removido; que o pacto feito com Davi permanece firme por todos os tempos, a despeito da desobediência e

37. Cf. Ellison: “não é ao homem prostrado e fraco... mas ao homem sobre seus pés... fortalecido por Deus” (*Ezekiel*, p. 26).

38. Além dos comentários e estudos referidos acima, ver também dicionários bíblicos e enciclopédias. Vários estudos e ensaios podem também ser consultados; ver Andrew J. Blackwood, *The Other Son of Man* (Grand Rapids: Baker, 1966), esp. pp. 41,42.

39. Devemos objetar ao que Bullock escreveu: “a frase em Ezequiel... não tem conotação messiânica” (*Ezekiel, Bridge Between the Testaments*, p. 28).

40. Ellison, quando discute a estrutura do livro, refere-se ao pacto como o tema do cap. 36 (*Ezekiel*, p. 13), mas no corpo da discussão não faz nenhuma referência direta a ele (pp. 124-128). Ele faz referências às promessas à casa davídica. Estudos sobre o pacto, entretanto, têm feito referências extensas às profecias de Ezequiel. Cf. William J. Dumbrell, *Covenant and Creation* (Nashville: Nelson, 1984); cf., p. ex., pp. 29,30; 185-190; Thomas E. McComisky, *The Covenants of Promise* (Grand Rapids: Baker, 1985), esp. pp. 37,89.

41. Cf. Dumbrell, *Covenant and Creation*, p. 185.

rebelião dos reis davídicos. Os pactos que Yahwéh fez são essencialmente *um* pacto, que será sempre lembrado e mantido por Ele. Realmente, uma nova administração desse pacto será iniciada com a inauguração do pacto de paz, que será eterno.

Ezequiel proclama esse pacto que continua para sempre. Ele se vê como a gente de Yahwéh — sacerdote-profeta-rei — servindo ao plano e programa actual de Yahwéh. Anuncia sua inviolabilidade, a despeito da desobediência; declara a punição dos violadores do pacto, mas profetiza a continuação certa do pacto de Yahwéh, por causa do fiel descendente único de Davi e da obra do Espírito.

Ênfases Teológicas

O ensino de Ezequiel a respeito do Messias não pode ser isolado da doutrina do pacto. Nem pode ser separado de algumas outras doutrinas centrais no livro de Ezequiel.⁴²

De várias maneiras Ezequiel dá ênfase ao carácter sobrenatural de Deus e sua maneira de tratar com a humanidade. Isso pode ser observado nas visões, nas metáforas e na ênfase de Ezequiel sobre a obra e influência do Espírito Santo. Esse aspecto sobrenatural parece estar além da compreensão de alguns críticos, que tentam tratar dele em termos de anormalidades psicológicas de Ezequiel. Eles defendem a presença de mais de um Ezequiel, ou pretendem que Ezequiel viajou pelo Oriente Médio, primeiro em várias partes da Palestina, e depois em outros lugares. O carácter sobrenatural de Yahwéh e de muitas de suas obras, entretanto, são elementos importantes na apresentação do conceito messiânico, tanto do ponto de vista mais estrito quanto do mais amplo. Humanamente falando, vários fatores relativos à vista do Messias e à sua obra não podem ser compreendidos. Falar de sonhos e esperanças idealistas derivados de visões que seres humanos pretendem ter recebido, não pode explicar própria e plenamente o que Yahwéh diz que fará, particularmente em relação ao Messias.

Há uma ênfase semelhante na soberania de Yahwéh. A frase Senhor dos Exércitos, usada freqüentemente por Isaías, Jeremias, Ageu e Zacarias, não aparece em Ezequiel. Este profeta prefere empregar o termo hebraico *sadday* (1.24; 10.5; cf. Gn 17.1; 28.3; 35.11), que é usualmente traduzido "Todo-Poderoso". Na *New International Version* aparece o termo soberano cerca de duzentas vezes, como tradução de *'ādōnāy*, que contém a idéia de domínio absoluto, de um senhor que é muito forte e firme em seu governo, superior a tudo o mais, e com total controle sobre todos os aspectos. Quando Ezequiel fala de Deus como *yhwéh 'ādōnāy* (Yahwéh Adonai), está acentuando que Yahwéh, como Senhor e Mestre sobre o universo inteiro e tudo que nele ocorre, exercerá seu poder e controle para fazer o que Ele anunciou. Daí, a vinda do Messias e a realização de sua obra e suas bênçãos são absolutamente certas.

42. Cf. Alexander: "Os atributos de Deus que recebem maior ênfase são os relacionados com suas promessas pactuais" ("Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.745).

Ezequiel também dá ênfase ao conceito de *qōdes* (santo, santidade). Usa-o mais de trinta vezes quando fala do templo renovado (40-48). Mas usa-o também, além disso, para descrever o nome de Yahwéh (20.39; 36.20-22; 39.7,25) do qual Ele é zeloso e que, pela desobediência de seu povo, tem sido profanado e ridicularizado. O termo é também usado para caracterizar a habitação de Deus (p. ex., 20.40; 22.8). A santidade de Yahwéh deve ser compreendida como o atributo ou virtude que é inseparavelmente ligado com a própria pessoa de Yahwéh e virtudes morais, tais como pureza, amor, retidão e justiça. Se qualquer dessas virtudes é rejeitada ou profanada, a santidade de Yahwéh também o é. Como se compreenderá do estudo das passagens selecionadas, a profanação da santidade de Yahwéh pelo povo do pacto será removida ou coberta pelo Messias e seu Espírito.

Em resumo, ficará claro pelo estudo da profecia de Ezequiel que a revelação do conceito messiânico inclui a revelação, ou a repetição da revelação, do pacto de Yahwéh e de suas virtudes pessoais de supernaturalismo, soberania e santidade.⁴³

Exegese de Passagens Selecionadas

As diversas passagens selecionadas para estudo e discussão são aquelas que falam direta ou indiretamente do conceito messiânico. Se alguém busca traçar um princípio comum que guie a seleção dessas passagens, ficará desapontado. Três fatos devem ser citados. Primeiro, Ezequiel não usa a palavra hebraica *māšah* (ungir) ou seu derivado *māšīah* (messias). Segundo, ele refere-se a Davi e seu governo, Cooke, porém, e outros interpretam isso como referência a um Davi ideal, não ao Messias.⁴⁴ Terceiro, alguns eruditos como Taylor detectaram referências ao Messias-Rei na frase *meu servo* (37.24, "é um claro título messiânico").⁴⁵ Finalmente, Ernst Hengstenberg, em oito passagens de seu estudo sobre as profecias messiânicas do Velho Testamento, incluiu textos que falam dos resultados da obra do Messias.⁴⁶ (Passagens que falam do filho do homem e da sentinela já foram referidas acima).

Ez 1.25-28. As perguntas de interesse específico para nosso estudo são: Quê (ou quem) Ezequiel vê nesta parte de sua visão? E de quem são as vozes que ele ouve?

Para a compreensão da passagem não é necessário acumular evidências de inserções editoriais no texto.⁴⁷ A visão de Ezequiel, narrada em todo o primei-

43. Vários escritores que têm estudado, em diversos graus, o caráter de Yahwéh apresentado por Ezequiel são: Eichrodt, *Ezequiel*, pp. 43-48; Davidson, *Book of Ezekiel the Prophet*, pp. xxxi-xlvii; Alex Luc, "A Theology of Ezekiel: God's Name and Israel's History", *JETS* 26/2 (1983):137-144.

44. Cooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, p. xxx.

45. John B. Taylor, *Ezekiel* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1969), pp. 46, 240.

46. Ernest Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Meyer, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1956), 3.5-72. Hengstenberg considera o templo descrito nos caps. 40-48 como tendo significação messiânica.

47. A LXX omite a segunda parte do v. 25. Ver Aalders, *Ezekiel*, pp. 53,54. Alguns eruditos têm considerado isso como base para iniciar a busca de fontes editoriais. Dois peritos que fizeram isso extensivamente são Wevers, *Ezekiel*, em *NCBC* (1982) p. 49; e Zimmerli, *Ezekiel*, 1.130,131. Eruditos como Davidson, *Book of Ezekiel the*

ro capítulo, é única.⁴⁸ Realmente, ele reflete outras tradições do Velho Testamento e, como sacerdote, devia estar familiarizado com os materiais mosaicos. Disso não deve haver dúvida; a referência ao glorioso carro de nuvens é apenas um exemplo. John Skinner argutamente observa que “Ezequiel foi grandemente influenciado pelo estudo de Isaías, que também tinha tido uma visão quando foi chamado” (Is 6).⁴⁹ O que Ezequiel realmente vê é difícil descrever com precisão. G. Ch. Aalders ajuda os leitores quando escreve que, assim como Abraão teve a visão da panela fumegante e da tocha ardente (Gn 15.12,17, “sono profundo” NIV), Ezequiel não vê um objeto real, tangível, concreto, mas uma “imagem visionária”.⁵⁰ Não há no momento nenhuma necessidade de discutir o ígneo carro da glória com sua tripulação celestial (1.4-24). Devemos, entretanto, dar atenção ao que soa *hêqôl-šadday* (como a voz do Deus Todo-Poderoso) (1.24) surgindo do meio das criaturas celestes e soando como as poderosas forças da criação. Note-se bem: é *como* a voz do Deus Todo-poderoso. Os vv. 24-28 referem-se três vezes à voz.

O quadro 15 revela a estrutura dupla desta passagem: deve ser particularmente notado que há quatro níveis ascendentes: (1) Ezequiel, (2) as criaturas, (3) o trono, e (4) a aparência de um homem.

Ezequiel descreve a cena como o contexto no qual ele, um sacerdote, recebe o chamado para ser um profeta. A voz não é especificamente identificada, mas é “como a voz do Todo-Poderoso” (1.24 NIV). Podemos assumir, entretanto, que Ezequiel pretendia que entendêssemos que a voz provém da “aparência de homem” sobre o trono, que não é especificamente identificada.⁵¹ Três fatos importantes, entretanto, devem ser notados.

Primeiro, a idéia de realeza domina toda a cena. O Homem sobre o trono é rei.⁵² A final somente um rei senta-se num trono e é rodeado por brilho, glória e servos que o atendem e o servem. A cena, portanto, representa o governo soberano de Yahwéh sobre todas as forças da própria natureza, fatos na história, e especialmente sobre seu povo — os que estão no exílio e os que estão em Jerusalém. E o aspecto divino, integralmente associado na cena com a realeza não deve ser subestimado. Um Governante divino fala de seu trono! Ele está presente com seu povo; Ele está dirigindo o fluxo dos acontecimentos.

Segundo, Ezequiel vê “a aparência de um homem” (1.26b KJV); isso, em correlação com o exalçado conceito de soberania divina, sugere a idéia da

Prophet, pp. 12,13; e Arie Noordtjij, *De Profet Ezechiël*, 2 vols. (Kampen: Kok, 1956) descartam esse tipo de trabalho, como aliás também Aalders (*Ezechiël*, 1.540-555).

48. Cf. Skinner, “Book of Ezekiel”, em *The Expositor's Bible*, 4.226: “Não há razão para duvidar que o que aí está descrito representa uma experiência real do profeta.”

49. *Ibid.*, 4.227. Moshe Greenberg escreve que, a seu ver, quase todas as partes da visão de Ezequiel podem ser derivadas da tradição israelita suplementada pela iconografia de nações vizinhas. Ele destaca o fato de que as imagens bíblicas tanto se assemelham quanto diferem das culturas vizinhas (*Ezekiel*, 1-20, em *AB* [1983] 22.58).

50. Maarsingh, *Ezekiel*, 1.55 (“uma realidade sensitiva, perceptível, não uma imagem visionária”).

51. Skinner, entretanto, escreveu “o trono de Yahwéh” (“Book of Ezekiel”, em *The Expositor's Bible*, 4.226). Aalders, *Ezekiel*, p. 55, cita-o com aprovação. Fairbairn nota que Ezequiel recorre a um circunlóquio (*Exposition of Ezekiel*, p. 22).

52. Cf. Davidson, *Book of Ezekiel the Prophet*, p. 13; William P. Merrill, “The Book of Ezekiel”, em *IB* (1956), 6.74.

Quadro 15 - A Estrutura de Ezequiel 1.24-28

Primeira parte

Voz — da expansão acima sobre as criaturas (v. 25)

Aparência de um trono — da expansão

acima das criaturas acima (v. 26)

Aparência de um Homem — sobre o trono acima e sobre tudo o mais na visão,
que da cintura para cima era como luzente metal brilhante,

da cintura para baixo era como fogo rodeado de luz e fulgor (v. 27)

(como aparência do arco-íris em seu brilho multicolor) (v. 28a)

semelhança da glória de Yahwéh (v. 28b)

uma voz falando (ouvida por Ezequiel) (v. 28c)

Segunda Parte

Aparência de homem — ígnea e rodeada por luz brilhante

sobre |

semelhança de trono — lápis-lazúli (safira)

acima |

cabeças das criaturas — asas abaixadas

voz |

|

Ezequiel

encarnação. Como Skinner afirma, o Deus que Ezequiel viu estava em forma de homem (cf. NIV).⁵³ Keil menciona Deus em forma humana sentado no trono.⁵⁴ Calvino escreveu extensamente sobre a frase *semelhança da aparência humana*. Ele destaca especialmente que o profeta falou de Deus quanto à sua própria essência, que é comum ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Acrescentou, porém, que a frase “na forma de homem pertence somente a Cristo”.⁵⁵ Arie Noordtjz refere-se com aprovação à interpretação de Calvino; ele destaca o mistério que “Deus foi revelado em carne”.⁵⁶ Entretanto, devemos ter cautela ao discutir este ponto. Ezequiel não profetizou diretamente a respeito da encarnação de Jesus Cristo nem das suas duas naturezas. Escreveu, entretanto, sobre Deus na forma de homem. Esse antropomorfismo não se originou com ele. Isaías já tinha falado disso (Is 52.13-15), os salmistas também se referiram a isso⁵⁷ e, depois de Ezequiel, a idéia de Yahwéh com aparência de homem vem à cena outra vez (Zc 1-8).

Terceiro, Ezequiel tem a revelação da inter-relação entre o finito e o infinito, o eterno e o limitado no tempo, o onipresente e o presente limitado no espaço

53. Skinner, “Book of Ezekiel”, em *The Expositor’s Bible*, 6.228; cf. também Taylor, *Ezekiel*, p. 51, que afirma que não foi uma simples figura humana que o profeta viu.

54. Keil, em *KD, The Prophecies of Ezekiel*, 1.35,36.

55. Calvino, *Commentaries on the Prophet Ezekiel*, trad. Thomas Myers, 2 vols. (republ. Grand Rapids: Baker, 1981), 1.99.

56. Noordtjz, *De Profeet Ezekiel*, 1.52.

57. Cf. cap. 9 sobre os salmos 2,110.

no conceito messiânico. Ele, por sua vez, diz que isso veio a ele em visão. Em certo sentido, esse meio visionário é totalmente compatível com as idéias apresentadas.

Nossa conclusão deve destacar o fato de que Deus, o Todo-poderoso, chamou Ezequiel. Porém, quando o chamado veio, foi-lhe dada somente uma revelação parcial do conceito messiânico. Foi-lhe lembrada a realeza soberana daquele que falava como Deus e exercia domínio divino, e que, além disso, estava “velado na aparência de homem”. Dessa maneira é expressa a inter-relação entre o divino e o humano. Esses três fatos — realeza, divindade em aparência de carne, e a inter-relação entre o divino e o humano — são integrais ao conceito messiânico.

Ez 11.14-21. Uma leitura rápida da passagem bem pode levantar a questão sobre se ela deve ser considerada messiânica. Hengstenberg afirma explicitamente que “a profecia, em tudo o que é essencial, é messiânica”.⁵⁸ Comentadores como Alexander e Keil referem-se a Cristo como o cumprimento da profecia.⁵⁹ A maioria dos comentadores está tão absorvida pelos problemas textuais e exegéticos da passagem que os aspectos teológicos não recebem a atenção que merecem.⁶⁰

A passagem tem um papel importante na primeira metade da profecia de Ezequiel. Será útil fazermos um breve resumo dos caps. 2-11. No cap. 2 Ezequiel registra seu chamado; é enviado aos israelitas, a uma nação rebelde (2.3). É especificamente enviado a profetizar a seus conterrâneos no exílio (3.11 NIV), entre os quais vive e trabalha (3.11,22). Recebe instruções explícitas (3.24-26) sobre como representar o sítio de Jerusalém (4.1-8) e pintar a aflição na cidade real (4.9-17). Então profetiza a respeito do fim do sítio, da derrota certa e da destruição inevitável (caps. 5 e 6). Enfaticamente, Ezequiel tem de proclamar que o fim para aqueles que ainda estão em Jerusalém e nas vizinhanças está próximo (cap. 7). Depois dessa profecia sobre o fim, são dadas a Ezequiel diversas visões (caps. 8-11) em que os pecados de Jerusalém e Judá são descritos. Um ídolo foi posto no pátio interior do templo (8.5); setenta anciãos adoram seus ídolos no templo (8.9-13); mulheres no pátio do templo estão pranteando pela divindade babilônica, Tammuz (8.14,15); e vinte e cinco líderes, de costas para o templo, estão adorando o sol (8.16,17). Todos esses pecados abomináveis ocorrem no templo sob a supervisão do sacerdócio estabelecido. Ezequiel registra então a execução dos idólatras (cap. 9) e a retirada da nuvem de glória, de Yahwéh, e seus assistentes, do templo; eles pararam no portão oriental do pátio do templo. Na visão, Ezequiel é trazido ao portão oriental do templo e aí vê os vinte e cinco líderes ocupados em sua adoração pecaminosa conduzidos

58. Ernst Hengstenberg, *The Prophecy of the Prophet Ezekiel*, trad. A. C. Murphy e J. C. Murphy (republ. Minneapolis: James, 1976), p. 102; *Christology of the Old Testament*, 3.13.

59. Alexander, “Ezekiel”, em *The Expositor’s Bible Commentary*, 6.793; Keil, em *KD, The Prophecies of Ezekiel*, 1.152: “por Cristo essa profecia... foi cumprida... somente em parte.” Maarsingh, *Ezekiel*, 1.149, também se refere a Cristo nesse mesmo e próprio contexto.

60. Somente uns poucos serão citados aqui; cf. comentários para a avaliação das traduções de vários manuscritos.

pelo sacerdócio. Subitamente, um deles morre (11.13), o que leva Ezequiel a clamar *'āhāh 'ādōnāy yhwḥ* (Ah, Senhor Yahwéh!) (11.13b): “Darás fim ao remanescente de Israel?” Em resposta a esse clamor urgente do sacerdote-profeta, dentro do contexto que esboçamos acima, Yahwéh dá sua resposta (11.14-21 — a passagem que estamos estudando).⁶¹

O texto da passagem tem levantado certas questões por causa das variações entre os textos da Septuaginta e os da versão siríaca. Um exame dessas variantes não está na linha de nosso estudo. Um problema, entretanto, deve ser tratado: Seria o texto de 11.14-21 uma posterior inserção editorial ou parte integral da mensagem de Ezequiel? Eichrodt refere-se a ele como um pós-escrito,⁶² enquanto Cooke nega que fosse parte dos caps. 8-11, porque uma profecia de consolação estaria em desacordo com a mente de Ezequiel naquele tempo.⁶³ Wevers, por outro lado, considera-o parte integral da seção inteira, porque Ezequiel pretenderia incrementar a confiança de sua audiência exílica.⁶⁴ Herbert G. May, entretanto, expressa seu preconceito referindo-se à passagem como “composição típica de um editor”.⁶⁵ Zimmerli omitiu a passagem quando ele deu o que considera ser o texto básico de Ez 8-11; ele notou que as transições redacionais se moviam da concepção mais simples para a mais complicada do carro da glória.⁶⁶

No contexto da descrição dos pecados cometidos em Jerusalém, poder-se-ia esperar alguma variação nas descrições da glória e dos querubins enquanto se moviam pelo templo. Na visão inaugural de Ezequiel, ele descreve a glória de Yahwéh num contexto geral; depois, nos caps. 8-11, descreve-a num cenário definido, porém trágico. Aalders tem uma resposta para os críticos da forma da redação que apelam para a frase de abertura *a palavra de Senhor veio a mim* (cf. 3.16; 6.1; 7.1) como evidência de uma inserção, referindo-se ao fato de a mesma frase aparecer em 12.21, que é parte integral do capítulo.⁶⁷ O resultado desse estudo textual, grande parte do qual evidentemente feito em áridos arredores intelectuais, apenas obscurece a mensagem que Ezequiel está profere para os exilados. A mensagem de 11.14-21 vem de Yahwéh em resposta direta ao grito ansioso do profeta sobre o futuro de seu povo (11.13b).

Ez 11.14,15. Nesta outra passagem, dois fatos devem ser destacados. Primeiro, a *dēbar-yhwḥ* (palavra de Yahwéh) veio *'ēlay* (a mim), afirma Ezequiel; isso, repetamos, é uma resposta a sua profunda preocupação. O texto apresenta-nos um relato vívido das experiências do profeta e sua interação com Yahwéh. Ele recebe uma resposta pessoal, que é também uma vívida mensagem de Yahwéh ao povo, a quem o profeta deverá ministrar no exílio. Segundo,

61. Cf. Davidson (sobre 11.14): “A Resposta do Senhor à Intercessão do Profeta” (*Book of Ezekiel the Prophet*, p. 73).

62. Eichrodt, *Ezekiel*, p. 142.

63. Cooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, p. 124.

64. Wevers considera que o ponto de vista de Cooke é prejudicial (*Ezekiel*, em *NCBC* [1982], p. 78).

65. May, “Book of Ezekiel”, em *IB* (1956), 6.121.

66. Zimmerli, *Ezekiel*, 1.232-234.

67. Aalders, *Ezekiel*, p. 196.

Yahwéh informa a Ezequiel o que ele deve considerar como o *sē'ērīt yisrā'el* (remanescente de Israel, 11.13b). O termo hebraico *'ahêkā* (teus irmãos) é repetido. Esses irmãos são identificados como *'anēsē gē'ullāteka* (homens do teu parentesco, KJV, RSV mg.). A segunda palavra da frase tem tido várias traduções e interpretações. A Septuaginta, provavelmente tentando esclarecer a frase (gr. *hoi andres tēs aichmalōstias*), altera o texto para ler *galūteka* (teu exílio; cf. NIV mg., RSV), porque se entende que Ezequiel está-se dirigindo a seus companheiros de exílio. O termo hebraico, entretanto, não deve ser alterado. O termo no texto massorético é derivado do verbo *gā'al* (redimir, ou agir como um parente). Como a frase precedente é "teus irmãos", a primeira preocupação deve ser a validade de compreender a frase seguinte como referente ao mesmo fenômeno, isto é, a família; o termo significaria então "homens de teu parentesco", "membros da tua família",⁶⁸ ou "parentes de sangue" (NIV). Hengstenberg recebe pouco apoio para sua explicação de que o termo *gō'el* (aquele que redime) deve ser tomado em sentido limitado e não no sentido geral de parente. Ele considera que o termo deve ser restrito aos exilados como aqueles que deveriam servir como seus mediadores, os redentores de Israel como povo e sua herança.⁶⁹ O subsequente contexto faz claro que os exilados são tidos como o remanescente já na Babilônia, mas é ler demais no texto dizer com Hengstenberg que eles eram os "parentes remidores" para todo Israel. Parece mais apropriado concluir que Yahwéh informa a Ezequiel que a comunidade dos exilados, da qual ele era membro, era o grupo do qual Yahwéh estava falando. Esse ponto de vista é confirmado pelo fato de que a comunidade no exílio é distinguida dos *yōsēbē yērūsālam* (habitantes de Jerusalém), isto é, os que ainda viviam na cidade condenada e que se consideravam o verdadeiro povo de Deus. Yahwéh, entretanto, informa a Ezequiel que *wēkol-bēt yisrā'el kullōh* (mesmo toda a casa de Israel, toda ela) refere-se não aos hierosolimitas, mas aos exilados, inclusive os das tribos do norte (722 a.C.).⁷⁰ Desta maneira, dirigindo-se a Ezequiel e, por meio dele, aos exilados, Yahwéh assegura-lhe que os que ainda vivem em Jerusalém e Judá estão tristemente iludidos ao pensar que eles, os idólatras e escandalizadores do templo, representam os descendentes de Abraão, a quem a terra foi prometida (v. 15b).

Ez 11.16. Lākēn 'ēmōr kōh-'āmar 'āḏōnāy yhwēh (portanto diz: assim diz o Senhor Yahwéh). O advérbio *portanto* liga esse versículo com o precedente; ordena-se a Ezequiel que diga o que Yahwéh lhe diz. Em resposta à afirmação dos hierosolimitas de que os exilados estão longe de Yahwéh porque estão longe da terra, da capital e do templo (11.15a), Ezequiel tem de destacar que não foi outro, senão Yahwéh mesmo, quem os dispersou entre os povos e nações, que Yahwéh não os abandonou. O contrário é verdade. Quem é o povo

68. Cf. Zimmerli, *Ezekiel*, 1.229.

69. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 3.8.9. Fairbairn, *Exposition of Ezekiel*, pp. 111,112, pode ter exagerado a intenção da frase, referindo-se aos exilados como a primeira fundação da igreja espiritual. Cf. também os diretos comentários de Keil, em *KD, Prophecies of Ezekiel*, 1.152.

70. Cf. Vários comentários sobre diferentes interpretações da frase *toda a casa de Israel, toda ela*.

do pacto de Yahwéh? Quem o representa? A resposta é dada: Yahwéh já partiu do templo em que os hierosolimitas põem sua confiança (10.18). Mas o fato consolador para os exilados é: *wā'ehî lâhem lêmiqdos mē'aṭ* (eu sou um santuário para eles ainda por um pouco). Ellison entende isso com o significado de que Yahwéh era um pequeno santuário para o povo no exílio.⁷¹ O ponto não deve ser minimizado numa discussão sobre termos: Yahwéh habita entre os exilados!⁷² Os exilados têm Yahwéh em seu meio. Ele não os abandonou, os representantes do remanescente de Israel. O futuro do povo do pacto não está inseparavelmente ligado com Judá, com a cidade de Jerusalém ou com um edifício. As promessas do pacto são mantidas e realizadas mesmo no exílio. Yahwéh não necessita de um lugar designado ou de um edifício feito por mãos humanas (cf. At. 17.24,25) para realmente habitar no meio de seu povo e ter seu povo adorando-o em santidade. Esse fato, entretanto, não significará que não haverá razão para o templo no futuro. Realmente, os propósitos pactuais de Yahwéh ainda não foram plenamente realizados. Fairbairn delineou o modo pelo qual Yahwéh guiou e guia seu povo através dos tempos, em relação ao seu lugar de habitação:⁷³

1. O templo em Jerusalém: de Salomão ao exílio
2. Yahwéh, o Santuário temporário no exílio
3. O templo em Jerusalém, de 516 a.C. a 70 d.C.
4. O novo coração — o templo do Novo Testamento
5. O templo eterno — a Nova Jerusalém — Novos Céus e Nova Terra

É tarefa, privilégio e responsabilidade de Ezequiel proclamar, pelo menos parcialmente (pontos 2-4), ao povo no exílio. Não está escrito em pormenores como, quando e por quem essa habitação de Yahwéh será estabelecida, embora sejam dados alguns pontos.

Ez 11.17. A enfática declaração que Yahwéh faz neste versículo é introduzida da mesma forma que a precedente. Yahwéh vai reuni-los, isto é, o remanescente, que é considerado sem nenhuma importância para Judá, Jerusalém e o templo; Yahwéh vai reuni-los de *hā'ammîm* (os povos, isto é, os vários grupos nacionais) e fazê-los retornar. Então vem a declaração que encerra o assunto: *wēnātattî lâkem 'et-'adēmat yisrā'el* (e os darei de volta, ou os farei retornar, à terra de Israel). A promessa da terra, feita a Abraão (Gn 15.18; 17.8) é repetida. A mesma promessa tinha sido feita aos descendentes de Abraão (Gn 15.7,16). Yahwéh confirma sua promessa pactual, mas diz muito mais: o pacto consiste em mais do que a promessa da terra.⁷⁴

71. Ellison, *Ezekiel*, p. 71.

72. Cf., p. ex., Blackwood, *Other Son of Man*, p. 88; Taylor, *Ezekiel*, p. 111; Maarsingh, *Ezekiel*, 1.150.

73. Fairbairn, *Exposition of Ezekiel*, pp. 111,112.

74. Alexander refere-se corretamente ao julgamento de punição por Moisés (Lv 26.40-45; Dt 30.1-10). Mas sua referência ao pacto eterno com Abraão, Davi e Jeremias deve ser cuidadosamente examinado. Os pactos são eternos, mas a promessa da terra não deve ser tomada literalmente, como se se aplicasse tanto ao tempo quanto à eternidade ("Ezekiel", *The Expositor's Bible Commentary*, p. 6.793). Alexander parece preparar uma base para o direito de Israel a uma posse literal da terra por todos os tempos, mas na verdade ele superestima sua defesa.

Ez 11.18-21. A passagem é da maior importância. Afirma aquelas condições sob as quais se fará o retorno e o que é esperado do povo. Ezequiel refere-se ao novo pacto de que Jeremias profetizara por volta do mesmo tempo em Jerusalém (Jr 31.31-34).⁷⁵ São feitas cinco declarações específicas depois da declaração de abertura, *ûbô'û-sāmmâ* (e voltarão para ali).

Primeiro, o remanescente que vai retornar tem de remover todas *šiqqûšêâ* (coisas detestáveis) e *tô'âbôtêhâ* (sacrifícios repugnantes). O primeiro termo refere-se particularmente aos aspectos impuros da vida, tais como várias espécies de alimentos, vermes e coisas impuras (Lv 7.21). Coisas vivas detestáveis (cf. KJV, RSV) tinham sido vistas no templo, com os líderes espirituais venerando-as. Yahwéh exige pureza e santidade. O último termo refere-se especificamente a sacrifícios reprováveis (abominações, KJV, RSV) que são trazidos ao templo. Assim Yahwéh requer uma vida e uma adoração santificadas; os que retornarão devem santificar-se e purificar seu culto seguindo as exigências de Yahwéh. Serão capacitados a fazê-lo por causa do apoio que Yahwéh lhes dará.

A segunda atividade será praticada por Yahwéh. Ele fará quatro coisas para transformar a pessoa interior: *wênātattî lâhem lēb 'ehād* (e lhes darei um coração). O termo hebraico *um* tem sido traduzido como "unido" ou "não dividido". A idéia central é a de amor e lealdade a um, não a mais de um. O sensível coração dos membros da comunidade do remanescente não estará mais dividido entre Yahwéh e os ídolos. O uno coração estará numa relação viva com Yahwéh. A pessoa rebelde e desobediente é uma pessoa de coração duro. A imagem do coração de pedra sugere não somente dureza, mas também morte. Pessoas com um coração de pedra estão espiritualmente mortas, seguindo seus próprios desejos e paixões. Yahwéh retirará esse coração morto e duro. Ele o substituirá, entretanto: *wênātattî lâhēm lēb bāsār* (e lhes darei um coração de carne). O que Yahwéh dará será um coração vivo; carne nesse especial contexto indica vida e capacidade de responder a Yahwéh. Tem uma conotação espiritual específica. A remoção do coração de pedra e sua substituição por um coração de carne, isto é, a transformação do coração ou ser interior da pessoa, é possibilitada pela atividade soberana de Yahwéh em favor de seu povo (*rûaḥ ḥādāsâ 'ettēn bêqirbêkem*, um espírito renovado porei dentro deles).⁷⁶ O espírito nesse especial contexto refere-se à mente, aos desejos, aos impulsos e também à vida espiritual de uma pessoa. Será dada uma nova direção e formada uma nova relação. Yahwéh e seu povo entrarão numa nova comunhão, viva e amorosa, restaurando-se a harmonia e a paz. A relação actual funcionará como Yahwéh deseja.

Essa transformação interior pelo recebimento de um coração unido, a mudança de pedra para carne, e o espírito renovado, serão realizados por Yahwéh. Em vários capítulos adiante (37.1,24-28), Ezequiel explicará que é o Espírito de Yahwéh quem realmente cumpre esse milagre.

75. Cf. nosso estudo sobre Jr 31 no cap. 21; o que foi discutido ali não será repetido aqui.

76. Cf. o comentário sobre o adjetivo "renovado" no cap. 21, sobre Jr 31.31-34.

A terceira atividade mencionada é a de uma resposta pactual (11.20a). Os que retornarão transformados se tornarão um povo obediente. As exigências do pacto (leis e decretos) serão lembradas e seguidas. Aqui Ezequiel faz referência direta à legislação pactual que Moisés elaborou no Sinai (Êx 20.1-21; cf. Lv 26.1-46) e nas margens do Jordão (Dt 29.1,9 [TM 28.69; 29.8]). Yahwéh não está requerendo mais agora do que nos anc's anteriores. Está, de fato, exigindo o mesmo que antes.

A quarta atividade é a plena restauração da comunhão pactual. A velha fórmula é repetida: eles serão meu povo e eu serei seu Deus (11.20b). O casamento de Yahwéh com seu povo será realizado. Esse fato deve ser notado porque Ezequiel se refere ao primeiro casamento em outros contextos (p. ex., 20.5,6; 23.1-4).

Finalmente, a quinta atividade de esperar-se é a continuação da execução das maldições do pacto sobre qualquer que resistir à obra de Yahwéh em sua vida, ou sobre quem continuar a seguir nos maus caminhos das gerações de antes do exílio (11.21).

Concluindo o estudo da passagem, devemos responder à pergunta: esta é realmente, substancialmente, uma passagem messiânica? A resposta não é um simples "sim" ou "não". Primeiro, como a passagem não fala diretamente de uma pessoa régia, não revela o real conceito messiânico do ponto de vista mais estrito. Segundo, as atividades que Yahwéh anuncia à audiência do profeta por meio da sua proclamação explicam-se como parte da obra do Messias vindouro. Isso se fará particularmente claro em Jr 31.31-34 e 33.14-21. As atividades que Yahwéh fará que aconteçam são partes integrais do pacto renovado que o Messias vai mediar e cumprir. Neste sentido, a passagem tem caráter messiânico.

Terceiro, é importante compreender de modo claro a função da passagem na profecia de Ezequiel como um todo. Ezequiel, ele próprio um agente messiânico (sacerdote-profeta-sentinela-filho do homem), desenvolve progressivamente esse aspecto de sua profecia que é messiânica. Tendo-se referido ao Ser divino, régio, de aparência humana, como estando em controle das forças da criação, de todos os povos e dos eventos da história (1.25-28), então proclama a necessidade de Yahwéh executar a maldição do pacto. O culto idólatra do povo do pacto e seu modo não-santo de viver devem ser tratados de acordo com a Palavra de Yahwéh (Dt 27.9-26; 28.15-19). Mas Yahwéh tinha prometido renovação do pacto e continuação das bênçãos, de acordo com seus próprios requisitos (Dt 28.1-14; 29.1-30.20). Essas duas revelações mosaicas servem de fundo à proclamação de Ezequiel e de base para suas profecias messiânicas mais explícitas, particularmente aquelas depois da queda de Jerusalém. Ele, entretanto, faz algumas referências adicionais aos planos e propósitos messiânicos de Yahwéh, enquanto profetiza aos exilados a palavra a respeito do destino de Jerusalém.

Ez 16.53-63. O próprio contexto da passagem apresenta a continuação das profecias de Ezequiel a seus concidadãos do povo do pacto. A primeira parte do cap. 12 foi dirigida aos exilados, em cujo meio ele vivia; a última parte é a

respeito do príncipe em Jerusalém. Ezequiel dirige-se indiretamente à casa de Judá, que falhou tão miseravelmente em servir como pastores reais de Yahwéh, isto é, como agentes messiânicos. Os falsos profetas, que continuam a opor-se a Ezequiel, são outra vez denunciados (cap. 13). A seguir, ele relembra aos exilados suas próprias idolatrias; chama-os ao arrependimento (14.6) e repete que o julgamento — por meio de espada, fome, animais selvagens e pragas — certamente virá (14.21) contra Jerusalém, que é tão inútil a Yahwéh como o ramo frágil da videira o é a um construtor (15.2-5). No contexto imediato da passagem em estudo, ele continua a dirigir-se a Jerusalém. Ezequiel recebe ordem de confrontar Jerusalém com seus detestáveis modos de culto e de vida (cf. 11.18,21). Ezequiel, falando por meio de uma alegoria (cf. o título na NIV), reconta como Yahwéh fez um pacto com seu povo (cap. 16).⁷⁷ Um rápido olhar ao quadro 16 indica a unidade e as ênfases da passagem inteira. A primeira seção (8 passagens) trata da celebração do pacto (vv. 3-14); a segunda (9 passagens) trata da quebra do pacto por parte do povo (vv. 15-52); a última seção, que pode ser dividida em duas passagens, trata da renovação do pacto.

Ez 16.53-58. A passagem tem um tema principal e alguns subtemas. O tema principal é anunciado pelo termo *wēsabtī* (e eu restaurarei).⁷⁸

O verbo *sūb* significa voltar ou retornar. Seu uso amplo no Velho Testamento expressa restauração, seja no sentido físico, no espiritual, no social, no econômico, no político, ou uma combinação desses sentidos.⁷⁹ No contexto do cap. 16 o termo pode ser “renovar”, no sentido de que Yahwéh está assegurando a seu povo que seu casamento será renovado e que todas as bênçãos conseqüentes de igual modo voltarão. A passagem retoma o assunto que Ezequiel tinha mencionado antes (11.14-21) e que Isaías e Jeremias tinham anunciado repetidamente. Ezequiel, entretanto, põe o tema da renovação do pacto num contexto singular.

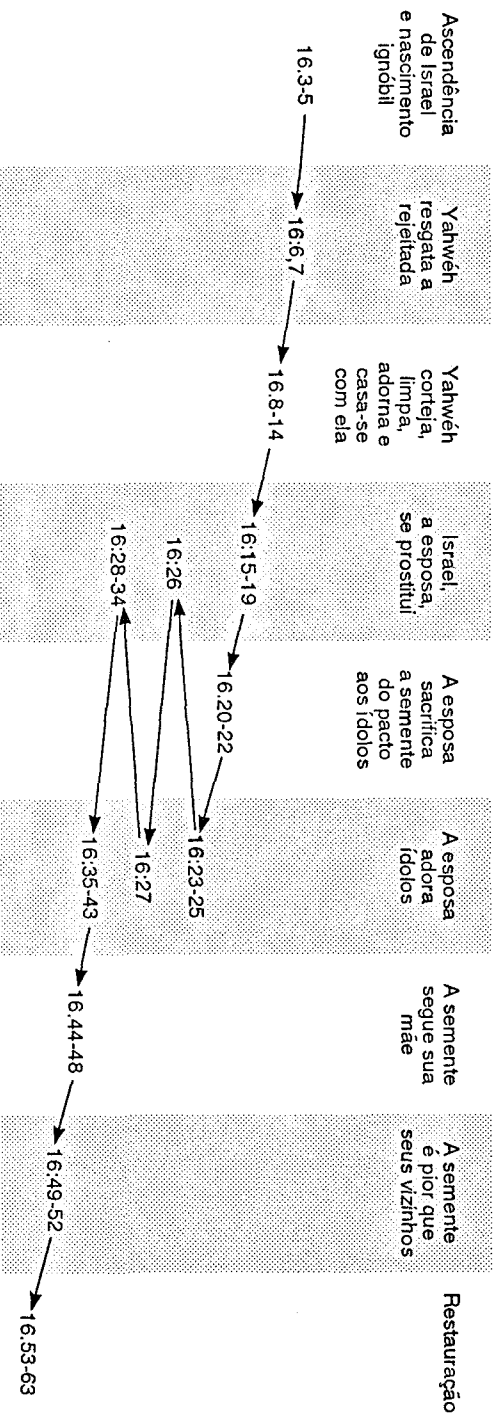
Primeiro, deve ser vista a dimensão universal do pacto. Yahwéh afirmara a Abraão que ele seria uma bênção para muitas pessoas (Gn 12.2,3) e que nações proviriam dele (Gn 17.5). Vários salmos expressam este aspecto universal do pacto (Sl 67, 87, 117 e 148). Isaías (Is 19.23-25) e Jeremias (Jr 12.14-17; 46.26; 48.47) tinham dado poderosa expressão a ele. Ezequiel dá ênfase ao aspecto univer-

77. Otto Eissfeldt, seguindo alguns de seus antecessores, estabeleceu um caso supostamente forte para considerar somente os vv. 3-12, 15 e 45 como vindos da pena de Ezequiel. Um redator “no século V, se não mais tarde”, seria o verdadeiro criador do livro e usou deliberadamente o nome de Ezequiel. Esse redator reescreveu a maior parte de Ezequiel, inclusive o cap. 16, com um preconceito contra Judá (cf. *The Old Testament: An Introduction* [Oxford: Blackwell, 1965], pp. 360,370). May aceita a posição básica de Eissfeldt, embora a qualifique, dizendo que o editor é mais evidente em 16.44-63 (ibid., p. 141). Zimmerli refina a posição de Eissfeldt, mas sustenta, não obstante, que o cap. 16 como conhecido agora vem de um editor que habilmente teceu a alegoria inteira, desenvolvendo-a a partir de uma verdade central — o pacto de Yahwéh com Israel (*Ezekiel*, pp. 333,334). Aalders faz uma apresentação aceitável da unidade do capítulo. Ele mostra que algumas diferenças devem ser observadas entre 1.43 e 44-63; a primeira parte fala de Jerusalém como representante de todo Israel, enquanto a última distingue entre Samaria e Judá. Então acrescenta: “A diferença, entretanto, não é tão radical e importante” que sejam pressupostos dois autores (ibid., p. 280).

78. O verbo hebraico *yāsabtī* é o perfeito qal. May conclui que se deve supor que a restauração já ocorreu (“Book of Ezekiel”, em *IB* (1956), 6:150). Ele rejeita a construção com *vav* consecutivo no contexto mais amplo.

79. Derivados do verbo hebraico *sūb* são usados repetidas vezes para expressar a idéia de todas as coisas boas desfrutadas antes do exílio; os tradutores freqüentemente optam por *fortuna* (s).

Quadro 16. Temas Pactuais em Ezequiel 16:53-63



salista mencionando cidades e nações específicas da vizinhança. Sodoma foi depravada, mas Judá é pior (16.47-48); Samaria foi corrupta, mas Judá superou-a, a despeito de ter testemunhado os resultados da corrupção de Samaria (16.51,52). Sodoma e Samaria são mencionadas primeiro como recipientes de renovação e restauração (16.53,55).

Segundo, Judá não é colocado em posição de preeminência. O termo hebraico *bētōkāhnā* (lit. em seu meio) (v. 53b) expressa o fato de que Judá é pelo menos igual a Samaria e Sodoma. Judá está entre eles; não é primeiro, destacado, de mais importância; não se espera nenhuma parcialidade em seu favor. De fato, há uma nota de desgraça. Sodoma e Samaria, bem como suas “filhas” são mencionadas primeiro, depois Judá e Jerusalém. Ezequiel lembra à sua audiência que eles estão ainda praticando seu culto abominável e seu estilo de vida imoral, e que são orgulhosos demais para mencionar Sodoma (16.56). Mas Yahwéh faz Ezequiel referir-se à restauração de Sodoma antes da de Judá.

Terceiro, a desgraça de Judá é destacada pela referência às atitudes zombeteiras de Edom e da Filístia para com Judá (16.57,58). Isso, segundo Ezequiel, é a punição de Yahwéh sobre Judá por causa da sua excessiva lascívia na vida e suas práticas abomináveis de culto. O ponto a ser observado é que Ezequiel acentua a depravação de Judá e Jerusalém, que justifica totalmente o fato de Edom e Filístia os desprezarem.

Nesta mesma passagem em que a universalidade do pacto restaurado de Yahwéh é destacado, o lugar de Judá como um entre muitos recebe ênfase, sua depravação e desgraça são apontadas, e a graça de Yahwéh é magnificada, se bem que implicitamente.

Ez 16.59-63. A passagem desenvolve o tema da restauração de Judá e Jerusalém. É feita nova referência às ações pecaminosas de Judá e a punição delas por Yahwéh. Judá *lēhāpēr bērit* (por quebrar o pacto) (v. 59b) desprezou o juramento pactual de Yahwéh e as promessas nele contidas, e, portanto, receberá o castigo — exílio — merecido. Judá afastou-se de Yahwéh, merece ser deportado. Judá quebrou o pacto, merece ser banido (16.59). Então vem a mensagem de esperança: *wēzākarti 'āni 'et-bēriti 'ōtāk* (e eu lembrarei o meu pacto contigo) (v. 60). Esta frase traz à mente o que Yahwéh tinha dito quando Israel, no cativoiro egípcio, tinha clamado a Deus (Êx 2.24). A lembrança então trouxe a ação. Assim acontecerá outra vez. A frase *em tua juventude* (16.60b) refere-se ao tempo em que Yahwéh estabeleceu seu pacto com a recém-nascida nação de Israel (Êx 19-24). Esse pacto, entretanto, será renovado porque, em harmonia com Jr 31.31-34, Ezequiel acrescenta a frase *wahāqimōti lāk bērit 'ōlam* (e estabereceri contigo um pacto eterno).⁸⁰ A despeito da depravação, desgraça e dispersão de Judá, Yahwéh permanece fiel a seu pacto.

80. Alexander mostra seu preconceito teológico e escatológico quando limita a referência ao pacto eterno à promessa da terra (“Ezekiel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.819. O próprio contexto deixa claro que o ponto focal é a obra expiatória de Cristo, não a terra. Cf. o ensaio de Marten H. Woudstra “The Everlasting Covenant in Ezekiel 16.59-63”, *CTJ* 6 (1971):22-48, para uma avaliação dos esforços de vários comentaristas de tratar deste assunto.

A perpétua lealdade de Deus a seu pacto, estabelecendo-o como um pacto eterno, inclui quatro fatos integrais. Primeiro, o povo do pacto deve lembrar-se de seus caminhos passados e envergonhar-se.⁸¹ Segundo, o novo povo do pacto incluirá o povo de Sodoma e de Samaria como filhas do pacto sobre a base da graça de Yahwéh, não sobre a base do fiel serviço pactual de Israel ou Judá (v. 61d). Terceiro, a promessa pactual da presença de Yahwéh e de Ele ser seu Deus será um conhecimento seguro. Finalmente, um fator central determinante na renovação do pacto e em lembrar-se o povo de seu pecado e desgraça é a ação expiatória de Yahwéh. A frase é *bēkaprî-lāk lēkol-'āšer 'āšît* (quando eu fizer expiação por ti em vista de tudo o que foi feito). O verbo hebraico *kāpar* (cobrir, ou fazer expiação) (v. 63) é um conceito básico na passagem. Quando Yahwéh relembra seu pacto, renova-o e assegura seu estabelecimento para sempre, ele cobre o passado pecaminoso de seu povo infiel. Ele não rejeita ou esquece: trata com ele cobrindo-o, como os sacrifícios prescritos pela lei mosaica também cobriam os pecados de quem os trazia. Ezequiel refere-se a um elemento o mais profundo no conceito da renovação do pacto e de seu eterno estabelecimento: o ato de graça de Yahwéh pelo qual ele expia os pecados de seu povo e os remove completamente.⁸²

Ez 16.59-63 apresenta a revelação do conceito messiânico.⁸³ Certamente o faz em relação ao ponto de vista mais amplo do conceito. Como vimos nas profecias de Jeremias e nos dois estudos precedentes de passagens de Ezequiel, a renovação do pacto eterno será finalizada por meio da obra mediadora do Messias. E a referência a fazer expiação pelo povo do pacto foi acentuada por Isaías como obra messiânica (Is 52.13-53.12).

Quando profetiza a seus companheiros de exílio, Ezequiel relaciona-o ao que fora profetizado antes do exílio e desenvolve suas próprias profecias passo a passo. Na última parte de suas profecias ele proclamará o aspecto mais estrito do conceito messiânico (cap. 34).

Ez 17.22-24. Ezequiel usa uma pitoresca alegoria para dar uma inconfundível mensagem a seus concidadãos israelitas.⁸⁴ Ele apresentou essa profecia por volta do ano 590 a.C.; o rei Jeoaquim tinha sido levado cativo (cerca de 596 a.C.), e Jerusalém cairia dez anos mais tarde (586 a.C.).⁸⁵ A alegoria trata basicamente da casa real de Davi e de seu envolvimento na política internacional. Temos mais uma vez um caso de como a situação histórica no tempo em que a profecia

81. Skinner observou corretamente que a consciência de culpa era necessária; ela destrói a tendência para pecar ("Book of Ezekiel", em *The Expositor's Bible*, 6.255).

82. Fairbairn escreveu: "temos aqui perdão... redenção por meio da graça" (*Exposition of Ezekiel*, p. 142).

83. Cf. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, pp. 15-21.

84. Wevers provê um bom estudo do uso de parábolas, alegorias, histórias, enigmas e fábulas, e explica a razão por que ele considera que o recurso literário usado no cap. 17 é uma fábula, uma história em que animais e plantas agem como seres humanos. A maioria dos comentaristas, entretanto, fala da alegoria de Ezequiel. Alexander preferiu falar do enigma ("Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.820-821), enquanto Greenberg escolheu enigma e fábula (*Ezekiel 1-20*, em *AB* [1983], 22.307).

85. A passagem está incluída no que Ezequiel falou durante o tempo entre as datas que ele próprio deu: sexto ano, sexto mês, quinto dia da segunda deportação (8.1) e o sétimo ano, quinto mês, décimo dia (20.1).

é dada provê a forma e o material para a mensagem messiânica indiscutível que Ezequiel proclama.

Os exilados que ouviam Ezequiel sem dúvida se admiraram do que viria sobre a casa real de Davi, especialmente se o que Ezequiel profetizava a respeito de Judá e Jerusalém fosse verdadeiro — sua destruição certa num futuro próximo. Essa profecia de Ezequiel certamente evidencia que pensamentos messiânicos não surgiam espontaneamente de uma comunidade esperançosa naquele tempo.⁸⁶ Na alegoria, Ezequiel refere-se à casa de Davi como uma árvore plantada no Líbano (17.3). O rei da Babilônia (águia) leva o topo da árvore (Jeoaquim) para Babilônia e planta a semente (Zedequias) em Canaã. Essa semente não se desenvolve bem e, depois de ter-se apoiado por um pouco em Babilônia, volta-se para o Egito. Por causa de seu ato traiçoeiro, que ocorre justamente antes dessa profecia, a casa davídica incorrerá no julgamento de Yahwéh; será banida de Jerusalém.⁸⁷ Ezequiel declara em linguagem expressiva que o rei davídico morrerá em Babilônia (17.16) por causa de sua traição e infidelidade, tanto a Yahwéh quanto ao rei de Babilônia, sob quem Yahwéh o tinha colocado (17.19-21).

Críticos eruditos têm insistido fortemente na divisão do material em partes distintas.⁸⁸ Há, realmente, partes óbvias nessa profecia, mas elas formam uma unidade que segue a verdadeira cronologia dos acontecimentos (ver quadro 17).

Ezequiel realmente não apresenta qualquer material especificamente novo a respeito da casa real de Davi. Isaías e Jeremias já tinham profetizado a respeito de sua desapareição da cena histórica, mas juntaram-se a Amós (Am 9.11-15) e Miquéias (Mq 5.2 [TM 5.1]) predizendo sua restauração final. Ezequiel apresenta a mesma animosa mensagem mas em forma diferente — como uma alegoria com interpretação e aplicação. O cedro da alegoria inicial é usado para expressar a continuação da casa davídica. Ezequiel dá umas poucas visões gerais sobre como o cedro, a casa davídica irá continuar.

Ez 17.22. Yahwéh, segundo Ezequiel, tem uma mensagem que é específica *kōh 'āmar* (assim disse) *wēlāqahṭī 'ānī* (e eu tomarei, vav consecutivo e *qal* de *lāqah*, tomar). O “eu”, que é enfaticamente repetido, põe Yahwéh em contraste com o rei da Babilônia. Quando este remove o topo da árvore, planta uma semente que permanece pequena, fraca e infiel como um violador do pacto.

Miššammeret hā'erez hārāmā (do rebento do cedro, o topo). O rei da Babilônia tirou o representante real da casa davídica (17.3,4,12). Ele representa “o topo da casa”. Yahwéh, entretanto, irá ao próprio topo e tomará um broto

86. Riggan, negando que a maior parte do material em Ezequiel seja autêntico, aceita, contudo, o material que denuncia Judá e sua casa real; mas ele afirma francamente que os pensamentos sobre a restauração “da dinastia davídica são, sem exceção, obra do editor posterior de Ezequiel” (*Messianic Theology and Christian Faith*, pp. 72-76).

87. Os relatos bíblicos da história apresentados em forma de alegoria são, entre outros: 2 Rs 24.6-20; 2 Cr 36.8-16; Jr 37; 52.1-7. Alexander escreveu um sumário conciso e muito útil dessas circunstâncias históricas (“Ezekiel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.821,822).

88. May fez uma breve referência a alguns dos esforços dos críticos, particularmente aqueles que discutem a questão da presença de poesia neste capítulo (“Book of Ezekiel”, em *IB* [1956], 6.151). Zimmerli trabalha com o gênero de literatura da sabedoria (*Ezekiel*, p. 360).

Quadro 17 - Estrutura de Ezequiel 17.22-24

Yahwéh ordena a Ezequiel que profetize por meio de uma alegoria (vv. 1,2)

As duas grandes águias (vv. 3-8)

A primeira leva o topo da árvore para a cidade dos mercadores

(Babilônia) (vv. 3,4)

toma uma semente e planta outro cedro (Zedequias) (vv. 5,6)

A segunda águia aparece em cena (Egito) (v. 7)

a árvore recém-plantada estende-se para a segunda águia (v. 8)

Ezequiel profetiza a respeito da falha dos esforços do cedro recém-plantado

(vv. 9,10)

Ezequiel aplica a alegoria aos reis de Judá, Babilônia e Egito (vv. 11-15)

Ezequiel profetiza a respeito do julgamento de Yahwéh sobre a casa real de

Daví; os cedros (os reis davídicos) serão removidos (vv. 16-21)

Ezequiel profetiza a respeito da continuidade do cedro (vv. 22-24)

ou renovo. Isaías tinha usado o termo *renovo*, *broto* ou *reberto* também (Is 11.1; 53.2), mas apresentou-o como surgindo de um tronco ou raiz na terra seca. Ezequiel mantém a imagem de um alto cedro, dando assim ênfase à existência continuada da casa davídica nos planos de Yahwéh. Os exilados são convidados a continuar pensando em termos da grandeza que Yahwéh atribuiu e continua a atribuir à casa davídica.

Wēnātattī (e o estabelecerei). O verbo *nātan* usualmente significa "dar", mas é também amplamente usado como sinônimo para o hebraico *šim* (pôr, estabelecer).⁸⁹ A idéia de "dom" pode permanecer inerente ao termo, mas a ênfase no seu contexto está em Yahwéh colocar o rebento onde ele continuará a existir permanentemente. A idéia de ser plantado por Yahwéh é notada por vários comentaristas e tradutores. A ênfase geral de ambos os verbos, *tomarei* e *estabelecerei*, está na firme intenção de Yahwéh de desfazer o que o rei da Babilônia fez à casa de Daví por excedê-lo, indo ao rebento mais alto e colocando-o no lugar onde ele crescerá e funcionará como deve. Numa frase paralela Ezequiel dá ênfase a essa atividade de Yahwéh em favor da casa real davídica. *Mērō's yōnēqōtāyw rak 'eqtōp* (do topo, um rebento novo, tenro, eu tomarei). Quatro termos surpreendentes são usados por Ezequiel quando ele fala por Yahwéh. A cena é aparentemente derivada de um pomar. O cultivador toma um rebento novo (*yānaq*, a raiz verbal = sugar, mamar) que brotou no próprio topo da árvore. Esses rebentos são tenros, mas têm um grande potencial para enraizar, crescer e desenvolver-se em uma árvore. *Wēsātaltī 'ānī 'al-har-gābōah wētalūl* (e eu o transplantarei, eu mesmo, para uma alta e grandiosa montanha). Esta frase acrescenta colorido e ênfase ao que fora afirmado antes. Yahwéh plantará o tenro rebento sobre o mais alto cume de uma elevada montanha, não nas planícies ou nas colinas onde os agricultores preferem plantar. Naquele alto ponto, no topo mesmo da árvore, ela será

89. Cf. Zimmerli, *Ezekiel*, 1.350 n.b. (Ver *BDB*, p. 690, sobre o significado do termo *šim*).

permanentemente plantada. Estará acima das demais árvores, acima de toda vegetação, acima do mundo dos animais e insetos e acima da humanidade toda. O humilde rebento (Is 53.2) tornar-se-á uma poderosa árvore. A casa real de Davi será levantada de sua profunda ignomínia à mais alta honra. Será tomada do vergonhoso cativeiro e elevada à glória real.

Neste ponto é útil considerar de novo como Ezequiel prepara a cena para pintar a exaltação da casa real de Davi. Ele pinta em pormenores, em palavra, símbolo e ação, o trágico declínio, a humilhação e a remoção do reino de Judá. Com a vergonhosa destruição do reino os reis foram derrubados. O julgamento de Yahwéh sobre a nação rebelde e sua casa real, entretanto, não significa sua exterminação nem a continuação de uma existência humilhada. De fato, Ezequiel estende-se sobre sua glória futura certa. Ele faz sete afirmações específicas (vv. 23,24).

17.23a. "Sobre a mais alta montanha de Israel eu o plantarei". O ponto a ser particularmente notado é a referência a Israel. O povo do pacto, reunido, terá a árvore transplantada — a casa de Davi — em seu meio. E como Jerusalém estava sobre uma alta montanha e a casa de Davi tinha sido entronizada sobre uma alta montanha, a nova plantação será sobre o mais elevado cume. Essa "alta montanha", segundo Ezequiel 20.40, é o Monte Sião,⁹⁰ que não é, geograficamente falando, o mais alto de Canaã, mas será elevado em importância e influência. Portanto, isso não deve ser lido muito literalmente. O fato central a ser tido em mente é: a casa real será elevada no meio do reunificado povo do pacto.

17.23b. A árvore — a casa de Davi — será produtiva: *wēnāšā* 'ānāk (literalmente: estenderá suas asas). A idéia é que a árvore crescerá, emitirá ramos que atingirão grande altura. Assim, a árvore se tornará óbvia, para todos verem. Ela também *'āšā pērī* (fará fruto, literalmente). De novo, como os cedros não produzem frutos comestíveis, a frase deve ser entendida como referente ao cumprimento das funções que se esperam que a árvore cumpra.

17.23c. A árvore será *'ādīr* (majestosa). A raiz hebraica significa ser amplo. A árvore será esplêndida (NIV) ou majestosa (nobre, RSV). Ela irradiará beleza e glória e será considerada a mais grandiosa das florestas e áreas arborizadas da terra. Devemos notar o notório contraste: um rebento tenro de um ramo no topo da árvore vai tornar-se uma árvore de grande porte e beleza.

17.23d. A árvore servirá de lar e de refúgio. Ezequiel menciona pássaros — todas as espécies de pássaros construirão ninhos na árvore e buscarão sua sombra e aconchego.⁹¹ A idéia de um lar confortável e seguro é a idéia básica; mas é mais importante a referência a todas as espécies de pássaros. A frase é usada na descrição das criaturas vivas que entraram na arca de Noé (Gn 7.14); o pensamento, entretanto, é que pessoas de cada tribo, nação e raça assegurarão um lar na árvore. O universalismo do plano pactual de Yahwéh é posto diante dos exilados.

90. Cf. Aalders, *Ezekiel*, 1.245.

91. *Ibid.*, p. 292

17.24a. Todas as gentes e nações reconhecerão que Yahwéh é o Senhor da árvore exaltada. Ezequiel fala de todas as árvores. Como Keil afirmou, as árvores que Ezequiel menciona representam os reinos da terra e seus reis. Usando o símbolo das árvores, Ezequiel combina a natureza criada e os reinos humanos para reconhecer a árvore transplantada por Yahwéh — a casa real de Davi. Mais uma vez, o aspecto universal do plano de Yahwéh para a casa davídica é destacado.

Mais duas afirmações enfáticas são feitas. Ambas exaltam Yahwéh, o Senhor do cedro. Primeiro, Yahwéh tem o controle absoluto da vida e da morte, isto é, sobre árvores grandes e pequenas, sobre árvores verdes e secas. Ele rebaixa os exaltados e faz secar e morrer as árvores verdes. Segundo, as árvores pequenas, bem como as secas, se tornarão grandes e prósperas. O que as gentes e nações reconhecem é um fato seguro. Yahwéh é o soberano Senhor de toda a criação, nações, acontecimentos na história e — o que deve ser particularmente crido pelos israelitas no exílio — Senhor do seu destino também. A declaração final é a garantia de que a palavra de Yahwéh é um fato indubitável. O que Yahwéh diz, Yahwéh faz. Portanto, é uma certeza absoluta: o remanescente e a casa de Davi não serão exterminados. Ainda que sua presente e futura existência pareça seca, fraca, morta, um tempo glorioso e majestoso os espera. A Palavra de Yahwéh é uma base definida para uma esperança segura a ser realizada no futuro.

Há um acordo geral entre teólogos e comentadores de Ezequiel de que a passagem que acabamos de discutir (17.22-24) deve ser caracterizada como sendo messiânica.⁹² Deve ser mantido em mente, entretanto, que a interpretação do conceito messiânico difere amplamente. Cooke viu-o desenvolvido em um sentido político depois do exílio.⁹³ Riggan, discutindo a consciência messiânica no tempo de Ezequiel, não se refere a Ez 17,⁹⁴ mas discute-a no contexto do messianismo eclesiástico e apocalíptico, que ele supõe ter-se desenvolvido depois do retorno do exílio e durante o período pós-exílico, quando o povo que retornou, desapontado, falhou em conseguir independência e estatura política. Outros põem pesada ênfase em que Ezequiel teria proclamado um messianismo político; Mowinckel, por um lado, limita o discutido conceito à casa real num sentido muito restrito.⁹⁵ Taylor também se refere a um conceito limitado, mas o faz de tal maneira que permite uma interpretação mais ampla.⁹⁶ Alexander, indicando suas preferências escatológicas, viu uma referência à casa davídica no reino messiânico escatológico.⁹⁷

92. Ibid., p. 294; Blackwood, *Other Son of Man*, pp. 114,115; Davidson, *Book of Ezekiel the Prophet*, pp. 123,124; Eichrodt, *Ezekiel*, p. 229; Noordtzi, *De Profetie Ezechiël*, 1.196; Skinner, "Book of Ezekiel", em *The Expositor's Bible*, 4.240; Zimmerli, *Ezekiel*, 1.365.

Moshe Greenberg, *Ezekiel, 1-20*, em AB (1983), 22:316-317; e May, "Book of Ezekiel," em IB (1956), 6:155-56), por outro lado não lhe fazem referência, seja afirmando ou negando o caráter messiânico. Greenberg vê uma esperança de que a linhagem de Davi seria estendida.

93. Cooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, pp. 190-192.

94. George A. Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith* (Filadélfia: Westminster, 1967), pp. 72-77.

95. Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959), pp. 16,17.

96. Taylor, *Ezekiel*, p. 96

97. Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.822.

Em harmonia com o que tinha proclamado previamente, e em linha com as profecias messiânicas dos profetas precedentes, Ezequiel, usando uma alegoria, apresenta o real conceito messiânico tanto no seu sentido mais estrito quanto mais amplo. Ele profetiza a respeito de uma figura régia que Yahwéh levantará. Essa figura régia será da casa de Davi e terá preeminência sobre todos os reis e nações. Seu reinado messiânico será universal. O ponto de vista mais amplo do conceito vem expresso na referência de Ezequiel ao que a pessoa messiânica oferecerá quando reinar. Não há referência explícita à obra redentora messiânica, isto é, à expiação. Mas esta definidamente está implícita no que será cumprido pelo rei messiânico.⁹⁸ Fairbairn resume o pensamento de Ezequiel quando escreve que é inútil procurar o cumprimento “dessa imagem profética em qualquer lugar, exceto no Messias”. Todas as linhas dos pronunciamentos proféticos de Ezequiel referentes à idéia messiânica encontram-se nele.⁹⁹

Ez 21.25-27 (TM 21.30-32). Enquanto continua a profetizar a respeito do julgamento que virá sobre Jerusalém e Judá, Ezequiel repete de vários modos o que tinha proclamado antes como palavra de Yahwéh aos exilados. Ele dá ênfase aos pecados de pessoas individuais, bem como da comunidade, pelos quais vem a punição (cap. 18). Ele lamenta o destino dos príncipes de Israel e refere-se especialmente ao rei de Judá, Jeoaquim, que foi levado cativo para Babilônia (cf. 19.9). Em resposta às dúvidas dos anciãos entre os exilados, Ezequiel dá ênfase à rebelião de Israel e Judá e ao julgamento certo que virá (20.1-38), mas também à restauração que certamente se seguirá (20.39-44). Mas Judá está para experimentar o fogo da ira e do julgamento de Yahwéh (20.45-49) que virá por meio do poder militar de Babilônia (21.1-23 [TM 6-28]). Judá certamente será levado cativo (21.24 [TM 21.29]). Neste preciso contexto Ezequiel torna-se bem específico a respeito da queda do rei de Judá (21.13 [TM 21.18]): Zedequias é rei. Irá o rei de Babilônia destruir completamente a casa real de Judá? Não! Há um futuro. A queda e o futuro da casa real são o assunto da passagem (21.25-27 [TM 21.30-32]).

Há algumas questões na passagem. Estaria Ezequiel expressando julgamento sobre Zedequias, que, ao tempo da profecia, estava no trono em Jerusalém como vassalo de Nabucodonosor, e sustentando Jeoaquim, que estava no exílio, como rei legítimo,¹⁰⁰ ou estaria proclamando a queda da casa davídica e apontando para um representante futuro?¹⁰¹ Estaria Ezequiel referindo-se a Gn 49.10, à profecia de Siló com sua promessa de um governante futuro,¹⁰² ou meramente dando ênfase ao julgamento certo sobre a casa de Davi, que está

98. Ver os diversos comentadores sobre este ponto: Aalders, *Ezechiel*, pp. 293,294; Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 3.21-26; Keil, em *KD, The Prophecies of Ezekiel*, 1.244-246.

99. Fairbairn, *Exposition of Ezekiel*, p. 184.

100. Cf. Skinner, “Book of Ezekiel”, em *The Expositor's Bible*, 4.263.

101. Cf., p. ex., Alexander, “Ezekiel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.845; Davidson, *Book of Ezekiel the Prophet*, p. 158; Noordtzijs, *De Profete Ezechiel*, 1.233.

102. Cf. Aalders, *Ezechiel*, p. 348; Blackwood, *Other Son of Man*, p. 146; Cooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, p. 235; Fairbairn, *Exposition of Ezekiel*, p. 244; Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 3.32; Keil, em *KD, The Prophecies of Ezekiel*, 1.304; Taylor, *Ezekiel*, p. 165.

para vir pela mão do rei de Babilônia, a quem foi dado o direito de remover aquela casa?¹⁰³ Há também diferença de opinião sobre se a referência ao termo *turbante* refere-se ao ofício do sumo sacerdote¹⁰⁴ ou se Zedequias está sendo acusado de usurpá-lo.¹⁰⁵ Depois da exegese da passagem, nossa conclusão será afirmada em termos breves.

Deve ser notada a variação da divisão do material entre os caps. 20 e 21. No Texto Massorético o cap. 21 começa com 20.45; uns poucos comentários seguem a numeração hebraica, que é também seguida pela Septuaginta. A maioria dos comentários, entretanto, segue a ordem da Bíblia em inglês, como estamos fazendo neste nosso estudo (com a numeração do hebraico entre parênteses, precedida de TM - Texto Massorético).

O estado do Texto Massorético tem sido descrito por alguns críticos como corrompido,¹⁰⁶ e várias emendas têm sido sugeridas por eruditos. Mas o texto da Bíblia Hebraica não requer mudança, como a exegese que se segue demonstrará.

O quadro 18 revela os quatro conceitos de Ez 21.30-32.

21.25a (TM 30a). *Wè'attá hālāl rāsā' nēsī' yišrā'el* (e tu príncipe profano e ímpio de Israel). Ezequiel dirige-se diretamente ao rei — e tu! Ao proferir essa profecia Ezequiel está às margens do rio Quebar. Mas está-se dirigindo à pessoa que será reduzida ao cativo (21.29) por causa de sua rebelião aberta contra Yahwéh e seu governo, sob o qual o rei de Babilônia obteve o controle político e militar sobre Judá e Jerusalém. Esta profecia é proferida no décimo dia do quinto mês do sétimo ano do exílio de Jeoaquim (bem como de Ezequiel e dos anciãos que foram inquiri-lo) (20.1).¹⁰⁷ Na ocasião do exílio, Zedequias, tio de Jeoaquim, fora feito por Nabucodonosor seu vassalo real em Jerusalém (2 Rs 24.17-19). Zedequias reinou onze anos (2 Rs 24.18), antes de ser cegado e levado cativo para Babilônia em 586 a.C. (2 Rs 25.7). Portanto, Ezequiel profere essa profecia em 590 a.C., aproximadamente dois anos antes da rebelião de Zedequias contra Nabucodonosor (25.1). O ponto é que Ezequiel não fala depois do fato (*vaticinia post eventum*); ele profetiza o que Yahwéh lhe revela de antemão. Assim, quem se dirige a Zedequias é Yahwéh, por meio de Ezequiel, que fala na presença dos anciãos exilados de Judá.

O termo *nēsī'*, então usado, deriva do verbo hebraico *nāsā* (ser levantado ou carregado). O termo foi usado antes a respeito dos cabeças das tribos (p. ex., Nm 7.10,11; 10.4). Ezequiel usa-o duas vezes em referência a Davi (34.24; 37.25). Em regra, o termo é traduzido "líder", "chefe", ou "príncipe". O termo *gēbēah* (lit. preeminente) é traduzido também "capitão" ou "líder" (referin-

103. Wevers, *Ezekiel*, em *NCBC* (1982), p. 169; Zimmerli, *Ezekiel*, 1.447,448. Zimmerli apelou para o ensaio de William Moran, "Gen. 49:10 and Its Use in Ez. 21:32", *Bib.* 39 (1958): 418. Eichrodt comentou o ponto de vista de Zimmerli que, embora seja gramaticalmente possível, a posição "é inconvincente" (*Ezekiel*, p. 303).

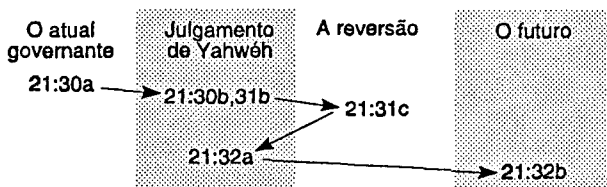
104. Davidson insiste em que aqui não há nenhuma referência ao ofício do sumo sacerdote (*Book of Ezekiel the Prophet*, p. 157). Mas Alexander diz que há ("Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.844,845).

105. Taylor, *Ezekiel*, p. 164, escreve que não há nenhuma evidência de que Zedequias tenha usurpado funções sacerdotais.

106. May, "Book of Ezekiel", em *IB* (1956), 6.181.

107. Cf. Aalders, *Ezekiel*, p. 317.

Quadro 18. Principais Temas em Ezequiel 21.25-27



do-se a Saul: 1 Sm 9.16 e 13.14) ou “governante” (referindo-se a Davi: 1 Sm 25.30; 2 Sm 5.2; 6.21). O termo *melek* (rei) é usado mais frequentemente, como a respeito de Jeoaquim (2 Rs 24.8; Ez 1.2). Ezequiel pode ter pretendido referir-se a Zedequias de maneira depreciativa quando preferiu chamá-lo de *nēšīʾ* que, embora tenha uma conotação régia, refere-se a um príncipe e não a um rei de pleno direito.¹⁰⁸ Se era realmente esta sua intenção, é difícil determinar; o fato é que Ezequiel se refere usualmente a Zedequias por esse termo (Ez 7.27; 12.10)¹⁰⁹ e descreve acuradamente a situação. Zedequias, um membro da dinastia davídica (tio de Jeoaquim), um príncipe, tinha sido elevado pelo rei Nabucodonosor a fim de servir como seu vassalo. Era, portanto, não o preeminente, não o rei de direito próprio. Mas o que se deve ter em mente é que Zedequias representava a dinastia davídica e, como tal, estava sob a obrigação de servir a Yahwéh e a seu povo. Isto é, Zedequias estava preso ao dever de obedecer a Yahwéh e de cumprir os requisitos factuais que Yahwéh tinha dado à dinastia davídica (2 Sm 7.8-16). A herança davídica, a egrégia posição e os deveres de Zedequias são realçados pela referência a Israel. Davi tinha sido rei de todo o Israel; em sentido real, Zedequias deve servir como o filho de Davi que deve representar Yahwéh como o rei de todas as tribos de Israel. Como Ezequiel expressa esse fato factual, dificilmente se pode considerar que ele está falando depreciativamente. Ao contrário, poder-se-ia argumentar que o profeta está dando ênfase ao fato de que Zedequias foi elevado e exaltado a fim de representar a dinastia davídica e ser um governante reto para Yahwéh, como o seu nome indicava (*Zedequias* — retidão é de Yahwéh). Assim, o real conceito messiânico é proclamado e estabelecido como o tema dominante da passagem.

Embora Ezequiel se refira à exaltada casa de Davi, indica logo quão aquém das características factuais ficou Zedequias, e como falhou em cumprir os deveres que se esperavam dele. O autor de 2 Reis escreve: “fez o que era mau aos olhos do Senhor” (2 Rs 24.19 NIV). Ezequiel usa dois adjetivos, *hātāl* e *rāsāʾ*. O primeiro deriva-se do verbo *escavar, perfurar*, também significa tornar comum, fazer do sagrado profano.¹¹⁰ Uma vez que o termo paralelo é *rāsāʾ*

108. May, “Book of Ezekiel”, em *IB* (1956), 6.181.

109. Cf. Wevers, *Ezekiel*, em *NCBC* (1982), p. 77,169.

110. Keil rejeita a idéia de profano e fala de Zedequias sendo entregue à espada ou à morte, portanto, sendo condenado (cf. *KD, Prophecies of Ezekiel*, 1.301).

(ímpio, mau), é preferível aceitar o significado de “profano”. Zedequias não considera suas prerrogativas régias pactuais como um depósito sagrado. Em seu esquema político e sua rebelião ele rejeita Yahwéh e usa seus privilégios divinamente concedidos para seus próprios propósitos maus e rebeldes. Em sua primeira frase Ezequiel põe diante dos anciãos uma forte situação antitética: os requisitos elevados e honrados de Yahwéh à casa davídica, de um lado, e o caráter baixo e rebelde do rei davídico, por outro lado. O contraste cria o especial contexto para o que Ezequiel vai profetizar.

21.25b-27 (TM 21.30b-31b,32a). Em quatro frases Ezequiel resume o julgamento de Yahwéh sobre Zedequias. As duas primeiras, *'āser-bō' yômô* e *bē'ēt 'āwōn qēš* (“de quem o dia é vindo” e “o fim do tempo da iniquidade”), são frases paralelas que, juntas, dão ênfase ao fato de que o reino de Zedequias está condenado; o trono davídico em Jerusalém está para ser removido e o reino de Judá será exterminado. O pronome relativo *'āser* refere-se a Zedequias, o rei-vassalo, que também representa a dinastia davídica; “seu dia chegou” é uma frase bem conhecida, usada para expressar o tempo de ajuste de contas. Zedequias está para enfrentar todas as amargas conseqüências de sua falsidade e de seus maus atos como rei. A segunda frase tem sido traduzida de várias maneiras: “quando a iniquidade terá fim”;¹¹¹ “de quem o tempo do castigo chegou a seu clímax”;¹¹² e “cujos dias chegaram ao tempo do castigo final”;¹¹³ Ezequiel, indicando sua habilidade no uso do hebraico, emprega uma frase concisa que ele enche de significado grave. O termo *bē'ēt* (em tempo) deve ser considerado um paralelo sinonímico do termo *yômô* (seu dia); um período certo de tempo está para surgir. Será um tempo diretamente aplicável a Zedequias, seu trono, seu reinado, seu povo, e a todos os aspectos de sua vida. O termo *'āwōn* tem dupla acepção: a culpa e suas trágicas conseqüências. Os maus caminhos de Zedequias, que o tornaram culpado, isto é, muito injusto, colherão seu merecido resultado. O castigo cairá inexoravelmente sobre ele e seu reino. O termo *qēš*, derivado do verbo *qāšaš* (cortar fora) expressa precisamente esse pensamento. Haverá um corte num ponto específico do tempo. O reinado iníquo de Zedequias será cortado pela punição que seus pecados merecem. Portanto, não é necessário fazer uma escolha entre dar ênfase à iniquidade, ao clímax dessa iniquidade, à punição da iniquidade, ao tempo em que a iniquidade é praticada ou ao fim desse tempo. Ezequiel expressa todos esses conceitos igualmente. Os anciãos postados diante dele recebem o anúncio: não há absolutamente nenhuma esperança de continuação do reinado de Zedequias e da dinastia davídica, de seu trono, de seu reino. Os pecados e iniquidades atingiram sua extensão máxima; como a iniquidade é completa, assim será completa a destruição. A retidão de Yahwéh será tão plena e completamente revelada como o foi a grande falta de retidão de Zedequias.

111. May, “Book of Ezekiel”, em *IB* (1956), 6.181.

112. Alexander, “Ezekiel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.843, que aceita a tradução da NIV.

113. Zimmerli, *Ezekiel*, 1.438; cf. 446 (cf. RSV); ele combinou as frases numa só cláusula.

Na frase seguinte, *hāsîr hammišnepet wêhârîm hâ'âṭârâ*, os verbos devem ser considerados como paralelos sinônimos. *Hāsîr* (hiphil de *sûr*) significa fazer desviar ou remover. *Hârîm* (infinito construto) é aqui usado como imperativo (*rûm*, ser alto) (a forma do hiphil deste verbo é usada para referir-se ao ato de erguer e levar embora alguma coisa).¹¹⁴ Esses dois termos pitóricos apontam para o fato de que alguém vai tomar de Zedequias o símbolo de sua realeza. Ele será despojado da coroa e destronado; o sinal de sua posição, autoridade e prerrogativas reais será removido. Ele será humilhado, final e completamente. Desta maneira o glorioso reinado iniciado por Davi chegará ao fim. O termo *hâ'âṭârâ* (coroa) não oferece dificuldade. Feita de ouro (Sl 21.3 [TM 21.4]; Zc 6.11) ou não, representa a honra e o esplendor da realeza.

O termo *hammišnepet* tem dado lugar a várias interpretações. Se deve ser tomado como paralelo sinonímico de "coroa", como os verbos devem ser, a referência é clara. O termo, se traduzido como "diadema"¹¹⁵ ou "turbante", tem dado a alguns escritores razão para pensar que Ezequiel também está falando do fim violento e da remoção do sacerdócio, em vista da referência no Velho Testamento a esse termo como a cobertura da cabeça do sumo sacerdote (p. ex., Êx 28.4, 37, 39; 29.6).¹¹⁶ Isso significaria que dois dos ofícios fundamentais da teocracia seriam removidos. A profecia de Zacarias (6.9-15) é citada em apoio da teoria da remoção de ambos os ofícios, bem como da restauração deles na pessoa do sumo sacerdote. Alguns comentadores, entretanto, não consideram o termo "turbante" referente ao ofício do sumo sacerdote. O próprio contexto, dizem eles corretamente, refere-se somente ao ofício real. As duas construções paralelas na passagem apóiam a referência única. O termo "turbante" tem também uma significação régia. Zimmerli sugere que era ele um adereço real tomado também para o sacerdote. No Sl 21.3 (TM 21.4) e 2 Sm 12.30, o turbante tem significado real.¹¹⁷ É de interesse notar que eruditos que tentam localizar a origem do conceito messiânico nos temas reais-sacros de antigas religiões pagãs não apelam para esta passagem, com muito poucas exceções. A conclusão mais aceitável, portanto, é que Ezequiel, empregando frases breves e paralelas, profetiza a respeito do fim violento da casa real, do trono e do reino em Jerusalém.

Ezequiel refere-se de novo ao julgamento que Yahwêh está trazendo sobre o reino davídico pela tríplice repetição do termo 'awwâ: 'awwâ, 'awwâ 'âšîmennâ (ruína, ruína, ruína eu o farei) (cf. RSV). Hengstenberg traduziu "invert, invert, invert the land I will", seu tradutor (para o inglês), entretanto,

114. Cf. Lv 2.9; 6.8; Nm 18.32; Is 57.14, onde esse verbo é usado com a mesma idéia.

115. Cf. May, "Book of Ezekiel", em *IB* (1956), 6.181.

116. Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.844; Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 3.30; Fairbairn, *Exposition of Ezekiel*, p. 243; Keil, em *KD, Ezekiel*, 1.303.

117. Zimmerli, *Ezekiel*, 1.446. Zimmerli refere-se ao ensaio de Marten Noth sobre "Office and Vocation in the Old Testament" (Ofício e Vocação no Velho Testamento), *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (Filadélfia: Fortress, 1967), pp. 235,236, para comprovação adicional. Ver também Aalders, *Ezekiel*, p. 346; Cooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, p. 234; Davidson, *Book of Ezekiel the Prophet*, p. 157; Eichrodt, *Ezekiel*, p. 301; Taylor, *Ezekiel*, p. 164; Wevers, *Ezekiel*, em *NCBC* (1982), p. 169, que considera que a referência é somente ao ofício real.

apontou a dificuldade em assim traduzir.¹¹⁸ Aalders corretamente explica o termo 'awwâ como um "hápax legómenon"¹¹⁹ derivado de uma raiz verbal que significa torcer ou curvar. A maioria dos comentadores corretamente pensa que Ezequiel deve estar se referindo a Jerusalém (note-se o sufixo feminino no verbo, 'ăšîmennâ, eu a farei). O próprio Yahwéh, pela mão dos babilônios, tornará Jerusalém em ruínas; a repetição tríplice dá ênfase ao trágico fato. Jerusalém, a cidade de Davi, o cenário do reino davídico, será completamente destruída. Na verdade o fim está perto, à porta. O julgamento de Yahwéh sobre todas aquelas coisas que davam aos exilados uma razão de esperança de um pronto retorno será final e completo.

21.26c (TM 21.31c). A ordem, como tinha sido, chegará ao fim, mas haverá, quando o fim vier, uma reviravolta completa.

Zō't lō'-zō't hassāpālâ hagēbēah wēhaggābōah hasīpîl. As primeiras palavras significam "esta não esta" (a forma feminina do pronome). A Septuaginta acrescenta *ou estai* (não será).¹²⁰ O que não será, é o que Ezequiel proclama. Alguns tradutores têm tentado fazer uma versão significativa por meio de frases como "isso não será o mesmo" (cf. RSV).¹²¹ "Tudo está terminado".¹²² Deve preferir-se a versão de Alexander: "Não será mais como foi" (cf. NIV).¹²³ Realmente uma grande mudança ocorrerá, afirma Ezequiel em termos sugestivos. Os tradutores divergem sobre a maneira de traduzir os verbos — ou como futuros ou como imperativos. Aalders dá uma tradução aceitável: "o que é baixo é levantado, o que é alto é abaixado". O verbo *hagēbēah* (hiphil de *gābah* ser alto ou exaltado) pode ser traduzido como um imperativo enfático ou como uma afirmação de certeza absoluta. Da mesma forma, *hassārālâ* (traduzido por vários e diferentes termos: baixo, humilde, de baixo *status*, humilhado, rebaixado) será certamente erguido a um lugar exaltado. Haverá um movimento da humilhação para a exaltação. Essa idéia imediatamente traz à lembrança a profecia de Isaías a respeito do servo humilhado que será altamente exaltado (Is 52.13-53.12). Ezequiel, entretanto, não faz uma referência tão direta. Ele acrescenta uma frase paralela de absoluto contraste. O *haggābōah* (substantivo derivado do verbo da frase anterior) é o exaltado. A pessoa que presentemente ocupa uma posição exaltada será certamente levada à humilhação.

De quem Ezequiel está falando? Alguns comentadores opinam que o profeta está falando a respeito da queda de Zedequias (o exaltado será humilhado) e a respeito da restauração de Jeoaquim (o humilhado será exaltado),¹²⁴ Que a referência seja à queda de Zedequias é certo, porque o profeta vinha-se referindo a

118. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 331. A KJV traduz: "I will overturn, overturn, overturn it"; e Keil, em KD, *The Prophecies of Ezekiel*, 1.229, traduz: "overthrown, overthrown, overthrown will I make it".

119. Aalders, *Ezekiel*, p. 347.

120. A frase é difícil. May não tenta explicar sua tradução, e conclui que o Texto Massorético está obviamente corrompido af ("Book of Ezekiel", em *JB* (1956), 6.181.

121. *Ibidem*.

122. Zimmerli, *Ezekiel*, 1.439.

123. Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.843.

124. Zimmerli deixa claro por que não deve ser aceita essa interpretação (*Ezekiel*, 1.447).

ele. Não é só Zedequias, entretanto, que será humilhado: toda a casa de Davi, que ele representa, será rebaixada com ele. Portanto, não pode haver menção de uma restauração de Jeoaquim como rei. De fato, Ezequiel é enfático em declarar que a presente ordem do reino davídico chegou ao fim completo, e que outra ordem vai ser iniciada. Mas ele vai adiante: não somente o fim, mas também um futuro, deve ser esperado. Ezequiel está aludindo Àquele que virá.¹²⁵

21.27b (TM 21.32b). *Gam-zō't lō' hāyā* (também isso não será). O debate continua a respeito do que significa isso, *zō't*.¹²⁶ Alexander, seguindo a *New International Version*, tem "this" (essa) referindo-se à grande reviravolta, quando o humilhado será exaltado.¹²⁷ Keil afirma que Ezequiel quer dizer que as ruínas, mencionadas três vezes, não permanecerão por todo o tempo.¹²⁸ Daí, a tradução "também ela (a cidade arruinada) será restaurada". Há em geral acordo entre esses comentadores de que *zō't* se refere ao humilhado sendo exaltado; se está incluída a restauração de Jerusalém, ou se a referência é somente à restauração da dinastia davídica, isso permanece um ponto de discussão. Outros comentadores têm visto no termo hebraico *zō't* (essa) referência à queda de Jerusalém, Yahwéh tendo-a tornado uma ruína.¹²⁹ A interpretação da frase é diretamente determinada pelo que se segue e a diferença de interpretação é importante. Alguns apontariam para Nabucodonosor, que tinha o direito de executar o julgamento, e para outros, representando a casa davídica, os quais teriam o direito de reinar. A primeira posição considera a passagem referente apenas ao julgamento e, portanto, não-messiânica; a última posição julga que a passagem assegura aos ouvintes de Ezequiel a eventual restauração, e por isso a considera uma forte profecia messiânica.

Ambas as interpretações referentes a *zō't* podem apoiar-se gramaticalmente. Tanto o julgamento quanto a restauração são referidos no enunciado da grande reviravolta. Devemos destacar, entretanto, que se for dada preferência ao antecedente mais próximo, o prenunciado conceito de restauração recebe maior apoio gramatical, isto é, estas, as ruínas, não permanecerão. Mas o próprio contexto seguinte também deve ser consultado antes de se chegar a uma posição final.

Ad-bō' 'āser-lō hammišpāt ūnētattiw (até que venha quem para ele o julgamento-direito-justiça, e eu lhe darei). O termo *ad* expressa tempo futuro; não há nenhuma referência específica a um período definido de tempo. Expressa a idéia de até, isto é, uma extensão de tempo entre agora e a ocasião em que o fato referido vai ocorrer. O verbo hebraico *bō'* expressa o fato de que ele, ela ou o que for virá. Dá base para expectativa. O que deve ser esperado não é especificamente afirmado. Ao contrário, é usada novamente uma frase de

125. Este comentário antecipa a conclusão a respeito da sugestão de que aquele que havia de vir era Nabucodonosor.

126. Aaiders escreve que a frase traz dificuldades reais (*Ezekiel*, p. 347), mas rejeita as emendas dos críticos.

127. Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.844. Sua posição é apoiada por Noordtjiz, *De Profet Ezekiel*, 1.233; e outros.

128. Keil, em *KD, Prophecies of Ezekiel*, 1.304

129. Cf. Wevers, *Ezekiel*, em *NCBC* (1982), p. 169; Zimmerli, *Ezekiel*, 1.447-448.

interpretação difícil para indicar o que está para vir no futuro. O termo composto *'āšer-lô* pode ser traduzido “que (ou quem) para ele”. O que ou quem está para vir poderá esperar ter o que é mencionado como pertencente a ele. Devem ser completamente rejeitadas as tentativas de emendar esse termo composto.¹³⁰ O substantivo *hammišpāṭ* pode ser compreendido como julgamento (p. ex., 23.24 RSV). Porque a passagem se refere ao julgamento de Zedequias e Jerusalém, de fato, julgamento severo, como expresso pela tríplice repetição do termo *ruína*, May, Wevers, Zimmerli¹³¹ e outros têm dito que a frase se refere à autorização dada a Nabucodonosor para fazer ruínas. Eichrodt, por outro lado, rejeita essa interpretação, no que é apoiado pela maioria dos comentaristas.¹³²

Há razões substanciais para rejeitar esse ponto de vista. Primeiramente, o termo *hammišpāṭ* tem, como seu significado primário e mais óbvio, a idéia de direito ou justiça. Segundo, a construção gramatical apóia a idéia de que é a respeito de “direito” que Ezequiel está falando quando diz “que para ele”. Terceiro, o termo que se segue (eu o darei) faz bom sentido quando entendido como: Yahwéh dará o direito à pessoa a quem ele pertence. Quarto, não há nenhuma evidência na passagem de que Nabucodonosor tenha adquirido o direito de destruir Jerusalém.¹³³ Finalmente, há a muito discutida referência a Gn 49.10.¹³⁴ Quase todos os melhores comentaristas concordam que Ezequiel, de algum modo, está fazendo referência e possivelmente explicando essa referida passagem. Jacó tinha profetizado que Judá seria preeminente até que o Rei viesse. Ezequiel, nesta mesma passagem, reforça a profecia de Jacó. Alguém está vindo, alguém que reinará. Ezequiel também faz claro que se deve considerar a casa de Davi, como tinha sido e ainda era, como o cumprimento pleno e final da profecia de Jacó. De fato, a casa de Davi será derrubada, mas o humilhado será exaltado. Alguém virá que pode certa e justamente receber o *status*, a posição e a honra de rei. Esse alguém não está ainda presente.

Não se deve fazer nenhum esforço para identificar ou relacionar o *šilō'* de Gn 49.10 com o *'āšer lô* desta notória passagem. Isto não pode ter apoio léxico ou gramatical. Jacó refere-se a uma pessoa régia, possivelmente usando uma palavra de origem assíria. A tentativa de Zimmerli de fazer Ezequiel usar uma profecia de bênção como um meio de expressar maldição deve ser considerada uma “surpresa”, e não uma tentativa bem sucedida.¹³⁵ Não há dúvida de que Ezequiel profetizou o julgamento de Zedequias; a passagem que estamos estudando dá-lhe forte expressão. Mas o ponto principal da passagem e suas

130. Como Cooke aconselha: “Com *shiloh* lido como *shello'*” (*Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, p. 235.).

131. Cf. referência acima.

132. Eichrodt, *Ezekiel*, p. 304.

133. Nabucodonosor foi referido como agente de Yahwéh e foi-lhe dado o dever de lidar com Jerusalém (Jr 24.9); isso não é um direito pessoal sobre ela.

134. Cf. o extenso estudo da passagem no cap. 6.

135. Zimmerli usou o advérbio *surpreendentemente* para referir-se ao que ele pensa que Ezequiel fez (*Ezekiel*, 1.448).

afirmações mais destacadas são de que haverá uma exaltação da casa real, causada pelo próprio Yahwéh. A casa, que será humilhada, de fato foi humilhada pelo exílio de Jeoaquim e pela vassalagem de Zedequias; ela será plenamente restaurada quando vier o tempo em que Yahwéh a apresentará a seu escolhido.

Com muito poucas exceções entre os eruditos,¹³⁶ Ez 21.25-27 (TM 21.30-32) tem sido considerado messiânico. E pode ser afirmado com toda confiança que aqui o foco é o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico. A pessoa régia, representando a casa de Davi, que terá direito ao trono e ao reino, é aquele de quem Ezequiel profetiza. O profeta já se referiu antes a essa mesma pessoa (1.25-28; 17.22) e o fará de novo, de modo mais direto e específico, no próprio contexto de suas profecias de restauração.

Ezequiel 34.23-31. Proclamam-se na passagem dois temas centrais: Davi, o Pastor, e o pacto de paz. O primeiro requer uma discussão mais extensa em nosso estudo sobre a revelação do conceito messiânico do que o segundo.

Há quatro abordagens para a interpretação da passagem davídica (34.23,24). Um dos principais fatores para as diferenças de interpretação é a afirmação dupla: o próprio Yahwéh será o Pastor, e Davi será nomeado como o único pastor. Uma abordagem a essa afirmação suscita o problema da intenção de Ezequiel de reconciliar sua própria esperança com a esperança profética tradicional a respeito da casa de Davi. Essa abordagem deve ser descartada, porque retrata Ezequiel (ou sua escola)¹³⁷ como uma fonte de esperanças religiosas ou políticas e não como o porta-voz de um Deus revelador.

A segunda abordagem sustenta que a passagem fala do Rei Davi como sendo literalmente ressuscitado dentre os mortos. Ele voltará para reinar e ser o pastor de que Israel e Judá necessitam extremamente. Mais uma vez, os que adotam essa abordagem consideram Ezequiel como quem dá expressão à esperança do povo, bem como à sua própria. Essa abordagem também padece da falta de compreensão do papel profético de Ezequiel, como um profeta que fala pelo Senhor.

Os proponentes da terceira abordagem negam completamente o caráter messiânico da passagem. Pensam que Ezequiel está dizendo que a velha dinastia davídica há de ser restaurada. "Davi" significaria a própria casa de Davi, coletivamente. O próprio Davi não será ressuscitado: sua dinastia é que o será, e a velha ordem continuará como antes.

Os que seguem a quarta abordagem consideram que Ezequiel está proclamando o cumprimento da promessa de Yahwéh a Davi, mencionada em 2 Sm 7. Diferem entre si a respeito de como deve ser entendido esse cumprimento, de como ele trará salvação e paz a Israel. Há um acordo geral a respeito das características messiânicas do governante davídico prometido e de seu reinar-

136. Mowinckel junta-se a May e Wevers em não aceitar seu caráter messiânico (*He That Cometh*, p. 16).

137. Cf. Wevers, *Ezekiel*, in NCBC (1982), p. 262.

do,¹³⁸ mas há também amplas diferenças de opinião sobre a maneira como essas devem ser compreendidas.¹³⁹

A posição considerada correta neste nosso estudo está dentro dos contornos da quarta abordagem. Ezequiel está profetizando o mesmo que Isaías e Jeremias tinham proclamado a respeito do Messias davídico. Ezequiel dá uma ênfase específica e uma forma própria à mesma proclamação profética por causa de sua audiência (os exilados) e da circunstância (o exílio)¹⁴⁰ em que ele fala. Ezequiel prova-se um verdadeiro profeta, na linha dos fiéis porta-vozes de Yahwéh. Ele fala retrospectivamente: conhece o que foi revelado antes do seu tempo. Proclama a palavra de Yahwéh para as pessoas de seus próprios dias, e o faz com uma perspectiva que também alcança longe no futuro. Portanto, serve como fiel porta-voz, repetindo, expandindo e aplicando a mensagem messiânica especial que Yahwéh tem para seu povo em todos os tempos e circunstâncias.

O texto da passagem (34.23-31) é bem atestado. Não há variações importantes nos manuscritos principais. As emendas sugeridas por alguns críticos são motivadas mais por preferências na interpretação do que por material textual.¹⁴¹

O real contexto imediato de 34.23-31 provê o cenário que esclarece os temas da casa davídica e do pacto de paz. Os caps. 22-32, proferidos antes da queda de Jerusalém, contêm mensagens que são, em sua maior parte, proclamações de julgamento contra Jerusalém e Judá e contra as demais nações vizinhas.¹⁴² Ez 33.1-20 registra uma elaboração do chamado do profeta para ser uma sentinela, juntamente com suas responsabilidades.¹⁴³ A explicação da queda de Jerusalém provê o apropriado contexto para a condenação dos pastores que são considerados em grande parte responsáveis pela calamidade de Judá e Jerusalém (34.1-10). Os pastores são os reis da dinastia de Davi (cf. Jr 3.14-17; 23.1-8). Yahwéh então declara que ele será o Pastor (Ez 34.11-16) e Juiz do rebanho (34.17-22). Segue-se então a passagem em estudo.

O cap. 34, estudado extensamente, tem sido analisado e dividido de várias maneiras. Cooke trata do capítulo inteiro sob o título "O Rebanho de Yahwéh" e afirma que os vv. 23-31 estão ligados aos versos precedentes.¹⁴⁴ Taylor divide o capítulo em seis partes.¹⁴⁵ O quadro 19 mostra que oito temas são proclama-

138. Eichrodt discute brevemente essas quatro posições e opta pela última. Ele vê Ezequiel acentuando o que Jeremias tinha profetizado e o que diversos salmos (tais como o 45 e o 110) expressariam (*Ezekiel*, pp. 475,476).

139. Ver os procedentes comentários de Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.913,914; Eichrodt, *Ezekiel*, pp. 476-478; Skinner, "Book of Ezekiel", em *The Expositor's Bible*, 4.298-300.

140. Os razoáveis comentários de Eichrodt sobre esses fatos podem ser examinados (*Ezekiel*, p. 476).

141. Cf., p. ex., como Wevers se concentra em variações menores e apela para editores (*Ezekiel*, em *NCBC* [1982], pp. 262,263. Zimmerli age de modo semelhante, p. ex., seus alentados comentários sobre diferenças em sufixos no v. 23, que ele admite que não são tão problemáticos quanto parecem quando se consideram os antecedentes das imagens de pastor e rebanho (*Ezekiel*, 2.209).

142. Ez 24.15-27 registra a morte da esposa de Ezequiel, por cuja causa ele foi proibido de prantear, como uma "profecia de reação" à queda de Jerusalém.

143. Cf. o estudo precedente a respeito da sentinela.

144. Cooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, pp. 373-381.

145. *Ezekiel*, p. 222; cf. outros comentários para análises individuais.

dos como palavra de Yahwéh. As referências à casa de Davi e ao pacto de paz formam o clímax.

Ezequiel proclama que o próprio Yahwéh resgatará e redimirá seu rebanho do cativeiro. Deve-se notar que o profeta não diz como ocorrerão a redenção e o resgate. Isaías havia escrito que Ciro, rei da Persa, seria o instrumento na mão de Yahwéh (Is 45.1-13). Ezequiel proclama que Yahwéh será o Pastor do rebanho redimido (Ez 34.11-16). Essa tarefa pastoral é extensamente explicada (34.11b-16). Yahwéh declara que vai procurar, resgatar e apascentar seu rebanho.¹⁴⁶ Ezequiel prossegue dizendo que Yahwéh julgará membros individuais do rebanho: serão removidas as ovelhas gordas dominantes, que perturbam as outras e as impedem de receber as bênçãos a que têm direito como partes do rebanho (34.17-22). Usando a analogia do pastor que cumpre seus deveres para com o rebanho, Ezequiel representa Yahwéh cumprindo seus trabalhos pastorais; porém não explica em pormenores como Yahwéh realmente o fará. Será que Ele entrará direta, visível e pessoalmente na vida do rebanho? Nos comentários iniciais à passagem fizemos referência a um dos problemas principais. Yahwéh declara-se Ele mesmo Pastor e escolhe outro para ser pastor. A resposta a este assim chamado problema é dada em muitos e variados lugares da Escritura. Na passagem em consideração Ele é quem declara a palavra, mas é Ezequiel quem a comunica aos exilados. No centro deste assim chamado problema está a maneira pela qual Yahwéh se relaciona com aqueles que Ele chama especificamente para servir como seus agentes. Eles não se tornam pessoas mecanicamente manipuladas; conservam sua personalidade única; contam com suas próprias preocupações e com a situação das pessoas com quem têm de lidar. Falam como se tivessem dado origem aos pensamentos falados e agem como se eles próprios tivessem decidido exercer essas atividades. Entretanto, eles bem sabem que foram chamados a ser agentes; são instrumentos vivos de Yahwéh. É assim que Ezequiel funciona, e da mesma forma funcionará aquele a quem Yahwéh apontará para servir como pastor.

Mais uma vez devemos acentuar que o que Ezequiel proclama não surge como esperanças, idéias ou ideais dos anseios do povo. Eles não ansiaram pelo exílio anunciado, nem sonharam com um rei idealizado, nem esperaram por ele. No tempo de Ezequiel o povo não cria que o exílio fosse o fim do reino e da dinastia davídica, assim como os tinha conhecido. Ezequiel profetiza os fatos reais a respeito do julgamento do exílio a um povo descrente, duvidoso e desnordeado. Essa profecia, e outras semelhantes, tornam-se as bases das esperanças dos judeus no período intertestamentário.

34.23,24. *Wahāqimōtī 'alēhem rō'eh 'ehār wērā'ā 'ethen* (e levantarei sobre eles um pastor e ele os pastoreará).¹⁴⁷ O hipil de *qūm* freqüentemente indica a presença permanente do pacto de Yahwéh com alguém ou com seu

146. Cf. o estudo de Jr 3.14-17; 23.1-8 para uma visão da obra do pastor.

147. O uso do masculino *hem* e do feminino hebraico *hen* nessas duas frases tem levado alguns críticos a ver a mão de editores (Wevers, *Ezekiel*, em *NCBC*[1982], p. 262). Cf. o esclarecido comentário de Zimmerli, que admite que "rebanho" pode ser masculino e feminino em hebraico (*Ezekiel*, 2.209).

povo e enfatiza a continuação segura do que Yahwéh vai fazer. Em contraste com os maus pastores da casa davídica, Yahwéh estabelecerá um pastor, firme e permanentemente. Esse pastor não falhará em seus deveres. Houve pastores antes; gerações sucessivas tinham tido pastores da casa davídica. Yahwéh assegura aos exilados errantes, depois que ouviram sobre a remoção da dinastia davídica, a certeza de que haverá um pastor. Esse pastor não procederá da mesma forma em que procederam os outros que o antecederam. Ele será um verdadeiro pastor, pois apascentará o rebanho como o requer Yahwéh (34.4,11-16). Cada membro individual do rebanho, seja qual for sua condição ou necessidade, será protegido. As reais necessidades do rebanho como um todo serão satisfeitas. A falha dos antigos pastores estará em agudo contraste com a obra fiel e eficiente desse pastor único.

O pastor a ser provido é identificado: *'et 'abdî dāwîd* (meu servo Davi). Yahwéh continua a manter seu pacto com Davi (2 Sm 7.8-17). O filho que se sentará no trono eterno de Davi, e que fora precedido e tipificado por Salomão e Ezequias (e que deveria ter sido tipificado por todos os reis davídicos) será suscitado. Recordemos as quatro abordagens à interpretação da passagem.¹⁴⁸ O termo *servo* é de grande importância para a interpretação. Moisés fora designado assim, bem como o Servo humilhado e exaltado de quem Isaías profetizou (Is 52.13-53.12). Isaías profetizou a respeito do Ramo ou Renovo da casa de Davi. Dirigiu sua atenção para uma pessoa que representaria e faria de uma vez por todas o que Yahwéh prometera a Davi e a Moisés e através dele e a Abraão. Portanto, o próprio Davi não seria ressuscitado fisicamente. Nem é a casa davídica restabelecida ao que fora antes. Os antecessores e tipos serão removidos; o antítipo será estabelecido. Aquele que Davi esperava — o último, o final, o Filho pastor, sempre a servir — é colocado diante dos perturbados exilados ouvintes de Ezequiel. Suas esperanças devem centralizar-se no único Pastor verdadeiro e capaz, não em prefigurações, sombras e predecessores.

Hû' yir'eh 'otām wêhû'-yhw h lâhen lērō'eh (ele os pastoreará e será um Pastor para eles) (v. 23b). Estas duas frases repetem a certeza com a qual o rebanho pode contar e esperar o cuidado, a direção, e a proteção do pastor. O descendente davídico — o Único — o desde sempre designado verdadeiro sucessor de Davi nunca falhará para com seu povo.¹⁴⁹

Ezequiel proclama que relação haverá entre Yahwéh e o Pastor (34.24). Yahwéh dissera que Ele próprio serviria como pastor (34.11-16). Agora Ezequiel, como porta-voz de Yahwéh, declara que *wa'ânî yhw h 'ehyeh lâhem lē'lōhîm* (eu, Yahwéh, serei Deus para eles). Yahwéh é o seu soberano Senhor e Governador todo-poderoso. Ele os possui; Ele os ama; Ele suprirá tudo quanto eles necessitam. Ele demonstrará sua fidelidade como Deus pelo que faz por meio de seu *'ebed* (servo). O termo *servo* fala diretamente de alguém que serve a outro ou em benefício de outro. O pastor davídico cumprirá as

148. Ver a introdução à passagem.

149. Cf. nosso estudo de passagens anteriores que tratam do conceito do pastor, bem como Jr 3.14-17; 23.1-8.

promessas de Yahwéh o Pastor. E pode fazê-lo porque está em estreita relação com Yahwéh e também porque será o Rei no meio e sobre o povo de Yahwéh. O termo *nāšî'* (elevado, exaltado) é usado aqui.¹⁵⁰ Esse Pastor substituirá todos os elevados e proeminentes reis-pastores do passado. Ele será o Rei Pastor. Ele será exaltado, mas fará toda a obra de um pastor no meio de seu rebanho. Será o agente de Yahwéh; representá-lo-á, mas estará com o rebanho e no meio dele.

Na passagem (34.23,24) o caráter exaltado do Pastor é claramente afirmado. Os aspectos humildes inerentes ao pastor estão implícitos e não devem ser subestimados. À luz do que Ezequiel profetizara antes, e do que Jeremias, Isaías, Miquéias, Amós, Oséias e Joel tinham profetizado, só se pode tirar uma conclusão: Ezequiel profetiza a respeito do *māšîah* (messias). Embora o termo hebraico não apareça no texto, a mensagem é clara e definida. A pessoa real, o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico, é posta diante do povo no exílio. É dada igual ênfase à sua obra, a dimensão mais ampla do conceito messiânico. O que Ezequiel profetiza, isto é, o que Yahwéh lhe tinha revelado (34.24d), não é senão a pessoa e a obra do Messias.¹⁵¹ Quando Cristo estava na terra, declarou que Ele era, realmente, a Pessoa de quem Ezequiel falara: "Eu sou o bom pastor" (Jo 10.11).

34.25-31. É importante focalizar a atenção primeiramente no último versículo da passagem. Dirigindo-se aos exilados, que ouviram sobre a queda de Jerusalém e a remoção do trono davídico, Ezequiel, como porta-voz de Yahwéh, declara que eles são *šō'nî* (minhas ovelhas) e *šō'n mar'îti* (ovelhas de minha pastagem) (v. 31). A mensagem de Yahwéh mediante Ezequiel é para o povo no exílio. Eles foram reclamados por Yahwéh; devem, portanto, saber que são dele. Mas eles têm de conhecer também seu *status* como *'ādām* (humanidade). Eles são o povo que, possuído e governado por Yahwéh, deve reconhecer a soberania de Yahwéh que diz *'attem 'ānî 'ēlōhêkem* (para vós eu sou vosso Deus) (v. 31b) e a ela submeter-se. Yahwéh assegura aos exilados seu *status* e suas bênçãos pactuais. Yahwéh é seu Deus; Ele estará com seu povo e guardará seu pacto com eles.

O assunto central da passagem (34.25-31) é o *berît sālôm* (pacto de paz). A passagem é totalmente escatológica em caráter. É indiretamente messiânica em vista de sua relação com a obra do Messias. Ficou evidente em nosso estudo de Is 11.6-9 que as próprias condições renovadas, aqui repetidas nos termos de Ezequiel, eram resultado da presença e da obra do Messias (cf. Os 2.18; Jl 2.28-3.3 [TM 3.1-4.3]; 3.14,15). As próprias condições resultantes são resumidas no termo *paz*, que se refere não apenas à cessação de hostilidades, mas muito mais à restauração de todos os aspectos da vida. Paz (*sālôm*) fala de totalidade, integração e saúde.¹⁵²

150. Cf. comentário sobre o termo no estudo de Ez 21.25-27 (TM 30-32).

151. É de interesse notar que Skinner introduziu seus comentários sobre Ez 34 com uma extensa discussão sobre o adjetivo *messiânico* e referiu-se aos dois sentidos: "um mais amplo e um mais restrito" ("Book of Ezekiel", em *The Expositor's Bible*, 4.298).

152. Parece que Taylor não expressa toda a amplitude de significação quando fala do "pacto que funciona" (*the covenant that works*) (Ezekiel, p. 224).

Ao proclamar essa mensagem do pacto de paz, Ezequiel usa termos facilmente entendidos por sua audiência. Fala, pois, da restauração do povo do pacto à sua terra, onde viverá em obediência ao Senhor do pacto. Fala da remoção dos animais ferozes, do deserto inabitável (cf. Is 35), de colheitas fartas, de liberdade política, de segurança e livramento contra nações saqueadoras. Fala do conhecimento que eles têm de Deus e da garantia de serem o povo afeiçoado de Yahwéh. Ezequiel combina as bênçãos pactuais enunciadas por Moisés (Êx 19.4-15; Lv 26.6; Dt 11.13-15; 28.3-14), Jeremias (Jr 31.31-34), e outros profetas.

Uma questão de interesse é se o novo pacto que Jeremias proclamou (Jr 31.31-34) e o pacto de paz que Ezequiel profetiza referem-se ao mesmo tempo e às mesmas condições. Há pouco desacordo, se há algum, de que ambos podem ser esperados como resultado da presença e da obra do Messias. Vários estudiosos admitem que o novo pacto e o pacto da paz são idênticos,¹⁵³ e são modos semelhantes de falar do reino do Messias.¹⁵⁴ Alexander é objetivo: o pacto da paz não é o novo pacto. Sua interpretação e aplicação específicas dos dois pactos podem ser questionadas, mas ele está certo em dizer que o pacto de paz será inaugurado no futuro, em seguida à realização do novo pacto.¹⁵⁵ Jeremias, falando do novo pacto, estava profetizando diretamente a respeito da era do Novo Testamento, quando o Messias estaria presente e serviria como Mediador do novo pacto (Hb 8.8-13). Esse cumprimento do novo pacto era, como Eichrodt indicou, um tempo de inauguração para o pacto da paz. Como Isaías (Is 11.10-16), assim também Ezequiel fala aqui do evento ou período escatológico final. Ele falou em termos de um "Israel renovado em Canaã", que serve como tipo dos céus e terra renovados. O Messias, o Filho de Davi, o Pastor real, cumpriria os requisitos e as reais condições do novo pacto, o que prepararia a cena para a aparição final do eterno reino de paz.

Enquanto profetiza sobre o futuro, Ezequiel, na verdade, tem em mente o remanescente de Israel (os exilados). Mas sua referência vai muito além do retorno histórico dos exilados em 536 a.C. sob Ciro. Ele fala em vários termos e em vários tempos do novo pacto (Jr 31; Hb 8) e do pacto de paz (Is 11, 35; Ap 20-22). As próximas três passagens de Ezequiel (as últimas a serem estudadas) devem ser elaboradas sobre estas.

Ez 36. Após profetizar sobre a constituição do Pastor Davídico como Governante sobre Israel e o pacto de paz (34.25-31), Ezequiel passa a profetizar contra Edom e outras nações. Edom sofrerá severo julgamento por causa de suas atitudes e ações contra Israel e Judá, especialmente no tempo de aflição (cap. 35; cf. Am 1.11,12; Ob 1-14). O profeta dirige também uma palavra de julgamento contra outras nações por causa de sua malícia e zombaria demonstradas quando Yahwéh trouxe o julgamento sobre seu povo desobediente e

153. Cf. Eichrodt, *Ezekiel*, p. 483.

154. Skinner, "Book of Ezekiel", em *The Expositor's Bible*, 4.300,301.

155. Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.914. Há dúvidas legítimas quanto à sua referência aos pactos com Israel cumpridos primeiro.

rebelde (36.1-7).¹⁵⁶ O restante do cap. 36 apresenta o que Yahwéh fará por seu povo. Não há referência ao *māšīah* (messias) ou ao *'ebed yhwé*, mas, sem que ele seja citado diretamente, os resultados de sua obra e presença são repetidos e elaborados.

Em 36.8-38 os temas principais são: (1) Yahwéh olhará com favor para seu povo; (2) ele vindicará seu santo nome;¹⁵⁷ (3) introduzirá o novo pacto; (4) restaurará a terra como se fosse o Éden, o pacto de paz; e (5) o conhecimento de Yahwéh será universal.

Em primeiro lugar, o favor que Yahwéh concederá a Israel será revelado no retorno à terra, na reconstrução das cidades, na obtenção de prosperidade, e em tornar-se numeroso (36.8-12; 37,38). Note-se como estes todos são elementos específicos do pacto que Yahwéh fez com Abraão, Moisés e Israel no monte Sinai e no Jordão. O retorno do exílio está definidamente na perspectiva de Ezequiel, mas ele descreve em termos gloriosos e magníficos uma perspectiva que está além disso. O retorno deve ser visto como o primeiro passo ou estágio na realização dos propósitos pactuais de Yahwéh e de Seu Reino.

O segundo tema é que Yahwéh tinha (e ainda tem) grande interesse por seu próprio nome, especialmente por sua santidade. Israel e Judá os profanaram, assim como as demais nações o fizeram. Yahwéh vai vindicá-los pelo retorno do exílio e pela punição das nações zombadoras (36.13-23).

O terceiro tema volta ao que Jeremias tinha profetizado como aspectos específicos do pacto que Yahwéh deveria refazer com seu povo (cf. Jr 31.31-34). Jeremias tinha profetizado a respeito da lei nas mentes e corações, da garantia de que a relação entre Yahwéh e seu povo seria segura, do conhecimento comunal de Yahwéh e do perdão da iniquidade e do pecado. Ezequiel desenvolve esses temas (36.24-27).

Depois de garantir que haverá um retorno (36.24), Ezequiel proclama a certeza do perdão e da purificação (36.25). Um espargir (lavar) com água pura há de acontecer. É para ser uma purificação completa. Isaías profetizara a respeito de uma aspersão das nações pelo Messias que viria (Is 52.15). Assim, o perdão que Jeremias proclamou é repetido em termos vívidos. Ezequiel refere-se também especificamente a duas fontes de impureza — as do povo (falta de uma vida santificada) e a adoração de ídolos.

Jeremias profetizara a respeito da lei nas mentes e corações. Ezequiel amplia o reconhecido conceito afirmando *wēnātattī lākem lēb hādās wērūah hādāsā* (e lhes darei um coração novo e um espírito novo) (36.26a). O adjetivo é o mesmo que Jeremias empregou; mas a ênfase é renovação. Não será uma substituição, mas uma renovação, cumprida por meio de uma real mudança

156. Zimmerli considerou 36.1-15 parte integral da mensagem que começa no cap. 35, e 36.16 o começo de um oráculo totalmente novo (*Ezekiel*, 2.244,245). Essa disjunção não me parece justificada, por causa da estreita relação entre os materiais e a transição suave de um tema a outro. Alexander também põe uma larga separação entre 36.15 e 36.16. Ele faz isso evidentemente para destacar o que considera ser a era do milênio ("Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.918-922).

157. Cf. Simon J. DeVries, "Remembrance in Ezekiel", *Int* 16 (1952): 58-64, que escreveu que um dos temas principais em Ezequiel "parece ser a vindicação da honra de Yahwéh" (p. 59).

no coração — de um de *'eben* (pedra), que fala de dureza e rebelião, para um de *bāsār* (carne), que fala de vida e resposta em amor ao Senhor. O novo espírito, nova atitude, nova direção de vida e nova relação com Yahwéh serão produzidos pela colocação (*'ettēn*: pôr, dar ou colocar; o termo hebraico *šāpak*, derramar, não é empregado aqui; cf. Jl 2.28 [TM 2.29]) do Espírito de Yahwéh dentro deles. Como vimos em nosso estudo de Joel, esta é uma profecia do Pentecoste (cf. At 2.17-21), que é um aspecto integral do novo pacto realizado na obra de Cristo e do Espírito Santo, na aurora da Era do Novo Testamento. O Espírito de Yahwéh, então, será a causa da mudança do espírito e do coração, e o resultado dessa mudança será seguir os *huqqay* (meus decretos) e *mīšpāṭay* (meus julgamentos ou leis), diz Yahwéh (36.27b). Portanto, a lei na mente e no coração (cf. Jr 31.31-34) não residirá meramente aí; será obedecida, cumprida e demonstrada na vida diária.

O quarto tema do pacto da paz é inseparável da renovação das pessoas, sendo-lhe subsequente (Ez 34.25-31). A terra será renovada (36.28a-29,35,36). Os exilados podem esperar uma realização inicial dessa bênção em seu retorno à sua terra, se realmente mostrarem sinais de uma renovação da mente e do coração e começarem uma vida santificada. O registro histórico é claro: eles não responderam aos líderes (Esdras e Neemias) e profetas pós-exílicos (Ageu, Zacarias e Malaquias).¹⁵⁸ O cumprimento e a realização completa do pacto de paz seguir-se-ão à inauguração do novo pacto, e, portanto, não dependerão realmente da fidelidade e obediência do remanescente que retornou do exílio para a sua realização completa, plena e final.

O quinto tema que Ezequiel desenvolve é o conhecimento de Yahwéh (36.36,38b; cf. v. 23). Isaías tinha falado a respeito de a terra encher-se com o conhecimento de Yahwéh (Is 11.9), como uma bendita característica da consumação (pacto de paz). Jeremias também profetizou isso como um resultado inerente ao estabelecimento do novo pacto. Ezequiel vê e proclama esse conhecimento como universal — pessoas de todos os povos e nações conhecerão Yahwéh como o Deus que falou e que cumpriu o que dissera.

Ezequiel não está preocupado primariamente em dar uma real mensagem messianicamente orientada.¹⁵⁹ Nem é seu propósito primário dar uma lição de história futura. Seu propósito é, antes, chamar o povo de seu tempo ao arrependimento e a uma viva esperança para o futuro.¹⁶⁰ E o faz, em termos expressivos e eloqüentes, na passagem que estamos estudando. O apelo ao arrependimento é cingido por declarações do pecado do povo que o levou ao julgamento (exílio),

158. Alexander está certo quando afirma que as profecias de Ezequiel relativas a aspectos específicos do retorno de Israel não foram cumpridas sob Zorobabel, Esdras e Neemias. Os exilados falharam em responder e obedecer a seu santo Deus. Essa falha passada, incidentalmente, não garante uma segunda oportunidade. (Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.921,922).

159. Hengstenberg, em seu comentário sobre a passagem e em sua *Christology of the Old Testament*, não se refere uma vez sequer diretamente ao Messias ou à obra messiânica (pp. 39-46).

160. Zimmerli tem razão quando diz que a mensagem de Ezequiel pressupõe que "o povo exilado estava em desânimo espiritual" (*Ezekiel*, 2.245). Hengstenberg incorretamente considera que essa profecia teria sido proferida antes da chegada do mensageiro com a notícia da queda de Jerusalém (*Christology of the Old Testament*, p. 39).

e da condição de seus corações (como pedra). O chamado à esperança é desenvolvido pela profecia dos três estágios da agenda escatológica de Yahwéh: (1) o retorno do exílio, que é certo; (2) a introdução de novo pacto com a vinda do Messias e o derramamento do Espírito Santo; e (3) o estado final de bem-aventurança — a realização plena do pacto de paz nos céus e terra renovados.¹⁶¹

Ezequiel não desenvolve essa mensagem dada por Deus nos termos de uma profecia explicitamente messiânica. Não fala do Rei que virá, o Messias; portanto, não se refere ao conceito messiânico em seu sentido mais estrito. Entretanto, como é óbvio, quando consideramos o reconhecido contexto mais amplo das profecias de Ezequiel e dos outros profetas, vemos que ele fala quase exclusivamente da obra do Messias e de seus benditos resultados.

Uma nota final pode ser útil. No estudo da profecia messiânica de Joel concluímos que ele estabeleceu uma agenda para os profetas que lhe sucederam. Ezequiel certamente segue essa agenda, quer tenha tido consciência disso, quer não. Ele faz mais: elabora, explica, expande e aplica-a aos ouvintes de seu tempo e a todos os que lêem sua profecia.

Ez 37.24-28. Mowinckel considera que os vv. 22-25 deste capítulo são messiânicos, por causa da estreita conexão entre o Messias e as antigas concepções israelitas de rei e realeza.¹⁶² Mas ele limita drasticamente o escopo do conceito a um fator político.

O cap. 37 registra a elaboração de Ezequiel sobre a presença e obra do Espírito, da qual ele profetizara antes (36.27). Numa experiência visionária,¹⁶³ o profeta recebe a mensagem da descida do Espírito sobre o que estava morto — e portanto sem esperança — e trazendo-o à vida (37.1-10). É dito a Ezequiel que os ossos secos, vindo à vida, representam o povo no exílio (37.12); eles serão libertados do exílio como de um túmulo. A habitação do Espírito neles os reviverá e os levará de volta à sua herança pactual (37.14).

Uma grande bênção se seguirá à presença e à obra do Espírito: Efraim (Israel) e Judá serão reunidos quando forem levados de volta à sua herança (37.15-21).¹⁶⁴ Sua unidade será demonstrada pela sua comum recepção e

161. Para um exame de vários problemas textuais ver Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.915-923; Eichrodt, *Ezekiel*, pp. 488-505; May, "Book of Ezekiel", em *IB* (1956), 6.260-266; Wevers, *Ezekiel*, em *NCBC* (1982), pp. 267-276; Zimmerli, *Ezekiel*, 2.236-252. Uma leitura desses comentários mostrará ampla divergência de interpretações, especialmente a respeito dos aspectos escatológicos. Aalders, *Ezekiel*, pp. 181-194; Noordtzi, *De Profeet Ezechiel*, 2.96-106, oferecem uma compreensão muito útil.

162. Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 15,16. Note-se de novo a opinião expressa por Mowinckel de que o reconhecido conceito messiânico é de origem humana e não de revelação divina. Cf. Riggan para sua reiteração da possibilidade de *Ez 37* ter sido produzido anos depois do tempo de Ezequiel, por editores que refletiriam as esperanças religiosas e escatológicas de Israel (pp. 72-77).

163. A referência ao Espírito vindo sobre ele e levando-o a um lugar é paralela às experiências registradas em 1.1-3.15, 8.1-11.25; e 40.1-48.35; cf. Zimmerli, *Ezekiel*, 2.256. Wevers, *Ezekiel*, em *NCBC* (1982), p. 277, foi incorreto ao referir-se à experiência como extática. A referência de May a um "autor desconhecido" é totalmente desnecessária, uma vez que o texto é bem atestado. Cf. Cooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, p. 398: "o texto é bem preservado e fala de Ezequiel como a pessoa que teve a experiência e a relata."

164. Dentro da experiência visionária, Ezequiel é chamado a participar na demonstração da unidade, por meio de "ação-sinal" (37.15-17). Tomar os dois bastões, escrever em cada um deles e juntá-los, é uma apresentação pictórica da unidade. Aalders nota que o Senhor dirige-se a Ezequiel no imperativo — a demonstração tinha de ser feita porque o que ela significava iria acontecer com certeza (*Ezekiel*, pp. 202,203).

lealdade a um rei (v. 22). A ênfase na passagem está na unidade, embora o rei unificador não seja mencionado pelo nome. O povo unificado será purificado, salvo e reclamado por Yahwéh (v. 23). A passagem seguinte (37.24) exige cuidadosa atenção e estudo. Ezequiel repete o que tinha sido profetizado previamente por ele mesmo e por outros profetas, e ao fazê-lo, dá maiores garantias, elaborando e aplicando essas profecias.¹⁶⁵ Ele também introduz um tema que será extensamente desenvolvido mais adiante, ou seja, o da habitação de Yahwéh no meio de seu povo.

37.24. *Wē'abdī dāwīd melek 'alêhem* (e meu servo Davi será rei sobre eles). Este verso repete o que Ezequiel profetizara antes a respeito de Davi (cf. 34.24). O termo *rei*, e não *príncipe*, é usado desta vez. Esta alternativa de terminologia não reflete necessariamente diferentes autores ou um estágio posterior. Ambos os termos dão ênfase ao caráter e *status* régios de Davi. O termo rei (que se refere especificamente a alguém reinando sobre um trono) é usado nesta profecia para dar ênfase à certeza de que o verdadeiro e único descendente de Davi será entronizado e funcionará ativamente como tal.

Wērō'eh 'ehād yihyeh lēkullām (e um pastor será para todos deles). A tarefa de pastorear, na qual vários membros da dinastia davídica falharam tão miseravelmente, será assumida e cumprida pelo rei vindouro. Ezequiel continua o tema da unificação usando a frase *todos deles*. Todos aqueles de Israel e de Judá que estão salvos e purificados (37.23) receberão o cuidado do Rei-Pastor. E aqueles que constituem o rebanho redimido responderão.

Ūbēmīspāṭay yēlēkū yēhuqqōṭay yišmērū wē'āsū (e meus julgamentos ou leis eles seguirão, meus estatutos eles guardarão e farão). Os dois termos, *julgamentos* e *estatutos*, podem ser considerados como incluindo a totalidade da lei factual revelada. A regra factual para a vida, culto e trabalho, dada por Yahwéh, será seguida. A repetição de Ezequiel dá ênfase a essa obediência; a vontade de Yahwéh será guardada, isto é, lembrada, honrada e ensinada para ser seguida nas atividades e na vida diárias. Realmente, a santificação tem de seguir-se à regeneração, conversão e justificação. O Pastor real terá uma influência efetiva sobre seu rebanho.

37.25. A primeira frase repete o que fora afirmado antes. Os exilados retornarão à sua terra, à terra que tinha sido dada a Jacó.¹⁶⁶ A referência é obviamente ao retorno depois do estágio de quatrocentos anos no Egito, quando os descendentes agora livres de Jacó retornaram à terra como Yahwéh tinha prometido (Gn 46.3-4; cf. 15.13,16). Como houvera um retorno séculos antes, haverá também um retorno para os exilados. A frase hebraica seguinte deve ser observada cuidadosamente: *wēyāsūbū 'al-hā'āreš* (e habitarão na terra). A frase é clara e definida. Os exilados, que acabam de ouvir a notícia da

165. Peritos da escola da crítica da forma têm tentado identificar três unidades específicas em 37.15-28. Zimmerli, entretanto, reconhece que o conteúdo de cada unidade é continuado pela seguinte e que juntas as três unidades refletem a realização das promessas do pacto pelo uso das fórmulas factuais (*Ezekiel*, 2.272).

166. Um caso óbvio de trabalhar com o princípio de *vaticinia ex eventu* é a afirmação sem base de Zimmerli, que, considerando que Ezequiel esperava a reunificação (vv. 15-19), nos vv. 20-24a ele reflete a séria situação depois de 587 a.C. O v. 24b seria uma explicação ainda posterior (*Ezekiel*, 2.275,276).

queda de Jerusalém e que possivelmente se encontraram com aqueles que tinham sido exilados nessa ocasião e que falaram do despovoamento da Terra Prometida, recebem uma garantia definida! As frases seguintes dão a isso uma perspectiva de longo alcance. *Hēmā* (eles), o povo, que haveria de retornar e ter sobre si o Pastor Real davídico, habitaria ali. E *bēnēhem* (sua posteridade): Ezequiel dirige a atenção para o futuro *bēnē bēnēhem* (e a posteridade de sua posteridade). A perspectiva do profeta vai ainda mais longe.¹⁶⁷ O profeta assegura à sua audiência que esse habitar em segurança e fidelidade sob o Pastor régio continuará por todos os tempos. E no clímax ele declara: '*ad-'ōlām* (perpetuamente). Esse habitar e ser pastoreado será eterno.

A visão escatológica apresentada por Ezequiel abrange a totalidade do tempo — desde o exílio até o fim do tempo. Portanto, ele cobre o tempo do retorno do exílio, o novo pacto (ou a era do Novo Testamento) e, no fim, a inauguração do tempo do pacto de paz, isto é, o estado eterno e final. No decurso de todo esse espaço de tempo não haverá interrupção em seu habitar sob o governo do Rei e seu cuidado pastoral.¹⁶⁸

A referência é novamente a Davi. O fenômeno davídico é claramente o reconhecido conceito central na mente de Ezequiel, quando ele proclama a palavra de Yahwéh aos exilados. Como o futuro dos exilados é tão intimamente entretido com as promessas a Davi (2 Sm 7) e sua operação, pode compreender-se por que Ezequiel repete *wēdāwid 'abdī nāsī lāhem lē'ōlām* (e Davi meu servo [será] príncipe para eles para sempre). Davi é novamente referido como o "levantado", o príncipe, o homem régio que, como representante e agente de Yahwéh, estará presente e atuará por todo o tempo vindouro. O reinado, o cuidado pastoral, a segurança do povo e as suas constantes provisões continuarão por todo o tempo, bem como a posição e função do Rei.

37.26-28. Ezequiel repete o que tinha profetizado antes: o estabelecimento do pacto de paz (cf. 34.25). Acrescenta o reconhecido conceito de perpetuidade ao acrescentar '*ōlām* (v. 26a). Como antes concluímos, o pacto de paz será realizado como o estágio final do plano de Yahwéh; Ezequiel, portanto, está-se referindo ao fim do tempo do reinado do rei davídico. Prossegue apontando para o estágio inicial do grande futuro ao dizer outra vez que Yahwéh os estabelecerá e multiplicará (v. 26b). As promessas pactuais são repetidas. Então o profeta lança mão de um símbolo que relembra os dias de Israel no deserto.

Wēnātattī 'et miqdōsī betōkam lē'ōlām (e estabelecerei meu santuário no meio deles para sempre) (v. 26c).¹⁶⁹ O santuário simbolizava a presença de Yahwéh e servia como lugar de encontro entre Yahwéh e seu povo no deserto.¹⁷⁰ De novo temos a garantia de que isso será para sempre (cf. v. 28c). A

167. Cf. Sl 78.5-8, em que uma fraseologia semelhante significa todas as gerações por todo tempo.

168. Paulo dá uma interpretação que cobre a idéia da habitação continuada da terra, quando fala de a descendência de Abraão herdar o mundo, de acordo com as promessas feitas, que tinham de ser recebidas pela "justiça da fé" (Rm 4.13).

169. Cf. Aalders, *Ezechiel*, p. 208, sobre a repetida ocorrência do termo hebraico '*ōlam* para designar a presença sem fim de Deus.

170. Cf. o estudo sobre o tabernáculo no cap. 8.

fórmula pactual é repetida: “Eu serei o seu Deus, eles serão o meu povo”, quando Ezequiel profetiza que o *miskēn* (lugar de habitação) de Yahwéh, sinônimo de santuário, estará com eles (v. 27). A presença de Yahwéh no meio de seu povo mostrará a todas as gentes e nações que é Ele quem santifica, isto é, quem salva, purifica e estabelece o seu povo (36.24-28; 37.13,14,23).

Na passagem estudada acima (37.24-28), não se pode deixar de observar um aspecto político, assim como o indicou Mowinkel. Mas é um elemento menor, se o adjetivo *político* é tomado no sentido de organização nacional. De fato, pode mesmo ser considerada uma possibilidade remota, em comparação com o reinado eterno que o Rei davídico exercerá, com todas as bênçãos que o acompanham. Esse reinado — um reinado pastoral — concentrar-se-á nos aspectos espiritual, moral, social, econômico e político da vida em que a santificação, fluindo da regeneração, conversão, exercício de fé e obediência, e justificação, será a influência dominante.

A passagem, que se refere a três estágios da agenda escatológica de Yahwéh, a saber, o retorno dos exilados,¹⁷¹ a vinda de Cristo e a era do Novo Testamento, e a consumação final, ilumina o reconhecido conceito messiânico. Yahwéh, por meio de Ezequiel, revela de novo que o Messias vindouro é uma pessoa régia e cumprirá efetivamente o trabalho do bom Pastor. Os pontos de vista mais estrito e mais amplo do conceito messiânico estão habilmente tecidos juntos para apresentarem uma forte base e um claro padrão à esperança messiânica.

Um aspecto específico do tema do pacto sempre a recorrer é a referência à presença de Deus com seu povo. É mencionado verbalmente na fórmula pactual: “Eu serei o seu Deus e eles serão meu povo” (37.27 NIV). Esta bendita relação será expressa pela presença eterna de Yahwéh em seu meio. Essa referência ao santuário, que em si mesma tem conotação messiânica — Cristo “tabernaculou” no meio do povo (Jo 1.14) — demonstra a presença real de Deus com seu povo. Ezequiel retomará o tema da habitação eterna de Deus com seu povo na última parte de suas profecias.¹⁷²

Ez 40.1-48.35. Ezequiel recebe uma revelação espetacular por meio de uma visão (40.1-4) treze anos depois da profecia imediatamente anterior (33.21). Nessa visão, como Eichrodt lembrou corretamente aos leitores, não há nenhuma referência ao Messias dos caps. 34 e 37 e nenhuma referência às gentes e nações estrangeiras. Ao contrário, Ezequiel pinta a salvação como um todo em termos de um povo salvo (os exilados que retornam) que tem a justificação de sua existência no templo e no culto.¹⁷³ Se, realmente, não há referência ao Messias, pode essa visão ser considerada messiânica? Hengstenberg escreve sem rodeios que todo o relato, em seus aspectos principais, “é de caráter

171. Alexander incorretamente indicou que Ezequiel falava de um retorno à terra depois que o novo pacto tivesse sido cumprido e antes que o pacto de paz fosse realizado (“Ezekiel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.927).

172. “O sinal da presença eterna de Yahwéh no meio de seu povo é, entretanto, o seu santuário, que será descrito pormenorizadamente nos... capítulos 40-48” (Wevers, *Ezekiel*, erm NCBC (1982) p. 282).

173. Eichrodt, *Ezekiel*, pp. 530,531.

messiânico".¹⁷⁴ Aalders, depois de um extenso estudo exegético, afirma que a visão tem a ver com o templo, a lei e a terra; isso implica em que ele considera a visão messiânica somente de um modo indireto, se de todo.¹⁷⁵

Em nosso estudo da revelação do conceito messiânico alguém poderia desencaminhar-se e envolver-se num debate multifacetado sobre problemas hermenêuticos e escatológicos. Isso poderia desviar-nos do propósito principal, isto é, da compreensão do conceito messiânico, assim como foi progressivamente revelado.

É prudente, a esta altura, observar que o debate moderno sobre a maneira de entender Ez 40-48 era bem ativo no tempo de Hengstenberg (cerca de 1850). Esse erudito evangélico escreveu vigorosamente contra uma interpretação literal.¹⁷⁶ Aalders,¹⁷⁷ Noordtziij,¹⁷⁸ e Edward Young¹⁷⁹ fizeram o mesmo nas décadas de 1950 e 1960. Alexander, em contraste, fez um esforço especial para sustentar uma interpretação muito literal desses capítulos e procurou responder a perguntas sobre pormenores do templo, do sistema sacrificial e do sacerdócio de um modo que muitos eruditos do passado e do presente têm considerado não razoável, irrealista e contrário ao propósito declarado de Ezequiel — que é proclamar: "Yahwéh está aqui", isto é, com seu povo para sempre.¹⁸⁰ Enquanto isso, a crítica da forma e a crítica histórico-redacional não têm ajudado na interpretação por causa de suas discussões sobre a composição e caráter do texto.¹⁸¹

O caráter messiânico dos últimos nove capítulos pode ser delineado como segue: Primeiramente, a colocação do santuário, referido em 37.26,27, é parte da restauração messiânica a ocorrer sob o reinado e obra pastoral do rei davídico por vir. Portanto, a elaboração nos caps. 40-48 é uma explicação, por meios visionários e em termos que os exilados em suas condições entenderiam, da presença do santuário e de seu significado. Segundo, o santuário fala da presença de Yahwéh; isso é a promessa pactual a ser cumprida plena e completamente por meio da obra do rei messiânico prometido. O clímax com que Ezequiel conclui sua profecia, *yhwh sām̄mâ* (o Senhor está aqui) (48.35 NIV), confirma que a mensagem central de Ezequiel em sua última profecia é a assegurada presença do Senhor por todos os tempos e para sempre com seu povo. Terceiro, a vinda do Espírito, pela qual os ossos mortos voltam à vida (37.1-14) está estreitamente associada ao reinado e à obra do rei messiânico (37.15-28). O Espírito, tendo revivido os ossos mortos, santificá-los-á e reunirá o povo do pacto. Ezequiel desenvolve o tema da vinda do Espírito sob o reinado messiânico em 47.1-12. Essa mensagem profética da vinda e presença do

174. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 3.58.

175. Aalders, *Ezechiel*, pp. 248-252.

176. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 3.52-58.

177. "Há grandes diferenças de opinião a respeito dessa interpretação" (*Ezechiel*, p. 249).

178. *De Profeet Ezechiel*, 1.411-446.

179. Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), p. 241.

180. Alexander, "Ezekiel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 6.949-952.

181. Cf., p. ex., as observações introdutórias de Wevers, em *Ezekiel*, NCBC (1982), pp. 295-297, e suas breves observações exegéticas subsequentes; ver também Zimmerli, *Ezekiel*, 2.342-345.

Espírito em medida cada vez maior tornou-se realidade depois que Cristo subiu aos céus para assumir seu trono e reinar dali. Seu primeiro ato registrado como Senhor reinante foi derramar seu espírito sobre toda carne (At 2.1-4,16). Ezequiel pinta essa vinda do Espírito em termos vívidos quando descreve como o rio da vida começa a fluir do santuário, isto é, da própria presença do Senhor (47.1-12).

Finalmente, as referências que Ezequiel faz à divisão da terra (48.1-29) com o resultado de que as heranças pactuais prometidas se tornam possessão permanente do povo de Yahwéh, são também feitas em relação à presença e à obra do rei messiânico.

A Mensagem Messiânica da Profecia de Ezequiel

A mensagem de Ezequiel tem uma orientação messiânica definida e pode ser caracterizada como uma profecia de julgamento, graça soberana, misericórdia e esperança escatológica.

O próprio Ezequiel, um sacerdote, é chamado de maneira pouco usual para servir como profeta. Pelos títulos de *filho do homem* e *atalaia*, ele é identificado como um tipo messiânico. Em suas experiências e métodos de receber e proclamar suas mensagens, reflete dimensões messiânicas. Mas, acima de tudo, nas próprias mensagens que proclama ele apresenta o Messias vindouro.

Enquanto em alguns profetas o Messias vindouro é retratado como um agente de julgamento, Ezequiel não o apresenta assim tão prontamente. Ele trata do julgamento de Yahwéh sobre o povo do pacto como uma realidade presente, trazida por Yahwéh por meio de agentes políticos e militares. Esse julgamento é devido à falha dos pastores (os reis) nomeados por Yahwéh, bem como dos sacerdotes e profetas (Ez 34); é também atribuível à infidelidade e rebelião do próprio povo. A execução do julgamento dá a Ezequiel um contexto no qual fala do Messias vindouro em termos da dinastia davídica e do cuidado pastoral adequado que Yahwéh deseja e exige para seu povo. Tanto a pessoa (davídica) quanto a obra (pastor) não serão efetivas sem a presença e ação do Espírito de Yahwéh (caps. 34,37). Ezequiel, como os profetas que o precederam, apresenta ambos os aspectos da idéia messiânica. Ele proclama que uma Pessoa régia a reinar aparecerá por iniciativa de Yahwéh — o ponto de vista mais estrito. Fala também do ponto de vista mais amplo — as reais características dessa Pessoa real, sua obra e seus resultados. É, em análise final, essa proclamação do Messias em sua totalidade que oferece uma esperança viva e permanente para os exilados perplexos em Babilônia.

As Dimensões Escatológicas da Profecia de Ezequiel

Num sentido real, a perspectiva de Ezequiel vai do paraíso perdido ao paraíso plenamente recuperado. Reflete particularmente uma consciência profunda do pacto de Yahwéh com Moisés e Israel e do papel dos reis, sacerdotes e profetas como agentes do pacto.

Ezequiel indica uma consciência plena da importância crucial de seu próprio tempo. Era um tempo de julgamento e de profundo abatimento. A não ser pela graça e misericórdia de Yahwéh, por sua compaixão, por seu desejo que ninguém pereça (caps. 18,37), Ezequiel compreende que não haveria futuro. Mas ele, consistentemente, proclama esperança. Blackwood estava muito certo ao referir-se à mensagem de Ezequiel como uma "profecia de esperança".¹⁸² Ezequiel, como porta-voz de Yahwéh, revela que essa esperança se realizará particularmente em três estágios: (1) o retorno do exílio, (2) a era do novo pacto, com a vinda do rei davídico na função de Pastor, e o Espírito cumprindo seu papel regenerador e santificador, e (3) um pacto de paz, quando a humanidade e toda a criação serão plenamente reconciliados, renovados e restaurados em unidade indissolúvel.

A Resposta à Profecia de Ezequiel

Até a queda de Jerusalém não há nenhuma evidência de que algum dos exilados cresse em Ezequiel. A despeito da mensagem de Jeremias (Jr 29.10), que os advertia de um longo exílio, e da ênfase incessante de Ezequiel em que a condenação viria plenamente sobre os que ainda estavam em Jerusalém, esses que já estavam no exílio continuavam a descrever no profeta. Depois que chegaram notícias da queda, a falta de fé continuou. O povo considerava Ezequiel como uma pessoa que os entretinha (Ez 33.32). Não há nenhum indício de que estivesse presente no coração e na mente do povo uma expectativa, uma esperança da operação dos propósitos de Yahwéh. Eles queriam, ansiavam mesmo, que a velha ordem continuasse. Desejavam a monarquia. Desejavam um reino terreno, físico, deste mundo, em que tivessem segurança e prosperidade, como seus antepassados tinham gozado sob Davi, Salomão e Ezequias. Esse desejo da continuação do *status quo* tornava-os cegos, surdos e endurecidos à mensagem de Yahwéh. O ponto de vista de que a esperança messiânica no Judaísmo tardio era um desenvolvimento de esperanças latentes que começaram a germinar na mente de um profeta é definitivamente incorreto. As esperanças do Judaísmo tardio eram baseadas na interpretação incorreta do pacto de Yahwéh com Davi e das profecias que foram apresentadas. Em outras palavras, as esperanças eram baseadas na revelação que estava sendo incorretamente interpretada. Mas alguns tinham a interpretação correta e uma esperança válida; entre esses estava o fiel Simeão (Lc 2.25-35).

O livro de Ezequiel não revela muito a respeito da resposta pessoal do próprio Ezequiel. Ao proclamar e escrever suas mensagens, ele não introduz seus próprios pontos de vista, suas próprias reações e esperanças, como o fizeram alguns dos profetas que o precederam, como Oséias, Isaías e Jeremias. Ele reage, entretanto, quando lhe foi ordenado preparar sua comida queimando excremento humano (4.12,15).

182. Blackwood, *Other Son of Man*, esp. p. 11.

Ezequiel estava plenamente cômico dos planos, dos métodos e do esquema temporal geral de Yahwéh. Ele submeteu-se a Yahwéh e a seu Espírito. Como um servo sacerdotal e profético de Yahwéh, cumpriu fielmente suas tarefas. Na verdade, nesse aspecto ele mostrou que era uma verdadeira prefiguração do Messias, a respeito de quem profetizava.

A Revelação Messiânica Durante o Exílio - 2: Daniel

Deus não revelou seu plano para a vinda do Messias sem olhar para a situação do povo. À medida que os acontecimentos se sucediam, o mesmo ocorria com a revelação de Deus a respeito de seu roteiro messiânico. Ele contava com as circunstâncias adequadas a um porta-voz específico dele chamado para proclamar sua mensagem, e também com as circunstâncias adequadas àqueles a quem a mensagem profética era dirigida. Ezequiel, um sacerdote que vivia no meio dos exilados escravizados, refletia as circunstâncias, condições e aspirações de sua audiência quando profetizava. De igual maneira fazia Daniel, um príncipe.

Daniel, a Pessoa e o Profeta

Ambiente e Características Pessoais de Daniel

Daniel era de família real ou nobre (1.3), da tribo de Judá (1.6). Não se sabe quando e onde nasceu. Geralmente admite-se que era natural de Jerusalém, porque foi esta a cidade sitiada e capturada (vv. 1,2) quando, jovem, estava entre os primeiros exilados para a Babilônia (606 a.C.). Se era então um adolescente na ocasião, deve ter vivido até uma idade avançada, porque estava ainda na corte da Pérsia por volta de 530 a.C.¹

1. Cf. a introdução ao cap. 22 para ter uma visão da história do período do exílio. Vários escritores têm produzido bons trabalhos a respeito dos tempos e da vida de Daniel. Ver Gleason L. Archer, "Daniel", em *The*

Daniel, o Exilado. Há referências repetidas ao fato de que Daniel era um exilado, fato que nem ele nem ao que parece seus companheiros esqueceram. As circunstâncias de seu exílio são registradas. Como resultado da ordem do rei da Babilônia, de tomar alguns jovens de estirpe real ou nobre, sem defeitos e com forte potencial para liderança, Daniel foi tomado juntamente com outros jovens (vv. 3-7). Parece que a intenção do rei era que esses jovens fossem treinados de tal maneira que esquecessem o passado e adotassem Babilônia como seu lar e sua pátria (vv. 4-5). O nome de Daniel, que significa “Deus é meu juiz”, foi mudado para Beltessazar (v. 7), que provavelmente significa “Bel protege sua vida”. Daniel, entretanto, permaneceu fiel a sua herança hebraica; logo, ele era realmente um exilado (p. ex., 2.25; 5.13; 6.13).² Durante os muitos anos de seu exílio foi um servo fiel aos reis. A combinação — fidelidade a Yahwéh, seu Deus, e lealdade aos reis, aos quais foi chamado a servir em vários palácios — qualificou-o de maneira única e especial para trazer a mensagem profética messiânica de Deus para aquele tempo e aquelas circunstâncias.

Daniel, o Estadista. Daniel foi treinado para servir em palácio e nos centros administrativos de Babilônia (1.3-5,17-20). Indubitavelmente, tinha recebido ensino religioso como criança e adolescente, porque era fortemente comprometido com Yahwéh e com sua herança factual. Não tinha intenção de violar esse compromisso (1.8-16). Daniel e seus três amigos estudavam; Yahwéh deu-lhes as valiosas qualidades necessárias, especialmente conhecimento e compreensão. E esses dons abrangiam vasta gama de habilidades, inclusive interpretação de visões e sonhos (1.17).

Daniel teve a oportunidade de demonstrar essas habilidades na revelação de sonhos e na política. O resultado é que foi ele colocado em posições de elevada honra e designado para cargos de grande responsabilidade no governo dos reis a quem foi chamado a servir (1.18-21; 2.48; 5.29; 6.1-3,28). Daniel tornou-se o governador da província central da Babilônia; recebeu a terceira mais alta posição no reino (5.29); e tornou-se um dos três mais altos administradores no reino persa (6.2). Convém repetir que Daniel, treinado e experimentado em deveres administrativos, foi eminentemente qualificado para profetizar a respeito do reino de Deus e de seu mais alto governante, o Messias.

Daniel, o Profeta. Daniel serviu como profeta de Yahwéh na corte de alguns dos maiores reis dos tempos antigos. Seu livro testifica a respeito dos seus dons proféticos, mas nunca se refere a ele como *um* ou *o* profeta. O termo *profeta*

Expositor's Bible Commentary, ed. Frank E. Gaebelin, 12 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 7.3-12; Leon Wood, *A Commentary on Daniel* (Grand Rapids: Zondervan, 1973), pp. 13-27; Edward J. Young, *The Prophecy of Daniel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), pp. 15-26. Note-se também que Otto Eissfeldt, reexaminando o conteúdo do livro de Daniel, fez uma útil apreciação sobre o que o texto realmente diz. Cf. seu *The Old Testament: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1965), pp. 513-516.

2. Depois do edito de Ciro que permitiu aos judeus exilados voltarem a seus lares, muitos não voltaram, mas tomaram-se parte da dispersão. Daniel foi um desses.

aparece apenas uma vez em todo o livro, quando se refere a um contemporâneo de Daniel, Jeremias (9.2).

As habilidades e os dons proféticos de Daniel são reconhecidos. Ele os demonstra quando desafia as ordens do rei a respeito dos alimentos (1.8-14). Recebeu revelações de Deus e explicou sonhos 1.17; 2.19,28-45; 4.8,19-27). Foi reconhecido que ele possuía o Espírito (4.8 — que Nabucodonosor atribuiu a seus próprios deuses; cf. 5.11,14). Teve seus lábios tocados (10.16) — em circunstâncias muito pouco usuais. Daniel funcionou como profeta, segundo o próprio livro, o que deve ser considerado uma evidência incontestável; e quando essa evidência é corroborada pela própria Escritura, nenhum desafio pode ser levantado contra tal reconhecimento. Ezequiel, seu contemporâneo, conhecia-o como homem sábio (Ez 14.14,20), atribuindo-lhe sabedoria e visão proféticas (Ez 28.3). Mais de convencer ainda, na opinião de muitos dos peritos, é a referência de Jesus ao profeta Daniel (Mt 24.15 par. Mc 13.14). Mas o livro de Daniel não é incluído no corpo dos escritos proféticos; na Bíblia hebraica, está localizado nos Escritos, entre Ester e Esdras-Neemias.³ Tem sido amplamente discutido o fato de ter sido colocado aí.⁴

Não obstante alguns problemas latentes em relação a Daniel como profeta, o testemunho da Escritura e o caráter profético de mais da metade do livro afastam qualquer dúvida a respeito de seu papel e atividade como estadista exilado, cujo mais elevado serviço consistia em ser porta-voz de Deus. Ele era realmente um profeta.

Daniel, o Tipo de Cristo. Em nosso estudo a respeito da revelação do Messias, é apropriado a esta altura colocar esta pergunta: Era Daniel um tipo de Cristo no Velho Testamento? Devemos, de imediato, reconhecer que ele não é referido como tal na Escritura. Mas este fato não elimina sua identificação como tipo. Por outro lado, ele não se qualifica de jeito algum como um predecessor de Cristo, como Davi ou Ezequias.

Algumas considerações em apoio desta singular característica de Daniel como um tipo serão alinhadas a seguir. Na seção anterior concluímos que ele era profeta. Ele representou o ofício profético típico, assim como Isaías, Oséias, Miquéias e Jeremias. Como tal, ele serviu como um tipo profético. O fato de que ele estava servindo numa dupla qualificação, de estadista (que participava do ofício real) e de profeta, apóia o ponto de vista de que ele era um tipo do Messias, que é, ele próprio, profeta, sacerdote e rei. As experiências de Daniel também podem ser citadas em apoio dessa opinião. Quando são avaliados sua partida da terra natal, seu serviço na terra alheia, sendo colocado em posição de ser tentado (1.8; 6.10), sofrendo inimizade dos homens (6.4), colocado em posições desafiadoras, e sendo exposto à morte (6.16), somos levados a concluir que muitas das experiências de vida de Daniel são típicas. Elas o são pelo menos por analogia.

3. A LXX coloca-o em seguida a Ezequiel e ao apócrifo livro de Susana.

4. Cf. abaixo, subtítulo "Os Problemas Históricos".

Mais uma idéia a respeito de Daniel como tipo de Cristo: Ele serviu como representante de Yahwéh, num papel mediador, em posição singular, num mundo estranho em que tornou conhecido quem era, realmente, o soberano Senhor do mundo, das nações e dos palácios, e quais eram as metas desse um e único soberano Senhor.

Daniel, podemos dizer em conclusão, profetizou a respeito do Messias com sua vida. É várias passagens, que registram profecias a respeito do Messias, foram dadas de maneira completamente única. Essas, também, estão registradas no livro de Daniel.

Estudos Sobre o Livro de Daniel

O livro de Daniel tem recebido muita atenção dos eruditos. Em 1948, H. Louis Ginsberg escreveu que, tanto dentro quanto fora dos círculos acadêmicos, o livro de Daniel "é um tanto negligenciado". Ele refere-se ao livro como sendo o mais antigo e mais importante monumento da literatura apocalíptica judaica e sugere que esse aspecto pode ter erguido barreiras ao seu uso pelos leigos e um senso de frustração para os estudiosos.⁵ Gleason Archer escreveu em sua introdução a seu comentário sobre Daniel que embora seja o livro mais curto dos Profetas Maiores (exceto Lamentações), é talvez o mais freqüentemente estudado de todos os profetas bíblicos.⁶ Desmond Ford, um erudito adventista do sétimo dia, sugere que o amplo interesse em Daniel é devido ao fato de o povo hoje viver numa era apocalíptica. Visto que é fortemente escatológico, Daniel vai ao encontro das necessidades dos leitores.⁷ Esse fator escatológico é apenas um dos temas que tem recebido muita atenção nas décadas recentes.⁸

Os Problemas Históricos. A frase "problemas históricos" é usada para cobrir grande variedade de assuntos. Alguns desses são: (1) que tempo é referido em Daniel 1.1? (2) Quem era Dario, o Medo?⁹ (3) Daniel era uma pessoa

5. H. Louis Ginsberg, *Studies in Daniel* (New York: Jewish Seminary, 1948), p. xi. Seus estudos tratam do aramaico, da teoria dos quatro monarcas, da inscrição na parede, da origem do livro e do hebraico de Daniel como tradução. A formulação dos tópicos evidencia que Ginsberg aborda criticamente o livro.

6. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 73. Archer sugere que foi assim porque as histórias são excitantes e criam "suspense", e as profecias apresentam "amplo escopo e pormenores fascinantes".

7. Desmond Ford, *Dny'1* (Nashville: Southern, 1978), p. 21.

8. A preparação de uma bibliografia exaustiva sobre Daniel é quase impossível. O *Religion Index One*, por exemplo, relaciona 138 ensaios escritos entre 1977 e 1986. O *Christian Periodical Index* relaciona, além desses, cinquenta ensaios. Archer, ao preparar seu comentário, relacionou somente três ensaios e selecionou vinte e dois comentários e trinta estudos especiais ("Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.27,28). Ford, *Dny'1*, pp.15-17, cita uma lista de quarenta e três comentários. Pode ser acusado de omitir alguns, por exemplo, o famoso comentário de Jerônimo e o livro de Arno C. Gabelein, *Prophet Daniel* (New York: Our Hope, 1911). G. Ch. Aalders preparou uma ótima bibliografia selecionada, embora um tanto desatualizada, que inclui títulos europeus e norte-americanos. Ver seu *Daniel* (Kampen: Kok, 1962), pp. 33-38.

9. Foram publicadas obras separadas sobre esses assuntos. Ver, p. ex., Harold H. Rowley, *Darius the Mede and The Four World Empires of the Book of Daniel* (Cardiff: University of Wales Press, 1935); John C. Whitcomb, *Darius the Mede: A Study in Historical Identification* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), um desafio à visão de Rowley. Donald J. Wiseman, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (Londres: Tyndale, 1965), inclui estudos sobre os instrumentos musicais mencionados e sobre o hebraico e o aramaico usados no livro.

histórica¹⁰ ou um herói fictício, ou uma personalidade ugarítica reconhecida como Dan'el?¹¹ (4) Quando o livro foi escrito e por quem? Os editores teriam reescrito o material?¹² Quem era Belsazar e que relação tinha ele com Nabucodonosor? (6) E por que foram usadas duas línguas em sua redação, o hebraico e o aramaico?¹³ Estas e outras questões têm sido discutidas em grande extensão

10. Jerônimo, (que viveu em Belém de 379 a 420 d.C., onde escreveu suas obras eruditas), referiu-se à rejeição de Porfírio à figura de Daniel como pessoa histórica e sua aceitação de outro autor para o livro, que relataria eventos passados. A Porfírio, que era um filósofo grego, opuseram-se de acordo com Jerônimo, Eusébio, Apolinário e Metódio. Assim consta do *Jerome's Commentary on Daniel*, trad. Gleason Archer (Grand Rapids: Baker, 1958), pp. 6,15.

Frederick Farrar preparou o palco para os críticos do século XX, apelando para o silêncio das evidências arqueológicas a respeito de um Daniel que teria tido alta posição em dois impérios, posição talvez mais alta que a de José no Egito (cf. seu "The Book of Daniel", em *The Expositor's Bible*, ed. W. Robertson Nicoll, 5 vols. [republ. Grand Rapids: Eerdmans, 1956], 4.355). Ele põe em dúvida que os judeus considerassem um compatriota tão proeminente, por causa do silêncio de Esdras e dos apócrifos sobre Daniel. Ver. cap. 23, n. 12, para mais detalhes sobre bibliografia: *ibid.*, p. 357.

11. Cf., p. ex., o ensaio de John Day, "Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel", *VT* 30 (1980):174-184. Ver também Louis Hartman e Alexander Di Lella, *The Book of Daniel*, em *AB* (1978) 23.7,8. Esses dois críticos católicos romanos concluíram que, embora o elo exato entre o herói idealizado (de Ugarit) e o protagonista do livro de Daniel seja difícil de definir, o autor do livro estava familiarizado com as histórias em que o herói ugarítico toma parte.

12. Tem havido larga discussão sobre a data da composição do livro. Críticos em geral optam por cerca de 165 a.C., depois da morte de Antócio IV Epifânio, embora, como Ford notou, alguns conservadores também o façam (op. cit., p. 30). Farrar, "Book of Daniel", em *The Expositor's Bible*, 4.355, apresenta forte argumentação em favor de uma data mais tardia.

Robert D. Wilson preparou uma extensa réplica a Farrar e outros que mantêm essa discutida posição em seu *Studies in the Book of Daniel* (republ. Grand Rapids: Baker, 1972). A visão de Wilson é apoiada por Archer e Young. Joyce G. Baldwin escreve que, se se julga pela popularidade dos pontos de vista, a data de 165 parece assegurada, contudo, "quando todos os fatores relevantes são levados em conta", uma data no fim do século VI ou no início do século V a.C. está mais de acordo com a evidência (*Daniel: An Introduction and Commentary* [Madison: IVP, 1978], p. 46).

A erudição crítica continua a defender uma data do segundo século a.C. Para uma apresentação da visão crítica ver Julian A. Bewer, "Daniel and the Greek Peril", em *The Literature of the Old Testament* (New York: Columbia University Press, 1962), pp. 434-437; Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadélfia: Fortress, 1979), pp. 611-621; Henry J. Flanders, Robert W. Craps e David A. Smith, *People of the Covenant: An Introduction to the Old Testament* (New York: Ronald, 1973), pp. 496-498. Esses teólogos batistas do sul adotam a visão de que Daniel é parte integral do Judaísmo que emerge cerca de 200 a.C. Hartman e Di Lella sustentam uma visão que tem sido inteiramente desacreditada pela evidência dos Rolos do Mar Morto e estudos da obra apócrifa de Ben Sira. Para breve apresentação da evidência dessas fontes ver Gerhard F. Hasel, "The Dead Sea Scrolls Have Provided a Wealth of Material for Reassessing Current Opinions Regarding the Book of Daniel", *Ministry* (Janeiro 1979):9-11. Ver também Douglas E. Fox, "Ben Sira on O. T. Canon Again: The Date of Daniel", *WTJ* 49 (1987): 335-356. Fox repete a evidência de que Daniel foi conhecido e citado décadas antes de 165 a.C. Ele opina que os críticos não aceitam essa evidência por sua incapacidade ou recusa de aceitar profecia preditiva (p. 350). Roland Harrison também examina essas evidências (*Introduction to the Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], pp. 1107-1123).

13. A sugestão de que a parte em hebraico foi escrita para hebreus e a parte em aramaico para todos os cidadãos de Babilônia tem sido aceita por vários eruditos. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7; Wood, *Commentary on Daniel*, pp. 18-19, é difícil de aceitar porque: (1) os primeiros seis capítulos, dos quais só 1.1-2.3 estão em hebraico, eram de real interesse para os judeus tanto quanto os últimos seis capítulos; (2) traça uma distinção artificial entre o povo judeu como nação e as outras nações do mundo; e (3) o assunto principal de Daniel é o reino de Deus, não o reino de Israel. Parece que os eruditos que adotam uma posição escatológica em que Israel como nação terá o papel principal têm considerado a solução supra como apoio para seu ponto de vista sobre o futuro de Israel. Os pontos de vista dos críticos a respeito do uso das duas línguas, expostos e endossados por Hartman e Di Lella, isto é, que o original foi composto em aramaico mas partes dele foram traduzidas para o hebraico a fim de assegurar ao livro um lugar no cânon, e que editores posteriores são responsáveis pelo uso dos dois idiomas, também não oferecem uma resposta satisfatória (cf. *The Book of Daniel*, em *AB* [1978], 23.11-18). Um fato permanece: as duas línguas eram comuns e ambas eram usadas por judeus, como se evidencia pelo uso que Esdras faz de ambas as línguas. Por que razão Daniel e Esdras usam ambas as línguas não é explicado nas Escrituras, e qualquer explicação tem de ser no mínimo conjectural. O mesmo deve

nas obras citadas nas notas. Por isso não é necessário discuti-las aqui. Assumimos que a posição bíblica é correta e confiável. Essa evidência, sumarizada acima,¹⁴ está plenamente em linha com o testemunho dos profetas anteriores, isto é, que Deus revelou o futuro por meio de seus porta-vozes, os profetas, e não que eles estivessem comentando, ou tirando conclusões, ou projetando possíveis eventos para o futuro próximo com base no que tinham experimentado nas décadas recentes.

A Estrutura do Livro. O livro de Daniel tem duas partes; este fato é evidente a qualquer leitor. Os primeiros seis capítulos cobrem um longo período de tempo, do começo do cativeiro de Daniel (506 a.C.; cap. 1) até o tempo em que ele estava servindo na corte persa (cerca de 530 a.C.; cap. 6). Esses capítulos, registrando as experiências reais de Daniel, são escritos na terceira pessoa. A segunda parte cobre um período de tempo mais curto e usa a primeira pessoa.¹⁵ O cap. 7 refere-se ao primeiro ano do reinado de Belsazar (cerca de 533 a.C.), enquanto o cap. 8 é datado do terceiro ano daquele reinado; o cap. 9 refere-se ao primeiro ano de Dario, provavelmente 539 a.C.,¹⁶ e o cap. 10 é de uns três anos mais tarde (536 a.C.). Os primeiros seis capítulos dão-nos a moldura histórica dentro da qual Daniel recebe suas visões. É difícil fazer claras distinções entre as duas partes.¹⁷ Ambas têm uma parte escrita em hebraico e outra em aramaico,¹⁸ ambas trazem o registro de visões, ambas têm aspectos apocalípticos, ambas têm referências históricas, e ambas têm idênticos temas principais. A diferença entre as duas partes é o grau em que cada um desses aspectos está presente.

Tentativas críticas de dissecar o livro não têm sido bem sucedidas. Por exemplo, a sugestão de Hartman e Di Lella, de que há dez seções distintas no livro (um ponto de vista que não é necessário discutir), o que indicaria diferentes origens e o trabalho de um editor, não faz justiça à unidade do livro; portanto, a idéia de que cada uma das dez seções é totalmente independente

ser dito também da visão de Rowley, de que um autor do tempo dos macabeus escreveu em hebraico as histórias que tinham um caráter mais sagrado (*Daniel* [Londres: SCM, 1965], p. 18). Maurice Casey acrescenta outra visão: os caps. 2-7 formariam uma unidade literária arranjada em forma quiástica por um autor; os caps. 2 e 7 contêm sonhos a respeito de quatro reinos; os caps. 3 e 6 são histórias de mártires; os caps. 4 e 5 falam de reis rebeldes — um (Nabucodonosor) arrependeu-se e foi perdoado; o outro (Belsazar) não se arrependeu e foi destruído. Há uma evidente mensagem para os fiéis: Deus é supremo; Ele pune os inimigos dos crentes e liberta os crentes. Ver seu livro *The Son of Man* (Londres: SPCK, 1978), p. 7.

14. Cf. o estudo introdutório dos profetas.

15. Esse uso da terceira e da primeira pessoa não indica necessariamente dualidade de autoria. Archer nota corretamente que era uma prática bastante comum entre autores hebreus quando relatavam experiências pessoais ("Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.4); Ver também Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 1109, 1110.

16. O texto em inglês tem 539 como o primeiro ano de Dario, e 536 como a data do cap. 10. Deve haver um engano. Se o primeiro ano de Belsazar é 533 a.C., o terceiro ano desse rei seria 530 a.C., e o primeiro ano de Dario 529; por conseguinte, a data restante deve ser 526 a.C. (n.t.).

17. Ford, *Dny* 4, p. 28.

18. Este fato não permite uma aceitação fácil do que tem sido considerado uma óbvia razão por que o hebraico foi usado numa parte e o aramaico noutra. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.6; Wood, *Commentary on Daniel*, pp. 18, 19.

não pode ser levada a sério.¹⁹ O cap. 1 monta a cena para o livro todo; as visões que Daniel recebe são significativas na situação real em que ele viveu e experimentou a revelação de Deus. E há temas unificadores, como indicaremos na próxima seção.

As Reais Características do Livro. Um número surpreendente de características de Daniel pode ser mencionado. Algumas já foram citadas; ele contém muita profecia, mas não está incluído entre os escritos dos profetas na literatura bíblica; são usados dois idiomas; tem duas partes distintas, mas inseparáveis. Há quatro características adicionais que requerem atenção especial, porque têm relevância direta para o tema principal desta obra.

A primeira característica são os temas teológicos unificadores apresentados. Os eruditos concordam que o livro tem muito a dizer a respeito do Reino de Deus. Ele o faz de vários modos e especialmente no contexto do anúncio da queda dos grandes impérios mundiais. A supremacia do Reino de Deus é apresentada de maneira brilhante, seja por meio da vida dos jovens no palácio ou na fornalha ardente, seja na vida de um homem de oração lançado na cova dos leões, seja por meio de sonhos e visões peculiares. O Reino de Deus é arqui-abrangente e duradouro — nenhuma nação, por muito poderosa e extensa que seja, pode igualá-lo.

Diretamente ligada com o tema da supremacia do reino de Deus é a soberania de Deus. Yahwéh reina soberano sobre toda a criação, todas as gentes e nações, todos os governantes e povos.²⁰ Essa soberania assegura a eficácia da oração²¹ que tem um importante papel no relato das experiências de Daniel. Essa soberania também qualifica a maravilhosa graça de Deus manifesta na vida dos personagens centrais do livro; um deles é Nabucodonosor, que é curado de sua loucura e restaurado à normalidade.

O tema unificador da profecia de Daniel — o reino e a soberania de Deus — é eloqüentemente reconhecido, tanto pelos reis da Babilônia quanto pelos da Pérsia. Nabucodonosor testifica explicitamente que “certamente o teu Deus (de Daniel) é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores” (2.47 RSV). Quando restaurado à sanidade, dá outro testemunho semelhante: “Seu domínio é um domínio eterno, e seu reino dura para sempre” (4.34 RSV). Dario, depois que foi informado de que Daniel fora salvo da cova dos leões, decreta que todos devem temer e reverenciar o Deus de Daniel “pois Ele é o Deus vivo... dura para sempre... seu domínio nunca terminará” (6.26 NIV). Daniel dá um testemunho semelhante quando Deus lhe revela o sonho de Nabucodonosor e lhe

19. Hartman e Di Lella, *The Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.9.

20. John Rushdoony escreveu que o livro de Daniel é uma ofensa porque sua filosofia da história está em desacordo radical com a dos críticos que datam Daniel do século II a.C. No centro dessa “filosofia ofensiva da história”, afirma Rushdoony, está o reconhecido conceito de Deus: “Deus o Senhor, soberano, incriado, o ontológico Senhor Jeová, Aquele que é, e além de quem não há nenhum outro”; *Thy Kingdom Come* (Nutley, NJ.: Presbyterian and Reformed, 1970), pp. 1-8. Para um estudo geral desse tema, ver Ronald S. Wallace, *The Lord is King: The Message of Daniel* (Downers Grove: Inter-Varsity, 1979).

21. Archer relaciona a oração como “um dos valores teológicos de Daniel”, mas não a coloca em seu rico e variado contexto (“Daniel”, em *The Expositor’s Bible Commentary*, 7.8,9)

dá a interpretação (2.20-23). Na segunda parte do livro esses temas são repetidos por Daniel (p. ex., 7.14; 9.4).

Em nosso estudo dos profetas precedentes, o tema do pacto foi repetidamente apresentado como um fator de união, que freqüentemente provê a moldura da profecia. A ênfase de Daniel na soberania de Deus e em seu reino não o leva a esquecer o pacto do Senhor com seu povo. Quando ora, jejua e veste-se de saco e cinzas, ele clama a Yahwéh como seu Deus e dirige-se a Ele como *'ādōnāy hā'ēl haggādōl wēhannōrā'* (O Senhor, o Deus grande e tremendo) (9.4) e então acrescenta *sōmēr habbērīt* (que guarda o pacto). Daniel, nas palavras de sua intercessão, dá um testemunho claro e positivo de que ele sabe que Yahwéh o Senhor, o Deus todo-poderoso, mantém, executa, continua a atuar segundo o pacto que fez com Adão, Noé, Abraão, Moisés, Israel, e Davi, e prepara a cena para a sua renovação (Jr 31.31-34). Daniel refere-se de novo ao pacto quando fala do futuro em que ele será confirmado (9.27), a despeito da oposição contra ele (11.22-32).

Os temas unificadores de Daniel não têm sempre recebido a atenção que merecem, nem têm funcionado como deveriam, por causa de duas outras características dominantes da profecia — seus aspectos apocalípticos e suas ênfases escatológicas.

A literatura apocalíptica do tempo dos profetas do Velho Testamento e do período inter-testamentário (cerca de 425-426 a.C.) tem sido estudada em profundidade por vários eruditos.²² As marcas distintivas dos escritos apocalípticos não bíblicos são, entre outras, dualismo, determinismo, pessimismo e pseudonímia.²³

Mas o simbolismo visionário de Daniel, que pode ser descrito como esquisito, e o uso de números, oferecem um desafio real aos intérpretes. Um fator, particularmente nas seções apocalípticas de Daniel, que não tem sido devidamente reconhecido por certas escolas de interpretação escatológica é seu escopo e referência cósmicos: não é nacional, mas universal em referência²⁴ Portanto, quando é considerado o tema central do reino de Deus, de sua soberania e de seu pacto, as gentes e nações (não apenas Israel), e o reino de Deus (não meramente o reino de Israel) devem ser vistos como os assuntos de Daniel.

22. O livro de David S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Filadélfia: Westminster, 1969) tem sido considerado um clássico sobre esse assunto. Outras obras notáveis são: Stanley B. Frost, *Old Testament Apocalyptic: Its Origin and Growth* (Londres: Epworth, 1952); Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Filadélfia: Fortress, 1975); Harold H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (Londres: Lutterworth, 1944).

A referência de André Lacocque ao gênero apocalíptico do livro de Daniel não deveria passar despercebido. Ele considera que o caráter autenticamente histórico de Daniel foi esquecido e que o texto, como literatura apocalíptica, reflete especulações místicas. Não há base para tal julgamento (André Lacocque, *The Book of Daniel*, trad. David Pellauer [Atlanta: Knox, 1979]). Esses escritores refletem uma abordagem crítica. Leon Morris, *Apocalyptic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), provê um bom guia para o estudo e a avaliação dos críticos.

23. Norman Porteous não tem outra base do que suas pressuposições para dizer que Daniel "não é exceção" à pseudonímia (*Daniel: A Commentary* [Filadélfia: Westminster, 1962], p. 17).

24. Ford considerou o assunto positivamente: "Céus e o grande abismo, Cristo e Satanás, anjos bons e demônios, os maus e os justos vistos corporativamente — estes caracterizam as visões apocalípticas, e não meramente [sendo] referências às gentes e nações individuais, como é geral nos profetas" (*Dny1*, p. 60).

A ênfase escatológica do livro de Daniel tem a intenção de confortar os seus leitores.²⁵ Àqueles que vivem sob opressão Daniel apresenta a garantia de que Yahwéh não abandonou o seu pacto e que, por muito poderosos que os impérios do mundo venham a ser, seu reino será supremo e durará para sempre. Mas o emprego de símbolos e a referência aos fenômenos históricos de seu tempo, e isso com elementos apocalípticos, têm levado a grandes divergências na interpretação da mensagem de Daniel a respeito do futuro. De fato, nos estudos de Daniel e nas discussões sobre a relação deste com o Apocalipse do apóstolo João,²⁶ vários pontos de vista têm sido afirmados com tanta força como em qualquer outro estudo.²⁷

Em nosso estudo, que dá atenção aos aspectos escatológicos somente na medida em que eles têm relação direta com a revelação messiânica, não incluiremos uma discussão separada dos vários sistemas de interpretação. Ao contrário, à medida que o material revelatório messiânico for sendo estudado, seu significado e sua relevância para o futuro serão afirmados. Desta maneira será também demonstrada a abordagem hermenêutica.²⁸

Finalmente, a preocupação central de nosso estudo é selecionar e interpretar os ensinamentos messiânicos de Daniel. Poucos estudos têm sido feitos desse aspecto específico das profecias de Daniel.²⁹ Isso pode ser devido à maneira como os assuntos escatológicos são considerados, na medida em que incluem elementos messiânicos. Young, entretanto, considera possível e valioso lidar com as profecias messiânicas de Daniel por causa de sua natureza distintiva. Ele

25. Cf. Herbert C. Leupold, *Exposition of Daniel* (Columbus: Wartburg, 1949), p. 27.

26. Vários autores combinaram seus estudos de Daniel e do Apocalipse, p. ex.: Rushdoony, *Thy Kingdom Come*; Ezra MacCleod Milligan, *Is the Kingdom Age at Hand?* (New York: Doran, 1929); A. Berkeley Michelsen, *Daniel and Revelation* (Nashville: Nelson, 1984). Ensaístas também têm escrito sobre a relação entre esses livros; cf., p. ex., Gregory Beal, "Influence of Daniel on the Structure and Theology of St. John's Apocalypse", *JETS* 27 (1984):413-423.

27. Ford, em "Contemporary... Interpretation", relaciona quatro sistemas de interpretação escatológica de Daniel. Entre os *preteristas* estão os críticos que crêem que Daniel reflete acontecimentos prévios. Os autores *posmilenistas*, como Rushdoony, são um tipo de futuristas que entendem que Daniel diz que Deus trará seu reino no processo da história. Os futuristas estão divididos em vários grupos, tais como os premilenistas históricos e diversas escolas de dispensacionistas. A terceira e a quarta posição são as do *idealismo* e do *historicismo* (*Dny'1*, pp. 65-72).

Os *amilenistas* consideram que a maior parte do que Daniel profetizou ocorreu entre 400 a.C. e 500 d.C., quando o império romano caiu, mas também consideram que Daniel profetizou com vistas ao dia do julgamento e da ressurreição. Herman Veldkamp afirmou-o assim: "O que Daniel viu profeticamente foi *provisionalmente* cumprido depois do período do exílio, mas não será *plenamente* cumprido até o fim do tempo e do dia do Filho do Homem" (*Dreams and Dictators*, trad. Theodore Plantinga [St. Catharines: Paideia, 1978], p. 171).

28. O tema da hermenêutica envolvido na interpretação de Daniel recebeu em anos recentes grande atenção. Vários comentaristas têm discutido aspectos deste tema sob diferentes títulos. Gabelein escreveu: "Profecia é história pré-escrita... a maior parte da Bíblia é profecia" (*Prophet Daniel*, pp. 1.2). Ford (*Dny'1*, pp. 45-47) tem uma seção específica sobre a hermenêutica relativa ao estudo de Daniel.

Ver também ensaístas sobre este assunto: Edwin Yamauchi, "Hermeneutical Issues in the Book of Daniel", *JETS* 23/1 (1980):13-22; e em relação às setenta semanas, J. Barton Payne, "The Goal of Daniel's Seventy Weeks", *JETS* 21 (1978):97-115; Vern S. Poythress, "Hermeneutical Factors in Daniel's Seventy Weeks", *Trinity Journal* 2 (1985):133-149; Bruce K. Waltke, "The Date of the Book of Daniel", *Bibliotheca Sacra* 133 (1976):319-329; Gleason Archer, "Modern Rationalism and the Book of Daniel", *Bibliotheca Sacra* (1982):129-147.

29. Edward J. Young escreveu um pequeno volume intitulado *The Messianic Prophecies of Daniel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954). Ernst Hengstenberg dedicou uma grande parte de seu terceiro volume a Daniel e concentrou-se principalmente nas setenta semanas (*Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Meyer, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark), 3.69-125).

refere-se especificamente a Daniel orientando sua profecia messiânica rumo a um contexto político internacional.³⁰ Outros profetas, como Isaías e Jeremias, fizeram-no também em certa medida, mas Daniel o faz de maneira mais completa e integrativa do que qualquer outro profeta. O Messias, como pessoa real e divina, ocupa um papel central quando Daniel pinta o futuro dos grandes impérios e sua relação com o reino de Deus e com o futuro do povo de Deus.

Exegese de Passagens Messiânicas

A identificação de passagens messiânicas específicas em Daniel não é feita facilmente. Já fizemos referência acima à maneira pela qual a revelação messiânica foi incluída e integrada nas profecias escatológicas. Em certo sentido, pode ser dito que todas e quaisquer passagens profético-apocalípticas são todas messiânicas, porque o Messias é o agente nomeado por Yahwéh para levar adiante seu plano eterno para o cosmos inteiro e para todos os povos e nações. Entretanto, devem ser selecionadas e interpretadas referências específicas.

Daniel 2

O segundo capítulo de Daniel provê um amplo esboço da história das nações no período entre 606 a.C. e 500 d.C.³¹ Nesse próprio contexto é introduzido o reino eterno e invencível (2.44). Uma questão-chave a respeito desse reino para nosso estudo sobre a revelação messiânica em especial é: que reino é esse? É o reino de Cristo? Se é, trata-se do reino milenial, como Gabelein e outros insistem?³² Ou refere-se ao reino de Deus, que recebe sua primeira manifestação concreta sob o governo de Cristo, quando Cristo veio ao mundo?³³ André Lacocque é muito indefinido quando escreve que o reino do verso 44 refere-se à esfera messiânica, esfera que ele parece considerar uma era política ideal pela qual os judeus esperavam.³⁴

Outra questão importante é se o cap. 2 pode ser de fato considerado messiânico. Não há nenhuma referência a um Messias, nem mesmo a uma pessoa real. Lacocque escreve que a escatologia de Daniel tem poucos aspectos messiânicos.³⁵ Mas, a despeito dessa ausência, a passagem tem sido considerada messiânica, e isso por muitos eruditos.³⁶

30. Young, *Messianic Prophecies of Daniel*, pp. 11-13.

31. Esta afirmação indica imediatamente qual é a conclusão desse nosso estudo do capítulo 2 em relação a algumas questões levantadas mais adiante. Young exagera um pouco quando diz que o segundo capítulo "apresenta um panorama da história do mundo" (*Messianic Prophecies of Daniel*, p. 30).

32. Gabelein, *Prophet Daniel*, pp. 32-38. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.48, considera que o reino milenial é uma fase do reino eterno, mas Wood pensa que se refere ao reinado milenial de Cristo (*Commentary on Daniel*, p. 72), posição que John F. Walvoord defende em seu *Daniel: The Key to Prophetic Revelation* (Chicago: Moody, 1971), p. 76.

33. Young, *Messianic Prophecies of Daniel*, p. 30; Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 3.71; Keil, em *KD, The Book of Daniel*, p. 110. Esse ponto de vista inclui a compreensão de que o reino eterno de Deus sempre esteve em existência; foi tipificado pela monarquia teocrática do tempo do Velho Testamento.

34. Lacocque, *Book of Daniel*, pp. 5,6,52; ver também p. xxv, onde Paul Ricouer interpreta Lacocque.

35. *Ibid.*, p. 52. Young, *Messianic Prophecies of Daniel*, p. 29, também indica esse fato.

36. Jerônimo: "uma rocha, isto é, o Senhor e Salvador" (*Jerome's Commentary on Daniel*, p. 32). George Riggan, em seu *Messianic Theology and Christian Faith* (Filadélfia: Westminster, 1967) também considera messiânica a

O capítulo registra um sonho que Nabucodonosor, rei de Babilônia, teve mas não conseguia lembrar. Seus mágicos, encantadores, adivinhos e astrólogos, quando receberam ordem de interpretá-lo, estão perplexos, porque o rei exige que eles primeiro lhe digam qual era o sonho. A resposta dos astrólogos é que, se lhes for contado o sonho, eles poderão interpretá-lo.³⁷ O rei, sem se deixar impressionar por sua atitude, decide matar “todos os sábios”, se eles não forem capazes de satisfazê-lo (2.12,13). Daniel, depois de ouvir essa decisão, requer tempo (2.16), e ele e seus três amigos oram a Deus pedindo *rahāmîn* (termo aramaico; o hebraico correspondente é *rahāmîm*, compaixão). O reconhecido conceito traz à mente o amor da mãe ou pai por uma criança. É uma oração eficaz. O *rāzâ* (segredo ou mistério) é revelado a Daniel em visão. Os termos visão e mistério são comuns em apresentações apocalípticas. Eles provêm o contexto para símbolos que não são sempre facilmente identificados ou interpretados. Mas deve também ser lembrado que foi garantido a Daniel que Deus lhe fez conhecidos os símbolos e lhe deu o significado de cada um deles. Assim, por meio de uma visão, é dado significado concreto a símbolos misteriosos, e Deus os revela (2.27-30). Não há nenhuma sugestão na passagem de que Daniel chegou ao conhecimento dos símbolos e de seu significado por pensamento, reflexão ou consideração cuidadosa dos acontecimentos passados.³⁸

Quando comparece perante o rei Nabucodonosor, Daniel tem o cuidado de não atribuir a si próprio nenhuma sabedoria especial (2.30) e de dirigir à atenção do rei que o *'ēlāh bismayyā'* (Deus nos céus) (v. 28) é o *gālē'* (piel de *gēlā*, revelar; portanto, aquele que revela) (v. 29). Mais, é esse Deus revelador quem quer que Nabucodonosor conheça *mā dī lehēwē'* (o que havia de ser) (2.29). Deus dá ao rei babilônico um grande privilégio; e também chama-o a submeter-se e a seu reino a Deus. Deus chamou esse rei para ser seu *'ebed* (servo) (cf. Jr 25.9) e usou seus serviços para trazer o julgamento sobre o rebelde povo do pacto; agora é dada ao rei a oportunidade de render-se ao serviço de Deus, com tudo o que ele tem (2.38). Depois que a visão foi interpretada, Nabucodonosor presta a Deus louvor de lábios (v. 47), e Daniel é recompensado (vv. 48,49).

Que é que Deus revela a Nabucodonosor e a Daniel, e por meio deles à corte babilônica e a todos os que lêem a narrativa? O rei vê uma imagem, uma rocha, e uma grande montanha.

reconhecida passagem. Ele afirma que o interesse no reino do Messias é casual (p. 115), mas nega que a referência seja a um Messias individual (p. 118). Sigmund Mowinckel, em *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959, p. 16, não a considera messiânica, mas Porteous, *Daniel*, p. 44, considera. Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB*, (1978), 23.150, também não a consideram messiânica, assim pelo menos no sentido pessoal.

37. O texto bíblico registra a resposta dos astrólogos em aramaico; Daniel cita-a nessa língua e continua em aramaico por todo o restante do cap. 2 e pelos cinco caps. seguintes. Se se considera que o aramaico foi usado para uma audiência mais ampla dos que os judeus, por que razão os primeiros quatro versículos do cap. 2 não foram também registrados em aramaico? Não seria a mensagem do capítulo, que Yahwéh é soberano e seu reino é eterno, destinada primeiro do que tudo a confortar os judeus no exílio?

38. Esse ponto é destacado para contradizer a pretensão dos críticos de que um escritor ou editor, trabalhando depois que os quatro reinos tinham estado presentes (isto é, cerca de 165-150 a.C.), escreveu a respeito das nações e de suas experiências em forma apocalíptica. Se foi assim, realmente, admiramo-nos de que esses supostos autores posteriores não tenham produzido um relato mais direto.

A imagem, *šēlēm* (a forma enfática *šalmâ* é também usada em 2.31) é muito grande. Os adjetivos usados para descrevê-la - enorme, deslumbrante, terrível (NIV) — dão alguma idéia da grandeza da imagem. É uma imagem una, embora feita de diversos materiais distintos: a cabeça de puro ouro, o peito e os braços de prata, o ventre e as coxas de bronze, pernas de ferro, e pés de ferro e barro (2.32,33). A imagem é vista em sua inteireza, até que uma pedra, cortada sem a intervenção de mãos humanas, fere os seus pés (2.34) e esmaga todas as suas partes. Isso é feito *wēḥadēqet himmôn*. O verbo hebraico *ḥādâ* é uma forma de *'eḥad*, que significa *um*. O prefixo tem o sentido de “como”, daí, “como um”. A imagem é esmagada “como una”,³⁹ ou seja, todas as suas partes são esmagadas ao mesmo tempo (v. 35 NIV). Keil sugere a tradução: “com um só golpe” todas as partes foram esmagadas.⁴⁰

A rocha entrou no campo de visão de Nabucodonosor enquanto ele estava olhando a estátua. A construção em aramaico expressa uma seqüência definida de tempo. A imagem está em plena vista, e enquanto o rei a está contemplando, *hāwayētā 'ad dī* (aconteceu naquele tempo que) a pedra foi cortada (2.34). Nenhum ser humano fez a pedra ser separada de sua origem, deu-lhe forma ou causou que ela ferisse a imagem em seus pés (estão faltando os detalhes; a pedra será considerada mais amplamente adiante).

Quando a pedra fere a imagem nos pés feitos de ferro e barro, os pés e todas as outras partes que se apóiam sobre eles são quebrados ao mesmo tempo. De fato, são pulverizados: o ouro, a prata, o bronze e o ferro são reduzidos a poeira, que é levada pelo vento. Nem um traço ou sinal deles permanece.

Dois coisas são vistas quando a imagem é totalmente removida: a rocha torna-se uma grande montanha e, quando o faz, enche toda a terra. Ela não somente substitui a imagem, mas torna-se muito maior, a saber, o único grande fator a ser levado em conta no mundo.

A descrição do que Nabucodonosor vê, e o que Deus também faz Daniel ver, pode ser visualizado em certa medida. Uma ação dramática se pode produzir, como num palco: primeiro, a imagem compósita; a seguir, a rocha ferindo os pés da imagem; depois, toda a imagem dissolvendo-se em pó e sendo soprada para fora; e finalmente a rocha expandindo-se até cobrir toda a cena. Seria uma apresentação dramática acompanhada por uma solene mas segura voz profética descrevendo o que acontece em cada parte. Mas espera-se da voz profética explique também o significado de cada ato e sua aplicação para a audiência.

Daniel recebe a interpretação, que por sua vez transmite a Nabucodonosor (2.24,30,36) como uma *ūmēhēman pišrēḥ* (interpretação digna de confiança; *hiphil* de *'āman*, confiar) (2.45). Essa interpretação, registrada em 2.37-45, tem dado lugar para muita discussão e desacordo entre os especialistas bíblicos.

39. Archer, “Daniel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.49, usou corretamente a frase “a imagem compósita”.

40. Keil, em *KD, Book of Daniel*, p. 103.

Pesa sobre todo o erudito bíblico a incumbência de apurar primeiramente o que o texto realmente diz.⁴¹

Daniel dirige-se ao rei como 'anēth (tu) (2.37). Prossegue, dizendo: "Tu, ó rei, és rei de reis porque o Deus dos céus o deu a ti." *Malkūtā* é uma forma enfática e significa o reino que, seguido por *hisnā* (poder), expressa a idéia de poder real, o poder para reinar com autoridade e glória (2.37). Essa majestade real foi-lhe dada, de modo que ele governa sobre um vasto reino com pessoas, animais e pássaros, onde eles existirem. Ele é chamado a reconhecer que isso lhe foi dado pelo mesmo Deus que lhe deu o sonho e a interpretação. Daniel conclui a interpretação sendo objetivo: a cabeça de ouro representa Nabucodonosor.

Daniel prossegue dizendo ao monarca diretamente que a prata representa um reino inferior, que se seguirá ao seu e que, por seu turno, será seguido por um terceiro reino, o qual, representado pelo bronze, *tislāt bēkol-'ar'ā* (governará sobre toda a terra) (v. 39). O quarto reino, representado pelo ferro, pode quebrar e esmagar outras coisas. Mas esse reino forte e duro será dividido; o ferro e o barro misturados falam disso; ele será enfraquecido por causa da mistura e da falta de unidade (2.40-43).

Outro ponto importante a considerar é a frase em 2.44, *ûbēyômêhôn dî malkayyā' 'innûn* (e nos dias daqueles reis). O termo *malkayyā'* é o plural enfático de *melek*. A ênfase é fortalecida pelo pronome no plural, *eles, aqueles*. Daniel não usa o plural do substantivo *malkû* (reino). Ele considera a pessoa régia como identificada com seus domínios e os domínios representados por seus reis.⁴² Um problema crucial é apresentado na interpretação em que Nabucodonosor e seu reino são identificados (2.37-38), mas os outros três não são. Os eruditos, entretanto, têm tentado especificar que reis e reinos se sucedem ao império babilônico.⁴³

A interpretação sustentada pela maioria dos intérpretes nos primeiros séculos da Igreja, quando o império romano ainda existia,⁴⁴ é que o segundo reino, o reino de prata, referia-se ao império medo-persa; o terceiro, o bronze, seria o império grego; e o quarto, o de ferro e barro, significaria o império romano. Considera-se que a visão de Daniel dos quatro animais (cap. 7) apoiaria essa interpretação. Esse ponto de vista foi contestado extensamente por parte de Keil⁴⁵ e Young,⁴⁶ mas, mesmo assim, continua a ser apoiado por muitos eruditos evangélicos.⁴⁷

41. O texto é bem atestado: aparecem apenas umas poucas variantes na grafia de alguns termos em manuscritos de menos importância.

42. Daniel expressa essa estreita relação em 2.37-38, quando se refere a Nabucodonosor e a seu reino como um fator integrado: fala do rei como governador de tudo. O governador e os governados são correlatos. Cf. comentários referidos nas notas anteriores para estudo mais amplo a respeito da referência aos reis e não aos reinos.

43. As longas considerações e debates a respeito das possíveis identidades desses três reinos-reis não serão repetidas ou reexaminadas.

44. Cf. *Jerome's Commentary on Daniel*, pp. 31,32.

45. Keil, em *KD, Book of Daniel*, pp. 105-112.

46. Young, *Prophecy of Daniel*, pp. 72-76, 275-295.

47. Existe ampla diferença de opiniões, mesmo entre eruditos evangélicos conservadores, a respeito do significado dos dedos e dos chifres (cap. 7). As preferências por sistemas escatológicos têm considerável influência sobre o ponto de vista escolhido, em muitos casos.

Outros eruditos, a maior parte deles aderindo a uma abordagem crítica ao livro de Daniel, propõem o ponto de vista de que o segundo se referiria ao império medo, o terceiro ao persa e o quarto ao grego.⁴⁸ Alguns eruditos conservadores também questionam se o império romano é mencionado como o quarto império. Robert Gurney propõe o império medo, que foi contemporâneo do império neobabilônico, como segundo, o persa como terceiro, e o grego como quarto.⁴⁹ É verdade que o império medo se tornou bastante poderoso enquanto o neobabilônico declinava. John Walton, entretanto, afirma que não se conhece o bastante a respeito do império medo para constituir um bom argumento para essa situação.⁵⁰ Outro problema é que o texto fala de reinos sucessivos, ao passo que a Média é contemporânea da Babilônia. Walton sugere que a Assíria seja considerada o primeiro império; Nabucodonosor seria, então, incluído nele. A seqüência, portanto, seria Assíria, Média, Medo-Pérsia e Grécia. Mas ele reconhece certa fraqueza em sua tentativa de identificar os quatro impérios.⁵¹

Quando se examina a argumentação de renomados e soberbos eruditos⁵² a respeito da identificação do primeiro, segundo e quarto impérios (somente o império grego não tem sido omitido ou dividido de maneira séria), e quando se leva em conta que muitos outros peritos não aceitam os argumentos, convém não ser dogmático. Também quando se considera como certas posições escatológicas tornam-se mais defensáveis com uma ou outra série de identificações, é bom tornar-se cauteloso, perguntando-se se o texto e a história não estariam sendo lidos à luz dessas posições. E quando se considera que Daniel identificou definitivamente o império babilônico, mas não mencionou o império persa, como Isaías fez (Is 45.1), ou o império grego, como Zacarias (Zc 9.13), não é o caso de hesitar em ser específico em interpretar e aplicar o que Daniel disse a respeito do segundo, terceiro e quarto? E ainda outro ponto deve ser levantado: o texto de Daniel não é definido em sua apresentação. Fala de uma imagem, de quatro reinos que, ao mesmo tempo, são esmagados juntos pela rocha. Significaria isso que o Babilônio e os demais três reinos continuariam a existir? Ou haveria um império com quatro manifestações, cada império incorporando os precedentes?⁵³ Se assim é, por que o império babilônico é descrito como grande e importante, realmente universal? (2.36,37). E como deve ser explicado o fato de que cada reino subsequente, que foi maior e mais rico, é descrito como inferior? E finalmente, a credulidade de alguém é certamente posta à prova quando os eruditos têm de recorrer a expedientes, como criar um falso Daniel ou uma escola de editores, para o que não há nenhuma evidência real,⁵⁴ ou

48. Sobre os que defendem essa aventada posição, ver Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.146-150; Lacoque, *Book of Daniel*, pp. 49-53; Porteous, *Daniel*, pp. 46-51.

49. Cf. Robert Gurney, "The Four Kingdoms of Daniel 2 and 7", *THE 2*, 1977, pp. 39-45.

50. John Walton, "The Four Kingdoms of Daniel", *JETS* 29/1 (1986):30.

51. *Ibid.*, pp. 34,36.

52. Lembremo-nos de que Rowley devotou grande parte de seu livro a esse problema.

53. Young, *Messianic Prophecies of Daniel*, p. 28, argumenta em favor deste ponto de vista.

54. Cf. esp. a alentada argumentação de Farrar, "Book of Daniel", em *The Expositor's Bible*, 4.355-382, e seu "sumário e conclusão", pp. 382,383; essas conclusões foram refutadas magistralmente pelo eminente Robert D.

quando se diz que a profecia é história escrita de antemão, e então se admite que todo um período histórico de 2.000 anos foi totalmente omitido.⁵⁵

Com respeito às várias interpretações e motivações implícita ou explicitamente declaradas para sustentar-se uma ou outra interpretação, concluímos que não se pode falar com qualquer grau de certeza sobre que impérios são referidos pela segunda, terceira e quarta parte da imagem. Essa incerteza certamente não diminui quando se examinam as interpretações a respeito dos dedos (2.41) ou dos chifres (cap. 7), que são estreitamente relacionados com o que se diz do quarto império. Deve-se acrescentar a esta altura, entretanto, que Daniel menciona pelo nome dois outros reinos, o império medo-persa unificado e o império grego (8.20,21). Permanece, porém, o fato de que nos caps. 2 e 7 os reinos não são identificados.

Há, entretanto, alguns fatos que são explicitamente apresentados no texto. As gentes e nações do mundo formarão impérios grandes e poderosos, com sua majestade e glória reconhecidas com temor por muitas pessoas. Esses impérios, contudo, estão sob o controle soberano do Deus dos céus. Seus reis e ditadores estão sob o governo de Deus. E repetidas vezes potentados como Nabucodonosor e Ciro são chamados a reconhecer o Deus dos céus e submeter-se a Ele. São levados a servir o soberano Senhor de todos os povos e nações. Mais ainda, o texto torna claro que nenhuma dessas nações é invencível, nem tem poder e estabilidade suficientes para continuar a existir século após século. Cada uma delas surge e cai sob a mão de Deus, que guia e julga. Esses fatos armam o palco para a mensagem central do cap. 2. Há um reino que é eterno, e nenhum reino ou combinação de reinos na terra será capaz de opor-se a ele e sobrepujá-lo. Esse reino eterno é simbolizado por uma rocha (2.34,35,44-45).

Assim como é necessária prudência na interpretação do significado da imagem como símbolo dos poderes nacionais, assim também é preciso ser prudente na interpretação do que o texto diz sobre a rocha. Os seguintes pontos são afirmados pelo texto:

2.34. *Ḥāzēh hāwayētā 'ad* (enquanto estavas olhando). A intenção da frase é apontar que, enquanto era dada a Nabucodonosor uma visão do que aconteceria num período de séculos, no mesmo período a presença de outro reino se faz sentir. A referência ao tempo na visão não é estritamente seqüencial. O que parece surgir depois dos quatro reinos está presente no tempo de cada um deles. É esse reino-rocha que põe termo a cada um dos reinos. O texto certamente não sugere que cada um dos três primeiros reinos continuasse a existir quando o seguinte surgia e o desbancava.

Dī hitgēzeret 'eben dī-lā' bīdayīn (e a rocha foi cortada, mas não por mão, isto é, por mãos humanas). O cortador da pedra, que não é humano, deu à rocha sua existência. Sua forma não é descrita e nem o rei, nem Daniel, vêem de onde

Wilson, *Studies in the Book of Daniel* [republ. Grand Rapids: Baker, 1972]); e Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.43, que credita a círculos hassídicos a composição final do livro.

55. Cf. Walvoord, considerado um notável porta-voz dos escatologistas dispensacionalistas (*Daniel*, pp. 75,76).

ela veio. Aqueles comentadores que falam de uma rocha rolando pela encosta de uma grande montanha não têm base para falar assim. Não há referência a qualquer montanha da qual a rocha teria sido cortada. Não há referência a quem ou o que supre a força pela qual a rocha pode derrubar e pulverizar reinos-imagem. Mas o fato é que uma rocha é preparada e realiza um grande feito.

Neste ponto será adequado referirmo-nos de novo às fontes que Daniel usou para os símbolos empregados. Eruditos de várias escolas de pensamento têm tentado localizar fontes extrabíblicas das quais Daniel teria tirado seus símbolos. Beasley-Murray aceitou o ponto de vista de que, na tradição profética, o monstro de antigos mitos teria sido usado para representar os poderes do mundo (cf. abaixo comentários sobre estes). Por ter Daniel visto quatro animais ferozes pensa-se que ele estaria usando os mesmos temas míticos.⁵⁶ Não há nenhuma dúvida de que alguns temas como esses foram usados por Jó, pelos salmistas e pelos profetas. O que surpreende, porém, é que Daniel reflete, no uso desses símbolos, aqueles que já tinham sido usados antes nas Escrituras. Daniel não é original. Temos aqui um bom argumento sobre a dependência de Daniel das Escrituras. Além do uso das feras, que muitos autores anteriores já tinham feito, deve notar-se-lhe a referência à rocha.

A rocha havia adquirido um importante papel nas Escrituras muito antes do nascimento de Daniel. Moisés escreveu a respeito da rocha que supriu Israel de água (Ex 17.6; Nm 20.8; Dt 8.15). Os salmistas também se referiram a ela (Sl 78.16,20, 105.41; 114.8). A rocha foi também empregada para mostrar Deus como perfeito em suas obras (Dt 32.4); como fonte segura de salvação (p. ex., Dt 32.15; 2 Sm 22.47; Sl 62.2); como fonte de segurança e refúgio (p. ex., Dt 32.31; 1 Sm 2.2; 2 Sm 22.2); e como fonte de força e persistência (Sl 18.2 [TM 3], 31 [TM 32], 46 [TM 47]; 62.7; Is. 17.10). Isaías falou também da rocha da qual o povo do pacto foi cortado, quando tentava fazer sua audiência entender a certeza absoluta da escolha do povo por Deus e do seu pacto com Ele.

Umēhāt lēšalmā' 'al-raglōhî...wēhadēqet himmôn (e feriu a imagem em seus pés... e os esmagou [hiphil de *daqat*, ser esmagado]). A cena é clara. A rocha que tinha sido preparada fere a imagem nos pés. Sendo feitos da mistura de ferro e barro, materiais que não se ligam para formar uma substância sólida, as pernas, pés e dedos se quebram em pedaços; esses pedaços são tão pequenos que o vento os leva como se fossem palha. Vendo a destruição das pernas e pés o rei e Daniel fazem referência ao que restou da imagem.

2.35a. *Ē'dayin dāqû* (então foram esmagados) o ouro, a prata e o bronze. Devemos destacar alguns pontos importantes. O advérbio *'ēdayir*, usualmente traduzido "então", é usado para introduzir um evento que se segue a um que foi previamente citado. Mas o advérbio de tempo *kēhādâ* deve ser traduzido por "ao mesmo tempo". Como pode o primeiro advérbio ser considerado à luz do segundo? *'Edahābā'* é prefixado pela consoante *be*, em outros exemplos em que essa especial combinação aparece (p. ex., 2.14,46; 3.3), começa outra parte

da narrativa. Frequentemente refere-se ao que se segue no tempo. Mas em Ed 4.24 é usado para introduzir uma conclusão — um recurso literário mais do que uma referência ao tempo. Na visão em que o tempo cronológico não é estritamente seguido, poderia servir a esse propósito no verso 35. Uma tradução dinâmica seria: “E quando os pés foram esmagados, as partes superiores o foram também.” Ao descrever o esmagamento do quarto reino, Daniel interrompe a seqüência do relato; não continua a falar da rocha, mas chama a atenção para o modo pelo qual os primeiros três reinos foram destruídos. Então continua a falar sobre a rocha.

2.35b. *Wē'abnā'...hāwat lēmûr rab ûmēlat kol 'ar'ā'* (e a rocha tornou-se uma grande montanha que encheu a terra). A cena na visão muda. A rocha destruidora, pulverizadora, torna-se o ponto central. Torna-se muito grande. De fato, tão grande que enche toda a terra. Os dois pontos que devemos destacar agora são: (1) a cena não pode ser tomada literalmente, como a descrição de um evento real, pois a grande montanha não enche a terra toda. É em linguagem simbólica simplesmente que o texto fala da extensão e da influência da rocha. (2) O tempo da visão também é diferente do tempo normal. A apresentação da cena na visão não fala da rocha crescendo de repente, instantaneamente, para todos os lados e tornando-se, num relâmpago, uma imensa montanha que cobre toda a terra.

Ao falar da rocha que se torna uma grande montanha, a imagística empregada por Isaías a respeito da montanha do templo de Yahwéh a ser estabelecida nos vem à mente. Isaías fala dessa montanha como a principal entre as montanhas, erguida acima de todas as gentes e outras nações (Is 2.2). O profeta de Deus falou disso a respeito dos últimos dias, isto é, num futuro distante. Miquéias tinha falado da mesma forma (Mq 4.1,2). Ambos os profetas referem-se, como vimos em estudos precedentes, à era escatológica, que inclui a era do Novo Testamento e o tempo da introdução do reino eterno. A visão de Nabucodonosor e a descrição que Daniel dela faz devem ser consideradas como apresentando os mesmos fatos que Isaías e Miquéias apresentaram antes. Os meios visionários, apocalípticos, empregados por Daniel não obliteram essa verdade.

2.44. *Ubēyômêhôn* (e nos dias). De novo temos um advérbio de tempo, que Daniel usa quando explica o significado da rocha quando foi formada, quando esmagou a imagem e quando se tornou uma grande montanha.⁵⁷ A referência é a um longo período de tempo, porque o texto prossegue dizendo que isso é no tempo daqueles reis. Alguns intérpretes têm tentado limitar a referência aos reis simbolizados pelos dedos, que, para eles, representam ou alguns reinos que se levantaram,⁵⁸ ou que deveriam ainda surgir, ou a um império romano

57. Robert Culver, *Daniel and the Latter Days* (Chicago: Moody, 1954), lutou com as referências de tempo e com os processos envolvidos (pp. 115-120). Walvoord discorda dos pontos de vista de Culver sobre o que ele considera cumprimento histórico (*Daniel*, p. 72). Porteous, entretanto, sem substanciar sua afirmação, escreve que a seqüência cronológica é “claramente apresentada...” (*Daniel*, p. 50).

58. Carl August Auberlen, *The Prophecies of Daniel and the Revelation of St. John* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1856) considera que os ramos germano-eslavônicos do império romano são representados pelos dedos; esses reinos durariam até que Cristo estabelecesse seu reino milenial (*ibid.*, pp. 31-35).

redutivo.⁵⁹ Esses escritores cometem o equívoco fundamental de tentar fazer de um acontecimento histórico real o cumprimento de cada pormenor apresentado numa visão apocalíptica.⁶⁰

Nos tempos dos reis e reinos o Deus dos céus *yēqm* (fará levantar, ou estabelecer, e manter).⁶¹ O ponto a destacar é a afirmação de Daniel de que a rocha é o reino que Deus suscita e mantém. Esse reino nunca será destruído como foram os quatro reinos; esse reino leva os outros reinos a um fim. E finalmente, *wēhī' tēqūm lē 'alēmāyyā'* (é estabelecido por todas as eras, ou para sempre). O verbo *qūm* aqui deve ser interpretado como continuamente mantido. Esse reino não é atribuído explicitamente ao Messias.⁶² É antes o reino que o Deus dos céus estabelece e mantém por todos os tempos e para a eternidade.⁶³ Por seu caráter e desempenho, ele tem sido referido como o reino messiânico.⁶⁴

G. Ch. Aalders diz definidamente que esse reino é "o reino da glória celeste de Cristo".⁶⁵ Young também é específico. Escreve que a referência é ao reino sobrenaturalmente originado,⁶⁶ vitorioso e eterno do Messias.⁶⁷

À luz das profecias anteriores a respeito do reino de Deus (cf., p. ex., Is 9,6,7 [TM 5,6]), esse reino pode, realmente, ser considerado o reino messiânico. Um estudo de outras passagens de Daniel dará apoio a esta conclusão.

Daniel 3-6

A questão que pede uma resposta nesta seção de nosso estudo sobre o conceito messiânico em Daniel é a seguinte: Quem é o companheiro dos três amigos na fornalha ardente (3.25) e o anjo com Daniel na cova dos leões? (6.22). Em ambos os casos, humanamente falando, não havia nenhuma chance de continuar vivo; mas em ambos os casos houve uma dramática e miraculosa preservação da vida e livramento da morte certa. Quem foi que invalidou as sentenças de morte dos reis e impediu as forças destrutivas da inexorável natureza de fazer o que elas normalmente fazem nas circunstâncias descritas no texto? Isso tem sido respondido de várias maneiras.

59. Gabelein, *Prophet Daniel*, pp. 32-35.

60. O mesmo tipo de erro é cometido por escritores que tentam encontrar uma referência específica e precisa para cada pormenor nas parábolas que Jesus contou.

61. O verbo *qūm*, tanto em hebraico quanto em aramaico, tem o sentido de "fazer levantar" ou "fazer continuar". Cf. a discussão desse fato por Marten H. Woudstra em "The Everlasting Covenant in Ezekiel 16 59-63", *CTJ* 6/1 (1971):30,31. Ele cita Walther Eichrodt, Moffat, João Calvino e J. Ridderbos em apoio. O léxico *BDB* apresenta essa dupla ênfase.

62. Cuthbert Lattey, em seu *Book of Daniel* (Dublin: Browne and Nolan, 1948), escreveu: "Não há menção nenhuma aqui a um Messias pessoal"; não obstante, fala daquele reino como o reino messiânico (*ibid.*, p. 65).

63. É muito difícil crer na seriedade de certos eruditos, quando a linguagem do texto bíblico é alterada ou rejeitada para que se possa insistir que a referência é a um futuro reino milenial que durará por um longo tempo, ou seja, mil anos. Archer, como notamos antes, diz que o reino milenial é uma fase do reino eterno.

64. Farrar, "Book of Daniel", em *The Expositor's Bible*, 4:393, escreve: "Se um Messias pessoal estava... na mente do escritor é uma questão" a ser respondida no capítulo 7. Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.150, admitem uma referência messiânica geral "em sentido amplo".

65. Aalders, *Daniel*, p. 72.

66. Jerônimo advoga que essa origem sobrenatural (isto é, cortado sem usar as mãos) refere-se à vinda de Cristo ao mundo "sem cópula ou semente humana e pelo nascimento do ventre da virgem" (*Jerome's Commentary on Daniel*, p. 32).

67. Young, *Messianic Prophecies of Daniel*, pp. 29,30.

Um fator que tem influenciado alguns intérpretes do cap. 3 é que a Septuaginta inclui algumas partes do “Cântico dos Três Jovens” e “A Oração de Azarias”. Essas inserções apócrifas dão apoio ao ponto de vista de que o Filho de Deus não estava presente e de que Dn 3 é em grande parte lendário ou obra de ficção. Joyce Baldwin nota, corretamente, que os materiais de Daniel encontrados em Qumran não contêm essas adições apócrifas.⁶⁸

Há quatro identificações para a pessoa na fornalha ardente.

Primeiro, a frase *lēbar-’ēlāhīn* (aos filhos dos deuses) (3.25) tem sido interpretada com o significado de Filho de Deus. Considera-se que a referência é ao Messias. Admite-se que o termo *mal’ ākēh* (anjo) é usado no v. 28,⁶⁹ mas o termo em si mesmo pode referir-se ao Anjo do Senhor que, em várias partes do Velho Testamento, era o Cristo pré-encarnado. Este ponto de vista é adotado por Jerônimo, que usou as inserções apócrifas para apoiá-lo.⁷⁰ João Calvino não tinha nenhuma dúvida de que era o Filho de Deus, a quem Nabucodonosor não podia reconhecer por causa da cegueira causada por seus muitos erros.⁷¹ Gabelein segue Calvino.⁷² Leupold também crê que foi o “poderoso Filho de Deus” quem livrou os três jovens fiéis a seu Deus. Young,⁷³ bem como Walvoord,⁷⁴ vêem alguns problemas em identificar a quarta pessoa como o Filho de Deus; não obstante, ambos consideram correta a identificação.

Segundo, diz-se que a tradução correta da frase no v. 25 é “filho de deuses”. Walvoord chama a atenção para o fato (embora isso não altere sua preferência). Keil interpreta a frase com o sentido “da raça dos deuses”. Nabucodonosor não tinha nenhuma concepção do Deus verdadeiro, mas reconheceu corretamente um ser divino. Keil está pronto a afirmar que a deidade estava presente, mas não pode ser mais preciso na identificação.⁷⁵ Archer usou a frase “companheiro divino”.⁷⁶ Ford considerou-o uma teofania,⁷⁷ enquanto Lacocque refere-se a ele como uma epifania.⁷⁸

Terceiro, Aalders afirma simplesmente que era um anjo.⁷⁹ O apoio para este ponto de vista é a referência ao anjo em 3.28 e as próprias palavras de Dn em 10.13. Porteous, adotando um ponto de vista contrário a Wood, insiste que o aramaico *bar-’ēlāhīn* é diferente do hebraico “anjo do Senhor”. Ele afirma que a quarta pessoa vista na fornalha seria um assistente da deidade.⁸⁰

68. Baldwin, *Daniel*, p. 106.

69. Wood relembra a seus leitores que em aramaico o termo *anjo* pode significar deidade (*Commentary on Daniel*, p. 93).

70. *Jerome's Commentary on Daniel*, pp. 41,42.

71. João Calvino, *Commentaries on the Book of the Prophet Daniel*, trad. Thomas Meyers, 2 vols. (republ. Grand Rapids: Baker, 1982), 1.231.

72. Gabelein, *Prophet Daniel*, p. 46.

73. Young, *Messianic Prophecies of Daniel*, p. 74.

74. Walvoord, *Daniel*, p. 91.

75. Keil, em *KD, Book of Daniel*, p. 131.

76. Archer, “Daniel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.57.

77. Ford, *Dny'1*, p. 109.

78. Lacocque, *Book of Daniel*, pp. 66,67.

79. Aalders, *Daniel*, p. 32.

80. Porteous, *Daniel*, p. 61.

Quarto e último, alguns críticos abordam o texto como uma passagem trabalhada por editores posteriores. Apela para as inserções apócrifas. Hartman e Di Lella sentem que o cerne da narrativa poderia ser verdadeiro em que houve um resgate dramático. Mas preferem considerá-la uma de um grupo de histórias de martírios que teriam existido separadamente e que foi acrescentada ao livro quando este estava sendo reeditado.⁸¹ Farrar expõe a maneira de pensar dos críticos: a doutrina do livramento divino é importante. O modelo da história não é.⁸² Em outras palavras, não há necessidade de perguntar quem realmente era a quarta pessoa.

Quando se reflete na ampla variedade de opiniões a respeito da interpretação da frase *filho de deuses* e da palavra *anjo*, certamente deve-se concordar que aí se ensina um ponto doutrinário importante. Deus proveu uma libertação de caráter miraculoso. Depois, deve-se considerar seriamente como Ele o fez. Ele interveio; Ele impediu o fogo de fazer o que naturalmente faria — destruir a vida, como fez aos homens que lançaram os três jovens no fogo. Além disso, é difícil conceber um anjo como o agente dessa libertação dramática. Em visões, como no Apocalipse de João, os anjos são descritos como os que trazem portentos. O relato dos três amigos na fornalha não foi uma experiência visionária. Aconteceu realmente: Deus mesmo livrou os três amigos. É verdade que temos de interpretar termos usados por um rei que não cria em Yahwéh, o Criador é Redentor, nem O adorava. Mas, em seu paganismo, reconheceu a divindade. A frase *filho de deuses* e a designação aramaica *anjo* significam isso. E Daniel não o discute ou corrige.

Deus, na verdade, estava presente. O testemunho bíblico é que onde Deus faz uma aparição — teofania — é, com poucas exceções, a segunda pessoa da Trindade.⁸³ Foi o Cristo pré-encarnado que se dirigiu a Moisés, e que o guiou, quando ele serviu como agente da libertação do Egito. O Cristo pré-encarnado, que trouxe a libertação do veneno das serpentes, estava de novo presente para livrar os fiéis servos de Yahwéh da opressão e da morte nas mãos de Nabucodonosor, que mantinha cativo o povo do pacto, como os faraós no Egito o fizeram séculos antes. O reino de Deus é soberano e eterno. Esse reino e seu soberano Rei podem e subjagam, frustram e submetem os reis humanos, seus tronos e seus domínios a despeito do poder e majestade que tenham.

Nabucodonosor, o poderoso rei da Babilônia, foi forçado a reconhecer que havia um Deus com o poder de livrar os seus servos, mesmo quando eles desafiavam uma temível autoridade humana (3.28,29).⁸⁴ Do mesmo jeito também Dario, o Medo, que se apossou do reino babilônico (5.31), teve de reconhecer que o Deus de Daniel era o eterno e soberano Senhor sobre a criação e

81. Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.156,159.

82. Farrar, "Book of Daniel", em *The Expositor's Bible*, 4.398.

83. Ver cap. 7, subtítulo "O Anjo do Senhor".

84. Keil estava certo quando afirmou que a "confissão" de Nabucodonosor não prova que ele se voltou para o "verdadeiro Deus", pois ele "nem reconheceu Jeová como o único, ou o único e verdadeiro Deus", nem ordenou que lhe fossem prestados homenagem e serviço (Keil, em *KD, Book of Daniel*, p. 132).

os povos e nações (6.26,27). No caso de Dario foi Daniel, o profeta de Deus, quem declarou aberta e ousadamente que seu Deus tinha provido a libertação.

Šelah mal'ākēh (enviou seu anjo). Daniel é objetivo: foi o anjo de seu Deus, que é usualmente chamado no Velho Testamento como o *mal'ak yhwēh* (anjo do Senhor). O agente divino tinha subjugado leões que rasgariam um ser humano em pedaços, como fizeram aos acusadores de Daniel, após seu livramento.

As diferenças entre os intérpretes quanto a quem Daniel designa (6.21) podem ser divididas em quatro categorias. Há, entretanto, uma inclinação óbvia por parte da maioria dos eruditos para entender que o libertador de Daniel da cova dos leões é o anjo do Senhor.⁸⁵

A conclusão a ser tirada da experiência de Daniel na cova dos leões é que Yahwéh mais uma vez demonstra sua soberania sobre os reis e administradores humanos, bem como sobre os ferozes predadores. Yahwéh enviou seu representante especial, na forma de um anjo, para exercer essa soberania numa cova de leões e, assim, trazer livramento de uma morte certa. O único que realmente traz salvação é o Libertador dos tempos do passado e de todos os tempos — o Messias. Ele foi clara e positivamente identificado por Daniel no registro das visões (caps. 7 e 9), que recebeu antes de sua experiência na cova dos leões; Daniel sabia quem o tinha livrado das feras.

Daniel 7

Os eruditos se defrontam com um número inusitado de assuntos quando empreendem o estudo do sétimo capítulo do livro de Daniel. Esses temas têm de ser considerados em nosso estudo sobre a revelação do conceito messiânico porque estão diretamente relacionados com o problema de essa passagem poder ou não ser considerada messiânica.⁸⁶ Serão comentados à medida que ocorrerem no estudo do texto.

O primeiro versículo afirma alguns fatos importantes. O tempo é dado: o primeiro ano de Belsazar. Isso quer dizer que Daniel recebeu a visão cinquenta anos depois de Nabucodonosor ter tido o sonho sobre os quatro impérios (cap. 2).⁸⁷ Babilônia é um poder declinante; o período de setenta anos que Jeremias tinha predito terminaria em breve. É dado a Daniel um sonho em que ele recebe uma

85. Cf. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.82; Wood, *Commentary on Daniel*, p. 720. Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.200, escrevem que o real conceito do anjo do Senhor, que tem raízes no pensamento israelita, foi usado nesse caso. Young não faz nenhuma tentativa de identificar o anjo (*Messianic Prophecies of Daniel*, p. 138). Aalders, *Daniel*, p. 132, fala novamente de um anjo; Keil, em *KD, Book of Daniel*, p. 217, também pensa num anjo porque apela a Sl 34.8 e 91.11, que falam de anjos encarregados de velar por pessoas.

86. Rowley, *Darius the Mede*, p. 62, afirma que o Filho do Homem não era messiânico. Casey, *Son of Man*, pp. 30,239, concorda que o autor de Daniel 7 não apresenta o Messias; Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.219, escrevem: "A figura simbólica em forma humana não tem nenhum significado messiânico."

Beasley-Murray, entretanto, conclui que, embora uma interpretação messiânica não seja demonstrável, é no entanto plausível e mesmo provável ("Interpretation of Daniel 7", p. 58). Ford, *Dny 7*, pp. 138-140, diz que a aceita como sendo messiânica, enquanto Young, *Messianic Prophecies of Daniel*, p. 33, afirma que a figura "como o filho do homem" é Cristo.

87. Ver Wood, *Commentary on Daniel*, pp. 179,180, a respeito dos pormenores históricos; também Young, *Messianic Prophecies of Daniel*, p. 32.

visão do que havia de acontecer. Daniel, escrevendo na terceira pessoa, afirma que escreveu os aspectos principais do que vira.⁸⁸ O Senhor fala a seu povo por meio de Daniel a fim de prepará-lo para as mudanças que o esperam e as hostilidades que experimentará na mudança dos acontecimentos internacionais.⁸⁹

O capítulo, postas à parte as declarações introdutórias (7.1,15,16) e a conclusão (v. 28), divide-se em duas seções principais. A primeira descreve o sonho (vv. 2-14) e a segunda, sua interpretação. Ambas as seções apresentam Daniel como pessoalmente envolvido; ele vê as cenas atentamente, reage com preocupação (v. 15), e interage com um intérprete que está na visão (v. 16; cf. Zc 1.6; 7.16,23). A primeira seção da visão tem quatro partes distintas que formam uma unidade literária integrada (ver o quadro 20).

São necessárias cinco identificações: (1) os animais, (2) o Ancião de Dias, (3) o semelhante a um filho do homem, (4) os santos, e (5) o reino.

Os quatro animais correspondem às quatro partes da imagem que Nabucodonosor tinha visto em seu sonho (cap. 2). Os intérpretes geralmente concordam neste ponto.⁹⁰ A identificação específica de cada animal, entretanto, não obtém igual acordo. Os críticos consideram o segundo como sendo a Média, o terceiro a Pérsia, o quarto a Grécia, que é seguida pelos Selêucidas.⁹¹ Intérpretes evangélicos conservadores consideram que a referência é aos poderes babilônico, medo-persa, grego e romano. Acredita-se que este último ponto de vista é apoiado pelas identificações específicas no cap. 8, onde o carneiro representa o reino medo-persa e o bode o reino greco-helenístico, com sua divisão posterior em diversas partes (8.21,22). O carneiro representa o mesmo reino que o urso no cap. 7 e o bode equivale ao leopardo. A quarta, a terrificante fera do cap. 7 (a parte de ferro e barro da estátua do cap. 2) não é mencionada no cap. 8. Como o texto de Daniel como um todo não dá qualquer identificação adicional, é melhor não tentar fazê-lo.⁹²

Por que são usados animais ferozes para representar reinos? Tem havido numerosas respostas. G. Beasley-Murray afirma que Daniel estava dentro da tradição profética, vendo feras como representantes dos poderes do mundo (p. ex., Jr 4.7; 5.66; Ez 29.3). Segundo, como os profetas mais antigos o fizeram, Daniel também adotou elementos de mitos antigos, em que feras desempenhavam um papel importante.⁹³ Essas feras representam a crescente ferocidade que o povo de Deus verá e experimentará nas mãos dos poderes do mundo.

88. A passagem 7.1, é considerada "não confiável" da parte de críticos como Casey, que, usando as técnicas da pesquisa histórica moderna (*Son of Man*, p. 3), escreveu que o referido capítulo foi escrito depois de dezembro de 167 a.C. e antes de dezembro de 164 a.C. (*ibid.*, pp. 10,11). Conclui que não há evidências de uma fonte literária mais antiga por trás de Dn 7 (*ibid.*, p. 16).

89. Cf. Ford, *Dny* 4, pp. 138,139.

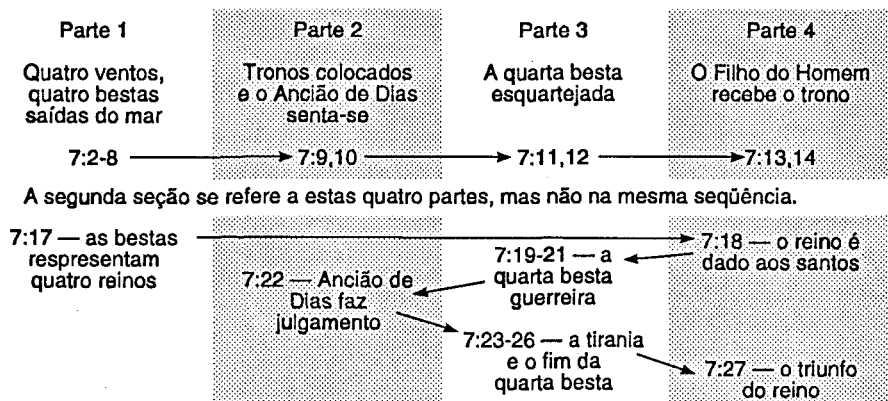
90. Cf. Rowley, *Darius the Mede*, pp. 62-65.

91. Sobre uma afirmação recente, cf. Casey, *Son of Man*, pp. 20,21.

92. Cf. as diversas conclusões afirmadas antes; ver também vários comentários que tentam fazer isso e explicar porque os animais ferozes sobem do mar (7.3), mas os reinos que eles representam sobem da terra (7.17).

93. Beasley-Murray, "Interpretation of Daniel", pp. 44-48; ver também Casey, *Son of Man*, pp.19,20. Young, entretanto, está certo em rejeitar os esforços dos críticos de ligar a visão de Daniel a rituais pagãos associados com a Tiamat babilônica (*Messianic Prophecies of Daniel*, p. 34).

Quadro 20. Estrutura de Daniel 7



Daniel, como Nabucodonosor experimentara cinquenta anos antes, compreende que nações poderosas e ferozes se levantarão e se oporão ao povo de Deus, procurando trazer tragédia sobre ele. Esses reinos nacionais, entretanto, não perdurarão. Um deles será destituído de seu poder de um modo (7.4), e os demais de outros modos. Ainda que sejam poderosos, ferozes e orgulhosos, não perdurarão.

O Ancião de Dias, que toma assento entre os tronos (7.9,10), tem sido geralmente considerado como o próprio Deus. Não é dito explicitamente, entretanto, que é Deus quem toma seu assento. Uma interpretação literal da frase *tomou assento* poderia levar a dizer que Deus não estava ainda entronizado; como o testemunho bíblico do reinado eterno e soberano de Deus não padece discussão, é, portanto, correto considerar "Aquele que se assentou" como Deus. O apoio dessa identificação provém tanto do texto quanto do contexto mais amplo.

Uma pergunta a ser considerada inicialmente é a seguinte: a cena de alguém tomar assento no trono aparece numa visão do céu, isto é, a cena ocorre no céu? Ou é ela uma teofania, isto é, uma cena que ocorre na terra? Os eruditos que procuram num ou mais mitos a fonte da visão de Daniel e admitem prontamente uma série de revisões editoriais optam pelo ponto de vista de que a cena é uma teofania. Materiais míticos teriam sido empregados, alterados e revisados por esses editores não poucas vezes para apresentar uma corte celeste vindo à terra a fim de trazer julgamento sobre os opressores e libertação para os santos.⁹⁴ A maioria dos exegetas, entretanto, considera que a cena tem lugar no céu e que o julgamento que dela surge se realiza na terra. Em qualquer caso, infere-se que a figura central da cena é o próprio Deus.

A frase em 7.9, *wé'atîq yômîn*, é pouco usual; só aparece desta forma aqui em todo o Velho Testamento. O termo significa "idoso", "avançado". Como é

94. Beasley-Murray, "Interpretation of Daniel", pp. 44-49.

seguido pelo substantivo plural “dias”, a tradução preferível é “avançado em dias”. É uma pessoa idosa que assume o trono. Isso tem sido tomado como um antropomorfismo para expressar o caráter eterno de Deus.⁹⁵ Keil foi cuidadoso em notar que o “muito idoso” não é o eterno; Daniel não vê Deus, mas uma forma humana majestosa na qual Yahwéh se faz visível.⁹⁶ As descrições que se seguem apóiam a idéia de que o leitor deve pensar em Deus tomando assento entre os tronos.⁹⁷ Sua pureza ou santidade é simbolizada pelas vestes brancas como neve e pelos cabelos como a pura lã. O último símbolo sugere eternidade, tanto quanto santidade.⁹⁸ Venerabilidade e majestade são também comunicadas pelos conceitos de idade e brancura.

As descrições do cenário do trono apresentam claramente o ato da instalação de um tribunal. O trono de fogo ardente que dá origem a um rio de fogo fala de um julgamento severo e final. Mas fala também da grandeza e da glória de Deus, como a visão de Ezequiel de Deus vindo para trazer julgamento (Ez 1.13-28a). Ezequiel identificou o fator central em sua visão: “a aparência da semelhança da glória do Senhor” (Ez 1.28b NIV). Os milhares de assistentes ao redor do trono também sugerem que é o trono de Deus. João no Apocalipse certamente compreendeu que anjos servindo, glorificando e adorando rodeiam o trono de Deus (Ap 4-5).

A última afirmação descritiva, ou seja, a instalação do tribunal e abertura dos livros, apresenta dois fatos certos: o que se assenta no trono é um Juiz, que veio executar o julgamento sobre os reinos representados pelos quatro animais.⁹⁹ A literatura profética repetidas vezes afirma que ninguém, a não ser o próprio Deus, executa o julgamento sobre os povos e nações do mundo.

Em resumo, concluímos que Daniel vê Deus como Ele se manifesta, como um homem idoso, dignificado, venerável, majestoso. Esse Deus vem para estabelecer seu reino e executar julgamento. Isto é claramente afirmado por Daniel: o quarto animal é morto, destruído, queimado em um fogo flamejante, e, assim, destituído de autoridade, como as outras nações tinham sido (7.11,12).

A visão de Daniel poderia ter terminado nesse ponto. Daniel e todos os seus compatriotas teriam recebido muito conforto do conhecimento assegurado de que os poderes terrenos tinham seu tempo de influência e testemunhariam o seu dia de ajuste final de contas. Mas Daniel recebe uma revelação adicional para o povo de Yahwéh, a respeito de seu futuro. Que acontecerá a eles depois da destruição das quatro grandes nações?

95. Ford, *Dny'l*, p. 146.

96. Young, *Messianic Prophecies of Daniel*, p. 230.

97. Comentadores divergem sobre como interpretar o trono ao redor do qual outros tronos são estabelecidos. Young prefere pensar que são tronos para anjos subordinados (*Prophecy of Daniel*, p. 151). Archer sugere que eram os tronos dos quatro reinos e o trono que o Ancião de Dias tomou era o trono do único reino duradouro (“Daniel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.89). O último ponto de vista parece preferível.

98. Ver Archer, “Daniel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.89, a respeito de uma afirmação breve, porém correta; também Young, *Prophecy of Daniel*, p. 151.

99. A afirmação de Archer, entre parênteses, de que esse julgamento é o julgamento final depois do milênio, não se baseia na exegese do texto.

Foi, segundo Daniel, numa visão que ele teve à noite que lhe foi dada a revelação sobre o futuro (7.13). Essa visão é introduzida por uma interjeição: *wa'ârû* (e eis). O termo indica surpresa e exige cuidadosa atenção para o que se vai considerar: *ʾIm-ʾânānê šəmaḡyā* (sobre as nuvens do céu). Essa frase tem dado origem a várias interpretações. Comentadores recentes sugerem que significa uma ascensão da terra aos céus. Assim, aquele que aparece nas nuvens é uma figura humana.¹⁰⁰ Casey nota que, visto que ele cavalga as nuvens, não deve ser considerado humano, porque na visão ele é “em figura humana”, em oposição aos quatro reis em semelhança de feras. Nuvens são consideradas um modo conveniente de transportar seres humanos às paragens celestiais.¹⁰¹ Essa interpretação não foi aceita pelos judeus antigos; eles tomaram o cavalgar das nuvens com o significado de alguém que subitamente sai da ocultação e aparece em plena vista. Arthur Jefferey, que tem dificuldade de aceitar que era a divindade, não quer pôr muita ênfase nas “nuvens dos céus” porque a Bíblia refere-se às suas nuvens como “um método de transporte adotado por seres celestiais”.¹⁰² Yahwéh cavalga as nuvens (Is 19.1; Sl 18.9,10; 104.3). Escritores do Novo Testamento, do mesmo jeito, referem-se a nuvens como sendo o meio de transporte da divindade (Ap 1.7), e Jesus obviamente estava citando Dn 7.13 quando se referiu a si mesmo como o Ser divino vindo “sobre as ligeiras nuvens do céu” para sentar-se à direita do Pai (Mt 26.64). A narrativa da Ascensão sugere que elas estão a serviço da deidade (At 1.9). Somos levados a concluir da evidência bíblica: nuvens são símbolos usados para representar a vinda da deidade, que emprega meios inusitados para expressar sua soberania sobre todas as forças no cosmos.

A frase *sobre as ligeiras nuvens do céu* sugere que uma pessoa divina se aproxima. Mas a frase seguinte não nomeia especificamente a pessoa (7.13). Antes, a frase usada para referir-se a ela, *kēbar-ʾênās* (como um filho do homem), dá a impressão de que não a deidade, mas um ser humano, é visto aproximando-se de Deus, que está sentado no trono. Essa frase aramaica tem recebido muita atenção. Casey, citando Driver, estava disposto a considerar a frase como “uma expressão semipoética”, mas acaba por indicar sua aceitação de que a frase era um termo normal para “homem”.¹⁰³ Mark S. Smith, apelando para Jô 25.6, onde *ʾênôs* e *ʾādām* são termos paralelos, e empregando o uso ugarítico de “*bn adm*” para referir-se a um ser humano, conclui que Dn 7.13 aponta para um ser humano.¹⁰⁴ Farrar, entretanto, afirma que a pessoa que se aproxima “não é um homem, mas algo mais”. Ele tem “aparência de ho-

100. Beasley-Murray, “Interpretation of Daniel”, pp. 48-49.

101. Casey, *Son of Man*, pp. 28,29; Porteous, *Daniel*, p. 110.

102. Arthur Jefferey, “Book of Daniel”, em *IB* (1956), 6.460. Parece estranho que, quando um erudito admite que há evidência bíblica em favor de um determinado ponto de vista, essa evidência seja descartada porque não apóia a interpretação preferida; neste caso, que o “semelhante ao filho do homem” é divino.

103. Casey, *Son of Man*, p. 28.

104. Mark S. Smith, “The Son of Man in Ugaritic”, *CBQ* 45 (1983). Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.218, aceitam o ponto de vista de que a frase se refere a um homem; Lacroque, *Book of Daniel*, p. 137, viu-as como um veículo para o “homem”, que é promovido à estatura de Deus (cf. pp. 145-147), uma conclusão em apoio da qual o autor apela para material extrabíblico.

mem".¹⁰⁵ Young afirma corretamente que o texto não diz que a pessoa *era* um homem, apenas que "era *como* homem, e não como as feras".¹⁰⁶ O prefixo *kē* deve ser mantido em mente. Indica semelhança, não uma identidade específica. A identidade desse Alguém deve ser deduzida de vários fatos afirmados a respeito dele, não do próprio termo. O fato de a expressão *filho do homem* ser usada no Salmo 8, em Ezequiel diversas vezes, por Jesus, para referir-se a si mesmo, e por João (Ap 1.12-18) tem dado lugar a muita discussão sobre a origem da expressão, seus vários usos e seu desenvolvimento no pensamento judaico e bíblico.¹⁰⁷ Young expressa o ponto de vista largamente aceito de que a frase aponta para a humanidade, isto é, para a espécie humana como frágil e débil.¹⁰⁸ É, portanto, usada para designar Cristo como o humilhado. O estudo do Salmo 8, entretanto, leva à conclusão de que era usada para referir-se ao homem como portador de uma condição régia, por causa das tarefas e responsabilidades que lhe são atribuídas. Semelhantemente, o uso da expressão para dirigir-se a Ezequiel não se destina a dar ênfase à sua fragilidade, fraqueza ou humildade.¹⁰⁹ O próprio contexto da expressão em Daniel certamente não as sugere também. Antes, a pessoa é vista transportada como uma deidade (sobre nuvens). Ele vem (*hāwā*) à presença do Eterno. Não vem como alguém humilde, antes como uma pessoa régia e dignificada. Vem como a humanidade era antes do pecado. Vem como um Adão régio e imaculado, o primeiro Adão. Portanto, aqueles que falam dele como um anjo ou uma figura tomada de fontes mitológicas estão errados; não derivaram o seu ponto de vista e suas conclusões inteiramente do relato bíblico.

Ainda devemos dizer mais alguma coisa a respeito da identidade daquele que aparece na cena que Daniel vê; ele tem a aparência de um Adão régio imaculado; vem como uma deidade nas nuvens, daí deve ser visto como no mínimo o representante de uma pessoa sobrenatural, se não for considerado sobrenatural ele mesmo. O fato de ser-lhe dado *sof'ān* (domínio ou autoridade real), *wiqār* (e glória), *ūmalkū* (e poder do reino), e de ser adorado por todos os povos, nações e pessoas de todas as línguas, evidencia que na visão Daniel vê mais do que um simples ser humano (7.14). Realmente, ele vê um ser humano, porém mais do que isso: alguém sobrenatural e divino.

Antes que mais possa ser dito a respeito de "um semelhante a filho do homem", é necessário referir-se aos santos e ao reino. Vários eruditos têm chegado à conclusão de que "a figura humana é aqui um símbolo para os santos do Altíssimo..."¹¹⁰ A frase em 7.27, *lē'am qadîšê 'ēlyônîm* (ao povo, os santos do Altíssimo) refere-se àqueles que sofrem sob o rei sucessor do quarto animal (v. 25). Esse rei, segundo a interpretação do v. 8, é oposto ao Altíssimo, isto é,

105. Farrar, "Book of Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 4.413.

106. Young, *Prophecy of Daniel*, p. 154.

107. Ver a bibliografia em Casey, *Son of Man*, pp. 241-259.

108. Young, *Prophecy of Daniel*, pp. 154,155.

109. Cf. nossa exegese e conclusões nos caps. 11 e 22.

110. Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.218,219. Ver também Casey, *Son of Man*, p. 25; "a figura semelhante a homem é um símbolo dos Santos do Altíssimo".

a Deus, o Ancião de Dias, e busca introduzir uma nova ordem até na criação (v. 25) e persegue os santos que, santificados por Deus, o adoram. A frase *santos do Altíssimo* refere-se, então, ao povo do pacto, que crê, confia, obedece e serve a seu Senhor, o Deus dos céus e da terra, o Deus de todos os povos e nações. Daniel era um desses, e havia outros entre os exilados. Deve ser notada agora a relação muito estreita que há entre o “semelhante a filho do homem” e os santos. Como antes mencionado, alguns têm-se referido a este como um símbolo dos santos, outros falam dele como representante dos santos.¹¹¹ Lacocque vai tão longe nessa identificação que diz que “os israelitas são assemelhados à estatura divina”,¹¹² porque se diz que eles vêm possuir o reino (vv. 18,22) que é, de fato, um reino eterno (v. 27).

O reino dado aos santos compreende a soberania, poder e majestade que os vários impérios humanos têm possuído. Mas o reino dos santos é muito mais: é eterno. Assim, a autoridade, grandeza e poder do reino dado por Deus nunca cessarão, nunca serão sobrepujados ou subjugados. Os santos herdarão o reino do Deus que, juntamente com aquelas características ora mencionadas, inclui as prometidas bênçãos do pacto, isto é, a contínua comunhão com Deus, a perfeita paz e a plena harmonia no cosmos, e uma bem-aventurança que ultrapassa todas as expectativas. Aquilo que os grandes impérios possuíam era apenas uma pequena indicação do que o reino eterno incluirá e trará à vida de seus santos.

É agora necessário voltar à terceira identificação, a do “semelhante a filho do homem”, e à sua relação com os santos e o reino. Tem sido feita referência acima às várias tentativas de relacioná-los. É importante, em primeiro lugar estabelecer que à figura humana, segundo 7.14, é dado o Reino pelo Ancião de Dias. O domínio, a glória e o soberano poder do próprio Deus é o do que recebe o reino. Esse reino inclui a recepção da adoração de todos os povos e nações. Mais ainda, esse reino era, é e será eterno e indestrutível (v. 14). Assim, ele será considerado um rei eterno. Ele tem todas as especiais características do mais alto Soberano e é adorado como Deus. Mais ainda, é importante notar que o reino dado ao “semelhante a filho do homem” é dado também aos santos que estão sob pressão e perseguição. Os santos, segundo 7.18, recebem e possuem “para todo o sempre” o reino. A possessão do reino pelos santos é repetida em 7.22 porque, como é reafirmado em 7.27, é dada a eles. O reino, portanto, torna-se o laço entre o Filho do Homem e os santos, isto é, o que o Filho do Homem recebe os santos também partilham. E esse reino continuará a ser reconhecido por todos os *soltānayyā'* (governantes, reis), que adorarão e obedecerão aos santos, assim como ao Filho do Homem.

O texto de Dn 7 distintamente relaciona os santos a Deus, o Ancião de Dias. Eles lhe pertencem.¹¹³ Eles obedecem-lhe, crêem e confiam nele e adoram-no. Os santos e o Filho do Homem juntos recebem e possuem o reino de Deus e o

111. Cf., p. ex., Jefferey, “Book of Daniel”, em *IB* (1956), 6.461.

112. Lacocque, *Book of Daniel*, p. 154.

113. Aalders, *Daniel*, p. 151, escreveu que a frase significava a possessão especial de Deus.

serviço de todos os governantes. Obviamente, não era importante para Daniel e para seus leitores que tudo isso fosse descrito em pormenores. O que era importante era que os reinos cruéis, opressores e perseguidores sob os quais o povo fiel de Deus sofria seriam destruídos. Seu fim é certo. Mas o reino de Deus, que abrange pessoas de todos os povos e nações, raças e línguas, será invencivelmente soberano, indestrutivelmente majestoso e eternamente um meio de abençoada segurança e paz. Os santos não serão meros beneficiários desse reino, mas participantes das funções desse vasto domínio. Eles serão vice-regentes com Deus e seu Rei co-divino. Os santos serão restaurados ao estado anterior à queda de Adão e Eva. No sentido real, portanto, pode dizer-se que Daniel está vendo o paraíso restaurado e recuperado. Assim, a visão de Daniel é mais inclusiva do que Calvino¹¹⁴ e Young¹¹⁵ afirmam, isto é, que o reino é a Igreja. É verdade que o povo redimido, os membros da Igreja, estarão envolvidos. Mas foi dado a Daniel ver mais do que um povo redimido. Foi-lhe dado ver o reino eterno de Deus que inclui todo o cosmos.

O cap. 7 refere-se a mais duas figuras que devem ser identificadas. Daniel, depois de ver a cena nos céus, requer de “um dos que estavam perto” que lhe dê uma explicação da cena. Essa figura é um intérprete; é distinto do Filho do Homem e do Ancião sobre o trono. Esse que está perto de Daniel é certamente um dos milhares que assistem junto do trono (7.10). É um anjo intérprete, que reaparece mais tarde no relato da visão do cap. 8 e em Zacarias, como um anjo intérprete (Zc 1.7-17).

Também deve ser dada uma breve atenção ao chifre que fala orgulhosamente e faz guerra (7.20,21). Esse chifre representa um rei (7.24b), falando contra o Altíssimo e fazendo guerra aos santos (v. 25). Os destacados comentadores quase unanimemente tomam-no como referência a Antíoco IV Epifânio, que cedo no segundo século antes de Cristo profanou o templo e blasfemou contra Deus. Mas ele é também visto como um precursor e tipo do grande oponente de Jesus Cristo. Em o Novo Testamento ele é referido ou como “o homem da iniquidade” (gr. ho anthropos tes anomias) (2 Ts 2.3) ou como o Anticristo (gr. antichristos) (1 Jo. 2.18,22; 4.3,7). Será feita novamente referência a ele em nosso estudo do cap. 8, adiante.

A pergunta que agora deve ser respondida é: Há uma referência ao Messias em Daniel 7? Obviamente, ele não é referido nem por nome nem por título; não é revelado o real conceito messiânico no sentido mais estrito. Fala-se, porém, de uma pessoa régia divina que, em outras passagens proféticas, é identificada com o Messias. Portanto, em sentido real, o ponto de vista mais estrito do conceito messiânico é revelado — uma pessoa divina e real. A maioria dos comentadores e estudiosos de Daniel concorda que o reino que é dado conjuntamente aos santos e ao Filho do Homem é o reino messiânico. É verdade que nem todos concordam sobre a interpretação do conceito de “reino messiânico”.

114. Calvino, *Commentaries on the Book of the Prophet Daniel*, 2.57,58; esses eram plenamente devotados a ele (2.151).

115. Young, *Prophecy of Daniel*, pp. 162,163.

Não deve haver nenhuma dúvida de que o que foi dado a Daniel ver e transmitir a seus leitores foi que o Messias certamente virá e receberá o reino do Pai. Os reinos da terra passarão. Os crentes, os eleitos de Deus, o povo fiel do pacto, por sua vez, tornar-se-ão recipientes e participantes do reino de Deus que o Messias receberá.

A perspectiva escatológica de Dn 7 é vasta. Estende-se do tempo em que Daniel recebeu a visão, quando a queda de Babilônia era iminente, através da era do Novo Testamento, até a introdução dos “novos céus e nova terra”, ao retorno do Senhor Jesus no último dia (cf. Ap 21.1-5).

Daniel 8

Poucos dos estudiosos das Escrituras encaram a mensagem de Dn 8 como especificamente messiânica, se é que algum o faz. O material, entretanto, exige atenção, especialmente alguns termos empregados, por causa de sua estreita relação com as idéias messiânicas dos caps. 2 e 7.

A referência cronológica de 8.1 deixa claro que Daniel recebeu essa mensagem dois anos depois da do cap. 7 (7.1). Recebeu-a por visão, não por sonho. Ele se envolve na cena; esse tipo particular de envolvimento distingue particularmente a visão do sonho. Daniel está na Babilônia, mas na visão é transportado à Pérsia, ou, mais especificamente, a Susa, na província meridional de Elão. Ele seria levado para lá mais tarde, quando Ciro capturou Babilônia (cerca de 536 a.C.).¹¹⁶

Há dois fatos adicionais que exigem nossa atenção: (1) o cap. 8 e os que seguem são escritos em hebraico (não em aramaico como 2.4-7.28); e (2) a relação entre os caps. 2 e 7 com o cap. 8. Alguns críticos têm tentado demonstrar que os caps. 8 a 12 foram originalmente escritos em aramaico, mas foram subsequenteiramente traduzidos para o hebraico. A apresentação, por Hartman e Di Lella, das bases dessa discutida posição está longe de convincente,¹¹⁷ mas permanece uma possibilidade remota de Daniel ter escrito originalmente em aramaico e ele próprio, ou alguém chegado a ele, ter feito a tradução para o hebraico. Mas, por que teria a mudança do aramaico para o hebraico sido feita no cap. 8, e por quem teria sido feita? Esta pergunta introduz o problema da relação entre os caps. 2 e 7, por um lado, e o cap. 8, por outro lado. Os eruditos concordam que nessa visão Daniel recebeu uma outra mensagem, com bem mais pormenores, a respeito do segundo e terceiro reinos dos dois sonhos anteriores.

116. Os informativos comentários introdutórios afirmam brevemente conclusões derivadas de nosso estudo de 8.1,2 e uma leitura de várias interpretações como as apresentadas por Aalders, *Daniel*, pp. 168-171 (pormenores muito úteis); Archer, “Daniel”, em *The Expositor’s Bible Commentary*, 7.95,96 (um breve estudo admitindo possíveis alternativas em relação à visão, ao tempo e ao lugar); Ford, *Dny’l*, pp. 160-182 (muitos pormenores e vários assuntos discutidos extensamente, particularmente em relação aos vv. 13,14, versos-chave para a teologia dos Adventistas do Sétimo Dia a respeito do santuário); Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.223,224,230-233 (uma abordagem crítica, postulando autores diferentes, trabalho editorial e uma data recente); e Young, *Prophecy of Daniel*, pp. 165-167 (cobre vários pontos de vista, mas aceita que Daniel teve uma visão).
117. Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.230-232.

Para compreender o que foi revelado no cap. 8, é da máxima importância que a matéria dos caps. 2 e 7 seja lembrada. Além disso, o próprio conceito do reino de Deus foi apresentado nos caps. 2 e 7; esse significativo conceito é mais elaborado no cap. 8. O fato de que os reinos terrestres e o reino de Deus são fatores centrais de cada um dos três capítulos é uma forte objeção ao argumento de que a mudança de idioma é devida à diferença do material discutido. Se, porventura, se sustenta que a mudança de idioma é devida à diferença de audiência, levantam-se outras questões difíceis. Acaso os caps. 2 e 7, em aramaico, seriam pouco relevantes para o povo de língua hebraica? O fato é que quase todos os eruditos concordam que Daniel escreveu para confortar o povo do pacto, seja no exílio, na dispersão ou em sua terra natal. E como é fácil perceber, o cap. 8 dá mais pormenores a respeito do segundo e terceiro reinos terrenos e a respeito do reino de Deus do que os outros dois capítulos. Seria crível que as gentes e nações do mundo fossem consideradas menos necessitadas de receber a mensagem do reino e seu rei messiânico? Deus tinha enviado Jonas a Nínive; a maioria dos profetas tinha tido mensagem a respeito dos povos vizinhos de Israel e Judá, ou para eles. Daniel, que foi colocado no coração de dois grandes poderes mundiais, diferente de Ezequiel, colocado no meio dos exilados em Babilônia, recebeu revelações relativas e pertinentes a todas aquelas nações. Daniel respondeu ao mandato de Deus a Abraão, de "ser uma bênção para todas as gentes ou nações" (Gn12.1-3), e de chamar todas a ouvir a palavra de Deus, submeter-se a Ele e dar-lhe culto (p. ex., Sl 67, 87 e 117).

À vista dos problemas envolvidos na busca da razão específica e precisa por que Daniel escreveu os caps. 8 a 12 em hebraico, tendo escrito 2.4-7.28 em aramaico, parece mais apropriado não ser dogmático ao dar qualquer resposta. Permanece o fato de que Daniel recebeu revelações relativas aos impérios mundiais, ao reino de Deus e ao Governador messiânico deste reino. Essas revelações eram para todos os povos e nações. Para os povos e nações do mundo havia uma forte advertência a respeito do julgamento que viria sobre elas. Para o povo do pacto, exilado, oprimido e disperso havia, além da advertência, uma preciosa mensagem de esperança. Por meio do julgamento de Deus sobre as gentes e nações, viriam liberdade e bênçãos ao povo do pacto que crê em Deus e o serve. E realmente esse julgamento seria executado, a liberdade conseguida e as bênçãos concedidas por meio de Alguém nomeado, designado, qualificado e autorizado: o Messias, o Servo humilhado e exaltado que era plenamente humano e plenamente divino.

O cap. 8 não é difícil de se esboçar. Os versos 1 e 2 registram o preciso contexto da visão: Daniel está em Babilônia, mas é transportado em visão para Susa. Os versos 3-14 descrevem a visão; os versos 15-26 apresentam a interpretação da visão; e o verso 27 relata a reação de Daniel à visão.

A visão contém uma apresentação simbólica de dois grandes impérios. O primeiro é representado por um carneiro (vv. 3,4) que, com dois grandes chifres (o segundo tornou-se maior do que o primeiro), dá marradas para o norte, o oeste e o sul. Ele é irresistível. Mas o carneiro é tornado sem poder e derrubado

e pisoteado por um bode furioso, que tem um só chifre (vv. 5-7). O bode torna-se grande, mas perde o seu chifre, que é substituído por quatro chifres (v. 8). De um dos quatro chifres surge outro chifre que cresce e torna-se o grande oponente da terra gloriosa, das hostes celestes e do *sar-haššābā* (príncipe do exército), de quem os sacrifícios são tirados e cujo santuário é destruído (vv. 9-11). O oponente recebe os santos e seus sacrifícios; *'emet* (verdade ou fidelidade) é lançada fora (v.12). Um santo informa a outro santo que esse chifre será bem sucedido por um período específico de tempo (vv. 13,14). Gabriel dirige-se a Daniel como *ben-'ādām* (filho do homem) (vv. 15-18). É dito a Daniel que o que ele vê pertence *lē 'et* (ao tempo do fim) (v. 17), que também será o tempo da ira (v. 19). O carneiro com dois chifres representa Média e Pérsia (como um império) (v. 20), e o bode, o rei da Grécia (v. 21); os quatro chifres representam quatro reinos que procedem dele. Depois de um período de iniquidade, um rei surgirá de um dos quatro reinos, tornar-se-á forte e destruirá homens fortes e o "povo santo". Sob ele a falsidade prosperará e fará oposição ao *sar-sārīm* (príncipe dos príncipes) (v. 25b). Ele, entretanto, será destruído (vv. 23-25). Daniel é novamente informado de que a visão se refere *lēyāmīm rabīm* (a muitos dias), isto é, ao futuro distante (v. 26).

Não há dúvida na mente de qualquer leitor de que a idéia de reino(s) é o fato central neste capítulo. Os reinos medo-persa e grego são mencionados por nome. O reino grego divide-se em quatro reinos. Archer afirma corretamente que, por volta de 310 a.C., existiam quatro reinos sob o governo de Cassandro (Grécia), Lisímaco (Trácia e Ásia Menor ocidental), Ptolomeu (Palestina, Egito e áreas vizinhas) e Seleuco (Babilônia e Ásia do sudoeste). No século seguinte Antíoco IV Epifânio, do Império Selêucida, invadiu o Egito com sucesso e exerceu controle sobre a Palestina.¹¹⁸ Desta maneira Jerusalém, o templo e o povo do pacto ficaram sob o reinado brutal de alguém que se coloca contra Deus e persegue aqueles que o adoram.

Não há referência direta ao reino de Deus, que é apresentado como o clímax em 2.44,45 e 7.26,27. A presença, poder e triunfo final do reino de Deus, entretanto, são presumidos; é sob o governo eterno e soberano de Deus que todos os povos e nações do mundo se levantam e caem.

A pergunta de interesse específico é agora: Há referência Àquele a quem é dado o domínio, a glória e a soberania no reino de Deus e, portanto, sobre os povos e nações (7.13,14) no cap. 8? Ou, para expor sucintamente o caso: Uma vez que a referência ao próprio reino messiânico é somente por inferência, há referências ao rei messiânico? Existem diversas respostas a essa pergunta.¹¹⁹

118. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.98.

119. Algumas dessas respostas são o resultado de diferentes pontos de vista em relação à escatologia apresentada no cap. 8. Uma leitura do capítulo de Ford, "Um prefácio a Daniel 8", dará ao leitor uma visão desse fato (*Dn'y*, pp. 160-182). Um fator importante na interpretação de Ford é que ele considera Dn 8.13,14 como a sementeira de todo o pensamento e pregação escatológica do restante de Daniel, dos profetas pós-exílicos, de João Batista, de Jesus, de Paulo e de João (Apocalipse). Ford, portanto, viu Cristo como uma figura dominante no cap. 8. Entrementes, Young, em *Messianic Prophecies of Daniel*, omite referências ao cap. 8. Em seu comentário, ele não destaca os aspectos escatológicos, mas, pelo contrário, põe em relevo os fatos históricos relativos a Antíoco IV Epifânio (pp. 165-182).

Ford procurou aceitação para seus pontos de vista, porque se considera como um daqueles dos últimos tempos (ou futuro distante, 8.26) e, portanto, teria mais informações, e corretas, sobre a interpretação.¹²⁰ Serão consideradas brevemente as passagens que se consideram referentes ao Messias.

8.11. *Wē 'ad šar-haššābā'* (e contra o príncipe do exército). Aalders sustenta que essa frase se refere a Deus,¹²¹ como também Archer¹²² e Young.¹²³ O termo '*ad*' apóia esse ponto de vista. O chifre exalta-se como se fosse uma divindade; ele se faz um deus. Ford, dizendo que o Anticristo é referido na passagem, pressupõe que é contra Cristo que ele se levanta.¹²⁴ Embora seja verdade que o Cristo pré-encarnado se refira a si mesmo como o "comandante das hostes" (Js 5.12-15), a referência nas Escrituras do Velho Testamento é ao próprio Yahwéh, sempre que a idéia de Senhor dos Exércitos aparece no texto.

8.13. *Ehād qādōš* (um santo). Como Archer afirmou corretamente, são referidos no texto dois, e possivelmente três, santos, isto é, seres celestes. A referência não é a seres humanos santificados, como é o caso em 7.25.¹²⁵ Aalders considera esses santos como anjos,¹²⁶ um ponto de vista corroborado pelo fato de ser referido o anjo Gabriel (8.16; cf. 9.21). Calvino, entretanto, vê uma referência a Cristo em sua natureza misteriosa e incompreensível, como um dos santos.¹²⁷ Young não considera acertado dizer que o santo que fala a respeito da reconsagração do santuário (8.14) seja Cristo.¹²⁸ Mas Ford, apelando repetidamente para os ensinamentos escatológicos de Jesus (Mt 24 par. Mc 13), crê que nenhum outro senão Cristo teria falado as verdades que Ele mesmo explicaria mais tarde.¹²⁹ Acrescenta que, uma vez que foi Cristo quem veio comunicá-la, a informação dada em 8.13,14 é a mais vital. Em relação a esse ponto, o raciocínio de Ford é um círculo vicioso.

Não há em 8.13,14 nenhuma referência específica ao Messias, ao Filho do Homem, ao Servo, ou a qualquer outro título ou referência pelos quais o Messias é mencionado pelos profetas precedentes. Além disso, que a anjos foi dada a oportunidade de trazer informações da máxima importância está certamente provado pelo fato de um anjo anunciar o nascimento de João Batista

Se o leitor quer consultar duas interpretações e aplicações de Daniel 8 muito diferentes entre si, as de Ford e Young servem muito bem para esse propósito. Os críticos apresentam variações adicionais ou pontos de vista que se opõem tanto a Ford quanto a Young. Farrar pode bem servir como porta-voz para um grande número desses ("Book of Daniel", em *The Expositor's Bible*, 4.414-417). Aalders, *Daniel*, pp. 168-199, apresenta uma ampla e muito útil discussão.

120. "Estes... são os últimos dias, temos todo o direito de esperar luz... maior do que todas as outras gerações receberam". Portanto, comentários de tempos anteriores não são úteis (*Dny'l*, p. 161). Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.101, n. 4, entretanto, não endossa os pontos de vista de Ford. Antes, considera que o cap. 8 é a respeito de Antíoco IV Epifânio, e vê no máximo uma referência típica geral ao Anticristo que aparecerá nos últimos dias (*ibid.*, p. 106).

121. Aalders, *Daniel*, p. 175.

122. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.100.

123. Young, *Prophecy of Daniel*, p. 172.

124. Ford. *Dny'l*, p. 188,189.

125. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.102.

126. Aalders, *Daniel*, p. 179.

127. Calvino, *Commentaries on the Book of the Prophet Daniel*, 2.105,106.

128. Young, *Prophecy of Daniel*, p. 173.

129. Ford, *Dny'l*, pp. 160,161.

(Lc 1.11), de Gabriel dizer a Maria que o Cristo nasceria (Lc 1.26) e de um anjo anunciar o nascimento de Jesus (Lc 2.9,10).

8.15. *Wēhinnēh 'ōmed lēnegdī kēmar' ēh-gāber* (e eis alguém de pé diante de mim tendo a aparência de um herói). Novamente, Ford considera isso uma referência a Cristo¹³⁰ e apela para Keil, que crê que a figura que paira sobre as águas em Dn 12.6,7 seja divina, mas não o Messias; ele usa a frase "mostra-se como um ser divino".¹³¹ Apelar à frase hebraica *kēbar 'ēnās* (como um filho de homem) de 7.13, que se refere ao Messias, não é correto porque a frase difere da de 8.15 (a aparência de um herói), e esta frase jamais aparece como uma referência ao Messias ou a um ser divino em nenhuma outra parte das Escrituras. Archer estava certo, como notamos acima,¹³² que Daniel viu dois ou três seres celestes, isto é, anjos, dos quais um é particularmente descrito como tendo aparência humana. Os anjos eram informantes, uma responsabilidade que os anjos freqüentemente têm, como Gabriel tem realmente nesse próprio contexto. Neste quadro deve também ser notado que Daniel, o homem e o profeta, é chamado *ben-'ūdām* (8.17). Esta frase certamente tem uma conotação divina.

8.25. *Wē'al-sar-sārīm* (e contra o príncipe dos príncipes). Ford está convencido de que a referência é a Cristo, a quem Daniel teria visto sendo enfrentado pelo Anticristo.¹³³ Dizer que esse opositor que se ergue contra Deus é o Anticristo e que, portanto, a pessoa com quem ele é confrontado tem de ser Cristo é tomar material do Novo Testamento, que em si próprio não é preciso (o homem da iniquidade e o Anticristo opõem-se a Deus ou a Cristo, segundo o Novo Testamento?) no Velho Testamento. O texto de Daniel não permite a alguém ler outra coisa senão que havia oposição ao Príncipe dos príncipes. Como o Príncipe dos exércitos (8.11) refere-se a Deus, assim também o Príncipe dos príncipes da passagem é o próprio Deus. A Daniel é dado ver que se levantará grande oposição contra Deus e contra seu governo, seu reino, seu povo e seu culto. Portanto, espera-se oposição ao reino de Deus, mas ela será sobrepujada.

8.11,13,14. *Miqdāsū qōdes* (seu santuário). Que é, especificamente, está sendo referido por esse termo? Archer considera que a referência é ao templo.¹³⁴ Ele e outros que têm o mesmo ponto de vista estão indubitavelmente corretos. O próprio contexto fala dos sacrifícios diários que eram trazidos ao templo, mas desviados para alguém que a si mesmo se estabeleceu como Deus (vv. 11,12). Esse santuário, todavia, seria reconsagrado dentro de um curto período. Essa profecia foi cumprida no tempo de Antíoco IV Epifânio. É difícil seguir a argumentação de Ford, que afirma enfaticamente que o santuário é o reino de Deus e que a reconsagração do "novo" templo é o estabelecimento do reino messiânico.¹³⁵

130. Ibid.

131. Keil, em *KD, Book of Daniel*, p. 308.

132. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*.

133. Ford, *Dny'4*, p. 192. Walvoord aceita isso como uma referência a Cristo também. Ver seu *Daniel*, p. 197.

134. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.100.

135. Ford, *Dny'4*, p. 163. Suas citações de vários comentários não confirmam sua ligação entre o Filho do Homem e sua recepção do reino, por um lado, e a reconsagração do templo, por outro. Aqui temos um caso de uma "teologia do santuário" controlando a exegese do texto.

As reais conclusões a respeito da mensagem que Daniel recebeu na visão registrada no cap. 8 são as seguintes:

O fim do império babilônico não traria o fim da opressão e perseguição ao povo de Deus. Nem tampouco o fim dos reinos que se sucederiam a ele, a despeito de persistente antagonismo. Essa opressão e perseguição chegariam ao extremo em dias vindouros. Um rei em particular, que assumiria *status* e prerrogativas divinos, apareceria. Mas seu reinado seria curto. É inegável que mais tarde esse rei seria tomado como precursor ou representante do Anticristo.

São enviados anjos para explicar a visão a Daniel. É-lhe assegurada a certeza de que o reino dado a “um semelhante ao filho do homem” não seria superado, mas duraria para sempre.

Tanto os próprios contemporâneos de Daniel quanto aqueles que suportariam a perseguição por vir recebem a garantia de que Yahwéh continua a estar presente com eles. O santuário representa a presença de Yahwéh e é um tipo de Cristo.¹³⁶ Considerando esse fato, podemos afirmar que este capítulo alude ao Messias. Mas a referência principal é à continuação do reino messiânico, a despeito de toda oposição.

Daniel 9

O material apresentado pelo cap. 9 é desafiador; mais do que isso, causa perplexidade. Quem empreender o estudo do capítulo achará seu conteúdo real desafiante. Torna-se desconcertante, porém, quando se tenta lidar com ele à luz dos comentários produzidos sobre o significado do capítulo.¹³⁷ Os pais da Igreja lutaram com 9.24-27, como observou Jerônimo quando escreveu: “Compreendo que essa vívida questão (das setenta semanas) tem sido tratada por homens da maior erudição...”¹³⁸ Calvino dedicou quase quatro sermões a 9.24-27.¹³⁹ Ele disse que preferia não refutar opiniões conflitantes, mas sim “expor o que eu penso foi entregue pelo Espírito de Deus. Mas não posso fugir à necessidade de refutar alguns pontos de vista...”¹⁴⁰ Ele rebateu asperamente

136. Cf. acima, cap. 8, subtítulo “Fatores Messiânicos”.

137. Thomas E. McComiskey afirmou corretamente: “Desde os dias dos primeiros exegetas cristãos, uma talvez miríade de soluções foi sugerida...” (cf. seu “The Seventy ‘Weeks’ of Daniel Against the Background of Ancient Near Eastern Literature”, *WTJ* 47 (1985): 18). Ford (*Dny’l*, p. 198) opina que “as infindas páginas de comentários escritas sobre o cap. 9 exigiriam, para serem lidas, o tempo médio da vida de um homem”. James A. Montgomery julga que a história da exegese das setenta semanas é o “Pântano do Desânimo da crítica do Velho Testamento”. Ele acha que a “infinita variedade de interpretações” torna impossível usar as setenta semanas no desenvolvimento de uma cronologia profética (*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* [Edimburgo: T. & T. Clark, 1927], pp. 400,401). Não é possível prover uma bibliografia completa sobre Daniel 9. Os trabalhos que representam várias posições devem ser selecionados cuidadosamente.

138. Jerônimo diz que cada um expressa seus pontos de vista de acordo com o seu próprio temperamento (*Jerome’s Commentary on Daniel*, p. 95). Refere-se a escritores como Eusébio de Panfília (o famoso historiador da Igreja), Josefo, Hipólito, Apolinário, Clemente de Alexandria, Orígenes, Tertuliano e os judeus (*ibid.*, pp. 95-110). McComiskey refere-se também a alguns desses pais, particularmente quando estão de acordo com a acentuação massorética das frases que falam das setenta semanas (“Seventy ‘Weeks’ of Daniel”, pp. 19-29).

139. Calvino expressa o que bem poderia ser a reação de muitos dos leitores da Bíblia hoje: “A passagem tem sido tratada de maneira diversa, maltratada, quase rasgada em pedaços pelas várias opiniões de intérpretes, de tal modo que poderia ser considerada praticamente inútil por causa de sua obscuridade” (*Commentaries on the Book of Prophet Daniel*, 2.191-231).

140. *Ibid.*, 2.195,196.

as posições de alguns judeus,¹⁴¹ mas foi conciliador ao colocar as diferenças entre os pais da Igreja e alguns de seus próprios contemporâneos, tais como Melanchthon e Ecolampádio.¹⁴² Hengstenberg dedicou a maior parte de seu estudo da cristologia de Daniel a 9.24-27. Ele apresenta uma visão geral resumida, depois expõe uma alentada exegese da passagem; discute cada frase e interage constantemente com expositores de sua geração, particularmente com aqueles que adotam o método da alta crítica.¹⁴³ Lidou também brevemente com expositores modernos não-messiânicos.¹⁴⁴ Mais tarde, Sir Robert Anderson preparou uma extensa réplica à "alta crítica", especialmente na interpretação das setenta semanas.¹⁴⁵

J. Barton Payne tentou dividir todas as interpretações em quatro categorias. (1) A interpretação tradicional aceita que o meio da septuagésima semana seja o tempo da morte de Cristo, e o fim dessa semana seja o tempo da conversão de Saulo (Paulo) e da morte de Estêvão, tempo em que os judeus se excluíram a si próprios da mediação de Cristo (At 7,9). (2) A interpretação liberal concentra-se numa referência aos tempos dos macabeus. (3) Intérpretes dispensacionalistas trazem a sexagésima nona semana até o Domingo de Ramos, põem toda a era da Igreja entre parênteses, e esperam o cumprimento da septuagésima semana para o futuro. E (4) os intérpretes simbólicos rejeitam uma cronologia definida.¹⁴⁶ Ford escreve a respeito de escolas de intérpretes. Os "mais proeminentes hoje", afirma ele, aceitam o ponto de vista liberal, que o cap. 9, escrito no tempo dos macabeus, descreve o que tinha acontecido e o autor buscava confortar pessoas perseguidas por Antíoco IV. Outra escola proeminente é a dispensacionalista, "do tipo da Bíblia de Scofield". A terceira escola representa a "abordagem tradicional conservadora" usada antes e desde a Reforma Protestante. A quarta é um grupo pequeno mas influente, que afirma que 9.24-27 aponta tanto para a primeira quanto para a segunda vinda de Cristo, mas sua ênfase é escatológica. A quinta escola toma o número 7x70 (literalmente, 490), e aplica o número a ambos os adventos. Ford adota esta quinta escola de interpretação das setenta semanas como tendo um duplo cumprimento e acrescenta a interpretação messiânica, por ele harmonizada

141. *Ibid.*, 2.196-206.

142. *Ibid.*, 2.206-212.

143. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 3.83-221.

144. *Ibid.*, 3.221-225.

145. Sir Robert Anderson, *The Coming Prince or the Seventy Weeks of Daniel* (Londres: Hodder and Stoughton, 1903). Uma fraqueza de sua obra é limitar a semana profética a um ano de 360 dias. Sua outra obra, *Daniel in the Critic's Den* (Edimburgo: Blackwood, 1895), trata das posições críticas a respeito da profecia de Daniel como um todo.

146. J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1962), pp. 277-278. Ele preparou um esboço e indicou quem considera como representante de cada escola (*ibid.*, pp. 520-522). São Montgomery, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (pp. 373-394), a liberal; Edward Pusey, *Daniel the Prophet* (New York: Funk and Wagnalls, 1891), a tradicional; Joseph A. Seiss, *Voices from Babylon, or the Records of Daniel the Prophet* (Filadélfia: Muhlenberg, 1879), suplementado por Gabelein, *Prophet Daniel*, a dispensacionalista; e Leupold, *Exposition of Daniel*, a simbólica. Payne refere-se também algumas vezes a Leon Wood como representante da interpretação dispensacional.

com a escatologia do santuário, dos adventistas. Portanto, ele é adepto de uma sexta escola.¹⁴⁷

As diversas categorias ou escolas de interpretação foram determinadas basicamente a partir de um ponto de vista escatológico. Dentro dessa moldura é que ocorre a discussão do conceito messiânico. O leitor médio da Bíblia, especialmente o da esfera evangélica, indubitavelmente admitirá que Daniel falou do Messias quando se referiu ao Ungido (*māšīaḥ*) em 9.25,26. O fato, porém, é que a grande maioria de escritores de tendência crítica não vê aí uma referência ao Messias; admitem um ou mais reis ou imperadores como os ungidos. Há também aqueles, e alguns de escola fortemente evangélica, de sua vez, que consideram que aí se fala do Anticristo, e não do Messias prometido por Yahwéh.¹⁴⁸ No contexto dessas interpretações variadas do significado de "setenta setes", os termos *māšīaḥ* e *pacto* recebem uma variedade de referências, bem como a palavra "santuário".

Daniel 9, como unidade literária, requer nossa atenção. Primeiro, será examinada sua estrutura; segundo, sua relação com o que a precede e a segue.

- I. Introdução (vv. 1-3)
- II. A Oração de Daniel (vv. 9-19)
 - A. Invocação a Yahwéh, o guardião do pacto (v. 4a)
 - B. Os pecados do povo e a justiça e misericórdia de Yahwéh (vv. 4b-11a).
 - C. Reconhecimento da justiça do castigo (vv. 11b-14)
 - D. Súplica pela remoção da ira (vv. 15,16)
 - E. Súplica em favor do santuário, da cidade e do povo (vv. 17-19)
- III. A aparição e a mensagem de Gabriel a Daniel (vv. 20-23)
- IV. A mensagem de Gabriel (vv. 24-27)

O gênero básico é o narrativo. Daniel narra o que aconteceu, "quando" e "por quê". Dois fatos descrevem o "quando". Dario é o rei (*hāmlak*) do reino dos caldeus; é o primeiro ano de seu reinado. O reino de Nabucodonosor e seus sucessores caiu e agora faz parte do império medo-persa (cerca de 539 ou começo de 538 a.C.), quase cinqüenta anos depois que o exército de Nabucodonosor capturou e saqueou Jerusalém, exilou seus habitantes e reduziu o templo a ruínas (586 a.C.). Passaram-se, entretanto, pouco menos de setenta anos desde que o próprio Daniel foi feito cativo (606 a.C.).¹⁴⁹

147. Ford, *Dny'l*, pp. 199-202,216,217.

148. Um exemplo dessa especiosa posição é McComiskey: ele considera o *māšīaḥ* de 9.25 como o Anticristo. Cf. seu "Seventy Weeks' of Daniel", p. 128.

149. Ver Wood, *Commentary on Daniel*, pp. 231-234, sobre uma descrição bem escrita da situação histórica. Leupold, *Exposition of Daniel*, p. 376, chama a atenção para um pormenor preciso: "Dario tinha-se tornado rei." Ciro foi o grande conquistador, sob quem Dario foi feito rei. Aalders apresenta uma boa refutação às sugestões dos críticos a respeito de uma confusão dos reis, isto é, a respeito de qual Dario e qual Xerxes (*Daniel*, p. 199). Mas Jefferey, "Book of Daniel", em IB (1956), 6.484, concorda que a referência é ao Dario que sucedeu a Belsazar (5.31).

Lamentavelmente, Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, in AB (1978), 23.240, referem-se a um autor que criou Xerxes como pai de Dario.

O “porquê” do que aconteceu é também declarado brevemente. Daniel tinha lido as incisivas palavras de Jeremias, o profeta, às quais se refere como as Escrituras. Refere-se especificamente a Jr 25.8-14, em que Nabucodonosor é citado como aquele que iria capturar Jerusalém, e 29.10, que aponta para o fim do império babilônico. Ambas essas passagens indicam que será depois de setenta anos. Daniel implica em que a leitura de Jeremias levou-o a compreender que os setenta anos da desolação de Jerusalém, isto é, desde o primeiro ataque de Nabucodonosor, quando Jerusalém tinha cessado de gozar plena liberdade, estão quase terminando. Estaria próximo o tempo do retorno e da reconstrução da cidade e da rededicação do templo (santuário).¹⁵⁰ Sua leitura das Escrituras, sua compreensão delas, a compreensão das circunstâncias históricas que o povo do pacto vivia, bem como os impérios babilônico e medo-persa, motivaram-no a dizer a oração registrada no cap. 9. Carecem de base os esforços críticos de datar o discutido capítulo do terceiro ou segundo século a.C., quando os judeus estavam sofrendo perseguições nas mãos de Antíoco IV Epifânio.¹⁵¹ Os fatos históricos (Dn 9.1,2) colocam as atividades de Daniel definitivamente no século sexto a.C.

A apreciação do “quando” e do “porquê” da oração de Daniel estabelece o apropriado contexto para a compreensão da relação do cap. 9 com seu contexto. Jefferey está certo em afirmar que “o propósito desse capítulo é elaborar a predição dada nos caps. 7 e 8...”¹⁵² Nas visões tinha sido dado a Daniel o plano de Deus para Babilônia, Medo-Pérsia e Grécia, bem como para o povo do pacto. As gentes e nações levantar-se-iam, uma após a outra. Nessa sucessão de ascensão e queda o povo do pacto experimentaria várias provações. Mas no meio de tudo isso estava a promessa de que Jerusalém e o templo seriam reconstruídos. O templo seria reconsagrado (8.14). A leitura por Daniel das predições de Jeremias a respeito dos setenta anos capacitou-o a compreender que o que ele tinha aprendido da segunda visão estava prestes a acontecer. Daí a preocupação de Daniel a respeito do retorno a Jerusalém, da reconstrução do templo e da reinstituição do culto no templo, são considerações da maior importância. Indubitavelmente essa preocupação não está separada da esperança de que o povo do pacto será restaurado em sua terra natal e voltará a desfrutar de todos os privilégios de nação, que teve nos séculos anteriores ao exílio. Deve também ser notado que, assim como o cap. 9 segue-se diretamente aos caps. 7 e 8, tanto em ordem cronológica, sem dúvida, quanto material, assim também os caps. 10 a 12 seguem-se ao cap. 9. Isto quer dizer que não há mudança nenhuma dos temas principais, do cap. 7 ao 12. Antes, o que é esboçado no cap. 7 é mais amplamente desenvolvido e explicado. Isso estabelece o apropriado contexto para um exame ainda mais detido da oração de Daniel (vv. 4-19) e da resposta que Gabriel lhe dá (vv. 24-27).

150. Ver Archer, “Daniel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.107,108, para comentários úteis.

151. Cf., p. ex., Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978) 23.245.

152. Jefferey, “Book of Daniel”, em *IB* (1956), 6.484.

Daniel dirige-se a Deus como *Yahwéh, meu Deus* (v. 9.4). Ele usa o nome que é mais íntima e diretamente relacionado com o pacto. (Antes disso ele não o tinha feito; o nome Yahwéh não aparece depois das sete vezes em que é usado no cap. 9). Nas palavras de abertura de sua oração Daniel confessa a soberania de Deus dirigindo-se a Ele como *'ādōnāy* (v.3) e como *hā'el haggādōl ūhannōrā* (o Deus grande e temível). O epíteto *temível* tem a idéia de merecedor de reverência e do maior respeito. Daniel continua e dirige-se a Deus como *sōmēr habērt wēhaḥesed* (guardião do pacto e da constante misericórdia). O verbo hebraico, um particípio ativo, indica atividade contínua. Deus como Yahwéh, o soberano Senhor, está sempre guardando o pacto e as seguras misericórdias inseparáveis e integrativas como parte do pacto (Is 55.3,4; Sl 89.1-40 [TM 2-41]). Daniel também fornece evidência precisa de que outra parte integral do pacto que Yahwéh guarda é o amor e a obediência que Ele espera daqueles com quem pactua. Nesse verso (9.4), Daniel expressa o fato central para a compreensão de sua oração e da resposta de Gabriel a ela. Somente uns poucos comentadores, fazendo comentários gerais sobre os termos do pacto,¹⁵³ viram a plena significação do que Daniel está dizendo.¹⁵⁴ Meredith Kline mostrou o importante papel que o definido conceito do pacto tem no cap. 9: provê uma precisa moldura unificante¹⁵⁵ e a chave para a compreensão do capítulo inteiro.

Como todos os profetas precedentes, também Daniel registra que o pacto, que Yahwéh estabeleceu no tempo da criação e propôs restabelecer e manter por sua graça, é o fator central. Daniel é levado a expressar isso, como o tinham feito Ezequiel, Jeremias, Isaías e todos os outros profetas, inclusive Davi (2 Sm 23.1-6) e Moisés.¹⁵⁶ O pacto de Yahwéh tinha sido formalmente inaugurado com Abraão e seus descendentes, muitos dos quais estavam agora no exílio. Todos os meios e bênçãos da vida do pacto pareciam ter sido suprimidos pelo exílio. O templo, o culto, a cidade de Jerusalém, a vida próspera na Terra Prometida, tinham sido declarados elementos essenciais na relação pactual entre Yahwéh e seu povo. Mas Daniel também expressa a razão para a supressão. O pacto exigia amor e obediência. Daniel confessa abertamente que seu povo pecou, rebelou-se, desviou-se dos mandamentos e leis (que eram aspectos integrais do pacto) e não deu ouvidos aos profetas (vv. 5,6,8c,10,11a, c,13b,15c,16b). Em resumo, o povo do pacto é violador do pacto.

Daniel também deu expressão ao caráter reto de Yahwéh (*lēkā 'ādōnāy haṣṣēdāqā*, a ti, Senhor, a justiça; v.7a). (Jeremias tinha proclamado isto mesmo

153. P. ex., Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.109; Keil, em *KD, Book of Daniel*, p. 330; Leupold, *Exposition of Daniel*, p. 383; e Young, *Prophecy of Daniel*, p. 185.

154. Aalders deu uma breve e aguda réplica aos críticos que sustentam que os editores de Daniel tomaram a terminologia do pacto de Neemias (*Daniel*, p. 207). Ver também Young, *Prophecy of Daniel*, p. 185.

155. Meredith Kline, trata primeiramente do problema da unidade do capítulo, em resposta aos críticos que não vêem uma estreita ligação entre a oração de Daniel e a resposta de Gabriel. Ver seu "The Covenant of the Seventieth Week", em *The Law and The Prophets*, ed. John Skilton (Nutley, N.J.: Reformed and Presbyterian, 1974), pp. 452-469, esp. pp. 452,453. Kline refere-se ao ensaio de Bruce W. Jones, "The Prayer in Daniel 9", *VT* 18/4 (1968):488-493, que também argumenta em favor da unidade do capítulo.

156. Cf. a introdução às profecias messiânicas dos profetas pré-exílicos.

enfaticamente no contexto da guarda do pacto por Yahwéh, mesmo quando o desastre veio sobre o seu povo; Jr 23.1-6). O povo do pacto está coberto de vergonha por sua infidelidade (vv. 7,8). As duras maldições do pacto tornaram-se realidade. Moisés, reiterando e renovando o pacto, tinha advertido o povo da certeza das maldições futuras, se o pacto com Yahwéh não fosse mantido (Dn 9.10-15; cf. Dt 11.26; 27.16-26; 28.15-68). Daniel lembra a fidelidade de Deus em sua retidão: Yahwéh guarda o seu pacto, mesmo executando as duras e pesadas maldições. Mas Yahwéh prometeu também manter seu pacto por todos os tempos. O pacto será para sempre (Gn 17.7), e o reino incluído na promessa do pacto será também para sempre (2 Sm 7.13-16). O templo, o culto e a cidade são evidências certas da presença de Yahwéh, sua relação mútua com o povo e a segurança que Ele provê como o soberano guardador do pacto. Daniel, em sua oração intercede, pois, junto a Yahwéh para que Ele *kēkol-šidēqōtekā* (segundo todas as tuas justiças, ou teus atos justos, NIV) *yāsab-nā'* (afaste; retire) sua ira e seu furor (v.16). Note-se como Daniel apela à retidão de Deus. Essa retidão pela qual as duras maldições são executadas é o próprio motivo e fundamento para a remoção delas. Daniel apela a Yahwéh para que, de acordo com seus atos justos, restaure *yērūsālam* (Jerusalém), à qual ele corretamente se refere como *'irkā* (tua cidade; o centro do reino) e como *har-qōdsēkā* (montanha da tua santidade, lugar de tua habitação e culto). Assim, por essas referências a aspectos integrais do pacto de Yahwéh com seu povo, Daniel suplica em favor da renovação desse pacto. As sonoras palavras finais da intercessão (9.19) têm muita semelhança com a intercessão de Moisés pela continuação do pacto de Yahwéh com seu povo (Êx 32.11-14). Yahwéh tinha sido abrandado antes! Daniel, em vista de os setenta anos terem sido quase cumpridos, pede a Yahwéh que mais uma vez se abrande e restaure plenamente a vida, a comunhão e os privilégios do pacto.

Antes de Daniel concluir sua oração intercessória (9.20), Gabriel, o grande anjo mensageiro, veio dar-lhe a resposta, resposta essa, afinal, que tem confundido os leitores da profecia de Daniel. Este, entretanto, não mostra excitação, desapontamento ou desespero. Registra suas reações a revelações anteriores (7.28; 8.27). Daniel foi provavelmente ajudado, possivelmente confortado pela resposta, porém tomar seu silêncio como base para uma conclusão não se justifica. Do texto, do contexto imediato e do contexto profético e mosaico mais amplo, todos a ter a ver com o próprio capítulo em foco, devemos concluir que Daniel recebeu garantia sobre o pacto, o reino e o Messias, o Rei do reino e o Mediador do pacto de Yahwéh.

9.24.¹⁵⁷ O assunto da resposta de Gabriel é duplo: *'ammēkā wē... 'ir qodsēkā* (teu povo e tua santa cidade). Gabriel dá uma resposta direta. Fala de

157. Não será feita nenhuma tentativa de apresentar pontos de vista alternativos para apoiar uma perspectiva, ou a posição de um grupo de eruditos, ou de refutar pontos de vista inaceitáveis. Isto exigiria muitas páginas adicionais. O leitor encontrará pontos de vista alternativos expressos na maior parte das obras citadas nas notas precedentes.

fatos a respeito dos quais Daniel intercedera: o povo do pacto, seu centro real e seu lugar de comunhão e adoração a Deus.

A Daniel é dada garantia de que o período de setenta anos está para findar. No v. 25 é afirmado: *min-mōšā' dābār* (da saída do decreto) *lēkāsib* (para restaurar) *wēlibnôt* (e para reconstruir). O objeto da restauração e reconstrução é Jerusalém. Mas essas ações quanto a Jerusalém não são declaradas como os propósitos ou metas centrais que Yahwéh tem em mente. Na verdade, a restauração e a reconstrução ocorrerão, mas serão apenas um aspecto dos planos de Yahwéh para o futuro. Daniel é informado de que os planos, propósitos e metas de Yahwéh envolvem muito mais do que o retorno do exílio, a reconstrução de Jerusalém e do templo e a reinstauração do culto no templo.

Daniel tinha expressado seu interesse nos setenta anos de que Jeremias falara (9.2). Agora é informado, pelas primeiras palavras de Gabriel, que deve pensar em termos de um período muito mais longo do que setenta anos. A frase *sābu'im sibē'im* (setenta setes, v. 24) é uma referência de tempo. O verbo *nehtak* (uma forma niph'al do verbo *hātak* que aparece no Velho Testamento somente aqui, e que nas línguas semitas tem o sentido de dividir, cortar ou determinar) informa a Daniel que um período de tempo mais longo foi firmemente determinado por Yahwéh. Essa extensão de tempo começará num momento relacionado com o fim do exílio. Em outras palavras, Daniel deve pensar além do fim do período de setenta anos do exílio. Gabriel não se refere diretamente ao retorno do povo do exílio ou à reconstrução da cidade santa, pois outras atividades têm precedência. Mais uma vez, é importante notar que a reconstrução ocorrerá; quando isso vai acontecer é mencionado mais tarde (9.25).

Seis verbos, todos no infinitivo,¹⁵⁸ são usados por Gabriel para expressar o que vai acontecer. Essas atividades, a ocorrer dentro daquele período de tempo mais longo do que os setenta anos do exílio, devem ser consideradas como determinadas ou decretadas, bem como o período de tempo (v. 24b).

Lēkallē' happēsā'. Este verbo tem a forma do infinito construto piel. O *álefe* final sugere que o verbo *kālā'* (fechar, restringir) é a raiz verbal, mas esse verbo não aparece em parte alguma no niph'al ou no piel. A pontuação, como Aalders notou, evidencia que o verbo *kālā* (ser completo, chegar ao fim) poderia estar na mente do escritor.¹⁵⁹ Assim, a frase seria lida: "Para pôr um fim ou acabar com as transgressões." Lembremos que Daniel tinha confessado que todo Israel *'abdū* (transgrediu) (9.11) a lei. Gabriel declara que no período mais longo de tempo essa transgressão chegaria ao fim. Ele não quer dizer que o povo do pacto nunca mais transgrediria, mas sim que a culpa por causa da transgressão

158. A forma infinitiva dos verbos expressa propósito ou meta. Payne está, portanto, correto ao falar da "Meta das Setenta Semanas de Daniel" (*JETS* 21/2 (1978):97-115). Ele tenta mostrar que o que Gabriel afirma nos vv. 25-27 é uma explicação desses infinitivos (p. 107).

159. Aalders, *Daniel*, pp. 215,216. Young, *Prophecy of Daniel*, pp. 206-208, escrevendo que o verbo hebraico é difícil, tomou-o no sentido de "restringir" (heb. *kālā'*). Aalders está certo quando nota que os dois verbos foram assimilados e refere-se corretamente à gramática de Gesenius-Kautch Cowley, parágrafo 75.

e a sua punição terminariam. Seriam, na verdade, removidas. Os dois verbos seguintes confirmam este sentido da frase *para pôr um fim às transgressões*.

Ūlēhātēm haṭṭā'ōt (e para selar o pecado). O verbo hebraico *hātam* tem o sentido de pôr um selo, significando que o assunto terminou. O objeto do verbo é pecado. Daniel confessaria o pecado de seu povo: *hāṭā'nū* (pecamos) (9.5), *hāṭā'nū lāk* (pecamos contra ti) (v. 8), *kī hāṭā'nū lō* (porque pecamos contra ele) (v. 11), *hāṭā'nū* (temos pecado) (v. 15), *baḥāṭā'ēnū* (por causa de nossos pecados) (v.16). Ele reconhece que o pecado do povo dá justa causa à ira de Yahwéh contra Israel e ao escárnio, ridículo e vergonha que o povo suporta. A confissão provê também a lembrança de como o próprio Moisés confessou os pecados de seu povo e intercedeu por ele. Yahwéh ouviu essa intercessão, perdoou o povo e continuou a cuidar dele. A intercessão de Moisés permitiu que o favor se estendesse: Yahwéh perdoou e esqueceu (Êx 32.11-14). Daniel é informado de que Yahwéh, tendo ouvido sua intercessão, novamente porá fim a este impasse e perdoará totalmente os pecados de Israel. O verbo seguinte repete esse fato, mas acrescenta como ele será possível.

Ūlēkapēr 'āwōn (e para cobrir a iniquidade). O verbo no piel pode ser lido como "expiar". Quando a iniquidade ou maldade é coberta completamente, ela é expiada. Moisés, falando por Yahwéh, repetidamente afirmara que sacerdotes, ao oferecerem sacrifícios (em geral sacrifícios cruentos substitutivos) fariam expiação por transgressão, maldade, pecado e iniquidade (p. ex., Lv 4.20,26,31,35; Nm 15.25,28). Frequentemente os tradutores para o inglês usaram a frase *to make reconciliation* (fazer reconciliação) para traduzir esse verbo, particularmente quando aparece no piel (cf., p. ex., KJV Lv 6.30; 8.45; Ez 45.15,17). A Versão Autorizada usa o termo *reconciliation* (reconciliação) em Daniel 9.24. É importante notar que Daniel tinha usado o termo hebraico *'āwōn* (iniquidade ou maldade) quando confessou a desobediência e rebelião do povo contra Yahwéh (9.13,16). Gabriel, portanto, assegura a Daniel que haverá pleno e final perdão. Será dada atenção a todas as transgressões, iniquidades e pecados do povo do pacto, e suas conseqüências. Será feita expiação, como antes tinha sido feita por meio de sacrifícios, de acordo com a lei mosaica. Realmente, no futuro o passado de Israel seria esquecido; a acusação contra Israel cessaria completamente.

Gabriel continua e informa a Daniel que haverá três resultados positivos para o povo por quem se faz expiação.¹⁶⁰ São mencionados três fatos. *Ūlēhābi' šēdēq 'ōlāmīm* (e para fazer vir [hiphil de *bō'*] retidão para sempre). Retidão vale dizer que as exigências da lei foram cumpridas e que as relações foram plenamente restauradas. O Messias, sendo a "nossa retidão", vai trazer isso de acordo com o que disseram Jeremias (Jr 23.1-6) e Isaías (Is 9.6 [TM 9.5]). Expição traz reconciliação que resulta em plena e completa restauração da relação pactual de vida e de amor entre Yahwéh e seu povo. Em outras

160. Young, *Prophecy of Daniel*, pp. 197-201, acerta o alvo quando divide os seis resultados em dois grupos: três negativos e três positivos.

palavras, a salvação — plena, completa e final — será preparada e tornada disponível.

Wēlaḥtôm ḥāzôn wenabî' (e para selar visão e profecia). O verbo hebraico *ḥātam* tinha sido usado no segundo resultado "negativo". A mensagem que tinha sido recebida por visão e profecia será levada plena e finalmente adiante. As predições referentes à remoção do pecado e à restauração das relações pactuais serão completamente cumpridas. Não deverão ser considerados outros cumprimentos. Quando os três cumprimentos "negativos" acontecerem, as visões e profecias terão sido cumpridas.

Finalmente, Gabriel informa a Daniel que a sexta e última das metas ou resultados do decreto será *līmšēah qōdes qōdāšîm* (ungir o santo dos santos). O verbo hebraico *māsaḥ* significa, no qal, esfregar com gordura ou óleo, ou ungir pelo derramamento de óleo. Esse verbo é usado para referir-se à consagração de objetos (cf., p. ex., Êx 40.9-11), bem como para a designação da eleição e qualificação de uma pessoa para uma função ou ofício específico. O objeto da unção neste caso é o santo dos santos. A primeira idéia que nos vem à mente é a parte interna do tabernáculo¹⁶¹ ou do templo, onde residia a arca do pacto. Era no Santo dos Santos que se centralizava a presença de Yahwéh com seu povo. Entrar no Lugar Santo era estar na presença de Deus (Êx 26.33; 40.20,21; Lv 16.1,2). Se alguém está inclinado a aceitar que o Santo dos Santos é aqui uma referência ao lugar da habitação de Yahwéh, então, em correlação com as cinco metas precedentes, pode pensar-se na presença de Deus, sua habitação permanente com seu povo assegurada pela unção. Lembremo-nos de que, quando ocorre a unção, ela dá absoluta certeza da nomeação, qualificação e habilitação para o serviço. Mas há outras interpretações possíveis.¹⁶² Uma interpretação mais provável assinala a vinda do Messias.

Deve-se notar que a frase hebraica *qōdes qōdāšîm* (v. 24b) não tem o artigo definido, como em outros exemplos, onde a referência é à parte mais sagrada do tabernáculo. Daí, a tradução pode ser uma "coisa santíssima" ou "alguém santíssimo". Uma vez que o Messias prometido foi profetizado como alguém a ser ungido pelo Espírito de Deus (Is 61.1), que, por sua vez, é representado pelo óleo da unção (Zc 4.11-14), está em harmonia com a profecia a ser cumprida que Gabriel aqui se refere a uma pessoa — mais provavelmente o Messias.

Se apenas se considera a última frase referente à vinda e preparação do Messias, então se pode compreender que Gabriel, numa declaração breve e concisa, resume profecias anteriores. O Messias cumprirá profecias: trará a retidão eterna; fará expiação pela maldade; porá fim ao pecado e à transgressão. Realmente, Gabriel resume Is 52.13-53.12.

A segunda interpretação da sexta meta ou resultado é a preferida. Está em harmonia com profecias anteriores e com os cinco fatores precedentes mencio-

161. Cf. nosso estudo do tabernáculo como típico de Cristo, cap. 8, subtítulo "Fatores Messiânicos".

162. Vários comentários oferecem outras interpretações.

nados por Gabriel. De fato, representa um clímax que também explica bem quem trará os resultados ou quem atingirá os alvos e metas propostas.

Daniel recebe a resposta à sua oração intercessória. É-lhe garantido que as transgressões, pecados e maldades do povo do pacto serão perdoados, removidos e esquecidos. O pacto de Yahwéh com seu povo não será ab-rogado ou anulado. Gabriel vai direto ao coração do problema. O povo do pacto no exílio, sua cidade e templo em ruínas, por causa de sua desobediência e rebelião, pode receber, e receberá, a retidão eterna por meio do Agente ungido de Yahwéh, o Messias. E a preocupação imediata de Daniel com o fim dos setenta anos do exílio se desfaz. O exílio findará depois de setenta anos. Mas o povo de Yahwéh tem de lançar seus olhos e dirigir suas esperanças para um acontecimento muito mais abençoado que vai ocorrer, isto é, os "setenta setes" no futuro.

O problema importuno de como interpretar a frase *setenta setes* tem ocupado muitos exegetas. Vários eruditos conservadores concordam que Gabriel quer dizer setenta anos vezes sete. Os críticos, que optam por uma data do segundo século para a edição final do livro de Daniel, não apresentam um consenso geral sobre a maneira de interpretar essa frase.¹⁶³ Como a exegese de 9.24 leva claramente à conclusão de que a morte expiatória do Messias é o fator-chave, o ponto em que o último período termina é aquele em que o Messias é ungido pelo Espírito Santo no ato de seu batismo, quando fez expiação na cruz e cumpriu as profecias do Velho Testamento a respeito, de si próprio, de seu ministério e de sua morte.

Há razões pelas quais têm sido repetidamente levantadas perguntas a respeito do período de setenta setes. A maioria dos exegetas não toma figurativamente os números. Muitos sustentam que o período referido deve ser entendido como um tempo contínuo. Haveria razões para crer que Gabriel se refere a um período que será interrompido por um longo e inesperado (mesmo para Deus e Jesus) hiato de tempo? Os dispensacionalistas dizem "sim", muitos outros dizem "não". A ampla variedade de respostas certamente exige que qualquer erudito que pretenda encontrar uma solução seja cauteloso. Em nosso estudo, a conclusão a que chegamos é que os números se referem a um período de tempo cuja última parte não é interrompida por um "parêntese" inesperado. Gabriel, ao contrário, refere-se a um período de tempo que deve findar com a morte do Messias e o começo da era do Novo Testamento. Um estudo acurado de 9.25-27 indicará por que esse ponto de vista é correto.

9.25. Gabriel interrompe sua resposta a Daniel com dizer-lhe que ele tinha de conhecer e compreender; a implicação parece ser que ele tinha de dar cuidadosa atenção a um assunto difícil que lhe seria comunicado.¹⁶⁴ Gabriel prossegue indicando alguns fatores envolvidos no período de tempo mais longo, os "setenta setes" que terminariam, como concluímos, no tempo da morte do Messias e da inauguração da era do Novo Testamento.

163. Consultem-se vários comentários críticos referidos nas notas precedentes.

164. Cf. Young, *Prophecy of Daniel*, p. 207.

Min-mōšā' dābār (da saída da palavra). Essa frase refere-se à promulgação de um decreto. Gabriel identifica esse decreto como o que permite a restauração e reconstrução de Jerusalém. É bem sabido que Ciro expediu tal decreto em 538 a.C. Essa data aparentemente óbvia tem sido discutida.¹⁶⁵ Nenhuma outra data, tal como o envio de Neemias por Artaxerxes para reconstruir a cidade em 444 a.C., resolve de modo definitivo todos os problemas que têm sido suscitados. Parece que o texto de 9.25 é definido: Gabriel refere-se ao decreto de Ciro. Isso quer dizer que é designado um período de 538 anos mais os aproximadamente trinta anos de vida e ministério de Cristo sobre a terra, isto é, um período de 568 ou 570 anos. Gabriel fala do tempo em que o *māšīaḥ nāgīd* (governante ungido) virá, o que confirma que esse é o período de tempo considerado. É verdade que alguns eruditos não aceitam que a frase se refira ao nascimento de Cristo. Mas as Escrituras se referem ao Messias como o rei ungido (Sl 110.4),¹⁶⁶ daí, o período histórico real está definido; Gabriel refere-se aos anos entre 538 a.C. e 30 d.C.

Gabriel, porém, não repete o que tinha dito em 9.24, isto é, o número “setenta setes”. Fala de três períodos de tempo que constituem o longo período de tempo fixado: sete “setes”, “sessenta e dois” setes. No fim desse tempo o Governador ungido virá. Então haverá mais um sete. O primeiro período é o tempo da reconstrução de Jerusalém. Note-se que Gabriel declara que esse é um tempo de tribulação. Assim, Daniel é advertido de que os tempos de tribulação para o povo do pacto não cessarão quando os setenta anos do exílio se completarem.

9.26. Gabriel aponta para o segundo segmento do longo período de tempo, que é referido como de sessenta e dois setes. Depois desse período mais longo *yikkārēt māšīaḥ wē'ēn lō* (o *māšīaḥ* será cortado [niph'al de *kārat*] e nada haverá para ele). Entende-se que o verbo *será cortado* significa, assim como em outras passagens do Velho Testamento, será entregue à morte (Lv 7.20; Sl 37.9; Is 53.8). Portanto, o Governador ungido que virá no fim do segundo período (9.25) será cortado, isto é, será morto depois desse período de tempo. Ele não terá nada; será uma raiz em uma terra seca, sem beleza ou aspecto atraente, sem amigos, desprezado e rejeitado (Is 53.2,3). Daniel é informado de uma tragédia maior do que a que Israel e Judá experimentaram no exílio. O rei prometido, o Ungido dado por Yahwéh como o Mediador do pacto, é posto à morte como um pobre.¹⁶⁷

165. Archer, “Daniel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.113-116; Young, *Prophecy of Daniel*, pp. 201-212; Vern S. Poythress, “Hermeneutical Factors in Determining the Beginning of the Seventy Weeks (Dan. 9:25)”, *Trinity Journal* 6 (1985):131-141, discute datas alternativas.

166. Essa evidente conclusão tem sido repetidas vezes atingida neste nosso estudo. Cf. o estudo de 2 Sm 7.14-17; Is 9.1-6; 11.1-9; e Jr 23.1-6.

167. Nem todos os destacados comentadores aceitam essa interpretação de 9.26a. Alguns renomados eruditos aceitam-na. Cf. Aalders, *Daniel*, p. 213, que relaciona diversos eruditos que mantêm esse ponto de vista; Archer, “Daniel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.113, que tenta impor um cumprimento exato; Baldwin, *Daniel*, pp. 169-171, vê aí reunidas a primeira e a segunda vindas de Cristo; ver também Young, *Prophecy of Daniel*, pp. 206,207, e *Messianic Prophecies of Daniel*, p. 60. Os liberais, a maior parte dos quais adota uma abordagem crítica, buscam localizar uma referência ao tempo de Antfoco IV Epifânio.

A última parte de 9.26 apresenta alguns desafios específicos para os intérpretes de Daniel. Não há dúvida de que Daniel foi informado a respeito de *hā'ir wēhaqqōdeš* (a cidade e o santuário, isto é, o templo). Será uma referência ao que Antíoco IV fez ao templo? Se é assim, que dizer a respeito da cidade? Não há registro de que ele a tenha destruído. E quem é o príncipe cujo povo destrói a cidade e o templo? Será referência a Cristo, que é chamado *nāgīd* (príncipe) em 9.25? Tertuliano teria dito isso, mas nem os judeus nem os cristãos o fariam; ambos prezavam a cidade. Será referência aos gregos? Dificilmente; não há nenhum registro de terem destruído ou o templo ou a cidade em seus dias de domínio mundial. Alguns pensam que é o Anticristo o referido aqui.¹⁶⁸ Embora seja verdade que as obras do Anticristo são referidas de modo geral nos termos do que foi dito a Daniel (cf. 2 Ts 2:1-12),¹⁶⁹ ele não cumpre a profecia do mesmo jeito que Tito e seu exército romano o fizeram em 70 d.C. Que Daniel é informado da destruição final do templo e da pulverização de Jerusalém pelos romanos tem forte confirmação no texto. A cidade e o templo, mencionados primeiro com ênfase em 9.26b, serão destruídos no período de tempo em que o *māšīah* será cortado. A destruição deve vir tão inesperadamente como o dilúvio e as desolações profetizadas serão cumpridas. Jesus também falou a respeito do fim que viria (Mt 24.9-25 e par.). O exército romano cumpriu essa profecia em 70 d.C.

9.27. Este verso, como o precedente, suscita muitas dificuldades. Quem é o sujeito do primeiro verbo? Que pacto é contemplado? Que período de tempo é considerado? Quem estabelece a "abominação" que traz a desolação? Que abominação é mencionada e o que se entende por desolação? E, finalmente, sobre quem se derramará a destruição decretada? As respostas variam amplamente; abordagens críticas e preferências teológico-escatológicas têm levado à adoção de respostas que se harmonizam com a posição adotada de antemão, ou a apóiam.

Uma leitura e releitura de 9.25-27 força-nos a reconhecer que Gabriel está informando Daniel a respeito do futuro da cidade e do templo, assunto pelo qual Daniel expressou profundo interesse. Mas Gabriel lembra a Daniel que há um acontecimento muito mais importante que deve ocupar a sua mente. O Messias, o Mediador do Pacto, o Governante que tinha sido prometido, virá e cumprirá as profecias referentes a Ele, especialmente aquelas relativas à sua obra expiatória.

No verso 25, tanto o Messias quanto o templo e a cidade estão em foco. O mesmo acontece no v. 26: ambos sofrerão — o Messias será entregue à morte; o templo e a cidade serão destruídos. No verso 27 de novo são mencionados tanto o Messias quanto o templo e a cidade. No verso 25, Gabriel informa Daniel a

168. Cf., p. ex., Keil, que escreve que a referência era ou a Antíoco IV ou ao Anticristo. Desde que ele considera que o próprio contexto impede de pensar em Antíoco, assim "é necessário pensar que se trata do Anticristo" (Keil em *KD, Book of Daniel*, p. 362).

169. A referência aqui é mais especificamente ao "Iníquo", que se põe no lugar de Deus, e que não é necessariamente o mesmo que o Anticristo, isto é, o opositor de Cristo de quem João escreveu (1 Jo 2.18-23; 2 Jo 7).

respeito da vinda do Messias; no verso 26 ele o instrui a respeito da morte expiatória do Messias. No verso seguinte ele assegura a Daniel a eficácia do ministério e da morte do Messias. O templo e a cidade são mencionados: serão reconstruídos (v. 25); serão destruídos (v. 26); tornar-se-ão desolados por todos os tempos. O papel que desempenharam está findo. Nesse indiscutível contexto o problema levantado em relação a 9.27 recebe uma solução muito aceitável.

Wēhigbîr bērit lārîm (e confirmará um pacto com muitos, v. 27). O verbo, hiphil de *gābar* (ser forte), tem a idéia de que um pacto será feito seguro. Alguns têm traduzido esse verbo por “fazer prevalecer”. O sujeito do verbo não é diretamente mencionado neste verso, mas referência nos versículos anteriores é ao Messias. O pacto é aquele a que Daniel se refere em sua oração a Yahwéh. Assegura-se a Daniel que Yahwéh não somente está mantendo seu pacto, mas o está confirmando. O Messias, o mediador do pacto nomeado por Yahwéh, cumprirá todas as suas exigências. Desta maneira, o Messias fará com que o pacto fique firme por todos os tempos. E será assim para que muitos — não todos — recebam seus plenos benefícios. Outros profetas têm exigido obediência e serviço leal. Daniel tinha falado a respeito daqueles que amavam e obedeciam a Yahwéh. Neste indubitável contexto os “muitos” indubitavelmente são os que assim respondem. Daniel recebe uma resposta muito satisfatória à sua oração. Yahwéh realmente mantém o pacto com seu povo e cumpre-o plenamente. Ele o faz por meio do sofrimento e da morte do seu agente nomeado, ungido e obediente — o Messias.

O Messias, por sua morte *yashût zebah ûminhâ* (fará cessar sacrifício e oferta). Como o Messias, segundo Is 53.1-12, trará o pleno sacrifício propiciatório, novos sacrifícios e ofertas, prescritos pela lei de Moisés (cf. Lv 1-8), não serão mais necessários. O ignorado autor da Epístola aos Hebreus afirma-o claramente: a morte de Cristo põe fim à necessidade de trazer qualquer espécie de sacrifício prescrito por Moisés (Hb 7.23-28). Daniel recebe uma resposta a respeito de sua preocupação com o templo e com os ritos sacrificiais. Embora sejam reinstituídos por um pouco, tempo virá quando serão completamente abolidos. E isso acontecerá quando o templo, inclusive suas extremidades, isto é, suas partes externas (asas), for completamente destruído. Gabriel fala de novo do templo ou da cidade, de seu fim e de sua completa desolação, quando assegura a Daniel que na morte do Messias a necessidade de sacrifícios terá cessado. Os sacrifícios continuaram ainda por quarenta anos depois da morte de Cristo, mas cessaram para sempre quando os romanos pilharam e destruíram completamente o templo, como foi decretado por Yahwéh.

Antes de concluir é necessário enfrentar o problema da interpretação da frase *setenta setes*. Ela em si não é clara. Os especialistas têm notado que a pontuação não é usual em que se emprega uma forma do masculino (*sābu'îm*) em vez da feminina (*sābu'ôt*). O problema entretanto não é com o número setenta, mas, antes, com setes.¹⁷⁰ No contexto fala-se de setenta anos. Se “setes”

170. Cf. comentários para um estudo mais completo dessa frase não usual. Archer afirma corretamente que

é tomado como a referir-se a anos, o total de 490 não concorda com o espaço de tempo realmente transcorrido, isto é, de 538 a.C. (o decreto de Ciro) a 70 d.C. (quando Jerusalém foi destruída e cessaram os sacrifícios). Isso exige um período de pelo menos 608 anos. Dividindo-se esse número por setenta, o resultado é cerca de 8,7 anos. Um sete, se uma aplicação estrita é necessária, referir-se-ia a um período de 8,7 anos. Somente uma conclusão é possível. Gabriel tomou o número setenta de Daniel e Jeremias. Esse número refere-se a um número real de anos de exílio. Mas Gabriel tinha de projetar o pensamento de Daniel para muito além dos setenta anos de exílio; Daniel tinha de lembrar a que o pacto de Yahwéh realmente se referia, e que um período de tempo muito mais longo tinha de ser considerado. Gabriel fala desse período usando números redondos — os setenta anos de exílio, e muitos mais, expressos pelos termos “setenta setes”. Gabriel poderia ter usado outro número redondo, por exemplo, “dez”, isto é, setenta dez, ou setecentos.

Young escreveu uma conclusão muito apropriada para o seu estudo exegético de Dn 9. Ele aconselha os leitores, estudiosos e eruditos a não colocar indevida ênfase “sobre datas e cálculos matemáticos”, insistindo que a ênfase deve ser colocada sobre a figura central, o Messias.¹⁷¹

A conclusão para o cap. 9 pode ser breve. Daniel, em sua oração, apela para o Deus do pacto, Yahwéh, em favor de seus compatriotas, o povo do pacto. Confessa seus pecados e roga que a ira de Yahwéh seja removida. Daniel espera ferventemente que os setenta anos de exílio da profecia de Jeremias estejam perto de findar e que Jerusalém e o templo sejam reconstruídos. Yahwéh responde a Daniel por meio do anjo Gabriel. Sim, o exílio terminará; o templo e a cidade serão reconstruídos, mas esse fato não constitui tudo o que Yahwéh fará para manter o pacto. Yahwéh enviará o seu Ungido, que cumprirá todas as promessas do pacto por meio de sua morte expiatória. É uma vez o Encarnado tenha cumprido sua obra, a cidade e o templo com seu ritual não serão mais necessários. Serão removidos para sempre.

A mensagem deste capítulo, particularmente dos versos 24-27, é definitivamente messiânica. O verdadeiro conceito messiânico é revelado e explicado: o Messias virá como Governante. O ponto de vista mais estrito é claramente afirmado: ele há de cumprir sua obra expiatória. O ponto de vista mais amplo é também afirmado claramente: seguindo-se à morte do Messias, muito do ensino do Velho Testamento e de sua legislação concernente à cidade física de Jerusalém, ao templo e aos ritos sacrificiais será cumprido. O Messias torná-los-á obsoletos. A preocupação de Daniel com a cidade e o templo é apropriada. Mas Daniel tem de compreender que o objeto de sua preocupação vai passar. Portanto, ele é instruído a não concentrar sua preocupação nos meios que

šabu'im “literalmente significa unidades de sete”, quer sejam de dias ou de anos, e afirma que aqui são anos (“Daniel”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.112). Aalders defende categoricamente que *šabu'im* “certamente não se refere a anos” (*Daniel*, p. 214). Young entende que o termo deve ser tomado em sentido geral de sete, como referência a uma extensão indefinida de tempo (*Prophecy of Daniel*, pp. 195-197).

171. Young, *Prophecy of Daniel*, p. 221.

Yahwéh tem empregado por algum tempo — a cidade e o templo. Eles foram usados na era do Velho Testamento para trazer ao cumprimento as promessas de Yahwéh, o Autor, Guardião e Cumpridor do pacto, concernentes ao Messias e seu reino eterno.

Daniel 10-12

Há completo acordo entre os eruditos em que os caps. 10 a 12 formam uma unidade literária. Mas as diferenças de ponto de vista a respeito da autoria, do tempo de composição¹⁷² e dos ensinamentos escatológicos são marcantes. Essas diferenças não são de origem recente. Farrar escreveu a respeito das “grandes dificuldades e incertezas a respeito da significação exata de alguns versos”. Ele, entretanto, decide mencionar apenas algumas dessas, e não extensamente, e segue para dar o que considera ser “a opinião melhor autenticada”.¹⁷³

Daniel introduz a última parte de seu livro referindo-se ao tempo em que recebeu a revelação. Foi no terceiro ano de Ciro (10.1), dois anos depois do edito de Ciro permitindo o retorno do exílio. Não se sabe por que razão Daniel permaneceu na Babilônia. Veldkamp opinou que, “falando em termos humanos, podemos dizer que Deus não podia ainda ficar sem Daniel”. Deus tinha ainda uma tarefa para ele na terra enquanto reis governavam Jerusalém.¹⁷⁴ Essa revelação é uma explicação comparativamente pormenorizada do que tinha sido esboçado nos caps. 7 a 9. A maior parte trata das experiências que o povo do pacto teria entre o tempo da revelação (535 a.C.) e o tempo de Antíoco IV Epifânio (cerca de 165 a.C.). Mas é dada também a Daniel revelação a respeito de todo o tempo até o dia do juízo final. As perspectivas mais próxima e mais remota estão integradas e intermescladas. A Daniel, como antes, é dado conhecer que sua preocupação não deve ser somente com o povo do pacto — Israel, a cidade e o templo. Ele deve ter em vista sempre todo o plano e programa actual de Yahwéh (11.22,28,30,32), até o fim dos tempos.

Nesta seção Daniel faz apenas uma referência ao templo, descrevendo-o como uma fortaleza que será profanada (11.31), e ao ritual dos sacrifícios, que será abolido (12.11).¹⁷⁵ Não há nenhuma referência direta ao povo de Israel ou de Judá como nação. Mas há referência ao povo do pacto, identificado como “aqueles que conhecem seu Deus”. Há também um “teu povo” (10.14), cujo nome é incluído no livro da vida e que será ressuscitado para a vida eterna. A referência à “Terra Prometida” é somente em termos de uma invadida “terra formosa” (NIV) ou “gloriosa” (RSV) (11.41,44).

A pergunta específica para esse nosso estudo é: Há alguma revelação adicional do conceito messiânico em Dn 10-12? Em sentido muito geral pode-se

172. Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.275,276.

173. Farrar, “Book of Daniel”, *The Expositor's Bible*, 4.423.

174. Veldkamp, *Dreams and Dictators*, p. 206.

175. Apesar da falta de ênfase sobre o santuário, Ford continua a desenvolver sua teologia do santuário, dos adventistas do sétimo dia, referindo-se à glória do Messias, o Príncipe do santuário (*Dny'l*, pp. 242-246).

dar uma resposta afirmativa. O Messias, o Mediador do pacto, continuará a cumprir os propósitos de Yahwéh. Ele experimentará, de vários modos, grande oposição. Esta virá de reis poderosos que reinarão nos séculos futuros e especialmente daquele rei que se exaltará a si mesmo como Deus (11.31-45). Mas os propósitos de Deus serão realizados. Haverá uma ressurreição gloriosa, vitoriosa (12.1-3).

Há, entretanto, diferenças de opinião sobre se o Messias é referido diretamente nesta seção. Dois exemplos têm produzido diferentes interpretações.

10.5. *Wēhinnēh 'is-'ehād lābūs bādīm* (e eis, um homem vestido de linho). Daniel vê este homem quando está em pé à margem do rio Tigre. Seus companheiros a princípio não vêem o homem, mas, de algum modo sentindo sua presença, fogem (v. 7). A descrição do homem é dada com alguns pormenores (vv. 5b-6). A descrição que João dá do Cristo ressurreto é muito semelhante (Ap. 1.13b-16). Visto que o homem está vestido de linho, o traje oficial do sumo sacerdote, vários eruditos têm concluído que se trata do Messias, o pré-encarnado Filho de Deus, que aparece a Daniel para dar-lhe mais explicação da revelação. Os eruditos evangélicos conservadores estão divididos em proporção quase igual. Por causa das duas razões mencionadas acima e por algumas outras que crêem estar presentes no texto, alguns têm insistido que é o Cristo pré-encarnado que veio dar a revelação.¹⁷⁶ O Messias cumpriu o importante papel profético, em que está certamente de acordo com sua posição e missão oficiais.¹⁷⁷ Alguns desses eruditos conservadores deixam a opção aberta.¹⁷⁸ Ford dá uma interpretação singular: citando Keil, que disse que era uma pura manifestação do Logos, ele vai adiante identificando Miguel, o arcanjo, com Cristo: "Ele o vê em seu estado pré-encarnado como Miguel."¹⁷⁹ Não há base textual para esse ponto de vista. Gabriel e Miguel são ambos referidos como anjos, e cada um serve como tal em sua capacidade designada (9.21; 10.13; 12.1).

Eruditos conservadores, que não aceitam o ponto de vista de que o Messias está presente como o homem vestido de linho, notam que Gabriel é apresentado como o fiel mensageiro de Deus que explicou aquilo que foi revelado

176. Um escritor como Robert Culver, cujo propósito declarado é demonstrar que somente uma interpretação escatológica premilenista de Dn 10-12 pode ser correta, não tenta identificar o "revelador" (cf. seu *Daniel and The Latter Day* [Chicago: Moody, 1954], pp. 162,163).

177. Gabelein chama isso uma teofania, uma aparição de Deus o Filho antes de sua encarnação, uma grande Cristofania. A evidência em favor desse ponto de vista "é muito convincente" (*Prophet Daniel*, p. 155); Jerônimo: a aparência de homem, e como Ezequiel antes e João Batista depois, os céus abriram-se para a contemplação do Senhor e Salvador (*Jerome's Commentary on Daniel*, p. 112); Keil: depois de comentar a descrição, "a aparência gloriosa do Senhor... uma real manifestação de Jeová, isto é, o Logos" (*KD*, em *Book of Daniel*, p. 410); Rushdoony: "Deus o Filho falou profeticamente das coisas decretadas..." (*Thy Kingdom Come*, p. 70); Ronald Wallace: "Comentadores têm pretendido (que se trata) de uma aparição do próprio Cristo"; ele não refuta, antes trabalha sobre esse ponto de vista (*Message of Daniel*, p. 174); Young: "teofania, uma aparição pré-encarnada do Filho Eterno" (*Prophecy of Daniel*, p. 225).

178. Michelsen: "um anjo... ou o Cristo pré-encarnado"; Daniel é considerado ambíguo (*Daniel*, pp. 37,84). Walvoord: "Há lugar para discussão, mas a evidência parece mais a favor... (de) uma teofania... ou uma aparição de Cristo como o Anjo de Jeová" (*Daniel*, p. 143).

179. Ford, *Dny'1*, pp. 242,248. Uriah Smith, em *Het Boek van Daniël* (Battle Creek: Mich.: International Traktaat-genootschap, 1888), tinha também sugerido a idéia de que o Senhor apresentou-se como Miguel (*ibid.*, p. 193).

numa visão (9.21). Nos caps. 10-12 ele continua a explicação.¹⁸⁰ Aalders sugere uma terceira alternativa, por causa dos argumentos que podem ser formulados com base no texto, contra a identificação do homem ou como um anjo, ou como o próprio Messias. Ele se inclina para a idéia de uma analogia com os querubins de Ezequiel 1. Uma figura similar teria sido vista por Daniel nessa visão.¹⁸¹

Os críticos também não estão de acordo. Alguns referem-se a um anjo e não discutem mais o assunto.¹⁸² Jefferey parece optar por um anjo cuja aparência transcende a de Gabriel.¹⁸³ Lacocque nota alguma evidência para considerar o homem como Gabriel, mas a descrição também lhe lembra o Filho do Homem e a descrição da majestade divina vista por Ezequiel (Ez 1). Ele se decide pela frase *teofania como descrição*.¹⁸⁴

Em vista das várias opiniões expressas e pontos de vista opostos, alguém poderia inclinar-se a não expressar nenhuma preferência. Mas isso seria uma saída insatisfatória. Embora possa parecer correto considerar que o homem que veio a Daniel para informá-lo (10.11) e capacitá-lo a ouvir e falar (vv. 16,19) é o Cristo pré-encarnado, porque é descrito nos vv. 5,6 como o Cristo o é em Apocalipse 1, a evidência parece mais forte no sentido de considerar esse homem um anjo mensageiro. O próprio contexto fala de Gabriel (9.21) e de Miguel (10.13; 11.1). O homem diz que foi enviado para falar a Daniel, mas foi obstado por um "servo real do rei da Pérsia" (um demônio) (10.13), e que Miguel, o grande arcanjo guerreiro, veio em seu auxílio. Também a explicação dada em Dn 11 do que Gabriel tinha relatado a Daniel apóia o ponto de vista de que um anjo mensageiro encontrou Daniel e deu-lhe o auxílio de que ele necessitava e a informação do que ele devia escrever.

A nota no rodapé da *New International Version Study Bible* sobre 11.37 refere-se a alguém "desejado das mulheres" como Tammuz ou o Messias. Que o Messias seja assim considerado causa surpresa. O anjo que vem a Daniel (10.5,6) esclarece que um rei surgirá, exaltar-se-á acima de todo e qualquer deus e falará contra o Deus dos deuses. Não mostrará nenhum respeito por qualquer deus. São mencionados três exemplos (11.37): deuses de seus pais, aquele de que estamos tratando, e quaisquer deuses. Seria grandemente inusitado referir-se a Cristo no contexto dos deuses pagãos. A frase no texto massorético é

180. Archer, "Daniel", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.123, escreve: "A descrição mais pormenorizada... da aparição de um anjo." Baldwin, *Daniel*, p. 180, diz: "A maior parte dos comentadores fala de um anjo... enviado na função de mensageiro." Albert Barnes, em *Notes on the Book of Daniel* (Londres: Rutledge, 1853) escreveu: "Revelações subseqüentes mostram que ele era um anjo" (p.177). Calvino: "(ele) foi clara e verdadeiramente ensinado por um anjo sobre todos esses pontos" (*Commentaries on the Book of the Prophet Daniel*, 2.245). Leupold, *Exposition of Daniel*, p. 448: "O personagem envolvido é um dos anjos poderosos... nem Gabriel, nem o Anjo do Senhor." Veldkamp: "Esse anjo cujo nome não é mencionado" e "Miguel"... são as referências que são repetidas" (*Dreams and Dictators*, pp. 208,209). Wood, *Commentary on Daniel*, p. 268, refere-se a expositores que dizem que é Miguel, mas "isso não pode ser... ele recebeu ajuda de Miguel", "esse era outro grande anjo"... 181. Aalders, *Daniel*, p. 239.

182. Também, Hartman e Di Lella, *Book of Daniel*, em *AB* (1978), 23.275. Farrar, "Book of Daniel", em *The Expositor's Bible*, 4.424, refere-se ao assunto da angelologia como "vago e indeterminado... que foi empregado pelo Grande Príncipe para velar sua glória todo-poderosa". Porteous, *Daniel*, p. 152, escreve "anjo" (Gabriel?).

183. Jefferey, "Book of Daniel", em *JB* (1956), 6.502, parece admitir a possibilidade de estar certo o ponto de vista dos cristãos primitivos de que esse homem era o Messias.

184. Lacocque, *Book of Daniel*, p. 206.

em si mesma inusitada: *hemdat nāšim* (11.37). O verbo hebraico *hemdat* é derivado de *hāmad* (desejar ou ter prazer em). O substantivo é usado para referir-se àquilo que é desejável, em várias áreas da vida. Considerava-se que as mulheres julgavam Tammuz a deusa mais desejável (Ez 8.14). Young, seguindo Calvino e Keil, vê aí uma referência ao amor humano, isto é, ao amor que um homem tem normalmente pela mulher.¹⁸⁵ O rei auto-exaltado, portanto, não mostrará nenhum respeito “nem por piedade nem por humanidade”. Será um governante endurecido, brutal, em todos os aspectos.

Quando se reexamina Dn 10-12 e se reflete sobre esses capítulos, não se pode encontrar boa base para considerá-los messiânicos, nem no sentido mais estrito, nem no que geralmente se admite como sentido mais amplo. Nem a pessoa do Messias, nem as suas obras, são referidas diretamente. Também não há símbolos ou tipos específicos. A passagem trata do programa pactual de Yahwéh. Nações e pessoas que crêem nele, obedecem-lhe e adoram-no, bem como os violadores do pacto, são mencionadas. São referidos, de fato, num contexto fortemente escatológico, antes que messiânico.

Aspectos Messiânicos e Escatológicos

A Inter-relação entre Messianismo e Escatologia

A promessa do Messias não pode ser separada da revelação de Yahwéh concernente a seus planos e propósitos para o futuro. Daí, quase todos os capítulos em nosso estudo precedente incluem uma seção sobre perspectivas escatológicas. No caso das profecias de Daniel (caps. 2, 7-12), o fato de que a revelação messiânica está inter-relacionada com a revelação a respeito do futuro é, podemos dizer sem medo de contradição, muito claramente demonstrado. Este fenômeno faz o estudo da revelação do conceito messiânico em Daniel muito difícil. Somos arrastados a uma discussão sobre se o livro descreve acontecimentos passados (a posição crítica), ou se apresenta predições proféticas a respeito de nações, de suas venturas e desastres, e assim perde-se de vista o pressuposto enfoque da revelação do conceito messiânico. Os dois fatores, entretanto, podem e devem ser mantidos separados, a despeito de sua inter-relação. É útil falar de dois níveis de pensamento. Mais útil, porém, é falar do contexto escatológico e da centralidade messiânica.

O Contexto Escatológico da Profecia de Daniel

No estudo do livro de Daniel deve ser mantido em mente que o profeta viveu no período do exílio. Moisés tinha advertido a respeito de sua possibilidade como resultado de descrença, desobediência e rebelião (Dt 28.64-66). Mas a promessa de um pacto que duraria para sempre, eterno, também tinha sido repetida. Jeremias falara de um período de setenta anos de exílio (Jr 25.11,12; 29.10). Cumprido esse período, prometem-se o retorno à terra, a restauração

185. Young, *Prophecy of Daniel*, p. 249.

da cidade e a reconstrução do templo. Essas promessas naturalmente motivaram um olhar de ansiosa expectativa para o futuro.

Se o povo do pacto havia de retornar e sua cidade e seu templo seriam reconstruídos, que aconteceria à nação que o tinha capturado? Antes que o povo pudesse começar a formular suas esperanças e seus ideais, Yahwéh lhes dá um amplo esboço a respeito das nações que dominarão a parte do mundo em que o povo do pacto vive. Portanto, é dado a conhecer a Daniel, por meio do sonho de Nabucodonosor (cap. 2) e de visões (cap. 7, 9-12) quais eram os planos de Yahwéh para os povos e nações, especificamente para Babilônia, Medo-Pérsia, Grécia e Roma. Reis surgirão e cairão; serão travadas grandes batalhas.

E que acontecerá ao povo do pacto? Tornar-se-á uma grande nação, expandindo seus limites e exercendo grande influência na cena internacional, como nos anos finais do reinado de Davi e na primeira fase do reinado de Salomão? Daniel, de nenhuma forma, dá a entender que o povo do pacto tornar-se-á de novo um Estado, muito menos uma potência internacional. Entretanto, ele deixa claro que haverá um retorno a Jerusalém e que a cidade e o templo serão reconstruídos. Yahwéh não dá a Daniel nenhuma promessa a respeito de um Israel nacional restaurado. Mas Israel, como um povo restaurado à sua terra, será uma comunidade que adora. Como tal, ele suportará a oposição e a perseguição; experimentará profanações trágicas de seus lugares santos e cruel opressão espiritual. Daniel, entretanto, profetizou também a respeito de um reino em que o povo do pacto, crente e obediente, estará envolvido. Esse reino não é outro senão o reino de Deus, do qual o Messias prometido será Rei. Assim, no contexto do que Yahwéh revela a respeito do futuro das nações em que o povo do pacto participará, Ele revela por meio de Daniel seus propósitos e planos a respeito do Messias e do reino de que ele é Senhor.

A Centralidade do Messias na Profecia de Daniel

Primeiro, Daniel fala do reino sobre o qual o Messias reinará, sobre o qual terá plena autoridade. Ele reinará eternamente.

Segundo, Daniel profetiza a respeito da pessoa do Messias. No estudo precedente notamos que o próprio Daniel era um tipo do Messias. Mas Daniel fala do Messias em termos do Filho do Homem, do Governante Ungido e do Ungido. Não há nenhuma dúvida a respeito do fato de Daniel apresentar o Messias como uma pessoa régia. Isso certamente está em harmonia com o que os profetas anteriores tinham proclamado. Daniel desenvolve esta revelação dizendo como será dado a Ele, o Messias, o trono e todos os privilégios que o acompanham. Por outro lado, Daniel também proclama o Messias como Aquele que sofrerá feroz hostilidade e que, como sacerdote, fará expiação pelos pecados e trará justiça.

Terceiro, Daniel profetiza a respeito das atividades do Messias. Ele não somente reinará, mas também será humilhado e sofrerá, quando trouxer satisfação a Deus e expiação para seu povo. Daniel profetiza também a respeito do julgamento futuro no tempo da ressurreição. Não fala desses fatos direta-

mente como obra do Messias mas, pelo fato de referir-se ao julgamento e à ressurreição, prepara a cena para uma revelação mais ampla desses eventos como parte da obra do Messias.

Estas três afirmações sumarizantes a respeito do Messias, de seu papel e de sua influência, e dos resultados de sua obra, são derivados dos estudos pormenorizados das passagens-chave. Deve ser também notado que Daniel, em suas profecias, reflete a consciência do que tinha sido profetizado anteriormente por Moisés, Davi e os profetas. Ele amplia alguns aspectos das profecias anteriores à medida que, sob a direção de Yahwéh, provê o povo do pacto com a certeza de que os propósitos do pacto e do reino de Yahwéh serão certamente cumpridos, pelos caminhos de Yahwéh e nos tempos determinados por Ele.

Respostas à Profecia de Daniel

Quatro comentários quanto às respostas registradas em Daniel.

Primeiramente, um comentário negativo. Como foi dito particularmente na primeira parte deste capítulo, o livro de Daniel não contém respostas aos acontecimentos nacionais, internacionais e religiosos que ocorreram. Isso equivale a dizer que nenhum autor editou os relatos escritos por Daniel depois da morte deste, a fim de dar a impressão de que Daniel estava prevendo acontecimentos futuros. Nenhuma tentativa como a de Childs, de ver um autor posterior preenchendo o esboço de Daniel, pode ser aceita.¹⁸⁶ O texto apresenta um relato unificado de como Yahwéh revela seu propósito e seus planos a respeito do futuro de nações, do povo do pacto, do Messias e do reino sobre o qual ele reinará para sempre.

Segundo, como não há nenhuma referência a uma audiência à qual Daniel profetiza, não se pode encontrar nenhuma referência a sua resposta às profecias de Daniel. Há uma referência aos companheiros de Daniel fugindo apavorados e escondendo-se quando perceberam o mensageiro celestial que veio falar a Daniel (10.7).

Daniel registra o que os reis pagãos fizeram em resposta às grandiosas palavras e obras de Yahwéh. Nabucodonosor reconheceu um Deus maior do que os seus deuses (2.47; 3.28,29; 4.34,35), como também o fez Dario (6.26,27). Essas respostas gentias não foram dadas a profecias concernentes ao próprio Messias, e sim à revelação geral da grandeza e sabedoria de Yahwéh.

Finalmente, Daniel registra suas próprias experiências quando recebe revelações de Yahwéh. Ele louva Yahwéh (2.20-23). Fica ele profundamente perturbado, possivelmente enfermo, depois que recebe a revelação a respeito dos acontecimentos estupendos na cena internacional, política e religiosa (7.28; 8.27, 10.8,9). Mas registra também que, como Isaías (Is 6.6-8), teve seus lábios tocados, assim lhe foi dada coragem e força para receber e registrar essas mensagens do reino de Deus e do rei messiânico anunciado que triunfará como seu Rei.

186. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 616.

A Revelação Messiânica

Depois do Exílio - 1: Ageu

Desafios da Erudição Histórica e Literária

O período pós-exílico é de importância crucial para a interpretação do messianismo em geral e do conceito messiânico no Velho Testamento em particular. Além disso, a compreensão do que aconteceu em relação ao conceito messiânico é de importância vital para a interpretação do ensino do Novo Testamento a respeito do Messias. O título deste capítulo dá um indicação bem clara e definida da posição tomada neste nosso estudo. Afinal, há duas posições contraditórias e que se excluem mutuamente. Há a posição de que as expectativas messiânicas surgiram e se desenvolveram na mente e no coração do povo em certos períodos críticos da história; e que Jesus, em determinado momento, compreendeu que poderia proclamar-se o Filho do Homem (cf. Dn 7) e o Messias. A segunda possibilidade é que a idéia messiânica foi divinamente revelada pelos profetas de Yahwéh ao povo do pacto, de maneira progressiva durante o curso da história. Quando Jesus nasceu, Ele era o cumprimento dessa promessa profética. Esta última posição certamente admite que a resposta à revelação seja variada. Ela podia ser ignorada; poderia ser alterada para adaptar-se a preferências, preconceitos ou ideais que o povo pudesse ter tido em certas ocasiões; e poderia ser aceita, como o foi pelo velho Simeão (Lc 2.25-32) e pelo próprio Jesus (Lc 24.25-27).

Compreendendo e Interpretando o Material Bíblico

No prefácio deste nosso estudo afirmamos que aquelas palavras de Jesus aos dois homens no caminho de Emaús a respeito do que fora dito nos livros de

Moisés e de todos os profetas a seu respeito (Lc 24.27) serviram como direta motivação para pesquisar nas Escrituras do Velho Testamento, a fim de descobrir como falavam elas a respeito de Jesus, o Messias. Havia, porém, outra força propulsora atrás deste valioso estudo. Na década de 1960 o autor estava trabalhando em suas dissertações para obtenção do M.A. e Ph.D., na Universidade de Melbourne (Austrália), e lecionando no Reformed Theological College na área de estudos do Velho Testamento. No curso de sua pesquisa, teve de enfrentar um desafio multifacetado. Na reunião dos dados pertinentes a esses projetos a questão da confiabilidade dos documentos antigos teve de ser enfrentada repetidas vezes. Um caso notável foi o dos escritos de Irineu contra os gnósticos, particularmente contra Valentino. Autores críticos estavam convencidos de que Irineu estava completamente errado no que escreveu. Então veio a descoberta da biblioteca reconhecida como gnóstica em Nag Hammadi, que deu completa razão a Irineu. À medida que a pesquisa do autor prosseguia, foi necessário fazer um estudo do material pós-exílico no Velho Testamento. Repetidamente, eruditos críticos estavam expressando pontos de vista a respeito da não confiabilidade de vários livros bíblicos, como Daniel, Esdras e Neemias.¹

Um desafio específico surgiu quando foi publicado em 1968 o livro de George Riggan, *Messianic Theology and Christian Faith*? Sua adoção da interpretação de Gerhard von Rad, de que o Velho Testamento é um documento que registra a história do desenvolvimento do pensamento e das práticas religiosos,³ e seu próprio desenvolvimento da teologia messiânica dentro da

1. As obras consultadas incluem: William O. E. Oesterley, *A History of Israel*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1932), esp. 2.63-141. Em sua *Evolution of the Messianic Idea* (Londres: SPCK, 1908), ele formulou a moldura que George Riggan reflete. H. H. Rowley republicou seu ensaio, "The Chronological Order of Ezra and Nehemiah", em seu *Servant of the Lord* (Londres: Lutterworth, 1952), pp. 129-160, em que ele admite que havia muitas evidências para manter o ponto de vista tradicional e que havia tantos eruditos que o defendiam quanto os que não o defendiam. Ele, não obstante, sentia que o peso da evidência favorecia os que rearranjavam e reinterpretavam o material bíblico. Martin Noth, em *The History of Israel* (Londres: Adam and Black, 1959), dificilmente aceita qualquer possibilidade de o ponto de vista tradicional estar certo e faz afirmações radicais em apoio da posição que Julius Wellhausen tinha propagado (cf. esp. caps. 25-28, pp. 300-356). Claus Westermann, que, em *A Thousand Years and a Day* (Londres: SCM, 1959), tentou traçar paralelos entre as experiências de Israel e as do povo da Alemanha depois da Segunda Guerra Mundial, escreveu a respeito do desencanto dos que retornaram a Jerusalém, do fim da profecia e da aparição da nova ordem da lei (pp. 259,260), quando a lei mosaica — Êx 25-Nm 10 — foi escrita. Essa nova ordem proposta levou o povo a formular suas expectativas diferentemente de antes, isto é, ao longo das linhas de um messianismo eclesiástico (como Riggan o denominou). *A History of Israel*, de John Bright, 3a. ed. (Filadélfia: Westminster, 1981), é uma apresentação um tanto conciliatória, mas ainda opta por um ponto de vista reinterpretado, depois de rearranjar o material bíblico (ibid., pp. 360-402).

Eruditos que mantêm o ponto de vista tradicional, alguns dos quais até refutam o ponto de vista reinterpretado, são H. H. Grosheide, *De Terugkeer uit de Ballingschap, Exegetica 2/4* (1957); Roland K. Harrison, *Old Testament Times* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970) apóia o ponto de vista tradicional, que defende com habilidade em obra anterior, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 1105-1170; Charles F. Pfeiffer, *Exile and Return* (Grand Rapids: Baker, 1962), cf. esp. caps. 16-20; Samuel J. Schultz, *The Old Testament Speaks* (New York: Harper, 1960), caps. 15,16. Leon Wood, em *Survey of Israel's History* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), apresenta um bom resumo da exposição bíblica. Outras obras que se filiam a uma ou a outra dessas posições serão citadas adiante em nosso estudo.

2. Riggan escreveu que o valor histórico do editor que compilou 1 e 2 Crônicas e editou Esdras-Neemias é discutível.

3. A referência é particularmente à obra de Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker, 2 vols. (Londres: Oliver and Boyd, 1962). Riggan também expressa dependência em relação a Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959). Mowinckel considera somente Zacarias 9.9,10 no conjunto dos escritos pós-exílicos como autenticamente messiânico (ibid., p. 10).

moldura de von Rad, apresentavam um desafio inevitável. Era preciso ou aceitar a confiabilidade básica dos documentos bíblicos e da teologia derivada dessa abordagem, ou trabalhar com a pressuposição de que os textos bíblicos não podem ser aceitos como confiáveis até que sejam validados por fontes externas, muitas das quais podem ser questionadas quanto à sua confiabilidade. Se o material bíblico não é confiável, então como há de ser usado? Riggan respondeu a esta pergunta adotando a abordagem e o sistema de von Rad e alterando, rearranjando e reinterpretando o material bíblico de modo a servir a seus próprios interesses, ao tentar mostrar como a fé e a teologia messiânicas se desenvolveram na comunidade israelita através dos séculos.

Em capítulos anteriores referimo-nos ao esboço geral de Riggan. Agora faremos um breve resumo da parte de seu livro, que é relevante para este capítulo, a fim de indicar as diferenças radicais entre o sistema de Riggan e a mensagem bíblica.

Riggan reconhece que os profetas que falaram durante os reinados de Israel e Judá sustentavam uma "realeza messiânica". Afirma, entretanto, que "o naufrágio do estado revelou falácias teológicas na profecia..."⁴ Os profetas que pregaram ideais messiânicos falazes foram Amós, Oséias, o assim chamado Primeiro Isaías, Jeremias e Ezequiel.⁵ Durante o exílio, segundo Riggan, um anônimo e desconhecido Segundo Isaías começou a *prever* uma reconstituição do Hebraísmo Yahvista na Palestina.⁶ Ele confiava na mitologia da realeza como "um modelo frutífero para a compreensão da história"⁷ e empregou-o quando falou de Ciro em seu papel messiânico, e do próprio Israel como sendo o messias de Yahwéh.⁸ Para Riggan, Isaías concebeu Israel como o servo que traria "o domínio teocrático da terra pelos hebreus".⁹ Depois que Ciro ordenou a reconstrução do templo, "a última projeção ousada do futuro político-teológico foi feita pelos profetas Ageu e Zacarias".¹⁰ Eles o fizeram quando o trono persa mudou de ocupante e houve revoltas em várias partes do vasto império. Lamentavelmente, Ageu e Zacarias estavam enganados em seus pontos de vista realistas e messiânicos;¹¹ eles, entretanto, prepararam o terreno para a fase seguinte do pensamento messiânico por suas referências à reconstrução do templo e à reinstalação do culto.¹²

O messianismo eclesiástico desenvolveu-se com a ascensão do sacerdócio no período persa. Embora o Cronista tenha prolongado a influência do messianismo real, que aprofundou a chamada reconstrução deuteronômista da história e do pensamento de Israel, ele realmente fez as esperanças da huma-

4. Riggan, *Messianic Theology*, p. 47.

5. *Ibid.*, pp. 44-77.

6. *Ibid.*, p. 77.

7. *Ibid.*, p. 81.

8. *Ibid.*, pp. 82,83.

9. *Ibid.*, p. 86.

10. *Ibid.*, p. 87.

11. Em nosso estudo de Ageu e Zacarias (caps. 24 e 25) o ponto de vista de Riggan sobre o ensino profético desses dois autores é avaliado.

12. Riggan, *Messianic Theology*, pp. 90,91.

nidade se voltarem para a Torá, o templo e o culto.¹³ O messianismo tornou-se idealizado por meio do sacerdócio e da Lei. O código sacerdotal foi formulado durante o tempo de Esdras¹⁴ (que, segundo Riggan, sucedeu, e não precedeu, Neemias). Na tentativa de apresentar seu ponto de vista em favor do messianismo eclesiástico, Riggan dá tanto, se não mais, crédito ao apócrifo de Ben Sira do que aos materiais bíblicos.¹⁵ O tempo dos macabeus provou que o messianismo legal/sacerdotal/eclesiástico que lhes serviu (aos macabeus) como “um modelo rude” estava condenado a falhar.¹⁶ Mas o messianismo real não estava inteiramente morto, nem o messianismo eclesiástico; de vários modos tentou-se fazer uma combinação, como no bom exemplo de Hircano.¹⁷ Entrementes, a comunidade religiosa judaica se dividia em três partidos: os fariseus, os saduceus e os essênios.¹⁸ A falha final, tanto do messianismo eclesiástico quanto do realista em suas várias formas, deu origem ao messianismo apocalíptico. Sua ascensão foi devida também à completa perda da independência judaica no último século (cerca de 63 a.C.).¹⁹

O messianismo apocalíptico, originário da profecia hebraica, foi influenciado pelo pensamento persa e surgiu, segundo Riggan, em círculos farisaicos.²⁰ Daniel é considerado o primeiro desses apocalipses messiânicos farisaicos.²¹ Riggan de novo apela para a literatura apócrifa, por exemplo, o *Livro de Enoque*, como se fosse mais de confiar-se do que a literatura da Bíblia,²² e os *Testamentos dos Doze Patriarcas*, aos quais ele credita confiabilidade como fonte de pensamento messiânico. Riggan notou que os essênios também fizeram contribuições ao messianismo apocalíptico, segundo se confirmou nos achados de Qumran.²³ Do meio em que se desenvolveu a teologia de Qumran, com seu messianismo apocalíptico, surgiu o messianismo do Novo Testamento. Mas foi transformado ao redor da pessoa e dos ensinamentos de Jesus.²⁴

A formulação da história do desenvolvimento das esperanças e teologias messiânicas da lavra de Riggan foi possível, como afirmamos antes, porque: (1) ele recusa-se a aceitar a confiabilidade dos materiais bíblicos de Isaías 40-66, as mensagens de Ageu e Zacarias, bem como o papel de 1 e 2 Crônicas, Esdras, Neemias, Malaquias e Daniel; e (2) ele adota uma rígida moldura de pensamento e teologia que exclui a possibilidade de revelação divina direta, que ele

13. *Ibid.*, p. 93.

14. *Ibid.*, pp. 97,98.

15. *Ibid.*, pp. 98,99.

16. *Ibid.*, pp. 99-107.

17. *Ibid.*, p. 108.

18. *Ibid.*, pp. 108,109.

19. *Ibid.*, pp. 111-113.

20. *Ibid.*, pp. 114-119.

21. Ver cap. 23 sobre o ponto de vista bíblico de Daniel e das mensagens messiânicas que Yahwéh lhe deu para apresentar a seu povo exilado.

22. Riggan, *Messianic Theology*, pp. 119-130.

23. *Ibid.*, p. 135. Não há dúvida de que a comunidade de Qumran desenvolveu uma “teologia messiânica”, mas essa não é parte integral do conceito messiânico revelado, cuja proclamação foi confiada a Moisés e aos profetas, e que Jesus Cristo cumpriu pessoalmente.

24. *Ibid.*, pp. 147-185.

substituí pela idéia de que o pensamento humano, respondendo a várias crises políticas e religiosas, deu origem às várias escolas de teologia messiânica. O afastamento radical de Riggan da apresentação bíblica da teologia messiânica bem pode ter dado a alguns eruditos, inclusive alguns de círculos críticos, motivo para reconsiderar cuidadosamente os materiais bíblicos produzidos durante a era pós-exílica. Embora seja verdade que a maioria deles, se não todos, acredite numa data tardia e num editor desconhecido para Daniel e Isaías 40-66, há muita diferença de opinião sobre 1 e 2 Crônicas, Esdras e Neemias. Brevard Childs escreve que nenhum consenso tem surgido na erudição crítico-histórico-literária.²⁵ (O ponto de vista de Rowley sobre o rearranjo de Esdras e Neemias tem tido menos apoio do que anteriormente). Childs vai adiante e escreve que parece que a ordem cronológica em que os documentos bíblicos aparecem é importante para a sua interpretação. Que Childs está certo no que escreveu pode ser ilustrado pela referência ao assim chamado código sacerdotal. Se Êx 25-Nm 10 não é de origem mosaica, mas vem do período em que a "lei" foi elevada a uma posição influente, então nenhum sumo sacerdote funcionou durante o período todo de Moisés a Esdras; não há nenhuma legislação fixada para o sistema sacrificial ou para a vida social. Então as acusações pelos profetas a respeito da desobediência aos mandamentos, decretos, julgamentos e leis divinos como razões para o exílio não estão corretas. Na verdade, um rearranjo do material bíblico tem conseqüências importantes para a interpretação da mensagem bíblica.

Reconstruindo a Cena Histórica

Devem ser notadas primeiramente as referências cronológicas no material escrito na fase pós-exílica. Os livros remanescentes do Velho Testamento devem ser consultados numa ordem que difere ligeiramente da que conhecemos em nossas traduções.²⁶ Adotaremos neste nosso estudo a seguinte ordem: Ageu, Zacarias, 1 e 2 Crônicas, Ester, Esdras, Neemias e Malaquias. Esta ordem é adotada por uma razão: Ageu e Zacarias estavam presentes logo que os exilados retornaram a Jerusalém e ajudaram a construir o templo. 1 Crônicas pressupõe tal constituição; 2 Crônicas termina com uma referência ao primeiro ano de Ciro, rei da Pérsia, que fez a proclamação a respeito da construção do templo em Jerusalém (36.22,23). Esdras 1.1 repete este anúncio histórico, mas acrescenta que a proclamação de Ciro incluía permissão para o retorno dos exilados e requeria o apoio de todos os sobreviventes para a reconstrução do templo (1.1-4). Esdras também se refere ao tempo em que Artaxerxes era rei (4.7-23; 7.1), especificamente ao sétimo ano e quinto mês do reinado daquele

25. Brevard Childs, *An Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadélfia: Fortress, 1979), p. 630.

26. Seguir a ordem atualmente adotada do Velho Testamento, como fez, por exemplo, Samuel Schultz (*Old Testament Speaks*), dá alguma ajuda ao leitor em sua orientação inicial ao estudo das profecias pós-exílicas. A ordem da Bíblia Hebraica (Texto Massorético) é, às vezes, diferente. De Gênesis a 2 Reis a ordem é a mesma em hebraico e nas línguas atuais, mas no Texto Massorético Isaías segue-se a 2 Reis, que é seguido pelos demais livros proféticos; Salmos segue-se a Malaquias, e depois vêm Jó, Provérbios e os cinco rolos (Rute, Cântico dos Cânticos, Eclesiastes, Lamentações e Ester), para findar com Daniel, Esdras, Neemias, 1 e 2 Crônicas.

rei, quando ele (Esdras) chegou a Jerusalém. Neemias refere-se ao vigésimo ano de Artaxerxes (Ne 1.1; 2.1), quando recebeu permissão para ir a Jerusalém (2.6,8). Mais tarde, registra o trigésimo segundo ano do reinado de Artaxerxes, precisamente o período de doze anos em que Neemias estava em Jerusalém (5.14). Acredita-se que a referência ao sétimo mês em que Esdras leu a lei (7.73; 8.2) é ao primeiro ano em que ele esteve em Jerusalém. O livro de Ester menciona o reinado de um governante conhecido pelo seu nome grego de Xerxes (Assuero) (1.1).²⁷ As referências de tempo mencionadas não estão em ordem cronológica, mas o importante é que se pode estabelecer uma cronologia correta. As datas de reinado dos reis persas servem como boa moldura para tal cronologia.

O período persa começou em 539 e durou até 331 a.C. Os primeiros cem anos, aproximadamente (539-439 a.C.), constituem a era em que os livros bíblicos pós-exílicos foram escritos. Todos, exceto 1 e 2 Crônicas, que cobrem o tempo de Adão ao édito de Ciro, referem-se a acontecimentos na parte inicial do período persa. Ciro reinou de 559 a 530 a.C. (os primeiros vinte anos de seu império não incluem a área onde o povo de Israel e Judá estava exilado).

539	Tomada de Babilônia	Édito para retorno e reconstrução do templo
530-522	Reinado de Cambises,	Inatividade em Judá e Jerusalém
522-486	Reinado de Dario,	Ageu e Zacarias atuaram como profetas (520 a.C.)
486-465	Reinado de Xerxes,	Ester torna-se rainha de Xerxes
465-425	Reinado de Artaxerxes,	Esdras retorna a Jerusalém (457 a.C.)
		Neemias retorna a Jerusalém (444 a.C.)
		Acredita-se que Malaquias tenha atuado como profeta no final deste período.

Há muita discussão a respeito da época em que os livros bíblicos foram escritos. A maioria dos críticos fala de compiladores e editores, o que requer um longo período de tempo entre a formulação inicial e a forma final. O desacordo entre eles nos acautela em aceitar um processo longo antes da forma definitiva. Neste nosso estudo, as datas da composição serão consideradas da seguinte maneira:

O próprio Ageu ou um amanuense escreveu o que ele profetizou. Zacarias também. Como se verá adiante, há boas razões para crer que 1 e 2 Crônicas foram escritos antes de Esdras e Neemias. Há alguma incerteza a respeito da data em que o livro de Ester foi escrito. Alguns crêem que Mordecai o escreveu pouco depois que os acontecimentos registrados transpiraram. Alguns críticos indicam uma data depois de Antíoco IV Epifânio (cerca de 150 a.C.). R. K. Harrison, depois de examinar os argumentos sobre uma data tardia, crê que 350 a.C. seria a última data possível.²⁸ A maioria dos conservadores opta por

27. Alguns eruditos afirmam que Joel e Obadias também foram escritos nesse período; os críticos datam Daniel de alguns séculos ainda mais tarde. As datas para essas profecias, bem como nossas razões para aceitá-las, foram dadas em nosso estudo acima.

28. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 1087-1090.

uma data aproximadamente um século antes, isto é, cerca de 450 a.C.²⁹ Esdras e Neemias são considerados os autores dos livros que têm os seus nomes. Alguns eruditos argumentam que a evidência aponta para Esdras ou um escritor estreitamente associado com ele, como o autor de 1 e 2 Crônicas.³⁰ Malaquias pode ser considerado o autor de sua própria profecia.

Do breve sumário acima podemos concluir que o material pós-exílico foi escrito entre 520 e 425 a. C., isto é, durante os reinados de Dario I (522-486 a.C.) e Artaxerxes (cerca de 465-425 a.C.).

A Profecia de Ageu

O Caráter e o Papel de Ageu

O nome *Ageu* (*Haggai*, derivado de *Ḥag*) significa "festivo" ou "festa".³¹ Não sabemos por que o profeta foi assim chamado, anos antes que sua obra como profeta trouxesse resultados tangíveis. É um fato bem estabelecido que Ageu foi uma força corroborante na reconstrução do templo, depois que a obra tinha sido abandonada por algum tempo. A situação histórica foi registrada por Esdras (4.1-5; 4.24-6.22).³² O papel de Ageu como profeta tem sido avaliado de diversos modos. D. Winton Thomas considera-o, na verdade, um profeta de importância menor, cujo papel se restringe à reconstrução do templo e que teria sido um dos iniciadores do "rígido exclusivismo" por parte dos judeus em suas relações com os samaritanos.³³ Feinberg, entretanto, estava certo quando escreveu que é injusto considerar Ageu como preocupado somente com o templo, quando ele também falou da glória vindoura de Jesus Cristo, de seu reino, e das bênçãos que aguardam as gentes e nações.³⁴

29. Edward Young resumiu a escassa evidência desta maneira: foi depois de a história oficial de Xerxes ser escrita, isto é, depois de seu assassinato cerca de 465 a.C., quando ele era ainda bem conhecido, mas não se pode ter certeza (*Introduction to the Old Testament*, [Grand Rapids: Eerdmans, 1975], pp. 374-375). Escritores como Charles Pfeiffer, Schultz e Wood discutem o tempo dos eventos registrados, não o tempo em que foram escritos.

30. Cf. o resumo das evidências e os argumentos de Harrison (*Introduction to the Old Testament*, pp. 1153-1157).

31. Charles F. Feinberg, "Haggai", em *The Wycliffe Bible Commentary*, eds. Charles F. Pfeiffer e Everett F. Harrison (Chicago: Moody, 1962), oferece algumas sugestões (ibid., p. 889). Joyce Baldwin salienta que outros nomes como *Haggi*, *Haggiah* e *Haggete* eram nomes bem comuns, refletindo o termo *ḥag* (festa) (cf. seu *Haggai, Zechariah, Malachi* [Downers Grove: Inter-Varsity, 1972]).

32. Cf. as primeiras páginas deste capítulo para um resumo da história daqueles tempos.

33. D. Winton Thomas, "The Book of Haggai", em *IB* (1956), 6.1039.

34. Feinberg, "Haggai", em *The Wycliffe Bible Commentary*, p. 889. Embora a maioria dos comentaristas concorde, pelo menos até certo ponto, muitos diferem de Feinberg sobre a interpretação e a aplicação da profecia de Ageu a respeito do reino messiânico.

Comentários úteis para este nosso estudo, além dos já citados, incluem Peter R. Ackroyd, "Haggai", em *Peake's Commentary on the Bible*, eds. Mathew Black e H. H. Rowley (New York: Nelson, 1962), pp. 643-645; Robert L. Alden, "Haggai", em *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank Gaebeline, 12 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1985), 7.569-591; João Calvino, *The Twelve Minor Prophets*, 4.315-388; F. Roy Coad, "Haggai", em *The New Layman's Bible Commentary*, eds. G. C. B. Howley, F. F. Bruce e Henry L. Ellison (Grand Rapids: Zondervan, 1979), pp. 1020-1024; Homer Hailey, *A Commentary on the Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1972), pp. 297-315; Ebenezer Henderson, *The Twelve Minor Prophets*, republ. Grand Rapids: Baker, 1980), pp. 347-360; Carl F. Keil, em *KD, The Twelve Minor Prophets*, 2 vols., 2.167-215; Jan L. Kooze, *Haggai* (Kampen: Kok, 1967); Theodore Laetsch, *The Minor Prophets* (St. Louis: Concordia, 1956), pp. 383-402; J. McIlmoyle, "Haggai", *The New Bible Commentary*, eds. Francis Davidson, Alan M. Stibbs e Ernest F. Kevan (Grand Rapids: Eerdmans, 1953) pp. 743-747; Thomas V. Moore, *A Commentary on Haggai and Malachi*, (republ. Londres: Banner of Truth Trust, 1960); Edward B. Pusey, *The Minor Prophets: A Commentary* (republ. Grand Rapids: Baker, 1950), pp.

Nada se sabe a respeito do próprio Ageu. A maioria dos comentadores crê que ele já era velho quando profetizou. A tradição cristã sustenta que ele era um sacerdote,³⁵ mas por que razão seus ancestrais não são mencionados permanece desconhecido.³⁶ Para o nosso estudo, o principal interesse em Ageu é sua proclamação do conceito messiânico no tempo em que os que haviam retornado a Jerusalém interromperam a reconstrução do templo. A reestruturação da casa de Deus, a reinstalação do culto e o real conceito messiânico tinham sido os temas centrais nas profecias de Daniel umas poucas décadas antes.³⁷ Ageu proclama que a reconstrução do templo era um fator importante no programa ou plano messiânico que Yahwéh estava realizando. Se as promessas messiânicas a respeito da Pessoa real da casa de Davi e do reino fossem de fato acontecer, era necessário que o remanescente do povo do pacto fizesse a sua parte. Eles tinham de reconstruir o templo, o símbolo da presença de Yahwéh com eles e tipo daquele que viria e habitaria entre eles (Jo 1.14-18). Portanto, não é um messianismo eclesiástico³⁸ o que Ageu proclama. Ao contrário, ele sustenta o que Yahwéh vinha revelando por meio dos profetas nos séculos precedentes. O que Ageu começou, isto é, a proclamação da vontade e do plano de Yahwéh em relação ao programa reconhecidamente messiânico, Zacarias continuou. E desta forma esses dois profetas foram instrumentos da preparação da situação histórica em que Esdras e Neemias fizeram seu trabalho, e Malaquias proclamou suas mensagens messiânicas quase um século mais tarde.

O ponto de vista afirmado acima, a respeito da relação entre a reconstrução do templo e a idéia messiânica (messianismo real davídico), não tem sido aceita por todos os eruditos. Já nos referimos a Riggan. Vários historiadores têm lutado com o desafio de exprimir essa relação,³⁹ bem como vários teólogos bíblicos.⁴⁰

William J. Dumbrell tenta apresentar um ponto de vista intermediário. Ele sustenta que tanto Ezequiel quanto Daniel tinham minimizado o papel futuro da casa davídica e dado mais ênfase ao templo como a sala do trono de Yahwéh. Ageu, Zacarias e o autor do primeiro rascunho de Crônicas fizeram o mesmo. Essa diminuição da ênfase na casa davídica foi feita para colocar o êxodo e suas conseqüentes bênçãos em maior proeminência. Além disso, coloca-se na pers-

293-321; George A. Smith, "The Book of the Twelve Prophets", em *The Expositor's Bible*, ed. W. Robertson Nicoll, 4.606-620, Smith escreveu que há um consenso entre os críticos a respeito da integridade de Ageu (*ibid.*, p. 614); Herman Veldkamp, *De twee Getuigen Haggai en Zacharia* (Franeker: Wever, s. d.); Pieter Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, em *NICOT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), cf. sua extensa introdução a Ageu (*ibid.* pp. 3-40) e bibliografia (pp. xv-xxv); e Conrad von Orelli, *The Twelve Minor Prophets* (republ. Minneapolis: Klock & Klock, 1977).

35. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 28; George L. Robinson, *The Twelve Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1962), pp. 137,138.

36. Koole, *Haggai*, p. 10.

37. Cf. cap. 23 acima, esp. o estudo de Dn 9.

38. Como Riggan afirmou acima.

39. Cf. p. ex., Bright, *History of Israel*, pp. 349-355; Noth, *History of Israel*, pp. 306-316.

40. Cf., p. ex., Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trad. John A. Baker, 2 vols. (Londres: SCM, 1967), 2.341-343; e Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, trad. E. W. Trueman Dieken (Londres: Oliver and Boyd, 1966), p. 220.

pectiva própria o reestabelecimento da presença divina e o pacto entre Deus e seu povo. Desta maneira Yahwéh demonstra sua soberania e revela seu governo mundial sem intermediários messiânicos. Dumbrell cita Isaías 2.2-4,62 como evidência de que a Isaías também foi dada essa visão. Na discussão que se seguirá mostraremos que, assim como Dumbrell notou aspectos insatisfatórios na reconstituição⁴¹ dos materiais bíblicos, assim também há aspectos muito insatisfatórios na própria posição de Dumbrell.⁴² Seu intento pode ser louvável, mas seu método, isto é, adotar uma abordagem que permite que os acontecimentos históricos dominem a visão dos profetas, não dá o necessário crédito à afirmação bíblica de que a *dēbar-yhwh* veio *bēyad* (lit. pela mão de) Ageu, o profeta, (1.1) e *kōh 'āmar yhwēh šēb'ōt lēmōr* (assim diz Yahwéh Sabaot, dizendo) (1.2)⁴³ Nem é dada a devida atenção ao fato de que Ageu é referido como *mal'ak yhwēh* (o mensageiro de Yahwéh) (1.13), que fala *bēmal'ākūt* (a mensagem) de Yahwéh ao povo. Este ponto tem de ser reconhecido: Ageu, como os profetas que o precederam e como Zacarias e Malaquias depois dele, recebeu e proclamou o que Yahwéh lhe revelou.

Em resumo, Ageu, de quem tão pouco se sabe, foi o mensageiro de Yahwéh que se dirigiu ao remanescente do povo do pacto que retornou a Jerusalém. Falou-lhes em plena consciência de sua situação histórica e da vontade de Yahwéh para essas pessoas naquele tempo, enquanto Ele continuava a manter e a desdobrar seus propósitos relativos ao pacto e ao reino, bem como seu plano para o Mediador desse pacto e o Rei desse reino.

Exegese das Passagens Relevantes

1.1.2. Yahwéh falou por meio de Ageu no segundo ano de Dario, 520 a.C. Os seguintes aspectos devem ser ressaltados.

El-zērubābel (a Zorobabel). Este homem é identificado como filho de Salatiel, que é filho, por sua vez, do exilado rei Joaquim (em 1 Cr 3.17, Jeconias). Relembre-se que Joaquim foi feito prisioneiro e levado para Babilônia depois de um curto e mau reinado de três meses e dez dias em Jerusalém (2 Cr 36.9,10). De acordo com 2 Rs 25.27-30, Joaquim, depois de trinta e sete anos, foi libertado da prisão pelo recém-coroadado rei da Babilônia, Evil-merodaque, e foi-lhe dado o privilégio de comer à mesa do rei, no seu palácio em Babilônia (um prazer que Daniel negou a si mesmo). O neto desse rei reabilitado, mas ainda submisso, recebeu a honra de ser nomeado *paḥat yēhūdā* (o sátrapa de Judá, Ag 1.1). O termo hebraico é traduzido usualmente como "governador", mas é usado

41. Como sugerido pelos autores críticos acima citados

42. William J. Dumbrell, "Kingship and Temple in the Post-Exilic Period", *Princeton Theological Review* 37/2 (1978):33-42. Dumbrell mantém este mesmo ponto de vista em seu *Covenant and Creation* (Nashville: Nelson, 1984), pp. 201-206. Num ensaio em que se refere ao ponto de vista pelo qual 1 e 2 Crônicas são totalmente distintos de Esdras-Neemias por causa do "interesse na dinastia davídica" no primeiro, que não é considerado no último, ele vai além e diz que não poderia apoiar o ponto de vista de que o messianismo fosse uma das preocupações principais do Cronista (cf. "The Purpose of the Books of Chronicles", *JETS* 27/3 [1984]:257-266).

43. Ver também Ageu 1.3,5,7,13; 2.1,4,6-11,14,20,23. Zacarias também se refere repetidamente à Palavra de Yahwéh e do Deus Todo-Poderoso.

como tradução hebraica do termo persa *sátrapa*.⁴⁴ Portanto, o rei cativo foi honrado pela nomeação de seu neto como um governante no império persa. Foi-lhe dada autoridade política (embora como vassalo) sobre o próprio lugar e povo onde a casa davídica havia reinado. Sob sua mão providencial, Yahwéh demonstrou que a casa davídica realmente não fora eliminada. De fato, o profeta dirige-se a Zorobabel como o líder real e político responsável pelo remanescente que tinha retornado a Jerusalém.⁴⁵ A casa davídica e seu papel não foram removidos para o fundo, como Dumbrell e outros sugerem.

Ageu dirige-se ao líder religioso: *yēhōšua' ben-yēhōšādāq hakōhēn* (Josué, filho de Josadaque, o sumo sacerdote). É óbvio que tanto os líderes políticos quanto os religiosos são responsáveis pela situação geral da comunidade judaica. Esse era também o caso antes do exílio. De fato, os três ofícios — profético, sacerdotal, real — estão reunidos para cumprir a vontade de Yahwéh.

O assunto é a reconstrução do templo. O profeta declara que Yahwéh *šēbā'ōt*, o soberano Senhor, ou o Senhor dos Exércitos, cita *hā'ām hazzeh* (esse povo). Yahwéh está, em sentido real, acusando o povo de negligenciar a construção da casa de Yahwéh. O povo estaria dizendo *lō' 'et-bō'* (lit. não o tempo de vir); não chegou ainda o tempo de construir o templo. É, portanto, a casa de Yahwéh o assunto central. Ageu, falando por Yahwéh, é específico (1.4): *wēhabayit hazzeh hārēb* (e essa casa está devastada) (o termo *hārēb* tanto pode ser verbo — um “estativo” *qal* — quanto adjetivo). O templo está em ruínas (repetido em 1.9) devido a tempos difíceis economicamente. Mas Yahwéh chama a atenção do povo para as casas “apaineladas” (1.4 RSV) que eles construíram, mesmo quando Yahwéh trouxe tempos difíceis sobre eles.

Por que a casa de Yahwéh é um tema central? Yahwéh dá a razão fundamental no verso 8. O povo deveria subir a *hāhār* (a montanha, ou cadeia de montanhas [cf. NIV], possivelmente o Líbano), para trazer madeira e construir a casa. Então vêm dois importantes verbos hebraicos: (1) *wēnāpahtî* (para que eu possa ser agradado com ela). Os tradutores têm preferido fraseá-lo como “que eu possa ter prazer nela” (RSV, NIV).⁴⁶ A idéia de Yahwéh ser agradado por estar no meio de seu povo é afirmada antes pelo salmista (Sl 149.4), mas aqui está implícito que ele também tem prazer na própria habitação, na casa, quando ele, como a nuvem de glória, entrou no tabernáculo e no templo. O verbo importante seguinte é *wē'ekābēd* (niph'al do verbo *kābēd*, gloriar), que tanto pode ser traduzido como passivo quanto como reflexivo. Theodore Laetsch pensa que deve ser tomado reflexivamente,⁴⁷ isto é, Yahwéh se glorificará a si mesmo na reconstrução do templo. Robert Alden, como outros,

44. *Pehā* ocorre repetidas vezes em Daniel, Esdras, Neemias e Ester; também ocorre uma vez em 2 Cr 9.14 e em Is 36.9 (para os críticos, no primeiro, não segundo Isaias). Ver também KB, p. 757.

45. Em Ed 1.8,11; 5.14,16, Sesbazar, também um príncipe de Judá, pode ser outro nome para Zorobabel. Koole pensa que não é esse o caso (*Haggai*, p. 13), e Grosheide, *Ezra-Nehemiah* (Kampen: Kok, 1963), pp. 77,78, concorda com ele.

46. A tradução de Almeida, ed. revista e atualizada, tem: “dela me agradarei” (n.t.).

47. Laetsch, *Minor Prophets*, pp. 386-389.

traduz o termo passivamente: “ser honrado” (cf. NIV).⁴⁸ Uma terceira possibilidade é sugerida em Êx 29.44, onde se diz que Yahwéh promete *consagrar* (*wəqādashî*) a habitação de sua glória. Seguindo esse pensamento, a tradução de Ag 1.8 seria “ela (a casa) será glorificada”. Mas o verbo em hebraico tem o prefixo da primeira pessoa; portanto, Yahwéh diz “Eu”. Em vista do que se segue no capítulo 2, é preferível traduzir: “Eu me glorificarei na habitação”. Essa tradução, entretanto, deve ser entendida como referindo-se a mais do que o edifício em que Yahwéh se glorificará, isto é, Ele se glorificará por ter um povo fiel e obediente. Ainda mais importante: Ele se glorificará no que há de surgir finalmente desse edifício (cf. 2.6-9). A pergunta feita acima — por que é a casa de Yahwéh um tema central? será respondida amplamente quando considerarmos outras afirmações do capítulo 1.

1.12. Diz-se que, além de Zorobabel, o líder político, e de Josué, o líder religioso, *wəḵōl sē'ērît hā'ām* (todo o remanescente do povo), responde à proclamação da palavra de Yahwéh feita por Ageu. Tanto os líderes quanto o povo ouvem *bəqōl yhwēh 'ēlōhēm* (a voz de Yahwéh seu Deus) e *lē'al dibrē haggay* (as palavras de Ageu). No contexto o verbo deveria ser traduzido por “obedecem”. O verbo hebraico *wayyîr'û* (e temeram) expressa a motivação da obediência. Os líderes e o povo estão cheios de temor de Yahwéh e de Ageu. A idéia de temor inclui respeito e reverência; pode também referir-se a uma piedade reta.⁴⁹ A voz de Yahwéh por meio da profecia de Ageu produz a resposta que Yahwéh deseja. A comunidade está unida em sua resposta; a palavra profética é efetiva.

Neste ponto é necessário refletir sobre a construção do tabernáculo. O povo, libertado do cativeiro do Egito, foi chamado a construir o lugar de habitação de Yahwéh (Êx 26.1; 35.4-29). Quando ele foi construído (Êx 40.33), Yahwéh desceu sobre ele e sua glória o encheu (vv. 34-37). O tabernáculo servia como sinal de que Yahwéh estava com seu povo. Era Ele quem, tendo-os redimido, guiava-os, guardava-os e fazia-os prosperar. O tabernáculo servia também como centro de adoração e de congregamento comunal. Assim também, quando Salomão construiu o templo, o substituto permanente para o tabernáculo portátil, foi requerida a cooperação do povo, bem como de Tiro, um aliado vizinho (1 Rs 5,6 par. 2 Cr 2,3). Quando o templo foi completado, a arca da aliança foi posta nele, e a “nuvem de glória” de Yahwéh encheu a espaçosa estrutura (1 Rs 8.10 par. 2 Cr 5.13). Yahwéh continuava a estar presente com seu povo, mas ele cumpriria também suas promessas pactuais a Davi e Salomão (1 Rs 6.12). Os mesmos intentos e as mesmas promessas, expressos nos tempos de Moisés e de Salomão, eram os fatores centrais e cruciais no tempo da reconstrução do templo, como Ageu continua declarando à comunidade judaica.

1.13. Ageu, identificado como o mensageiro de Yahwéh, proclama sua mensagem ao povo: *'ānî 'itkem* (eu estou convosco). Esta frase curta contém

48. Alden, “Haggai”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7582.

49. Cf. TWOT, 1.399. Ver também Koole, “temor reverente manifesto em obediência e respeito” (Haggai, p. 48).

o próprio cerne das promessas pactuais de Yahwéh a Abraão (Gn 15.1; 17.1-8), a Moisés (Êx 3.12-15), a Josué (Js 1.5), a Davi (2 Sm 7.9) e a Salomão (implícitas em 2 Sm 7.13,14). Isaías tinha repetido as mesmas promessas quando assegurou ao povo que ele retornaria do exílio (Is 43.5). Deus era ainda o Deus do pacto,⁵⁰ cujas promessas e cujos propósitos não tinham sido anulados ou mudados por causa do exílio ou durante ele. As promessas de Yahwéh incorporadas no princípio de Imanuel eram imutáveis.⁵¹

É muito importante para uma compreensão plena e adequada de toda a revelação pós-exílica que esta primeira mensagem profética fique bem clara, pois ela arma a cena e provê a moldura para tudo o que foi dito ou escrito no século seguinte. Os pontos principais serão repetidos.

Primeiro, os três ofícios — profético, sacerdotal e real — funcionam juntos para proclamar a Palavra de Yahwéh e cumprir seus planos pactuais. Segundo, o templo tinha de ser reconstruído. Ele representa a presença de Yahwéh com seu povo, como tinha sido feito depois do êxodo e depois do estabelecimento da monarquia davídica. Terceiro, o templo servia como um meio concreto de testar a obediência e a reverência do povo a Yahwéh. Finalmente, o templo, em e por si mesmo, não é o fator central, mas representa uma das promessas pactuais de Yahwéh, a saber, sua presença permanente. A “construção” maior e mais importante é a construção da casa davídica, visto que representava o reino de Yahwéh. Yahwéh tinha prometido estabelecê-la para sempre (2 Sm 7). Habitando no meio de seu povo, Ele cumpriria essa promessa.

O primeiro capítulo do livro aponta para o reino de Deus em que o Messias prometido tem o papel central como rei e sacerdote. Na revelação que se segue, o templo, e seu simbolismo, continua a preencher seu papel. A mensagem central da revelação seguinte, entretanto, é o cumprimento das promessas pactuais concernentes ao Messias e ao reino sobre o qual Ele reina no presente e reinará para sempre.

Em Ageu 2 são registradas três mensagens proféticas. Cada uma delas desenvolve ou amplia algum aspecto do plano multifacetado e das promessas que Yahwéh reitera por meio do profeta Ageu.

2.1-9. O assunto central é a glória do que há de ser construído. Lembremos de que Yahwéh tinha-se referido a isso antes (1.8). O substantivo hebraico, *kābôd*, usado duas vezes neste capítulo, é atribuído ao templo salomônico (2.3) e ao que vai ser construído (v. 9). Ao estudar essa segunda proclamação de Ageu, é importante lembrar que *kābôd* foi usado por Ezequiel ao referir-se à presença de Yahwéh na visão da abertura (Ez 1.28), que mais tarde ele viu partir do templo (Ez 10.3,4,18). (Essa glória tinha entrado no templo quando ele foi dedicado [2 Cr 5.14], e antes, quando o tabernáculo tinha sido erguido [Êx 40.35]). Era então a presença de Yahwéh, representada pela nuvem de glória, que dava à habitação de Yahwéh sua glória verdadeira e duradoura. Mas Ageu

50. Note-se como Laetsch chama a atenção para esse ponto (*Minor Prophets*, pp. 387,388).

51. Alden, “Haggai”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7:583.

não aponta inicialmente para essa glória da presença de Yahwéh. Antes, ele refere-se à beleza do templo de Salomão.

A palavra de Yahwéh, que Ageu profere uns cinqüenta dias depois que tinha profetizado, e os líderes e o povo tinham começado a reconstruir, é de novo dirigida a Zorobabel, o príncipe e governador, a Josué, o sumo sacerdote, e ao remanescente do povo. O profeta pergunta àqueles que viram o templo de Salomão antes de sua destruição se eles se lembram de sua passada glória. Comparado com o anterior, o templo que eles estão construindo terá pouco da primitiva grandeza e beleza. Parecer-lhes-á como nada (2.3). Mas, então, tendo falado da aparente incapacidade do povo de construir uma casa que pudesse ser considerada de brilho e esplendor, Ageu proclama uma incisiva mensagem dúplice de encorajamento e promessa.

A mensagem de encorajamento é em termos da fidelidade pactual passada. Josué, quando ordenado a entrar e possuir a Terra Prometida, recebeu encorajamento, ser forte (Js 1:6,7,9), pois Yahwéh estaria com ele (1.9), fá-lo-ia prosperar e dar-lhe-ia sucesso (1.7). Ageu repete esse encorajamento referindo-se ao pacto de Yahwéh com seu povo, quando este foi libertado do cativeiro egípcio (Ag 2.5), verbalizado e ratificado no Monte Sinai (Êx 19-24). Yahwéh tinha declarado naquela ocasião que o povo hebreu era sua possessão preciosa — um reino de sacerdotes e uma nação santa (Êx 19.6). E Yahwéh passou imediatamente a mostrar a Moisés como Ele estaria presente com seu povo, sustentando-o, guiando-o e cumprindo as promessas feitas a seus ancestrais patriarcais (Êx 2.24). Note-se a palavra final da mensagem encorajadora: *wērûhî 'omedet bêtôkkem* (e meu Espírito permanece no meio de vós) (Ag 2.5b). Não é a aparência do edifício que está sendo erguido o fato motivador. É, antes, a presença de Yahwéh, de seu Espírito capacitador em seu meio e sua passada fidelidade ao pacto.⁵² Os líderes e o remanescente devem compreender que eles têm um papel na continuação do pacto de Yahwéh.

A mensagem de promessa (Ag 2.6-9) baseia-se fortemente nas experiências e revelações passadas da soberania de Yahwéh sobre as próprias nações e sobre o universo criado. Entretanto, como é freqüentemente o caso, há interpretações diferentes de promessas específicas, as quais serão referidas quando estudarmos os versículos 6-10.

2.6. A conjunção *kî* é entendida pela maior parte dos comentadores como causativa. Richard Wolff sustenta que a frase *kî kôh 'amar yhwéh* (pois assim fala Yahwéh) é uma declaração que depende do pacto mencionado antes.⁵³ Hengstenberg tem uma idéia semelhante, quando escreve que *kî* é a base do "não temais".⁵⁴ A única alternativa seria ver *kî* como enfático, traduzido como

52. Uma consulta aos comentários referidos nas notas anteriores permitirá uma elucidação adicional; entretanto, alguns ignoram a mensagem fundamental do texto — a fidelidade de Yahwéh, no passado e no presente, como base para o encorajamento.

53. Richard Wolff, *The Book of Haggai* (Grand Rapids: Baker, 1967), p. 67. Ver também Calvino, *Twelve Minor Prophets*, 4.356.

54. Ernst Hengstenberg, *The Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Meyer, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1877-1878), 3.247.

“certamente” (Nm 22.33; cf. RSV 1 Sm 14.30). Como *kōh* é um advérbio demonstrativo de modo usado enfaticamente em declarações, a melhor tradução de *kī* é “pois”, uma causativa no sentido em que se refere ao verso 5. A certeza da promessa de Deus e o fato do Espírito sempre presente seriam suficientes para acalmar os temores da comunidade. Deus, entretanto, vai dar outras razões para o encorajamento, e a cláusula de *kī* introduz a promessa referida antes. Quem faz a promessa é *yhw h šēbā’ōt*, o Deus do pacto de Êx 3, que é soberano sobre toda a humanidade.

A frase seguinte falada por Yahwéh através do profeta tem causado não pouca discussão e debate entre os eruditos em Velho Testamento. Edward Pusey a traduz por “ainda uma vez e daqui a pouco”, e nisto ele vê Yahwéh referindo-se ao passado e ao futuro. Para ele, *mar’iš* (tremor, abalo), mencionado neste verso, foi precipitado pelo “primeiro grande tremor do mundo no Sinai”. “Uma vez” refere-se a que Deus sacudiria de novo o mundo, mas somente uma vez, sob a dispensação do Evangelho, que duraria até o fim; “e daqui a pouco” refere-se, portanto, aos 517 anos até o tempo de Cristo.⁵⁵ J. Barton Payne traduz a frase “ainda uma vez mais” e entende o verso inteiro como predição profética olhando adiante para o fim do presente universo (Ap 20.11).⁵⁶ Alden chama a atenção para a tradução da Septuaginta. Desde que uma tradução literal significaria “ainda uma vez é tempo”, o texto grego leria simplesmente “uma vez mais” (grego *eti hapax*). Alden não faz referência à difícil frase “um pouco mais”.⁵⁷

Hengstenberg, entretanto, sustenta que *’ahat* significa o mais curto período de tempo e que *mē’at* é um advérbio. Portanto, o abalo ou tremor começaria quase imediatamente com as grandes concessões políticas em que o poder dos pagãos seria quebrado — isto é, as sublevações políticas e sociais do período inter-testamentário que começariam com a derrota da Pérsia (333 a.C.). Seu argumento é que somente dessa maneira podemos ver qualquer consolação para o povo daquele tempo.⁵⁸ Mas a questão é saber se a análise gramatical do texto apóia essa interpretação.

O termo hebraico *’ōd* é um substantivo usado como advérbio para significar “de novo”, “outra vez”, expressar continuação e persistência. *Ahat* é um adjetivo feminino que significa “uma” ou “uma vez”, e *mē’at* é um substantivo que significa “um pouco” ou “pequena quantidade”. Richard Wolff nota que *’ōd* nunca está em construto com um substantivo feminino e que se *’ahat* fosse um numeral relativo a *mē’at*, teria de seguir o substantivo e não precedê-lo.⁵⁹ Isso nos deixa o problema da relação mútua das palavras e do significado exato da frase como um todo.

55. Pusey, *Minor Prophets*, p. 309.

56. J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (republ. Grand Rapids: Baker, 1980), p. 444.

57. Alden mostra que frases como “um pouco mais” podem referir-se “a qualquer coisa, de dias até milênios (cf. Sl 2.12)” (“Haggai”, em *The Expositor’s Bible Commentary*, 7.586). Ver também von Orelli, *Twelve Minor Prophets*, p. 291, sobre a tradução incorreta da LXX.

58. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 3.247.

59. Richard Wolff, *The Book of Haggai* (Grand Rapids: Baker, 1967), p. 49.

Em Hebreus (Hb 12.26,27), o autor desconhecido, referindo-se a Ag 2.6, interpreta-o com o significado de "ainda uma vez mais" (cf. RSV). Ele seguiu a tradução da Septuaginta (gr. *eti hapax*) e afirma que essa expressão indica a "remoção das coisas que podem ser abaladas, como coisas criadas, a fim de que permaneçam aquelas coisas que não podem ser abaladas" (v. 27). Dentro do contexto de Hebreus 12 e em vista da menção das coisas "criadas" no v. 27, o abalo tem de ser visto como de natureza escatológica. F. F. Bruce declara: "Quando, de acordo com a promessa divina, essa horrenda convulsão cósmica ocorrer... todo o universo material será feito em pedaços e as únicas coisas que sobreviverão serão aquelas que são inabaláveis."⁶⁰ Se a frase é tomada no sentido puramente escatológico, em que sentido está relacionada com o período de restauração? Várias respostas têm sido dadas. J. Barton Payne, que entende escatologicamente Ag 2.6, fez uma distinção entre os vv. 6 e 7b. Ele acha que o primeiro se refere ao segundo advento, juntamente com 7a e 22; o remanescente do v. 7 ele aplica ao período contextual imediato.⁶¹ Não há, entretanto, nenhuma base gramatical para tal interpretação, porque não há nenhuma distinção temporal entre o abalo no v. 6 e o abalo no v. 7. É muito mais natural admitir o v. 7b como produto do v. 7a, e não separado pelo período restante até o fim dos tempos. Parece que a maioria dos comentadores tem sido culpada de ou isolar a frase do restante da seção ou ler demasiado nessa simples frase. A tradução mais óbvia é a menos complicada: "ainda uma vez um pouco mais (será)"; *hî* é traduzido por *ele* e o verbo hebraico está subentendido, é tomado como parte da frase, e o restante do verso será lido como "abalarei os céus e a terra e o mar e a terra seca". O particípio *mar'îš* (hiphil de *rā'as*— sacudir, abalar), junto com '*ôd*, exprime continuação. O abalo é, portanto, imediato e comparado ao evento do Sinai. Mas não é limitado a uma só ocasião, seja no presente,⁶² seja no fim dos tempos. Antes, à semelhança do evento do Sinai, esse abalo é parte dos grandes propósitos revelatórios e redentivos de Deus na história. Mas, ao contrário do Sinai, que levou Israel a tomar o espólio das gentes e nações, agora as gentes e nações serão abaladas e trarão voluntariamente sua riqueza, a fim de que o templo do Senhor seja cheio de glória. Portanto, Laetsch está certo quando diz: "O Senhor, por meio do profeta, prediz essa era de constantes guerras, de revoluções e contra-revoluções, que caracterizam os últimos cinco séculos antes da vinda de Cristo. Todos esses abalos servem ao propósito de Deus; eles preparam o caminho para o reino messiânico".⁶³ Payne não está inteiramente errado quando vê um cumprimento escatológico. Mas tanto Laetsch quanto Payne falham quando limitam a profecia divina a um só evento. O profeta está falando do futuro inteiro, incluindo não somente a primeira

60. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), p. 383.

61. Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, pp. 444,445.

62. Cf. Hinckley G. Mitchell, John M. P. Smith e Julius Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi*, em ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1912), p. 62.

63. Laetsch, *Minor Prophets*, pp. 394, 395.

vinda, mas também a segunda.⁶⁴ O cumprimento seria imediato, com significado para seu tempo; ele falou à situação presente. A profecia teve um cumprimento maior no nascimento do Messias, e será cumprida de modo completo no abalo final referido em Hb 12.26. A profecia é, portanto, paralela à visão profética de Dn 2 e é semelhante à mensagem de Am 9.1-4.

2.7. Como notamos antes, o v. 7 dá prosseguimento à frase de abertura do v. 6. O verbo hebraico *yēhir' asti* (hiphil, abalarei)⁶⁵ aponta para quem causa o abalo. A natureza correlativa do verbo, vista no tempo futuro, não se refere necessariamente a "um" abalo, mas ao quadro total do trato futuro de Deus com os povos e nações, como parte de seu plano último para "encher sua casa de glória" (NIV).

A frase hebraica *ūbā'ū hemdat kol-hagōyim* também tem sido fonte de debates para os notáveis comentadores. A tradução tradicional, "o desejo de todas as gentes virá" (cf. NIV), tem sido tomada como referente a Cristo. Matthew Poole escreveu que Cristo é o mais desejável, porque é quem mais ajuda a todas as gentes e nações.⁶⁶ O problema com essa interpretação é que o verbo hebraico *ūbā'ū* está no plural (e virão). Alguns procuram resolver esse problema assim traduzindo a frase hebraica: "as coisas desejadas por todas as gentes e nações" (cf. KJV, NIV), sugerindo a expectativa de todas as gentes e nações de que elas tomarão parte no pacto do Messias.⁶⁷ Alguns têm ido tão longe que chegam a traduzir como "o eleito de todas as gentes e nações".⁶⁸ Mas de novo a melhor tradução é a mais natural, a que a Septuaginta nos dá: "As coisas preciosas de todas as gentes virão" (gr. *hēxēi ta eklekta pantōn tōn ethnōn*).⁶⁹ Isso é apoiado pela afirmação do v. 8, de que a prata e o ouro pertencem ao Senhor. Permanece, entretanto, a questão de saber como tomar o hebraico *hemdat* — se literal ou figuradamente.

Payne, que toma o termo hebraico literalmente, vê o seu cumprimento na renovação do templo referida em Ed 6.8,9 (cf. Zc 6.11).⁷⁰ Wolff entende-o como uma referência ao tempo quando todas as gentes e nações virão e adorarão a

64. Cf., p. ex., Wolff, *Book of Haggai*, p. 52; Verhoef, *Books of Haggai and Malachi*, pp. 105,106, que escreve que "o cumprimento tem uma aplicação literal e uma escatológica".

65. O verbo é um perfeito correlativo. J. Wash Watts explica-o da seguinte maneira: "A natureza correlativa do perfeito com *vav* torna-o adequado para o relato de pormenores em longas descrições do futuro. Quando olha para o futuro, é impossível ao entendimento humano captar perfeitamente a seqüência das coisas. Isso é verdade mesmo quando a mente do homem é iluminada pela luz da profecia. A pessoa pode tornar-se consciente de muitas circunstâncias das verdades reveladas e, no entanto, permanecer inconsciente da sua ordem temporal e lógica, vendo somente suas conexões inerentes a algum fato central. É compreensível, portanto, que a profecia multiplique perfeitos correlativos e minimize os imperfeitos consecutivos". (*A Survey of Syntax in the Hebrew Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1964], p. 53).

66. Matthew Poole, *A Commentary on the Holy Bible*, 3 vols. (republ. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1962), 2.987.

67. Alden, "Haggai", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.586, comenta que a "tradução da KJV, 'o desejo de todas as gentes e nações', é belamente messiânica", mas "a maioria das traduções modernas não o apóia".

68. Cf. as referências de Wolff em *Book of Haggai*, p. 54.

69. Thomas Moore, desde 1856, mostrou que era incorreto referir-se a Cristo como "o desejo das nações". Ele tinha cinco sérias objeções: (1) o termo refere-se à qualidade, isto é, beleza, que torna desejável; (2) o verbo está no plural; (3) Cristo é a aversão das nações; (4) o contexto seguinte não é coerente com essa interpretação; (5) os antigos manuscritos não conhecem essa interpretação (cf. *Commentary on Haggai and Malachi*, pp. 75,76).

70. Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, p. 245.

Cristo e suas ofertas serão evidência tangível desse relacionamento genuíno.⁷¹ Mas ainda uma vez devemos entender o cumprimento de maneira progressiva, como observou Ernst Hengstenberg.⁷² Uma vez começado o abalo, haverá tempos de cumprimento parcial (cf. Ed 6; Zc 6). Um cumprimento posterior pode ser visto na renovação do templo por Herodes o Grande (cerca de 10 a.C.) e na reunião dos gentios na era da Igreja do Novo Testamento. Assim, seu cumprimento final pode ser visto na sujeição de todos os povos e nações ao reinado de Cristo e na entrega do reino ao Pai (1 Co 15.24).

Os substantivos hebraicos *kēbôd*, *habayit* e *sālôm*, nos vv. 7 e 9, exigem cuidadosa consideração no contexto. Em seguida à declaração concernente às gentes e nações, Yahwéh promete "encher a sua casa de glória" (cf. NIV). No v. 7 o verbo hebraico *millē'ti* (o piel indica ênfase: *certamente encherá*) tem como objeto *'et-habayit* (a casa), que é obviamente uma referência ao templo. O demonstrativo *hazzeḥ*, "essa", entretanto, limita a referência à casa que estava em construção? ou deve ser entendido como uma referência mais ampla? E poderia ser simbólico?

Notamos anteriormente que o templo tinha um papel importante, simbolizando a presença de Deus e sendo a sede do reino teocrático visível. Era o grande elemento protetor que apontava à nação o único Deus santo e lembrava ao povo o seu pacto com Ele. Portanto, era inteiramente apropriado, e mesmo natural, que o primeiro cuidado dos exilados que retornaram fosse o restabelecimento da sede da teocracia. Como vimos em 2.3, o real conceito do templo vai além da estrutura literal, pois Yahwéh não é um ídolo material como os deuses pagãos, nem precisa de uma casa para habitar. A glória do templo não dependeria de sua forma externa. Ao contrário, a glória é vista na própria presença de Yahwéh. Assim, a mensagem do profeta é que a aparência da estrutura não diminui a glória do templo, pois o próprio Yahwéh encherá o templo com sua glória. Ele trará a riqueza de todas as gentes e nações quando elas vierem reconhecer sua presença. De fato, "a última glória da casa será maior do que a primeira", (v. 9, cf. RSV).

O v. 9 é uma continuação, ou uma explicação adicional da promessa a respeito do templo. *Habayit hazzeḥ* (esta casa) deve ser entendida à luz do verso 3. Pode haver outras estruturas, mas o preciso conceito da "casa de Deus" é uma idéia singular, entendida da perspectiva de sua presença. A maior glória não há de ser vista em sua duração ou em sua aparência exterior. Ao contrário, está na grandeza de Yahwéh. Não somente Israel, mas as gentes e nações todas virão à casa de Yahwéh e verão sua glória universal e eterna.

O estabelecimento da paz será um resultado natural do abalo e da vinda de todas as gentes e nações. O verbo *'ettēn* (qal de *nātan*, estabelecer ou colocar) pode ter o sentido de "assegurar" ou "dar", e este sentido parece ser mais apropriado no contexto imediato. O termo *sālôm* significa bem mais do que a

71. Wolff, *Book of Haggai*, p. 57.

72. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 3.255.

paz literal, a cessação das guerras com as quais a nação estava familiarizada. Pode referir-se à paz espiritual e ao contentamento que só Deus pode dar em face da hostilidade humana. Alguns sugerem que a referência aqui é à *prosperidade*, usada no sentido de quietude, especialmente como oposta à guerra ou inquietação. Essa idéia é refletida em Is 11.1-5, 10-12, onde o profeta aponta para um governante que introduzirá tranqüilidade.⁷³ Payne liga as idéias de glória e paz: “É a glória da paz, essa relação reconciliada com Deus, que resume todas as bênçãos da herança testamentária, especificamente, que o Messias virá antes da destruição do segundo templo”.⁷⁴ Mas Payne é muito estreito em sua compreensão. O real conceito de paz (*sālôm*) é baseado na idéia de ser completo ou ser sadio. Pode referir-se à segurança (Sl 38.3 [TM 38.4], sanidade; Is 38.17, bem-estar), prosperidade (Gn 43.27 RSV bem-estar), ou saúde (Êx 18.7, RSV bem-estar), e tudo isso pode ser visto na vinda do Príncipe da Paz.⁷⁵ Mas não pode ser divorciado do contexto histórico, como se o seu único propósito na história fosse ser um meio de profecia escatológica preditiva. Ao contrário, paz é uma promessa imediata, uma parte da relação do pacto com Yahwéh. Se o povo é obediente a Yahwéh e a suas ordenanças, haverá paz em sua terra (Lv 26.6; Nm 25.12). Mas a paz presente que o remanescente busca é somente uma pálida antecipação da paz que surgirá dessa promessa, visto que ela aponta para uma paz duradoura que está definitivamente ligada ao Messias (Is 9.7 [TM 9.6]; 66.12 cf. Sl 72.7), pois, afinal, “Ele é nossa paz” (Ef 2.4).

Em resumo, o coração da promessa que Ageu proclama na última parte de sua segunda profecia é o indiscutível conceito messiânico,⁷⁶ que inclui diversos elementos de proclamações anteriores. Isaías tinha profetizado a respeito de as nações virem à casa de Yahwéh e da paz que haveriam de gozar (Is 2.2-5), e Miquéias falou de modo semelhante (Mq 4.1-5). Bem antes disso, Amós proclamara uma reconstrução, isto é, da casa davídica (Am 9.11-15), mas essa referência não está excluída da mensagem de Ageu (cf. sua quarta profecia). Ezequiel, enquanto apontava para o Messias por vir, tinha também profetizado a respeito do pacto da paz (Ez 37.26). Ageu toma esses importantes elementos de profecias anteriores e combina-os numa declaração compacta. Ele o faz de maneira que sua audiência seja encorajada e motivada a construir. Eles podem compreender que não estão apenas construindo um edifício material: estão participando na construção e no estabelecimento do reino de Yahwéh em que o Messias prometido há de reinar em glória para sempre. Assim, a preocupação pela prata e pelo ouro nas quantidades que Salomão tinha possuído não é crucialmente importante. Yahwéh há de suprir esses elementos (Ag 2.8). A preocupação central é a glória da presença de Yahwéh em seu Messias davídico

73. Hinckley G. Mitchell, John M. P. Smith, e Julius Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi*, em ICC (New York: Scribner, 1912, p. 63).

74. Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, p. 245.

75. Cf. a discussão desse termo como aparece em Ez 37.24-27, no cap. 22.

76. Cf. Alden: “A maior parte dos comentadores cristãos vê nesse versículo uma referência messiânica. O segundo templo seria honrado pela presença de Cristo, uma presença divina completamente diversa da ‘shekinah’ do Velho Testamento” (“Haggai”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.587).

prometido, que seria revelado por meio dos sofrimentos do remanescente de seu povo escolhido.

2.10-19. Dois meses depois da segunda profecia, Ageu recebe novamente uma outra mensagem de Yahwéh para proclamar à comunidade, precipua-mente aos sacerdotes. Essa profecia é novamente de encorajamento e promessa. Usando uma ilustração a respeito de como a contaminação pode espalhar-se nos alimentos, Ageu insiste com os sacerdotes para guiarem a comunidade na adoração, no serviço e na vida santa. O povo demonstraria esse modo de viver se realmente mudasse seus caminhos (1.3-6). Yahwéh promete que os abençoará (2.19b); haverá abundante suprimento de material para a construção da casa de Yahwéh, para atender as suas próprias necessidades, para apascentar seu gado e para seus negócios. Mas a preocupação de Yahwéh não é somente abençoar materialmente o povo. Seu maior propósito é dar início ao tempo em que o Messias, de que eles necessitam muito mais urgentemente, virá e “tabernaculará” (gr. *eskēnōsen*) entre eles (Jo 1.14).

2.20-23. No dia em que Ageu recebeu a mensagem dirigida especialmente aos sacerdotes, recebeu também e proclama uma incisiva mensagem para Zorobabel. Essa mensagem é um clímax. Ela toma alguns dos principais temas a respeito do que Daniel escrevera, acerca da ascensão e queda de reinos e do estabelecimento do reino de Yahwéh. Mas também recua até o pacto que Yahwéh tinha feito com Davi (2 Sm 7). Reunindo esses temas principais, Ageu tem uma poderosa mensagem para Zorobabel. Mas há questões que devem ser respondidas. Estão os críticos certos, ao menos parcialmente, quando insistem em que Ageu esperava a restauração da monarquia davídica tendo Zorobabel como rei? Como isso não aconteceu, não seria Ageu apenas excessivamente zeloso, mas também completamente errado?⁷⁷ Essas questões serão respondi-das no estudo seguinte.

2.20. *Wayēhî dēbar-yhwéh* (e a Palavra de Yahwéh). Ageu insiste repetida-mente que Yahwéh lhe deu sua mensagem profética. Ele dá um pormenor específico, *sēnît ’el-ḥaggay* (segunda [vez] a Ageu) no mesmo dia em que ele recebeu a terceira mensagem. Um dos principais problemas a respeito da credibilidade dos críticos é que eles não dão atenção ou rejeitam as muitas referências na Escritura a Yahwéh entregando uma clara mensagem direta-mente aos profetas. Se essas referências são notadas, eles freqüentemente deduzem delas que os profetas eram presunçosos, isto é, atribuíam a Yahwéh o que eles próprios pensavam, esperavam e diziam, a fim de obterem credibi-lidade. Dessa maneira os profetas são apresentados como indignos de confian-ça e desonestos. Ageu insiste que ele vem com uma explícita mensagem de

77. George Adam Smith pode ser considerado um porta-voz moderado dos críticos quando escreve que o “anel de selar de Yahwéh”, referido por Ageu, não foi reconhecido pelo mundo (“The Book of the Twelve Prophets, Part I”, em *The Expositor’s Bible*, ed. W. Robertson Nicoll, 5 vols. [1940], 4.620). Alguns dos historiadores críticos denunciaram severamente o “erro” de Ageu. Cf., p. ex., Noth, *History of Israel*, pp. 311-314. Bright, *History of Israel*, p. 355, infelizmente, junta-se aos críticos quando escreve: “Entretanto, não é necessário dizer que as esperanças a que Ageu deu voz... não se materializaram, o trono de Davi não foi estabelecido...”

Yahwéh.⁷⁸ Seja o que for que ele tenha pensado ou desejado, o que ele proclama é a palavra de Yahwéh a respeito da casa de Davi.⁷⁹

2.21. A palavra de Yahwéh que Ageu fala é especificamente para Zorobabel. Este é novamente (cf. 1.1,12) identificado quanto a sua posição e função política servindo como *paḥat-Yêhûdâ* (o sátrapa-governador de Judá). A cena está, portanto, preparada para a mensagem que pertence às dimensões políticas das nações. Ela é introduzida pela repetição do que fora dito na segunda profecia: Yahwéh abalaria os céus e a terra (2.6). Isso foi dito da primeira vez como introdução à mensagem de encorajamento para a construção do templo e preparação para a maior demonstração de glória que viria por meio dele. A atividade cósmica de Yahwéh, abalando os céus e a terra, terá conseqüências diretas para a casa de Davi. Essas conseqüências estavam implícitas antes (2.6-9). Agora serão explicitadas.

2.22. Ageu relata os planos de Yahwéh a respeito das nações. Yahwéh declarara antes, por meio de Ageu, que Ele *wêhir 'asêti* (fará abalar) as gentes e nações (2.7). Agora explica ele o que acontecerá quando ocorrer esse abalo. *Wêhâpakti* (e derrubarei, qal, vav consecutivo). O verbo hebraico pode ser traduzido como "subverterei", como Sodoma e Gomorra (Gn 19.21,25,29). Os tronos, as sedes de poder, e os mais fortes instrumentos militares (os carros e seus condutores) serão destruídos ou tornados completamente inúteis (22c). Para dar mais ênfase a essa mensagem de completa subversão, Yahwéh faz Ageu acrescentar *wêhismadtî ḥuzeq mamlêkôt hagôyim* (e aniquilarei o poder dos reinos das nações). O verbo *sâmad* é traduzido também como "exterminar" quando aparece no hiphil, como é o caso aqui (cf. Is 14.23; 2 Rs 10.28). O pensamento expresso é definido; haverá um fim completo para os reinos estrangeiros, a sede de seu poder e sua força militar. O quadro de destruição total é completado pela referência aos soldados a cavalo matando-se uns aos outros. Parece que há aqui a repetição do que aconteceu entre os midianitas nos dias de Gideão (Jz 7.22).

Está Ageu descrevendo a situação internacional de seus dias, ou profetizando a respeito do futuro? No ponto de vista de D. Winton Thomas, há pouca dúvida de que Ageu interveio na vida religiosa de sua comunidade pós-exílica em vista de dois acontecimentos históricos; (1) as revoltas que irromperam no império persa quando Dario subiu ao trono (cerca de 522 a.C.); e (2) a nomeação de Zorobabel como governador. Segundo Thomas e muitos outros escritores, Ageu estava respondendo a esses eventos políticos que inspiraram sua esperança, e a de Zacarias, de que o reino messiânico de Davi estaria a ponto de ser restabelecido.⁸⁰

78. Henderson traduziu livremente, mas de modo correto: "A palavra de Jehováh foi comunicada pela segunda vez..." (*Twelve Minor Prophets*, p. 359). Koole, Haggai, p. 55, salienta que Yahwéh falou, e que Ageu foi o instrumento por meio do qual Ele falou. Veldkamp, *De twee Getuigen Haggai en Zacharia*, pp. 5,9,17, corretamente refere-se à "mensagem de, ou da parte de, Deus".

79. Note-se como Baldwin adota uma abordagem conciliatória quando escreveu a respeito "da última palavra registrada de Ageu" e "é natural assumir que Ageu... esperava que essa nova era (messianismo) raia-se em seu próprio tempo..." (*Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 53).

80. D. Winton Thomas, "The Book of Haggai", em *IB* (1956), 6.1039.

Não pode haver dúvida na mente de ninguém de que houve revoltas e sublevações no império persa quando Cambises cometeu suicídio e Dario I teve dificuldades para manter o império unido e pacífico.⁸¹ A situação existente ajudou o remanescente a compreender o que Ageu estava explicando. Mas não é verdade que Ageu estava realmente proclamando que os céus e a terra estavam sendo abalados por Yahwéh e que tronos, reinos e forças militares estavam sendo subvertidos e exterminados. Alden e outros eruditos estão certos em afirmar que Ageu estava usando a linguagem apocalíptica — o abalo dos céus e da terra, nações devastadas, forças militares exterminadas — que era usada para falar do futuro.⁸² Outros profetas falaram dessa maneira ao referir-se a um futuro distante, às vezes apontando para o advento de Cristo (cf. Jl 2.30-3.3 [TM 3.1-4.3]; Is 2.4). Devemos concluir então que Ageu, como os profetas freqüentemente faziam, proclama a palavra de Yahwéh para o futuro em termos das circunstâncias do seu presente. Devemos lembrar, entretanto, que, embora a situação internacional não estivesse calma, os tronos e reinos, partes do império persa, não estavam sendo abalados; cavaleiros e seus cavalos, carros e seus condutores, não estavam sendo exterminados; Ageu não estava dando uma descrição do que tinha acontecido entre 522 e 520 a.C.

2.23. O segundo evento que Thomas considerou como fator motivador da intervenção de Ageu por sua prédica é a posição oficial de Zorobabel. Não há dúvida de que a esse filho da casa de Davi foi dada uma posição política oficial. Mas não lhe foi dado *status* real: ele não é chamado de príncipe, rei ou governador: antes, Yahwéh dirige-se a ele por um título messiânico: '*abdi* (meu servo).

Em estudos precedentes neste livro esse termo hebraico é usado para referir-se a homens que têm posição messiânica e cumprem atividades redentoras: Abraão (Gn 26.24); Moisés (Nm 12.7,8; Dt 34.5; Js 1.2,13,15); Josué (Js 5.14; 24.29; Jz 2.8); Samuel (1 Sm 3.9,10); Davi (2 Sm 3.18; 7.5,8; 1 Rs 8.23,24). Isaías empregou o termo hebraico para referir-se ao antítipo de todos esses, isto é, o Servo messiânico de Yahwéh (Is 42.1; 43.10; 49.6,7; 52.13; 53.11). Zorobabel é referido nessa linhagem e contexto messiânicos. Zorobabel é, portanto, considerado muito mais do que um governador nomeado pelos persas. Ele é nada menos do que um Servo de Yahwéh.⁸³ É, de fato, um representante de Cristo.⁸⁴

Duas coisas afirmadas a respeito de Zorobabel confirmam a interpretação dada acima. *Wěsamtikā kahōtam* (e te porei como um anel de selar). O verbo *šim* pode também ser traduzido como "fazer". O ponto é que Yahwéh toma Zorobabel como um membro da casa davídica e declara que ele é de importância específica, segundo indica a frase "qual meu anel de selar". Anéis de selar eram usados para representar a coroa ou o trono. Quando o selo do anel era aplicado, o poder e a autoridade do trono eram aplicados (1 Rs 21.8; Dn 6.17). Por meio de Zorobabel a dinastia davídica seria continuada. E Zorobabel, entre outros

81. Koole, *Haggai*, pp. 14-18, provê um breve sumário desses acontecimentos.

82. Alden, "Haggai", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7591.

83. *Ibid.*, 7591; ver também Keil, em *KD, The Twelve Minor Prophets*, 2215.

84. Calvino, *Twelve Minor Prophets*, 4387.

descendentes de Davi, é declarado aquele que Yahwéh escolheu (2.23d) para representar a linha messiânica. Em vista da escolha de Yahwéh, é indubitavelmente sob a mão providencial de Yahwéh que Zorobabel foi nomeado governador — uma posição que lhe dá destaque na comunidade dos remanescentes.

A Revelação Messiânica na Profecia de Ageu

Ageu não enuncia um novo tipo de messianismo. Riggan, como dissemos antes neste mesmo capítulo, está errado ao falar da iniciação de um messianismo eclesiástico por causa de sua ênfase ao templo.

Ageu certamente acentua a reconstrução da casa de Deus. Essa reconstrução será evidência da obediência e do temor a Yahwéh por parte do remanescente. O templo em si mesmo é importante. Yahwéh se glorificará a si mesmo nele; como no tempo de Moisés e de Salomão, Ele o usará como evidência segura de sua presença no meio do povo. Portanto, o povo terá a garantia de sua fidelidade aos seus planos e propósitos pactuais. Isso eles verão quando Yahwéh os suprir com os materiais de que eles necessitam, tomando-os das nações à medida em que Ele as abala, um abalo que será visto no primeiro advento do Messias, e possivelmente no segundo também.

O templo em si mesmo não é o fator central. O foco central é a casa davídica, da qual o Messias virá. Yahwéh, habitando no meio de seu povo, sustentando-o e dirigindo-o com seu Espírito e suas palavras proféticas, assegura ao remanescente que seu pacto com Davi não é nulo ou vazio. Zorobabel, um descendente físico daquela linhagem — a quem foi dado um papel político pelo governante persa — é o escolhido de Yahwéh como o representante da linha davídica. Segundo Mt 1.13, o filho de Zorobabel, Abiúde, e seus descendentes continuam essa linha messiânica davídica.

Daniel tinha estado preocupado com o templo (Dn 9.17); quando procurou saber dele, foi informado a respeito do programa bem maior de Yahwéh — o reino messiânico. Ageu repete à comunidade do remanescente o que Daniel havia escrito na dispersão. Ambos os porta-vozes tomaram temas centrais do Pentateuco e dos registros históricos do reinado de Davi, bem como importantes mensagens dos profetas precedentes, e teceram-nos, segundo as instruções de Yahwéh, numa vívida mensagem, significativa para a comunidade dos remanescentes. O povo é encorajado e motivado pela garantia de que as promessas pactuais de Yahwéh, particularmente a respeito da linha davídica messiânica, estão sendo mantidas e serão cumpridas.

Mais um ponto necessita de esclarecimento. Ageu indica de algum modo que espera a restauração da monarquia teocrática davídica em futuro imediato? Ele não faz nenhuma referência a isso. Ele não fala de Jerusalém como cidade reconstruída para o povo organizado politicamente como nação. Sua preocupação não é o estabelecimento de Judá ou Israel como nação. Como concluímos antes, e merece ser repetido, Ageu profetiza que o povo continuará a construir o templo por ele assegurar a presença de Deus com seu povo, e profetiza de modo que o povo tenha a certeza de que a linha davídica, da qual

o Messias virá, não será eliminada. Portanto, a ênfase de Ageu está sobre a continuidade de duas grandes promessas centrais do pacto: a presença contínua de Yahwéh e a vinda certa do Mediador messiânico.

As profecias de Ageu, deve ser explicado, tratam do conceito messiânico de um modo geral, isto é, não põem nenhuma ênfase específica nem no ponto de vista mais estrito — uma pessoa régia — nem no ponto de vista mais amplo — o caráter, a obra e as bênçãos que resultarão do Messias. Ao contrário, Ageu estabelece uma agenda para os séculos seguintes, como Joel o havia feito no começo da obra profética profissional. Ageu prepara a cena: Yahwéh está mantendo o seu pacto; Ele reina soberanamente sobre os povos e nações; Ele chama o remanescente de seu povo à fé, à obediência, e ao serviço; Ele continuará a levar adiante seu programa essencial messiânico; e a comunidade dos remanescentes tem seus deveres em relação à casa de Yahwéh, ou seja, seu culto e sua plena confiança nele. Yahwéh continuará a exigir uma vida santificada, e um povo que viva assim tem a garantia de bênçãos contínuas que o capacitam a viver bem e servir como Ele requer.

A Revelação Messiânica

Depois do Exílio - 2: Zacarias

Não constitui surpresa para nenhum estudante da Bíblia que o livro de Zacarias seja considerado uma continuação das profecias de Ageu. Sua primeira proclamação é feita um mês antes da última de Ageu (Ag 2.10; Zc 1.1); Esdras refere-se a Ageu e Zacarias como se fossem contemporâneos e colaboradores (Ed 5.1). Realmente, a primeira mensagem de Zacarias foi para exortar a comunidade dos remanescentes em Jerusalém a arrepender-se e obedecer a Yahwéh, que lhe dera a incumbência de reconstruir o templo e iniciar o culto como prescrito nos escritos de Moisés.

O Homem e Seu Livro

A informação que as Escrituras dão a respeito de Zacarias é breve. Ele era neto do sacerdote Ido, cujo filho, Baraquias, pai de Zacarias, nunca é citado como sacerdote. Por isso presume-se que Baraquias tenha morrido ainda jovem.¹ Zacarias, como Jeremias e Ezequiel, era sacerdote e profeta. Daí, seu interesse no templo pode ser explicado tanto por sua ancestralidade quanto pelas mensagens que foi encarregado de proclamar.

Zacarias era provavelmente jovem quando Ageu já era de idade avançada. Deduzimos que Zacarias era jovem pelo livro de Neemias. Ido era um dos

1. Kenneth L. Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin, 12 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1985), 7.597.

sacerdotes que regressaram a Jerusalém com Zorobabel (Ne 12.4). Uma vez que seu avô estava ainda exercendo o ofício, Zacarias não poderia ter muita idade.²

A autoria e a unidade de Zacarias têm sido extensamente discutidas. Há obviamente três partes distintas: os caps. 1 a 6 apresentam as visões do jovem profeta; os caps. 7 e 8 apresentam um interlúdio histórico; e os caps. 9 a 14 apresentam profecias escatológicas de gênero apocalíptico. (Os capítulos finais também refletem um período posterior ao dos primeiros; há diferenças de tom e de estilo). Vários eruditos têm indicado, corretamente, que essas diferenças podem ser explicadas. Os primeiros seis capítulos também contêm aspectos apocalípticos, e como Zacarias era jovem quando começou a profetizar, também pode ter profetizado bem mais tarde.³

Um fator sobre o qual todos concordam é que Zacarias enunciou com grande clareza vários aspectos da era messiânica. D. Winton Thomas mostrou que Zacarias o fez de modo mais abrangente e completo do que Ageu.⁴ O que Zacarias fez foi desenvolver em pormenores, como Yahwéh lhe revelou, o que Ageu proclamara em amplo espectro. Não há, portanto, nenhuma razão a esta altura para discutir o fundo histórico ou as circunstâncias por trás das profecias dos caps. 1 a 8. São idênticos aos de Ageu, que verificamos no capítulo precedente.

As Visões (Zc 1-6)

As visões como tais não serão analisadas, pois uma grande quantidade de comentários e artigos tem sido escrita sobre elas.⁵ Nossa preocupação neste nosso estudo é discernir que pontos de vista são mantidos e que referências gerais pode haver sobre o próprio conceito messiânico em seu sentido mais amplo, e as próprias características, obras e influências da Pessoa divina real mencionada em revelações anteriores sob títulos como Anjo de Yahwéh, Ungido (*māšîah*), Servo, e que foi prefigurada e tipificada por pessoas (Abraão, Moisés, Josué e Davi), instituições (sistema sacrificial, ofícios), coisas (taberná-

2. H. C. Leupold, *Exposition of Zechariah* (republ. Grand Rapids: Baker, 1971), p. 1.

3. Ver, para estudo mais amplo, Joyce Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1972), pp. 59-81; Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7:595-601; Ebenezer Henderson, *The Twelve Minor Prophets* (republ. Grand Rapids: Baker, 1980), pp. 361-365; Leupold, *Exposition of Zechariah*, pp. 6-13. Cf. Conrad von Orelli, *The Twelve Minor Prophets* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897), pp. 304-311, sobre "diversidade de época e de autor" (*ibid.*, p. 307); e G. Adam Smith, "The Book of the Twelve Prophets", em *The Expositor's Bible*, ed. W. Robertson Nicoll, 5 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), que separa os caps. 9-14 (4.668-679) dos caps. 1-8 (4.620-639), discutindo as profecias de Malaquias e Joel entre aqueles dois grupos de capítulos. Os editores de "The Book of Zechariah", em IB (1956), semelhantemente, dividem o livro de Zacarias em caps. 1-8, comentados por D. Winton Thomas (6.1053-1088), e caps. 9-14, aos quais comenta Robert C. Dentan (6.1089-1114). Também R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*, ed. R. N. Whybray (Sheffield: JSOT, 1987), caps. 1-8 (pp. 40-51) e 9-14 (pp. 60-72).

4. D. Winton Thomas, "The Book of Zechariah", em IB (1956), 6.1055.

5. Além das referências acima, as seguintes obras podem ser consultadas: Peter A. Ackroyd, "Zechariah", em *Peake's Commentary*; G. N. M. Collin, "Zechariah", em *The New Bible Commentary*; Jan Douma, *De Nachtgezichten van Zacharia* (Kampen: Kok, 1924); David J. Ellis, "Zechariah", em *The New Layman's Commentary*; Charles Feinberg, "Zechariah", em *The Wydliffe Bible Commentary*; Thomas V. Moore, *A Commentary on Zechariah* (republ. Londres: Banner of Truth Trust, 1958).

culo ou templo, nuvem, coluna de fogo, serpente de bronze) e acontecimentos (o êxodo e as experiências de José como escravo).

Um fator constantemente repetido é que o Velho Testamento fala de revelação divina. Consideremos de novo a frase hebraica *hāyâ dēbar-yhw̄h 'el-Zēkaryâ* (a palavra de Yahwéh foi para Zacarias; p. ex., 1.17; 4.6,8; 6.9). O verbo hebraico *hāyâ* tem sido traduzido "veio a" por alguns críticos como George Adam Smith⁶ e D. Winton Thomas,⁷ embora seus comentários indiquem que eles não tomam essas palavras literalmente. Peter Ackroyd, entretanto, não faz nenhuma referência à frase, mas fala das experiências visionárias de Zacarias, que marcam o movimento da profecia para a apocalíptica.⁸

O tempo exato em que Zacarias recebeu as visões é informado: vigésimo quarto dia do décimo primeiro mês no segundo ano do reinado de Dario (1.7). Isto quer dizer que precisamente dois meses depois da última das mensagens proféticas de Ageu (Ag 2.10,20) Zacarias profetizou de novo (1.7). A mensagem geral que Zacarias recebeu por meio das visões era para encorajar o remanescente em Jerusalém, repetir as promessas que Ageu tinha feito e acrescentar uma compreensão adicional dos propósitos e planos factuais de Yahwéh. O resultado desejado era que eles, com ânimo e esperança, continuassem a reconstrução do templo e reestabelecessem o culto e o serviço de Yahwéh.⁹

Antes de estudar as referências messiânicas nas profecias de Zacarias, devemos dar a devida atenção a alguns termos-chave. Na primeira mensagem que Zacarias proclama ele relembra à comunidade do pacto que Yahwéh *qāšap* (tinha estado cheio de ira, ou "muito irado", NIV, RSV) com seus antepassados (1.2). Essa ira era devida aos maus caminhos deles, à sua recusa em ouvir e dar atenção a Yahwéh e à sua vontade factual para com eles (1.4-6). A execução da ira de Yahwéh tinha provocado em seus antepassados a resposta apropriada: *wayyāsūbū* (e eles voltaram, isto é, arrependem-se). Confessaram seu pecado; reconheceram a justiça de Yahwéh para com eles quando foram exilados (1.6). Quando Zacarias recebe sua primeira visão, é-lhe assegurado que Yahwéh *qinnē'ti* (piel, ser ciumento ou zeloso; cf. 1.14). O pensamento básico é que Yahwéh se ergue em ira ardente quando seu amor é desprezado e rejeitado. Mas também quer dizer que Ele se levantará com zelo e fervor para defender os objetos do seu amor e cuidar deles.

Zacarias constata uma grande e gloriosa inversão. Enquanto antes Yahwéh estivera irado contra seu povo devido à rejeição de seu amor para com ele, agora, depois de seu arrependimento e da obediência em reconstruir o templo, Ele volta sua ira contra as próprias nações que Ele mesmo utilizara para punir seu povo, e volta a seu amor ativo, isto é, seu ciúme ou zelo, a favor dele.

6. Smith, "Book of the Twelve Prophets", em *The Expositor's Bible* 4.628. Smith descreve o que ele considera serem as influências que moldaram as visões de Zacarias, como se elas fossem estritamente de origem humana (*ibid.*, pp. 625,626).

7. Thomas, "Book of Zechariah", em *IB* (1956), 6.1058.

8. Ackroyd, "Zechariah", em *Peake's Commentary*, p. 646.

9. Thomas, "Book of Zechariah", em *IB* (1956), 6.1056, infelizmente prefaciou seus comentários introdutórios com o título "O Profeta da Esperança Irrealizada".

Yahwéh não somente ama o remanescente do povo do pacto, mas está protegendo-o, sustentando-o e fazendo-o prosperar, também.

A primeira visão de Zacarias assegura ao povo do pacto que o zelo de Yahwéh é em seu benefício. Zacarias, portanto, repete o que Isaías (Is 9.7 [TM 9.6]) dissera: *qtn'at yhw* (o zelo ou ciúme de Yahwéh) fará com que Ele traga o Messias e seu reino. Moisés se referira ao ciúme de Yahwéh (Êx 34.14; Dt 4.24; 32.16), que seria despertado se e quando seu povo se envolvesse em idolatria. Profetas como Joel (Jl 2.18) e Ezequiel (Ez 39.25) falaram do amor de Yahwéh expresso em favor de seu povo e de seu próprio nome. Portanto, um aspecto muito confortador da mensagem de Zacarias é o amor de Yahwéh, que será manifestado visivelmente na defesa e na prosperidade de seu povo. Nas visões, a revelação messiânica centraliza a atenção no anjo de Yahwéh, em Josué, Zorobabel e no Sumo Sacerdote real.

O Anjo de Yahwéh

A pergunta que o leitor e estudante da visão de Zacarias enfrenta é se *mal'ak yhw* (o anjo de Yahwéh) citado aqui é o mesmo de que se fala no Pentateuco. A referência do termo é à deidade.¹⁰ O termo *mal'āk* (anjo) aparece dezenove vezes nos primeiros seis capítulos, todas no contexto imediato das visões. Há também uma referência ao anjo em 12.8. O termo, entretanto, não se refere todas as vezes ao mesmo ser: Há *hammal'āk haddōbēr bī* (o anjo que falava comigo) (p. ex., 1.9,13,14; 4.1,4,5; 5.5), também designado anjo intérprete. Depois há referências ao *mal'āk-yhw* (anjo de Yahwéh) (1.11,12; 3.1,5,6; 12.8). Há finalmente referência a *mal'āk* (o anjo) (p. ex., 1.13; 3.3; 5.10; 6.4,5). O próprio contexto parece sugerir que o anjo intérprete é distinto do anjo de Yahwéh na primeira visão (1.9,11). O homem entre as mirteiras (1.8) é o que se designa como o anjo de Yahwéh, entre as mesmas árvores (1.11), e este homem ou anjo de Yahwéh não é o anjo intérprete (1.9). Mas em outros exemplos, algum outro que não o anjo intérprete fala a Zacarias (1.19-2 [TM 2.2-4]). Aumentando a dificuldade de distinguir os anjos, um terceiro aparece como sendo um mensageiro (2.3,4 [TM 2.7,8]), que é distinto do anjo intérprete. Portanto, podemos concluir que há três anjos nas visões. Mas outra dificuldade que impede uma conclusão definida é que o profeta se dirige ao anjo intérprete como *'ādōnī* (meu Senhor) (1.9). É possível concluir que Zacarias está-se dirigindo ao homem ou ao anjo de Yahwéh (1.8,11), mas o profeta parece ter dirigido a pergunta "quem são esses, meu Senhor?" (1.9a) ao anjo intérprete. Zacarias pode estar reconhecendo-o como alguém enviado por Deus com autoridade para explicar o que está acontecendo e o que vai acontecer. Um fator adicional que acrescenta mais dificuldade é que Zacarias escreve que *yhw* (Yahwéh) lhe mostrou quatro ferreiros (1.20 NIV [TM 2.3]). Deve Yahwéh ser considerado uma quarta pessoa? Na base do que foi dito em 1.12,13 parece ser

10. Um estudo desta frase foi incluído no cap. 8. Concluímos que o anjo do senhor é a segunda pessoa da Trindade, o Filho de Deus pré-encarnado, que foi também revelado como sendo o Messias em outras partes do Velho Testamento.

assim. O anjo de Yahwéh é chamado de *yhwš šēbā' ōt* (Yahwéh dos Exércitos), que é quem responde à pergunta dirigida ao anjo intérprete. Note-se que neste contexto pode ser entendido que o anjo de Yahwéh é o anjo intérprete, embora sejam distinguidos um do outro em outros lugares.¹¹

Embora seja difícil determinar quantas personalidades são citadas nas visões, pode ser dito com toda confiança que a frase hebraica *mal'ak yhwš* (anjo de Yahwéh) se refere à deidade e, como em outras passagens do Velho Testamento, a referência é especificamente à Segunda Pessoa, melhor descrita como o Messias.

1.11. O anjo de Yahwéh recebeu o relatório dos mensageiros angélicos, aqueles cavaleiros (1.8) enviados por Yahwéh (v. 10) para percorrer a terra e ver o que estava acontecendo entre os povos e nações. Portanto, o divino Anjo recebe o relatório dos mensageiros de Yahwéh. O preciso conteúdo da mensagem é que "todo o mundo (está) em repouso e paz" (v. 11b). A maior parte dos comentadores entende que isso quer dizer que os governantes das nações estão no controle. O ponto de vista de críticos, que pensam que Ageu e Zacarias profetizaram um bom futuro para o remanescente devido ao tumulto no império persa, certamente não tem o apoio de Zacarias.¹² O anjo de Yahwéh entende que a mensagem explícita claramente que o remanescente em Jerusalém está sob o jugo de nações estrangeiras. Ele intercede como um sumo sacerdote deveria fazê-lo. Aqui o ofício sacerdotal do Messias é exercido.¹³ Esta oração intercessória é respondida pelo próprio Yahwéh, que, possivelmente, fala como seu anjo. A mensagem, entretanto, é dada ao anjo intérprete, que ordena a Zacarias proclamar que o amor zeloso de Yahwéh por Jerusalém não foi diminuído. A comunidade do remanescente recebe a garantia de que a cidade e o templo serão reconstruídos (1.14-17).

A primeira mensagem messiânica recebida por Zacarias é que Yahwéh está firmemente no controle das nações. Ele ouve a oração intercessória do Mediador messiânico. A obra de Yahwéh em favor e por meio de sua comunidade do remanescente será abençoada. O templo, o próprio símbolo e tipo da presença de Yahwéh, será restaurado. Em sua primeira visão, Zacarias recebe a mensagem que Ageu já tinha proclamado. Mas é preciso repetir: Yahwéh é

11. Podem ser consultados vários comentários para informações adicionais. Porém de consulta que tal provavelmente resultará desapontamento, por causa da variedade de explicações. Cf., p. ex., Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.611-613, que reconhece o anjo de Yahwéh como o próprio Yahwéh, mas não ajuda muito a distinguir as outras referências angélicas e divinas. Theodore Laetsch afirma que o anjo de Yahwéh é Ele mesmo (citando Êx 23.21), mas não identifica o homem em pé no meio das mirteiras (cf. seu *The Minor Prophets* [St. Louis: Concordia, 1956], pp. 408-411). Leupold, em *Exposition of Zechariah*, pp. 34, 35, porém, não pensa que se possa identificar o homem entre as mirteiras com o anjo de Yahwéh, e conclui: "pelo menos, não é necessário."

12. Cf. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, p. 96.

13. Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.612. João Calvino, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, trad. John Owen, 5 vols. (republ. Grand Rapids: Baker, 1979), comenta a obra do Espírito Santo na formulação de orações (ibid. 5.38, 39). Ver Theodore Laetsch, *The Minor Prophets* (St. Louis: Concordia, 1956), pp. 412, 413; Thomas V. Moore, *A Commentary on Zechariah* (republ. Londres: Banner of Truth Trust, 1958), p. 47, afirma: "Não somente Cristo habita no meio de seu povo e vela sobre tudo o que afeta sua condição, mas também intercede por ele."

Senhor sobre as gentes e nações, Ele é o Rei. Ele habitará no meio de seu povo, como testemunhado pela reconstrução do templo em seu meio. Essa mensagem da soberania de Yahwéh sobre os povos e nações é repetida na segunda visão (1.18-21 [TM 2.1-4]). Semelhantemente, a certeza da reconstrução do templo é destacada na terceira visão (2.1-13 [TM 2.5-17]). Notem-se estas palavras de certeza “porque Eu venho e habitarei no meio de ti... muitas nações se juntarão ao Senhor... e saberás... Então o Senhor herdará... Jerusalém” (2.10-12 [TM 2.14-16]). Essas promessas são fortes reminiscências das promessas messiânicas feitas por profetas anteriores (p. ex., Is 2.2-4; Mq 4.1-5).

Josué, o Sumo Sacerdote

Josué já tinha sido citado por Ageu (Ag 1.1,12,14); Zacarias também salienta que ele desempenhava um papel importante.

3.1-10. A quarta visão que Zacarias recebe tem alguns elementos importantes na revelação do conceito messiânico.¹⁴ Um estudo cuidadoso dos caracteres retratados na passagem será compensador.¹⁵

Zacarias é citado pelo pronome da primeira pessoa, *me*. O “*ele*” que mostra a cena a Zacarias não é facilmente identificado. As cenas anteriores vieram ante o profeta na forma de visões, mas ele não indica sua fonte ou sua causa. Como, porém, Zacarias se refere repetidamente à palavra de Yahwéh, podemos concluir que o foco está em Yahwéh.¹⁶

A cena é de uma sala de tribunal. Josué, o sumo sacerdote, vestido de roupas sujas, está em pé diante da barra do tribunal, perante o Anjo de Yahwéh como Juiz. Quem acusa Josué é o “Acusador” (cf. NIV mg.) ou “Satanás”. Alguns críticos sugerem que as vestes sujas devem ser interpretadas como impureza devida ao exílio. O povo e os sacerdotes que não foram para o exílio considerariam Josué, e outros como ele, como tornado impuro. Essa interpretação baseia-se demasiadamente numa tentativa de criar uma situação histórica específica em que haja antagonismo entre grupos de sacerdotes rivais, a quem Zacarias estaria dirigindo-se.¹⁷ Smith está mais certo, indicando que, no contexto mais amplo, o pecado e a culpa representados pelo traje sujo não se referem diretamente a idolatria, cobiça ou imoralidade, mas, antes, como Ageu indicara previamente, a negligência quanto ao templo e ao culto de Yahwéh.¹⁸ Neste preciso contexto é importante compreender que o sumo sacerdote na

14. Ver Ackroyd, “Zechariah”, em Peake’s Commentary, p. 648. Embora admita que as semelhanças são pequenas, concorda em admitir que o mito babilônico de Adapa, em que o rei babilônico aparece em trajas penitenciais, está por trás da passagem em foco.

15. A passagem recebeu um bom tratamento exegético de comentadores como Barker, “Zechariah”, em The Expositor’s Bible Commentary, 7.622-627, embora suas aplicações escatológicas possam ser questionadas em alguns pormenores; ver também Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 112-118; David J. Ellis, “Zechariah”, em The New Layman’s Commentary, pp. 1030,1031; Laetsch, Minor Prophets, pp. 421-426.

16. Cf. N. M. Collins, “Zechariah”, em The New Bible Commentary, ed. F. Davidson (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 751.

17. Cf. Peter Ackroyd, “Zechariah”, em Peake’s Commentary, p. 649; Thomas, “Book of Zechariah”, em IB (1956), 7.1067,1068.

18. Smith, “Book of the Twelve Prophets”, em The Expositor’s Bible Commentary, 4.631).

função de mediador tanto pode representar Deus quanto o povo. Nesta cena ele claramente representa o povo. O ponto a ser compreendido é que o povo, inclusive os sacerdotes, é culpado. E Satanás o sabe muito bem. Daí sua presença no tribunal divino para acusar Josué. Mas a verdadeira confrontação é entre o anjo de Yahwéh (o Messias) e Satanás. O antagonismo de que Deus falou a Adão e Eva está notavelmente desenvolvido. A inimizade feroz entre a semente da serpente e a semente da mulher continua a chamejar.

O anjo de Yahwéh responde. Quase todos os principais comentaristas sustentam que *wayyō'mēr yhwēh* (e disse Yahwéh) refere-se ao anjo de Yahwéh; a deidade do anjo é, portanto, indicada. São feitas três declarações específicas acerca de Satanás: (1) Yahwéh te repreende (3.2), isto é, Satanás é acusado e julgado; (2) Yahwéh *habōhēr* (o que elege) olha com amor electivo para Jerusalém e seu povo, como tinha feito no passado (porque Yahwéh pode fazê-lo é explicado mais adiante). E (3) Josué, representante do povo, foi tirado do fogo como um tição, isto é, foi tirado do exílio (3.2). O anjo de Yahwéh, portanto, atesta que está plenamente cōscio da condição espiritual do remanescente, mas, a despeito disso, o remanescente continua a ser um povo eleito e não será condenado. Esta é mensagem muito reconfortadora para a comunidade judaica. O Juiz divino, o Mediador messiânico, não a condena; antes, defende-a.¹⁹

O anjo, tomado como sendo o Juiz messiânico (3.4) dirige-se aos servos angélicos. Josué é despido dos trajes sujos que representam a falha, o pecado, a culpa, a condenação passados, mas não, como é de esperar-se de seus paramentos sacerdotais. A declaração é incisiva: *rē'eh he'ēbartī mē'alēkā 'awōnekā* (eis que fiz passar de ti a tua iniquidade). Há perdão completo e total. Este é o aspecto negativo. O positivo é: *wēhalbēs 'ōtkā maḥālāšēt* (e te vesti de finos trajes). O verbo *lābas* (vestir) está no hiphil absoluto, indicando uma ação intensa e completa. Esse substantivo para "trajes finos" (NIV) aparece somente mais uma vez no Velho Testamento (Is 3.22), onde parece referir-se a vestes festivas de pureza, alegria e glória. Aqui o termo parece pertencer ao vestuário oficial do sumo sacerdote, que é tão puro e brilhante quanto deve ser (Êx 28.1-43). O Mediador messiânico é o Juiz e também é Aquele que restaura plênamente. Ele é o que perdoa, o que cura e o que capacita pessoas para serem representantes e servos de Yahwéh.

Um item adicional do vestuário é dado a Josué como representante do povo. A pedido de Zacarias, é-lhe dado um *šānīp tāhōr* (turbante limpo) (3.5). O termo *šānīp* refere-se a uma cobertura para a cabeça de mulheres ricas (Is 3.22) ou de homens eminentes (Jó 29.14). (Um termo derivado deste é usado para referir-se ao diadema do Príncipe de Israel [Ez 21.31]²⁰ e do sumo sacerdote [Êx 28.37]). O turbante, um pano enrolado ao redor da cabeça, indicava explicitamente que seu portador, com dignidade e honra, tinha uma posição oficial,

19. Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.624.

20. Cf. a discussão sobre esse termo em nosso estudo de Ez 22, acima.

seja em posto de cunho real, seja sacerdotal. Zacarias requer que todas as evidências da plena investidura no ofício estejam presentes. Alguns comentaristas sugerem que a colocação do turbante evidencia que foi feita completa expiação. Enquanto os auxiliares fazem isso, o Anjo de Yahwéh, Aquele que tornará essa expiação uma realidade, estava ali (Zc 3.5). Ele supervisiona a atividade. Ele é quem garante o direito, ao sacerdote e ao povo, de serem um reino de sacerdotes (Êx 19.6).

O Mediador messiânico assume também o papel de Senhor (3.6,7). Tendo servido como Juiz e Restaurador, Ele incumbe Josué, e por meio dele o povo, de ser um servo obediente. Josué terá o encargo do templo, de seus pátios, e do culto relacionado com ele. O povo, entretanto, é encarregado de manter o templo e seus serviços. O anjo de Yahwéh, dando-lhe esse encargo, assegura aos sacerdotes e ao povo que o templo será reconstruído e funcionará como antes do exílio. Portanto, o templo restaurado, o sacerdócio recomissionado e o povo a servir são aceitos a despeito de sua falha e corrupção passadas.

Os sacerdotes e o povo não devem pensar que somente o templo, seus rituais, seus oficiais e adoradores serão restaurados e cumprirão os propósitos e planos que Yahwéh tem para eles. Em 3.8-10 o foco da atenção passa de Josué e do templo para Alguém que é maior do que eles. Usam-se aqui epítetos que profetas anteriores usaram para falar daquele que é o anjo de Yahwéh, que é não somente o Mediador messiânico, mas também o Mediador Messiânico Régio.

3.8-10. A palavra é dirigida a Josué e seus "associados" sacerdotais. Eles são realmente *'anēšē mōpēt* (homens do sinal divino, ou maravilha; "homens das coisas simbólicas por vir" NIV).²¹ Eles têm um importante papel nos propósitos e planos factuais de Yahwéh. Eles, como antes mencionamos, ministrarão na casa de Yahwéh, o templo (3.7). Todavia, como homens de "bons presságios" (RSV), também servem como indicadores que apontam para além de si mesmos. Eles devem lembrar-se de que o ofício nos tempos de Davi e Salomão tinha feito provisões para a construção do templo e seu ministério e realmente o tinha erigido. Esse ofício é ainda uma parte integral do programa de Yahwéh. *Ki-hinnī mēbī 'et-'abdi šemuḥ* (pois eis que estou no ato de trazer [hiphil de *bō'*, vir] meu Servo, o Renovo). Dois títulos que tinham sido usados previamente para o Messias são usados aqui. Pela designação hebraica de *'abdi* (meu servo), Ageu tinha descrito Zorobabel, da casa davídica (Ag 2.23). Zacarias também se refere à casa real acrescentando "o Renovo", palavra que Isaías tinha dito anteriormente (Is 4.2; 61.11), assim como Jeremias (Jr 23.5; 33.15). Os sinônimos "broto" e "ramo" tinham, de igual modo, sido usados (Is 11.1; 53.2).²² No contexto das profecias de Ageu e Zacarias, bem como no contexto mais amplo das profecias, os epítetos Servo e Renovo referem-se a Davi e a seu

21. Cf. Barker, que estava preparado para usar as frases significação profética e penhor de um acontecimento futuro, como em Is 8.18 ("Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.625). Laetsch, *Minor Prophets*, p. 425, fala de homens de portento, que tinham de considerar-se a si mesmos como tipos do sumo sacerdote do Novo Testamento.

22. Consultar TWOT sobre esses termos.

antítipo, o Messias. Para afirmar com exatidão: são termos-chaves messiânicos; referem-se à pessoa real divina, o Messias.

Em 3.9 aparece um terceiro termo. O anjo de Yahwéh, falando como Deus e proferindo a mensagem de Yahwéh para Zacarias proclamar a Josué, diz *nātattī* (dei ou coloquei) *hā'eben* (a pedra) diante de ti. O sumo sacerdote tem de considerar esta pedra cuidadosamente. Ela tem sete olhos (KJV, NIV) ou "facetadas" (RSV, NIV mg.), e haverá uma inscrição sobre ela. Antes que a pedra possa ser propriamente identificada, devem ser notadas as duas declarações que se seguem: (1) em um dia o pecado da terra será removido; e (2) haverá paz e prosperidade na terra (3.10).

No cap. 3 é retratada a remoção do pecado (v. 4). Essa remoção é efetuada por ordem do anjo de Yahwéh que, ele mesmo, de acordo com Isaías (Is 53) e Jeremias (Jr 23.6), faz possível essa remoção. O mesmo anjo de Yahwéh, o Servo, o Renovo, trará com ele paz e prosperidade (Is 11.1-5; Am 9.13,14; Mq 4.4; Ez 36.29,30; 37.24-28). Do que segue e precede a referência a "meu servo" e ao "renovo", podemos concluir que *hā'eben* (a pedra) é um terceiro nome específico, um título ou referência ao Messias.²³

Nem todos os vários comentadores concordam que essa especiosa pedra tem significação messiânica. Smith, consciente das tentativas de explicar a pedra, julga difícil fazê-lo. Ele refere-se àqueles que dizem que ela aponta para a pedra fundamental, ou a pedra do topo (RVS) do templo (cf. 4.7); outros pensam que é um altar, a arca, uma jóia do peitoral do sumo sacerdote ou da coroa que deveria ser preparada mais tarde. Mas Smith rejeita essas interpretações todas e sustenta que a pedra representa o templo.²⁴ Barker, por outro lado, rejeita a sugestão de que a pedra se refira a Israel porque, segundo ele, esse ponto de vista implica em que o povo estaria diante do sumo sacerdote para receber perdão. O problema é que esse ponto de vista não tem lugar para a paz e prosperidade por vir. Barker refere-se a vários lugares na Escritura em que a pedra se refere a Cristo: (1) a pedra de tropeço (Is 8.13-15; também Sl 118.22-23; cf. Mt 21.42; 1 Pe 2.7,8, gr. *petra*); (2) a rocha de refúgio (Is 28.16 par. 1 Pe 2.6); (3) a pedra que esmaga a estátua, em Daniel 2.35,45; (4) a pedra principal de esquina da igreja (Ef 2.19-22); e (5) a rocha fidedigna para o "Israel restaurado" na era messiânica (milênio).²⁵ Barker exagerou em suas apreciações, mas está certo ao indicar que a pedra é usada para referir-se a Cristo.²⁶

23. Charles Feinberg estava certo quando escreveu: "Este é um terceiro nome para o Messias"; cf. seu "Zechariah", em *The Wycliffe Bible Commentary*, eds. C. Pfeiffer e E. Harrison (Chicago: Moody, 1962), p. 901.

24. Smith, "Book of Twelve Prophets", em *The Expositor's Bible*, 4.631. Ele não pode estabelecer a conexão entre a pedra fundamental e uma gravação ainda por ser feita, nem pode compreender como a pedra, explicada por outros, poderia estar colocada diante do sumo sacerdote. O problema de Smith é que ele se recusa a ver o papel importante e central do Messias real em relação ao templo, a seus ministros e a seu ministério. Smith está certo, entretanto, ao dizer que há dificuldades relacionadas com a pedra.

Douma, *De Nachtgezichten van Zacharia*, p. 134, refere-se a "dificuldades não usuais" e ao modo pelo qual alguns intérpretes têm encontrado "toda espécie de coisas" nessa pedra.

25. Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.626.

26. Laetsch, *Minor Prophets*, pp. 425,426, tem ainda outra interpretação para a pedra: ela indica a Igreja. Ele interpreta os sete olhos como dirigidos para Cristo, embora o sumo sacerdote pudesse fazer isso. Leupold tentou refutar a idéia de que a pedra se refere a Cristo dizendo que isso acrescentaria à desconcertante variedade de

Douma tem problema com essa idéia, porque o sumo sacerdote representa Cristo; ele crê que a pedra se refere ao reino de Deus, que o sumo sacerdote devia servir.²⁷ Parece-nos apropriado acrescentar que Douma não está inteiramente errado, porque onde o Messias real é referido, seu reino também está implícito.

A frase sete olhos sobre essa pedra (3.9) é, realmente, difícil de explicar. A preposição hebraica 'al, traduzida "sobre", poderia ser interpretada para significar que os olhos estão voltados para ela. A referência aos sete olhos em relação à pedra em 4.10 é tal que os sete olhos pertencem à pedra ou estão em íntima relação com ela e com seu propósito. De modo semelhante, em Ap 5.6 é dito que o Cordeiro de Deus tem sete olhos que são os sete espíritos de Deus. Barker considera que os sete olhos se referem ao Espírito Santo ou à Divindade.²⁸ Joyce Baldwin, depois de examinar o uso desse termo tão versátil, admite a possibilidade de significar "facetas" ou lados da pedra, indicando a amplitude de seus serviços. Mas Baldwin também admite considerar o substantivo 'ayin (olho) para se referir a uma fonte. Pensando-se na rocha que por duas vezes deu água no deserto (Êx 17.6; cf. Nm 20.7-11), pode-se considerar a pedra provendo água viva em grande quantidade para purificar o sacerdote e o povo poluídos. Se essa tradução do termo hebraico 'ayin for aceita,²⁹ podemos ainda considerar que a referência, em última análise, é ao Espírito Santo, como em Ezequiel, que usou a água como símbolo do Espírito Santo (Ez 47.1-12).

Finalmente, a pedra é uma referência ao Messias e os sete olhos são uma indicação da presença do Espírito Santo, que é inseparavelmente relacionado com o Messias quando este provê plena expiação para o povo e guia o remanescente e seus líderes no cumprimento da vontade de Yahwéh.

A frase que fala de uma inscrição na pedra foi tomada pelos pais da Igreja para referir-se às marcas que Cristo recebeu em seu corpo, por ter sido ferido a fim de trazer-nos plena expiação.³⁰ Esta interpretação é por demais rebuscada. A inscrição é de algum modo relacionada com a obra de governo e de expiação que o Messias realizará. Possivelmente foi acrescentada para significar que o que foi prometido acontecerá de modo absolutamente certo e garantido. A frase, portanto, pretende dar garantia à comunidade de que seu passado foi realmente removido, de que Yahwéh está com eles, e de que o Messias prometido certamente virá e proverá um futuro glorioso para seu povo. Em resumo, todas as promessas relativas ao Messias, como um Juiz perdoador, como Sacerdote que faz plena expiação, e como o Rei representante da casa davídica, a prover paz e segurança — todas estas promessas proféticas certa-

figuras usadas para referir-se a Cristo (o que, entretanto, dificilmente parece improvável, em vista das riquezas que Cristo incorpora), e resulta em confusão de figuras, isto é, o sumo sacerdote representa Cristo, que também está posto diante dele (parece estranho negar que o que representa não possa estar colocado diante do que ele representa):

27. Douma, *De Nachtgezichten van Zacharia*, pp. 135-137.

28. Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.626.

29. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 117,118.

30. Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.626; Pusey, *Minor Prophets*, 2.359.

mente serão cumpridas. De fato, os propósitos e planos factuais de Yahwéh serão plenamente realizados pelo prometido Mediador messiânico. A comunidade do remanescente certamente receberá todos os benefícios que Ele provê.

Zorobabel

Nos caps. 1 e 2 Zacarias dirige-nos primariamente a atenção para o anjo de Yahwéh, e no cap. 3 para Josué. No cap. 4, que registra a quinta visão, o foco principal está sobre Zorobabel. Isso parece inteiramente certo por causa da referência à casa davídica no capítulo anterior, pelo uso dos termos meu Servo, o Renovo, e a Pedra. É bom notar o movimento da revelação nas primeiras quatro visões (caps. 1-3). Há o apelo à comunidade do remanescente para que se arrependa (1.1-6). A primeira visão representa os povos e nações "em repouso e em paz" (1.11), o anjo de Yahwéh intercedendo, e a resposta de Yahwéh, que o templo e a cidade serão reconstruídos. A visão seguinte representa a queda das nações, enquanto a terceira visão apresenta o reino de Yahwéh (Jerusalém como cidade sem muros e expandindo-se por toda a terra). Então vem a visão 4 proclamando expressivamente o perdão e a purificação da comunidade do remanescente, destacando o papel de servo do sumo sacerdote Josué e dos demais sacerdotes em relação à casa davídica. E agora, a visão 5 (cap. 4) amplia o papel de Zorobabel e sua relação com Josué, o sumo sacerdote. Nessas visões, o Messias é proclamado por Zacarias: Ele é apresentado como o anjo de Yahwéh, tipificado por Josué e considerado o descendente da casa davídica mediante seu predecessor e representante, Zorobabel.

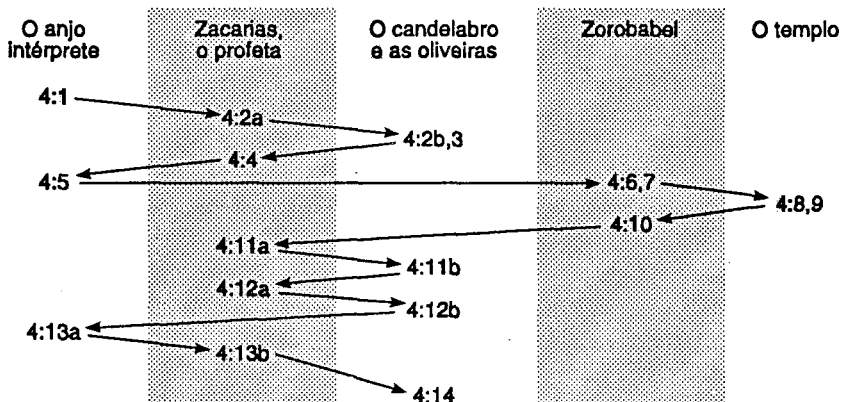
4.1-14. O quadro 21 revela que o próprio Zacarias está envolvido: ele requer instruções sobre como pode compreender e proclamar claramente a mensagem de Yahwéh a respeito do seu plano, seus agentes e seu método. O foco está tanto sobre o candelabro quanto sobre Zorobabel. O templo desempenha um papel importante, mas Josué e o sacerdócio não são citados diretamente na passagem.

Depois das quatro visões Zacarias adormece. É então despertado para receber nova revelação (4.1). Interrogado sobre o que vê, dá uma descrição acurada. Descreve o candelabro de ouro do templo, que tem uma haste central com seis ramos, e no topo de cada um desses, bem como da haste central, há cálices de óleo (cf. Êx 37.17-24). Mas o candelabro da visão de Zacarias tem alguns pormenores adicionais.

Ele tem um vaso, do qual saem sete tubos até as lâmpadas,³¹ e há duas oliveiras, uma de cada lado. Zacarias destaca essas oliveiras para atenção especial. Pergunta: *mâ-'elleh 'ādōnî* (que são essas, meu senhor?) (4.4). Que representam essas árvores? Qual é seu papel? Não havia oliveiras no taberná-

31. Cf. comentários sobre os variados esforços de descrever precisamente como era esse candelabro, com seu vaso de azeite, tubos, cálices, luzes e oliveiras (Zc 4.2b-3). Uma tentativa de apresentar uma descrição pormenorizada e precisa desse singular candelabro não é essencial para uma compreensão adequada da mensagem de nosso texto.

Quadro 21. Principais Temas em Zacarias 4:1-14



culo ou no templo; a curiosidade de Zacarias, portanto, não é surpreendente. Mas o anjo intérprete dá a impressão de que Zacarias deveria saber (4.5a). Zacarias, por seu turno, insiste em que não compreende sua presença ou sua função. Sua réplica dirige a palavra de Yahwéh a Zorobabel, que até esse momento não tinha sido citado nas visões. Josué, o sumo sacerdote, que tinha sido o centro da atenção na visão anterior, recebera mensagem específica. E em vista de a construção do templo ser mencionada no contexto imediato, uma palavra adicional de Yahwéh a Zorobabel devia ser esperada.

A palavra divina a Zorobabel é surpreendente e provocativa (4.6b): *lō' bēḥayil wēlō' bēkōaḥ* (não por força e não por poder). O primeiro termo usado para traduzir os substantivos é força. O verbo *ḥayil*, de que o substantivo é derivado, significa "ser próspero" (Sl 10.5) ou "ser duradouro" (Jó 20.21). O substantivo, que aparece 244 vezes no Velho Testamento, tem diversas conotações, devendo o sentido preciso ser determinado pelo contexto.³² Um fato, entretanto, merece ser mencionado: a força referida em muitos contextos é relacionada com a riqueza e o valor dos homens. Assim, se uma nação tem riquezas e um exército de homens valentes, é considerada como uma nação que tem *ḥayil* (força). A palavra de Yahwéh a Zorobabel, o príncipe governador de Judá, é muito significativa. A comunidade do remanescente que retornou à sua terra não tem nem riqueza nem um exército poderoso. E o governador não teria os meios para construir um templo magnífico e esplendoroso como o de Salomão (1 Rs 7.13-51), nem homens heróicos para defender a cidade como Davi teve (2 Sm 23.8-39). Embora parecesse que essas coisas eram necessárias para levar adiante o intento de Yahwéh de reconstruir Jerusalém, o Senhor lhe diz que não são. Não será pela força ou pelo poder da riqueza e dos recursos militares que o plano e os propósitos de Yahwéh serão cumpridos.

32. TWOT relaciona: força, fortaleza, poder; e também: valentia, virtude, valor, ... riqueza, substância, abundância (1.271).

A palavra de Yahwéh inclui também uma referência a *kōaḥ*. Este substantivo não tem uma raiz verbal conhecida em hebraico; em árabe aparece com a idéia de quebrar, desgastar. O substantivo em suas 124 aparições no Velho Testamento tem como idéia básica a capacidade de agir, e agir com perseverança. Quando aplicado a Deus, significa usualmente onipotência. Na maioria das vezes o uso que dele faz o Velho Testamento refere-se à força ou ao poder humanos, como, por exemplo, à capacidade de Sansão devida a sua força física (Jz 16.5,6,9,17,19) ou à potência sexual de um homem (Gn 49.3; Jô 40.16; 2 Rs 19.3).³³ Para Zorobabel, que dispunha de uma força de trabalho pequena e que deve ter-se perguntado como poderia construir a cidade e o templo com mão-de-obra tão limitada, a mensagem destina-se a encorajar e inspirar. Ele não deve olhar para sua falta de força; Yahwéh tem outra fonte de força, poder, resistência, valor e virtude para ele e para o seu povo.

Kî 'im-bērûḥî. A frase *kî 'im* expressa a idéia de uma comparação negativa: não aquilo, mas isto. O oposto é afirmado em termos claros e positivos. É o Espírito de Deus quem há de servir em lugar da força, resistência e do poder humanos. Yahwéh, pela instrumentalidade do Espírito Santo, proverá os meios. Zorobabel, o líder oficial, econômico, social e militar, será plenamente equipado para servir. Ele será capacitado para sobrepujar todos os obstáculos diante de si, *har hagūdôl* (um monte de grandeza, ou um grande monte) (4.7a). Assim como Isaías proclamara que os vales seriam aterrados e os lugares altos nivelados, para referir-se ao retorno certo dos exilados (Is 40.3-5), assim também Zacarias assegura a Zorobabel que Yahwéh não somente fará a remoção de uma verdadeira montanha de problemas, dificuldades e obstáculos, como também dará tudo o que for necessário para completar o templo, colocando a "pedra de remate" em seu lugar (4.7b RSV). Essa garantia do sucesso de Zorobabel na construção do templo é repetida por meio de um oráculo especial dentro da visão (v. 8). O que Zorobabel tinha começado, lançando os fundamentos, certamente seria completado.

Zacarias, por meio dessa visão, recebe uma explícita mensagem para Zorobabel e para o povo que confirma e apóia o que Ageu tinha profetizado. Ageu garantirá à comunidade do remanescente que Yahwéh supriria os meios para a reconstrução do templo (Ag 2.6-9) e que Zorobabel serviria como agente-chave (2.20-23). Além disso, Ageu tinha indicado como o templo era um fator decisivo no desenvolvimento dos propósitos e planos pactuais de Yahwéh. O templo, a habitação de Yahwéh, assegurava à comunidade do remanescente que Yahwéh era realmente Imanuel, "Deus conosco", mantendo e cumprindo suas promessas pactuais com e para o povo. Portanto, Zorobabel, bem como Josué, é um agente central: ele tem na mão o fio de prumo. Ele reconstruirá o templo, a despeito dos suprimentos limitados e dos grandes obstáculos (Zc 4.10). E mais, ele fará isso porque os olhos de Yahwéh estão vigiando sobre toda a terra. A onipresença, a onipotência e o governo providencial proverão

33. BDB, pp. 470,471; TWOT, 1.436,437.

o apropriado contexto em que a comunidade do remanescente, guiada pelo Espírito, será bem sucedida em levar adiante o mandato de Yahwéh para reconstruir o templo.

Zacarias não está plenamente satisfeito com a mensagem encorajadora que lhe é dada para Zorobabel. Ele quer uma resposta à sua pergunta inicial: "Que são essas oliveiras?" (4.3,11). De fato, ele repete a pergunta (v. 12). Na segunda vez ele é mais específico e acrescenta pormenores descritivos: dois tubos de ouro, um de cada uma das oliveiras, ou de um ramo de cada árvore, que vertem "ouro" (TM), ou "óleo" (RSV), ou "óleo dourado" (NIV).³⁴

O simbolismo encontrado em 4.11-14 não é estranho à mensagem bíblica. O óleo usado no candelabro do tabernáculo era o "óleo claro de azeitona prensadas" (Êx 27.20 NIV). Portanto, as duas oliveiras devem ser vistas como a fonte do óleo. O óleo, como discutimos previamente,³⁵ simboliza o Espírito Santo. Isso é confirmado pela referência ao Espírito de Yahwéh, que proverá a força, paciência e poder requeridos para a construção do templo (4.6). Zacarias, evidentemente, compreende isso. O que ele não compreende é o significado das oliveiras, ou ramos, suprimindo o óleo. Em outras palavras, como o Espírito de Yahwéh se tornará disponível à comunidade do remanescente? Mediante que meios específicos, simbolizados pelas oliveiras, entra o Espírito de Yahwéh no povo que age e adora? A resposta vem depois da terceira vez em que Zacarias pede uma explicação.

Elleh snê bēnē-hayyīshār (esses os filhos do óleo fresco) (cf. KJV mg., NIV mg., 4.14). O substantivo *yīshār* refere-se ao óleo ainda não processado (Dt 7.13), ao óleo que poderia ser dado como parte de um dízimo (Dt 12.7; 14.23) e como porção para os levitas e sacerdotes (2 Cr 31.5). Em combinação com o substantivo *bēn* (filho, como em Zc 4.14) aparece somente aqui. Há acordo entre os próprios comentaristas de que a frase melhor se traduzirá como "os ungidos". No seu contexto, ela só pode referir-se a Josué, o sumo sacerdote, e a Zorobabel, o príncipe da dinastia davídica. Tanto os sumo-sacerdotes quanto os personagens reais, como Davi e Salomão, eram ungidos (cf. Êx 29.7; 1 Sm 16.13; 1 Rs 1.34,39, 45). Ambos representam ofícios teocráticos e, como tais, servem na qualidade de representantes e agentes especiais para Yahwéh. Esses ofícios e as próprias pessoas que os ocupam tipificam o Messias.

As oliveiras ou ramos, que produzem um suprimento constante de óleo, representam dois ofícios. E esses dois ofícios são o meio por que o Espírito Santo, representado pelo óleo, se torna disponível, abundante e continuamente para a comunidade pactual do remanescente. Uma grande responsabilidade repousa sobre Josué e Zorobabel. Como membros da comunidade eles têm

34. Smith, "Book of the Twelve Prophets", em *The Expositor's Bible*, 4.632, segue Wellhausen e Srennd, que, de acordo com Smith, consideram o v. 12 como uma repetição, e referem-se a ele como uma possível glosa. A evidência dada por D. Winton Thomas para a glosa é a referência a ramos em vez de árvores, e aos dois tubos que não tinham sido mencionados antes ("Book of Zechariah", em IB [1956], 6.1071-1073). A maioria dos comentaristas, entretanto, aceita o texto como está e considera os itens adicionais como elementos importantes para a compreensão do texto.

35. Ver cap. 1.

necessidade do Espírito de Yahwéh. Como ungidos, devem também servir como agentes mediadores pelos quais o Espírito de Yahwéh se torna disponível para a comunidade do remanescente.

É informado a Zacarias um fato muito importante. Ele tem de compreender e proclamar que o Espírito de Yahwéh, que capacita e dá poder, virá por meio do Ungido reinante e expiacional. Um sem o outro não suprirá óleo suficiente. Em outras palavras, sem o ato de reinar e fazer expiação, bem como sem que os próprios obreiros e suas posições sejam reconhecidos, e sem que haja plena submissão a esses obreiros, o Espírito de Yahwéh não será dado em medida abundante. Além disso, é estabelecida uma relação muito estreita de cooperação e interdependência entre os dois ofícios. As duas pessoas ou os dois ofícios são distintos, mas têm de funcionar como uma única fonte do Espírito.

Finalmente, é dito a Zacarias que por muito que esses dois ungidos sejam necessários para toda a comunidade do remanescente, têm de ser vistos antes de mais nada como *ha 'omēdīm 'al-'ādōn kol-hā 'āreṣ* (os que estão diante do Senhor de toda a terra). Esses ungidos, estando diante de Yahwéh, têm o dever primário de servi-lo, representá-lo e informá-lo.

Em conclusão, devem ser afirmados os seguintes três fatos. Primeiro, o ofício profético, representado por Zacarias, tinha de servir para comunicar à comunidade remanescente do pacto que os ofícios real e sacerdotal eram absolutamente necessários para a reconstrução do templo. Segundo, os ofícios real e sacerdotal tinham de funcionar juntos como a fonte por meio da qual o Espírito de Yahwéh se torna disponível ao povo. Terceiro, a comunidade remanescente do pacto tem absoluta necessidade do Espírito de Yahwéh para completar sua tarefa de reconstruir o templo. Os recursos humanos e naturais sozinhos não são suficientes.

Essa mesma passagem (Zc 4) deve ser considerada uma das passagens messiânicas mais dominantes do Velho Testamento. Os ofícios do Messias são apresentados em sua relação mútua; são apresentadas a fonte e os meios da vinda e da presença do Espírito através de meios messiânicos; e são garantidos os resultados da presença do Messias e do Espírito e sua influência. A obra de Yahwéh por sua comunidade do pacto será cumprida.

O Sumo Sacerdote Régio

O preciso contexto que precede a ordem ao profeta de colocar uma coroa na cabeça de Josué contém a última das experiências visionárias de Zacarias. O cap. 5 registra a remoção da maldição da terra, apresentada em duas visões ou em duas partes distintas de uma visão.³⁶ Zacarias 6.1-8 registra a visão dos quatro carros; essa visão, como Laetsch afirma corretamente, "aponta para trás

36. A maioria dos comentaristas considera que Zacarias teve duas visões distintas. Cf., p. ex., Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.634; Harry Bultema, *A Brief Commentary on Zechariah* (Grand Rapids: Grace, 1987), pp. 42-47; Thomas V. Moore, *A Commentary on Zechariah* (republ. Londres: Banner of Truth Trust, 1958), pp. 78-87; Thomas, "Book of Zechariah", em *IB* (1956), 6.1075,1076. Mas von Orelli, *Twelve Minor Prophets*, pp. 332-335, representa aqueles que consideram que o cap. 5 fala somente de uma visão.

e liga a série de visões com a primeira visão noturna (cap. 1.7 ss), completando o ciclo".³⁷

Depois que as oito visões foram mostradas, a palavra de Yahwéh vem 'ēlay (a mim), isto é, a Zacarias (6.9). Não há nenhuma referência a uma visão; os elementos característicos de visões estão ausentes. Mas aquilo que é ordenado a Zacarias tem relação direta com o que ele viu antes e tem de proclamar.³⁸ A referência é particularmente à relação muito estreita entre o ofício real (4.12-14) e o sacerdotal (3.8) do Messias prometido. O sacerdote será uma pessoa real e o rei será um sacerdote.³⁹

Zacarias deve receber prata e ouro trazidos de Babilônia por três exilados. Esses dois metais preciosos sem dúvida se destinam ao uso do templo (se Zacarias os recebesse para outro propósito pareceria um sacrilégio); de qualquer modo, ele recebe ordem expressa de Yahwéh para tomá-los.⁴⁰ Com eles deve fazer 'āṭārôt (coroas).⁴¹ O substantivo, derivado do verbo 'āṭar (rodear), denota uma grinalda, bem como um símbolo de esplendor e honra. É frequentemente usado de maneira simbólica (Is 62.3; Jr 13.1; Ez 16.12; 21.31; Ct 3.11). Não há dúvida de que no contexto de Zc 6.9-15 significa realzeza, devido à referência 'governar sobre um "trono"' (6.13).

Tendo Zacarias feito a coroa, é-lhe dito: *šamtā bērō's yēhōsu'a* (põe-na na cabeça de Josué) (6.11). Josué é claramente indicado: o filho de Jozadaque, o sumo sacerdote. O sumo sacerdote deve ser coroado. Têm sido feitos esforços para emendar o texto para ler "Zorobabel", mas sem sucesso.⁴² Podemos entender porque alguns críticos têm tentado essa emenda. Consideram que o verso seguinte (6.12) fala a respeito do Renovo, que é uma referência davídica, e da construção do templo, que é tarefa de Zorobabel (4.8,9). Mas o texto deve ser cuidadosamente observado. É ordenado a Zacarias dizer-lhe *kōh 'āmar yhwēh šēbā'ōt lē'mōr* (assim diz Yahwéh dos exércitos, dizendo). Josué vai ouvir as diretas palavras de Yahwéh (pronunciadas por Zacarias): *hinnēh 'is* (eis um homem, RSV). A New International Version traduz: "Aqui está o homem" (6.12). Deve-se perguntar se isto está inteiramente certo, porque essa tradução tende a dirigir a referência especificamente a Josué. Dever-se-ia então

37. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 436.

38. Leupold, *Exposition of Zechariah*, p. 119.

39. Cf. cap. 1 acima, sobre a relação estreita que há entre os três ofícios, e Davi oficiando como sacerdote (cap. 10, subtítulo, "Davi, o Recipiente do Pacto de Deus").

40. Cf. Leupold, *Exposition of Zechariah*, p. 121.

41. O substantivo hebraico está no plural, e assim foi traduzido para o grego na LXX (stephanous). Alguns têm dito que havia duas coroas, uma para Josué, o sacerdote, e outra para Zorobabel, o governador. Porém o verbo usado com esse substantivo plural no v. 14 está no singular. Alguns comentaristas entendem que a coroa consistia de diversos círculos de prata e de ouro. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 438; Leupold, *Exposition of Zechariah*, p. 122. Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.639, considera que o plural aqui deve ser um plural de extensão.

42. Smith afirma categoricamente que o texto foi alterado. O texto original referia-se a Zorobabel, escreve ele. Sua única fonte para essa opinião é Wellhausen, e também alguns outros críticos ("Book of the Twelve Prophets", em *The Expositor's Bible*, 4.634). Thomas, "Book of Zechariah", em IB (1956), 6.1079, pontificou que Zorobabel foi coroado com Josué "ao seu lado". Von Orelli, *Twelve Minor Prophets*, p. 339, refere-se a Ewald que, "arbitrariamente transforma a ação... representando Zorobabel com uma coroa". Mas von Orelli nota que essa mudança retira o aspecto significativo de toda a passagem — a coroação do sumo sacerdote.

esperar a frase “Eis, tu és o homem”, se fosse essa a intenção. Zacarias tem de referir-se ao homem como tendo o nome de *šemah* (Renovo). Este é o próprio nome que Isaías usa para referir-se ao descendente de Davi (Is 11.1 NIV), que haveria de trazer novos céus e nova terra (ver também Is 4.2; Jr 23.5). Esse termo, sem dúvida, leva a uma relação com a dinastia davídica. E o que vem nas frases seguintes continua a dirigir a atenção para a casa davídica. Ele brotará; esta frase corresponde ao que foi dito a respeito do “rebento” surgindo (Is 53.2 NIV) e tendo desmedida influência. Ele construirá o templo — de novo. Convém repetir: Zorobabel, o descendente davídico, é quem fará isso (4.8,9). Ele será vestido de majestade, e sentar-se-á sobre o trono e governará. São termos que, sem dúvida, lembram as promessas de Yahwéh a Davi (2 Sm 7), que foram repetidas por vários profetas a respeito dos descendentes de Davi (cf., p. ex., Is 9.6,7 [TM 9.5,6]; Mq 5.2 [TM 5.1]).

Vêm a seguir, entretanto, as afirmações surpreendentes, que nos fazem compreender que a atenção não se concentra apenas na casa davídica (6.13d-e). Primeiro, há a referência ao sacerdote.

Wēhāyā kōhēn 'al-kisē'ô (e o sacerdote estará sobre o seu trono). O sacerdote só pode referir-se a Josué, o coroadado, e ao que ele representa, designa e tipifica. O sacerdote sentar-se-á sobre o seu (isto é, do Renovo) trono, servindo como um descendente davídico a reinar.⁴³ Isso é apoiado pela frase seguinte: *wē'āṣat sālôm tihyeh bēn sēnēhem* (e um conselho de paz haverá entre esses dois, 6.13c). O pensamento é muito claro: o governador ou construtor davídico não lutará para expulsar o sacerdote de seu próprio trono. Antes, haverá completa compreensão e cooperação entre eles. O sacerdote governará; o governador servirá como sacerdote. De fato, os ofícios de sacerdote e rei serão unidos — numa só pessoa. Essa especiosa combinação, como mencionamos antes, não é nova nos profetas pós-exílicos. Isaías tinha proclamado que o Servo real, a quem os reis olhariam com pasmo serviria ao mesmo tempo como o Servo expiador e sacerdote (Is 52.13- 53.12).

O que se segue em 6.14 deixa claro que a coroação de Josué é um ato simbólico. Três homens que tinham trazido prata e ouro de Babilônia deveriam receber a coroa depois que esta havia sido posta na frente de Josué, e colocá-la no templo como memorial. O memorial é obviamente em vista da coroação simbólica a declarar a bela união entre os ofícios real e sacerdotal, ambos os quais seriam mantidos e serviriam na reconstrução do templo.

Depois do estudo de 6.9-15 é necessário fazer algumas afirmações como resumo.

Yahwéh ordena a Zacarias que pratique um ato não usual, que reúne várias profecias a respeito do Messias, suas posições, seus papéis, sua obra. Nesse único ato simbólico de colocar uma coroa real na cabeça do sumo sacerdote, Zacarias faz uma declaração a respeito do Messias, que foi citado como huma-

43. Smith, “Book of the Twelve Prophets”, em *The Expositor's Bible*, 4.634, refere-se a editores que teriam colocado Josué no papel de governante depois que se teria tornado óbvio que a casa davídica não era capaz de reivindicar o trono.

no e divino por profetas anteriores (Zc 1.12,13; 3.1,2; 6.12; Jr 23.1-6; Is 52.13-53.12; 9.5,6; Sl 2; 110).

Ao colocar a coroa real na cabeça do sumo sacerdote, Zacarias demonstra a unidade dos papéis e ofícios messiânicos. Isso tinha sido indicado antes, mas a unidade e a interação agora são declaradas como nunca o foram antes. Há, assim, uma progressão na revelação desse fato.

Zacarias, ademais, faz uma declaração profética a respeito do resultado real dessa unidade e interação. Ele tinha antes afirmado que tanto Josué como sumo-sacerdote quanto Zorobabel como príncipe ou governador tinham seus papéis e deveres a desempenhar na vida do remanescente do povo do pacto de Yahwéh. Essa dependência mútua é demonstrada: o sumo sacerdote requer o real; o real apóia o sacerdotal; o papel sacerdotal faz possível o cumprimento da tarefa real. Em outras palavras, o ofício real dá autoridade e poder ao ofício sacerdotal e à pessoa real para cumprir a obra expiatória do sacerdote. A função sacerdotal, por sua vez, provê um meio purificado e santificado para a função real.

O preciso conceito messiânico, tanto em seu sentido mais estrito, referente a uma pessoa régia, quanto em seu sentido mais amplo, referindo-se a relações, papéis, características e obra, é revelado em dimensões ainda mais amplas.

Zacarias recebe diversas visões, proclama suas mensagens e pratica o ato messiânico muito significativo de coroar simbolicamente o sumo sacerdote no tempo em que o remanescente do povo do pacto estava começando sua tarefa de reconstruir o templo e a cidade. Esse ato de Zacarias dá-lhe um poderoso incentivo. Não somente evidencia que os dois líderes, Josué e Zorobabel, são parceiros necessários na liderança, mas também que eles tipificam o glorioso cumprimento das promessas de Yahwéh, de que ele habitaria no meio do seu povo e proveria o todo-suficiente e eficiente Mediador do pacto, o Messias prometido.⁴⁴

Finalmente, devemos referir-nos a um tema examinado extensamente nos primeiros dois capítulos de nosso estudo, isto é, que uma idéia extrabíblica de realeza sacra, como a praticada por alguns povos vizinhos, tais como os assírios, babilônios, cananeus e egípcios, teria sido assumida pelos profetas de Israel e de Judá. Notamos que eruditos como Sigmund Mowinckel, Helmer Ringgren e George Riggan procuram traçar paralelos entre crenças e práticas pagãs e as afirmações mais antigas de Israel a respeito de um Messias. Mas esses paralelos não têm base substancial em fatos, sendo, portanto, rejeitados. Por outro lado, a idéia de um vice-regente foi revelada no tempo da criação e progressivamente desdobrada durante as épocas sucessivas da revelação de Yahwéh.⁴⁵

44. É conveniente lembrar que Sigmund Mowinckel e sua escola rejeitam completamente a interpretação que Ageu, e especialmente Zacarias, deram a respeito do Messias, e que o fizeram num contexto escatológico. Para ele essas profecias "não são messiânicas no sentido estrito" (cf. Mowinckel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959), pp. 119-122).

45. Notemos que Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.640, referindo-se a 6.12, citou os procedentes comentários de Alan Richardson a respeito da "posição e papel messiânicos" de Adão no tempo da criação (cf. Sl 8), conforme apresentados por Leon Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971/1981), p. 793, n. 10.

O Interlúdio Histórico (7,8)

O livro de Zacarias, segundo mencionamos no começo deste capítulo, tem três partes facilmente discerníveis: a primeira, caps. 1 a 6, apresenta oito visões; a segunda, caps. 7 e 8 (quarto ano de Dario, cap. 7.1), segue-se cronologicamente às visões (que foram recebidas no segundo ano de Dario, 1.7); a terceira, caps. 9 a 14, que esboça eventos futuros. Um estudo destes dois capítulos do meio tem resultado em grande quantidade de conclusões diferentes a respeito da estrutura dessa parte e de suas referências escatológicas e messiânicas.

Em relação à estrutura de Zc 7,8, a série de respostas ou mensagens que Zacarias dá ao povo, depois que este perguntou a respeito da necessidade de jejuar ou prantear, constitui um problema básico. Sua preocupação é a respeito da continuação do costume exercido durante o exílio, agora que um remanescente retornou e a reconstrução do templo está em processo. A pergunta parece legítima: por que prantear e jejuar a respeito de um templo em ruínas, já que ele está sendo reconstruído? A pergunta traz uma resposta de *yhwh šēbā'ôt* (Yahwéh dos Exercitos, ou Yahwéh, o soberano), que Zacarias tem de colocar diante do povo. A resposta inicial é dada por meio de três perguntas perscrutadoras: (1) Por causa de quem jejuastes durante os setenta anos de exílio: por causa de Yahwéh ou por causa de vós próprios? (7.5) (2) Não foi vosso jejum antes do exílio para vós mesmos, em vez de para mim, Yahwéh, vosso Senhor? (7.6) (3) Não vos tinham os profetas antes do exílio advertido a não buscardes a vossa própria satisfação? (7.7). Está implícita nessas perguntas uma lembrança da razão por que o exílio tinha sido necessário e uma acusação de que os exilados que retornaram são culpados dos mesmos pecados. Essa acusação prepara o ambiente para as mensagens proféticas seguintes.

Como devem ser entendidas essas mensagens é assunto que tem suscitado várias opiniões. Baldwin não vê uma estrutura estritamente formal, mas refere-se a dois sermões (7.4-14; 8.9-17) divididos por "ditos relevantes" (8.1-8). Uma resposta direta é dada à pergunta (7.1-3) em 8.18,19 e uma afirmação conclusiva expressa o "anseio universal por Deus".⁴⁶ Leupold viu uma censura merecida (7.4-7), uma lembrança do que a desobediência causou aos pais (vv. 8-14), e um decálogo de palavras divinas que ele intitulou "A Renovação e Consumação do Pacto de Deus".⁴⁷ Conrad von Orelli acha o estilo um tanto desconexo, mas uma transição notável de uma instrução em tons negativos (vv. 4-13) a promessas de bênçãos e cuidado preservador (cap. 8).⁴⁸ Thomas considera que 7.4-13 afirma que Yahwéh "exige não jejuns mas moralidade", e 8.1-17 contém sete ditos de "promessa de felicidade futura".⁴⁹ Barker faz uma distinção entre os caps. 7 e 8. O primeiro contém uma censura (7.4-7) e uma ordem para arrepender-se (vv. 8-14), junto com a lembrança de que o povo tinha sido

46. Joyce Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 144-156.

47. Leupold, Exposition of Zechariah, pp. 132-143; Smith, "Book of the Twelve Prophets", em The Expositor's Bible, 4.638, também se refere a um "decálogo", mas fala de dez "curtos oráculos".

48. Von Orelli, Twelve Minor Prophets, pp. 342-350.

49. Thomas, "Book of Zechariah", em IB (1956), 6.1083-1085.

punido por viver injustamente. O último (8.1-17) repete a ordem de arrepende-se, mas é seguida por exortações a viver retamente por causa “da promessa de sua futura restauração”.⁵⁰

Há também uma variedade de opiniões a respeito da referência da profecia de Zacarias sobre o futuro. Sigmund Mowinckel afirma positivamente que não há nenhuma referência a um Messias ou a um reino escatológico; antes, considera que Zacarias assegura ao povo que Yahwéh habitaria no meio dele no estado político que estava sendo reestabelecido.⁵¹ Homer Hailey crê que Zacarias estava falando da futura Jerusalém espiritual sob o Messias,⁵² enquanto Calvino⁵³ e Veldkamp⁵⁴ falam da Igreja como o cumprimento da mensagem de Zacarias. Baldwin⁵⁵ e Leupold⁵⁶ são menos diretos ao falarem do cumprimento futuro do pacto através do Messias. Outros, referindo-se à futura era messiânica, admitem que Zacarias está apontando para a primeira vinda de Cristo à terra⁵⁷ ou à sua segunda vinda no reino milenial.⁵⁸

As diferenças sobre a compreensão do que especificamente Zacarias está falando — de um estado político, da Jerusalém espiritual, da Igreja, da era do Novo Testamento, do reino milenial, ou de um cumprimento geral futuro do pacto — tudo o que estaria de um modo ou de outro relacionado com o Messias, exigem uma atenção cuidadosa de 7.8-8.23.

Antes de mais nada, devemos conservar na mente o real contexto da passagem. Zacarias começou suas profecias com um apelo ao arrependimento, depois de lembrar à sua audiência a ira de Yahwéh contra seus ancestrais desobedientes (1.2-6a). O povo, na verdade, arrependeu-se e reassumiu seu trabalho; recebeu então a garantia do amor zeloso de Yahwéh em seu favor (1.14). Zacarias continua a encorajar o povo assegurando-lhe a derrota das nações (1.18-21 [TM 2.1-4]), a certeza da restauração do templo (2.1-13 [TM 2.5-17]), do perdão do povo (3.1-10), a garantia de que a casa davídica, de fato, coopera com o ofício do sumo sacerdote na restauração do templo e de seu culto (4.1-16), a purificação da terra (5.1-11), a soberania de Yahwéh sobre os povos e nações (6.1-8), e a garantia da presença do Messias como Rei e Sacerdote (6.9-15). Nestas mensagens proféticas, o templo, o Messias prometido e o papel obediente do povo nos propósitos e planos de Yahwéh na realização de seu pacto são temas dominantes.

50. Barker, “Zechariah”, em *The Expositor’s Bible Commentary*, 7.644-650. A distinção feita por Barker é útil porque aponta para o desenvolvimento na extensa resposta de Zacarias.

51. Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 120,146,166,209,270. Nações se tornaram parte de Israel (da mesma forma que Israel se tornou parte dos impérios babilônico e medo-persa).

52. Homer Hailey, *A Commentary on the Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1972), p. 361.

53. Calvino, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, 5.200.

54. Veldkamp, *De Twee Getuigen Haggai en Zacharia*, p. 166.

55. Baldwin Haggai, *Zechariah, and Malachi*, pp. 149-152.

56. Leupold, *Exposition of Zechariah*, pp.155-159.

57. Keil, em KD, *The Twelve Minor Prophets*, 2.319, fala do começo do cumprimento quando Cristo veio à terra, e portanto podemos entendê-lo como falando da era do Novo Testamento.

58. Barker, “Zechariah”, em *The Expositor’s Bible Commentary*, 7.649-655, esp. pp. 654,655.

Também devemos observar que os últimos seis capítulos de Zacarias (caps. 9-14) focalizam o Messias, seu reino e a vida santificada da comunidade remanescente do pacto.⁵⁹

Estará Zacarias introduzindo novos temas significativos, ao desenvolver sua resposta à pergunta a respeito de prantear e jejuar, e a resposta inicial com sua censura ou condenação, ou continua a desenvolver os temas sobre os quais tinha falado antes? Será demonstrado que se trata da última alternativa.

Primeiramente, o assunto da construção do templo não é omitido. Na verdade, constitui um fator básico. O profeta afirma claramente: "Sejam fortes as mãos de todos vós... para que o templo seja edificado" (8.9 NIV). A situação é óbvia. Depois de dois anos de reconstrução do templo, vendo seu progresso, um sentimento de auto-satisfação se havia desenvolvido. O povo está cada vez mais pensando no que já realizou e cada vez mais dirige o pensamento para seus desejos pessoais e para um estilo mais agradável de vida. Afinal, jejuar e prantear não parece congruente com o que estava acontecendo diante de seus olhos. Mas essa própria atitude está enfraquecendo as mãos dos trabalhadores, que necessitam ser fortes a fim de continuar a construir o templo arruinado. O templo é indicação segura da presença contínua de Yahwéh, de sua habitação no meio de seu povo. Ele fala eloqüente e diretamente de que Yahwéh cumpre sua promessa pactual, "Eu estou convosco". E dessa maneira, embora o termo *bērît* não apareça na passagem (caps. 7,8), a idéia do pacto está certamente presente.

O povo é uma comunidade que tem responsabilidades pactuals. Não apenas tem a obrigação de restaurar completamente o templo, mas também sua vida pessoal deve expressar claramente essas responsabilidades. As dimensões éticas do pacto têm de ser mantidas: eles têm de fazer justiça e expressar misericórdia e compaixão uns aos outros (7.8-10). Isso tem sido exigido da comunidade do pacto através dos séculos — de Abraão (Gn 17.1; 18.19; 26.5), Israel no deserto (Lv 19.18; Dt 10.14-22), e da própria nação dividida (Mq 6.8). Zacarias relembra aos perguntadores as razões do pranto e do jejum. Assim, o povo que quer os sacerdotes *lēhalôt 'ēt-pēnê yhwé* (suplicar perante a face de Yahwéh) (Zc 7.2) em seu favor é chamado à fidelidade pactual.

Depois de Zacarias ter censurado o povo e advertido de que Yahwéh exige fidelidade a Ele, e justiça, misericórdia e compaixão para com os outros, ele repetidamente relembra que Yahwéh tem uma palavra para eles. Em quinze das dezesseis vezes que Zacarias se refere a Yahwéh acrescenta o termo *šēbā'ôt* (dos exércitos, isto é, poderoso ou soberano; 8.1,2,4, 6,7,9,11,14 [duas vezes], 18,20,21,22,23). Yahwéh, exercendo sua soberania sobre a comunidade do remanescente, cumprirá suas promessas pactuals a um povo atento, arrependido e servidor.

Quando começa sua proclamação das promessas de Yahwéh, Zacarias repete o que tinha afirmado ao povo ao receber a primeira visão; de fato,

59. Cf. a discussão deste ponto no estudo da mensagem de Ageu, cap. 24.

repete-o em termos muito mais fortes: *qinnē'ti lēšyōm qinnē'ā gēdōlā* (estou zeloso por Sião com grande zelo) (8.2). Tradutores têm vertido como "estou muito ciumento... estou ardendo em ciúme" (NIV). Essa é uma reconfortadora mensagem de garantia; o grande amor pactual de Yahwéh em favor de Sião deve ser notado.⁶⁰ Sião é a cidade de Davi. O grande amor de Deus não é apenas por Jerusalém, onde está o templo, mas também por Sião, a parte régia da cidade. Yahwéh assegura ao povo por meio de Zacarias não somente *sabtī* (voltarei), mas também *sākantī* (habitarei) em Jerusalém e Sião (8.3), confirmando sua presença. A cidade será, realmente, conhecida como *'ir-hā'emet* (cidade da verdade ou da fidelidade), e o Monte Sião como *har haqqōdes* (montanha de santidade). Zacarias assegura à comunidade do remanescente que Yahwéh está cumprindo a promessa anunciada por Ezequiel (Ez 36.16-38). Quando Ele, Yahwéh, tiver sua residência na cidade, sua presença purificará a cidade e santificará seus habitantes.

Duas perguntas que estão exigindo resposta são: (1) Quando isto acontecerá? E (2) como isso virá a suceder? A resposta a essas perguntas será a resposta às mesmas questões que surgem após o estudo de cada passagem. Por agora, é bastante dizer que Baker, citando Feinberg, pensa que a referência é ao milênio, quando o Rei Messias reina, depois que os poderes gentílicos forem sobrepujados.⁶¹ Laetsch, entretanto, considera que a passagem fala simbolicamente de Yahwéh tomando residência espiritualmente no coração do povo, citando Jr 31.33; Ez 36.26; e Jo 14.23 como passagens de apoio.⁶² Leupold refere-se à partida de Yahwéh de Jerusalém (Ez 9.3; 10.4-18; 11.22,23) e à sua ausência por aproximadamente setenta anos. Yahwéh habitaria novamente com seu povo, como tinha habitado quando o tabernáculo mosaico e o templo salomônico tinham sido seu lugar de habitação. Yahwéh declara deste modo que seu pacto não foi revogado, mas permanece vital.⁶³ Moore acentua que Zacarias está falando do tratamento que Yahwéh dá a sua Igreja,⁶⁴ como Calvino pregara cerca de três séculos antes.⁶⁵ Baldwin escreve cuidadosamente de uma nova era, que ela, porém, não especifica nem define.⁶⁶ Ao rever as várias interpretações e aplicações, uma conclusão é inevitável: muito poucos escritores, se é que algum, concordam com Mowinckel que essa discutida passagem não tem importância escatológica nem messiânica. Ambos são definitivamente presentes. O futuro próximo está representado, mas o escopo desse futuro pode ser determinado melhor quando considerarmos o desenvolvimento da profecia de Zacarias. Nesse preciso contexto ficará claro se o aspecto messiânico está incluído, e em que extensão.

60. Cf. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, p. 149. O zelo de Yahwéh é pactual. Leupold, Exposition of Zechariah, p. 155, escreve sobre o fundamento do pacto.

61. Barker, "Zechariah", em The Expositor's Bible Commentary, 7.613,614 (cf. p. 650).

62. Laetsch, Minor Prophets, p. 446.

63. Leupold, Exposition of Zechariah, p. 144.

64. Moore, Commentary on Zechariah, p. 111.

65. Calvino, Commentaries on the Twelve Minor Prophets, 5.130,131.

66. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 150,151.

Zacarias refere-se a velhos e jovens enchendo de novo as ruas de Jerusalém (8.5,6). Keil nota que essas eram bênçãos teocráticas prometidas ao povo fiel ao pacto de Deus (Êx 20.12; Dt 6.2; Sl 91.16), mas Isaías tinha proclamado que essas eram também bênçãos da era messiânica.⁶⁷ Baldwin está certa quando escreve que uma vida abundante para pessoas de todas as idades era representada para o futuro.⁶⁸ Nesse preciso contexto devemos também lembrar que Joel profetizou a respeito dos velhos e jovens (não especificamente crianças) quando falou a respeito da vinda do Espírito nos primeiros estágios da era do Novo Testamento (Jl 2.28 [TM 3.1]).

Quando desenvolve as promessas de Yahwéh a seu povo, Zacarias claramente refere-se ao futuro muito próximo, que de fato já havia começado. Ele fala de Yahwéh reunindo seu povo em Jerusalém (8.7,8) e cumprindo suas promessas pactuais, isto é, ser fiel e reto para com aqueles que são seu povo (Êx 19.3-6). Esta última afirmação introduz uma dimensão retrospectiva; como Yahwéh tinha feito no passado, Ele também consideraria o povo do pacto como seu e trataria com ele fiel e retamente no presente e no futuro próximo, bem como no futuro distante. Assim é posto diante da comunidade do pacto um panorama muito amplo, sendo ela encorajada a fazer sua parte como colaboradora de Yahwéh na execução de seu seguro plano e programa pactual.

Em 8.9-11 e 8.12,13, Zacarias de novo se dirige à comunidade do remanescente em vista de sua própria situação e circunstâncias. Ele insiste com o povo para que continue a construir. Yahwéh assegura-lhe que é esperada uma boa cooperação (v. 10), e ele próprio promete não tratar com eles como fez durante o exílio e imediatamente depois do retorno. Eles podem esperar a água necessária para boas colheitas; Yahwéh, na verdade, fará prosperar (vv. 11-13). Zacarias dirige-se à comunidade de seus dias na passagem seguinte (vv. 14-17). Ele chama-a à vida fiel do pacto.

Quando foi trazida a Zacarias a questão do pranto e jejum, ele não deu uma resposta direta. Mas foi mais objetivo quando falou dos dias de jejum tornando-se acontecimentos alegres e dias de festa. Isso, entretanto, não deve ser separado de um elevado padrão ético de vida: o amor pela verdade e pela paz (8.18,19). Portanto, o profeta instrui o povo a continuar como vinha fazendo, e uma transição ocorreria quando a verdade e a paz reinassem tanto nos corações individuais quanto na comunidade do remanescente. Quando, porém, fala de um futuro maior com amor, paz e festa, Zacarias repete o que outros profetas tinham proclamado.

Isaías profetizara que nos últimos dias a montanha do templo de Yahwéh seria estabelecida e muitas pessoas diriam: "Vinde, subamos a ela" (Is 2.2,3). Quando as pessoas se reunissem na permanente presença de Yahwéh, a justiça, a verdade e a paz prevaleceriam (vv. 3,4). Isaías profetizara também que a presença e influência do Renovo de Yahwéh, isto é, o Messias, seria a fonte e

67. Keil, em KD, *Twelve Minor Prophets*, 2.313.

68. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, p. 150.

agente de pureza, glória e segurança na terra e no Monte Sião (Is 4.2-6). Miquéias, tendo profetizado a respeito desse mesmo grande futuro, acrescentou prosperidade e fidelidade como características dessa era vindoura.⁶⁹ Zacarias, observando que o templo está sendo reconstruído, não sugere que a era prometida está raiando, como Mowinckel parece sugerir. Ao contrário, Zacarias quer que sua audiência dirija os olhos, mentes e corações para um tempo futuro. O que essas pessoas tinham de saber e compreender é que tinham um importante papel na preparação desse futuro. Zacarias descreve-o como um tempo de muitas pessoas, de muitas cidades, convidando uns aos outros a ir a Jerusalém, à habitação de Yahwéh, e ali invocar o seu nome (8.20-22). Zacarias ressalta o fato de que o remanescente do pacto, a quem ele se refere como judeus (8.23), será agente-chave para a reunião das nações.

Como os profetas antes dele, Zacarias também dá ênfase à habitação e presença de Yahwéh. Ele o faz referindo-se a Jerusalém, porque esse é o lugar que Yahwéh escolheu para sua habitação, até que venha o Messias, o qual será o tabernáculo de Yahwéh (Jo 1.14, gr. *eskenōsen*). Os profetas dos tempos anteriores falaram da gloriosa nação restaurada de Israel. Referiram-se a uma grande multidão oriunda de muitas cidades e nações. Portanto, sua visão não era de uma Jerusalém terrena, física, mas de um vasto corpo de pessoas no meio das quais Yahwéh habitaria, e entre as quais haveria amor pela verdade e paz; entre as quais a justiça, a compaixão e a misericórdia prevaleceriam; e que, em fidelidade a Yahwéh, desfrutariam prosperidade. Zacarias, deve concluir-se, não fala de um reino milenial para Israel; de um corpo de pessoas chamado a Igreja; ou de um reino sobre o qual o Messias reinará, seja por algum tempo ou para sempre. É verdade que outros profetas foram mais explícitos em referir-se ao Messias e a seu reino. Do Novo Testamento podemos aprender o papel da Igreja, e ela cumpre, em grande medida, o que Zacarias profetiza. Mas Zacarias, no tempo em que a reconstrução do templo tinha começado e quando os construtores estavam começando a pensar em circunstâncias e acontecimentos mais agradáveis, fala em termos gerais de um futuro glorioso. O remanescente que voltou tem um importante papel em trazer esse futuro à realização: um tempo de trabalho, obediência, fé e esperança.

As Mensagens Finais (Zc 9-14)

O título desta parte deixa claro que o ponto de vista histórico, tradicional, conservador, a respeito da autoria dos caps. 9-14 está correta. Vários autores têm formulado as razões para manter o ponto de vista de que Zacarias foi o autor dos últimos seis capítulos do livro que é conhecido pelo seu nome.⁷⁰

69. Cf. nosso estudo de Isaias e Miquéias no cap. 24.

70. Cf. Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.596,597; e Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 62-70, que reexaminam, avaliam e respondem aos críticos que negam que os caps. 9-14 sejam de Zacarias.

Seria de grande interesse para todos os leitores dessa profecia saber que se diz que W. Foxwell Albright apóia a unidade do livro de Zacarias (cf. o ensaio de Albright, "The Unity of Zechariah", *JBL* 61 [1942]:121) (como citado por Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, p.69, n. 2). Sobre argumentação em favor da posição crítica, veja-se

Os seis últimos capítulos não contêm nenhuma referência direta ao autor ou a uma circunstância histórica específica. Admite-se que a construção do templo fora completada, porque não há mais referências à obra de reconstrução. Há dois oráculos: (1) caps. 9-11 e (2) caps. 12-14.⁷¹ Ambos não são considerados fortemente messiânicos por quase todos os especialistas em estudos bíblicos;⁷² seu contexto escatológico evidencia que eles seguem a última parte do cap. 8, em que há, em termos gerais, uma proclamação referente a um grande e glorioso futuro. Assim, Baldwin está certamente correta ao demonstrar que poderia (e tentaria) apresentar “o livro como um todo artístico, com um plano geral e unidade de mensagem”.⁷³ Neste nosso estudo os elementos messiânicos serão discutidos apenas com breves referências aos elementos escatológicos e apocalípticos, quando tais referências forem inevitáveis. O quadro 22 revela, em estrutura quiástica, os temas messiânicos em Zc 9-14.⁷⁴

O Rei (9.1-17)

O primeiro “oráculo” ou “peso” (KJV) anuncia a vitória que será obtida sobre os inimigos tradicionais do povo do pacto, isto é, do norte, Hadraque (perto de Hamate), Damasco (Aram ou Síria), Tiro e Sidon, e do oeste, os filisteus (9.1-6), que virão sob o julgamento da palavra de Yahwéh.⁷⁵ Mas nem todos os habitantes dessas regiões serão destruídos; alguns serão incorporados ao povo para serem reivindicados por *'elōhênū* (nosso Deus) (9.7). Há aqui uma lembrança de como o povo do pacto incluirá mais do que os descendentes biológicos de Abraão (Gn 12.1-3). Esse universalismo, a ser realizado na era néo-testamentária do reino e do povo de Deus eternamente redimido, foi mencionado pelos salmistas (67,87,117,148) e repetido pelos profetas Isaías (Is

Smith, que discute Malaquias e Joel depois de Zacarias 1-8 e antes de Zacarias 9-14 (*ibid.*, pp. 304-311, 360-364).

Ver Robert C. Dentan, “The Book of Zechariah”, em IB (1956), 6.1089-1091; ou von Orelli, *Twelve Minor Prophets*, pp. 304-311, 360-364.

71. Todos os estudiosos têm de enfrentar o difícil problema: por que Mateus, citando Zc 11.13, referiu-se à passagem como sendo de Jeremias (Jr 27.6-10)? Finalmente, a comunidade de Qumran não deve ter conhecido a divisão entre 8.23 e 9.1, porque um pequeno fragmento descoberto não mostra nenhum intervalo entre esses versículos (cf. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 71,81-84).

72. O termo hebraico *maqqāš*, com o qual começam os caps. 9 e 12, é usualmente traduzido “oráculo”; o significado preciso do termo tem levado a muitas e longas discussões, p. ex., Ernst Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Meyer, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1877-1878), 3.339-343, onde discute porque o termo peso é preferível a oráculo. Ver também a discussão por Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 158,159.

73. Robinson, *Twelve Minor Prophets*, p. 148, escreve que “as visões e os oráculos de Zacarias são os mais messiânicos”, e acrescenta: “e os mais difíceis”, por se mesclarem com o apocalíptico e o escatológico. Hengstenberg dá uma indicação de como os intérpretes têm trabalhado com esse material de Zacarias; por exemplo, como o termo Hadraque em 9.1 foi considerado uma expressão alegórica relacionada com o Messias (*Christology of the Old Testament*, 3.335).

74. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, p. 70. Note-se o que ela escreve a respeito da progressão no desenvolvimento das profecias bíblicas (p. 71). Ver também Ackroyd, “Zechariah”, em *Peake's Commentary*, p. 651, que reconhece a unidade do pensamento.

75. Cf. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 78,79, que cita o “Plan of Zechariah”, de P. Lamarche, e que indica em sua análise como as oito visões são estruturadas quiasticamente, bem como as mensagens que se seguem à pergunta a respeito do jejum (*ibid.*, pp. 85,86).

76. Barker, “Zechariah”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.657.

Quadro 22 - Temas Messlânicos em Zacarias 9-14

- A¹ O Rei — humilde mas reto e vitorioso (9.1-17)
- B¹ O Pastor em contraste com outros pastores (10.1-11.17)
- C¹ O Traspassado (12.1-13)
- C² A Fonte purificadora (o sacerdote) (13.1-6)
- B² O Pastor ferido e o rebanho reclamado (13.7-9)
- A² O Rei — reinando em glória e santidade (14.1-20)

2.2-5,11; 19.23-25); Amós (Am 9.12); Miquéias (Mq 4.1-5); e Joel (Jl 2.32 [TM 3.4]). Uma paz duradoura é assegurada porque Yahwéh velará pelo seu povo (9.8). Essas bênçãos levam Zacarias a convidar os hierosolimitas à alegria.

Os termos usados por Zacarias quando convida o povo a dar expressão à sua alegria indicam que ele espera ouvir um grande barulho. O hebraico *gîl* (alegria expressa com grande excitação) e *rûa'* (gritar ou dar altos brados), ambos no imperativo, são usados para descrever o que o povo faz quando está no meio de celebrações ou em procissões festivas (Sl 118.25-28; Mt 21.9,10). A razão para esse som alegre, tumultuoso, é dada: *hinnēh malkēk yābô' lāk* (eis o teu rei está vindo a ti) (9.9). Zacarias tinha garantido à sua audiência antes de Yahwéh prometer residir em Jerusalém (2.10). Agora ele vê seu rei entrando. O título rei, em relação a Israel ou Judá, ou se refere ao próprio Yahwéh, ou aos reis davídicos; no presente caso é a última hipótese que o profeta tem em mente porque Davi e seus descendentes tinham retornado vitoriosos para casa e, como no caso de Salomão, possuíam um extenso império (Sl 72). Salomão e Ezequias foram ancestrais, predecessores e tipos do Messias real. Por isso, Zacarias convida o povo a expressar grande alegria porque seu Rei Messias está a caminho vindo ao seu encontro.

Zacarias atribui quatro qualidades ao Rei que vem a caminho, todas elas usadas ou implicadas antes por outros profetas.

Ele é *ṣadîq* (reto). Esse epíteto hebraico tem chamado nossa atenção várias vezes ao longo deste nosso estudo sobre o conceito messiânico. Isaías usou-o para descrever o governo messiânico (Is 9.5,6; 11.4,5; cf. Jr 23.6). O Rei justo e reto demonstra essa qualidade em sua administração: a conduta reta é encorajada e o procedimento errado é punido. Os pobres e oprimidos não somente serão ouvidos, mas terão também o auxílio de que necessitam. Os que praticam o que é correto triunfarão sob o reinado do Rei justo. Em resumo, o Rei messiânico atenderá e executará todas as exigências factuais: Ele será o perfeito guardador e administrador do pacto.

Ele é *nôšā'* (um salvador, niph'al de *yāša'*, salvar). Este termo pode ser lido de modo a significar salvo ou libertado. Se este sentido estiver presente, não exclui a idéia de que como tal Ele traz salvação. Sendo um vencedor, Ele traz vitória. Lembremo-nos de que o nome próprio Josué é também derivado da mesma raiz hebraica, e que o nome Jesus (gr. *ĭsous*) reflete a mesma idéia (salvador do pecado) (Mt 1.21). Assim, como Isaías tinha feito quase dois

séculos antes (cf. Is 45.8; 46.13; 51.4,5), Zacarias combina retidão e salvação. Devemos notar que os referidos conceitos bíblicos de salvação e libertação aqui, associados com retidão, são atribuídos ao Rei. Ele, e não o sacerdote, provê libertação para o povo.

Ele é *'ānī*. Este termo hebraico tem sentidos variados: pobre, fraco, oprimido, brando e humilde.⁷⁶ Desde que está combinado com as frases seguintes, a preferência aqui deve ser para "brando" (KJV) ou "humilde" (RSV). Baldwin refere-se à idéia de ser afligido, recorrendo a Isaías (Is 14.32; 51.21; 53.7; 54.11). Vitorioso e reto como é, o Rei não empregará a força bruta; não será duro e destituído de compaixão. Tendo experimentado aflição e opressão, sendo Ele próprio um libertado, identificar-se-á com o seu povo sofrido e necessitado de compaixão, misericórdia e compreensão. Deve-se notar aqui que a dimensão sacerdotal do conceito messiânico está presente, tanto quanto a real, ou até mais do que ela. Zacarias, como tinha proclamado antes (6.9-15), combina esses dois ofícios, funções e tarefas numa só pessoa.

Ele está *wērōkēb* (cavalgando) um jumento, uma cria de jumenta. Há algumas diferenças de opinião a respeito do que significam essas frases. A maioria dos comentadores nos séculos anteriores toma-as, sem dúvida, como a referir-se à pobreza do cavaleiro ou a seu caráter pacífico. Calvino, sabendo que alguns pensavam que cavalgar um jumento significava poder, insistiu no conceito elaborado previamente de humildade, aflição e pobreza.⁷⁷ Mas há evidência de que o cavalo era a montaria real preferida. Consideremos o comércio e uso de cavalos por Salomão (1 Rs 9.19), imitando o costume egípcio.⁷⁸ A idéia de um descendente real montando um jumento tinha sido afirmada por Jacó quando abençoou seu filho Judá (Gn 49.11). A conclusão preferida, pois, é que, quando o Rei reto, vitorioso, salvador e brando vem a seu povo, vem como alguém humilde e pobre. Realmente Ele é o representante de Yahwéh, o dono de todas as riquezas das nações (Ag 2.8,9), mas em sendo o Rei-Sacerdote Ele vem a seu povo com humildade e pobreza (Is 52.12-53.6).

Os resultados da vinda e da presença do Rei-Sacerdote são afirmados em 9.10. Mas não é o Rei quem toma a iniciativa. A Septuaginta, adotada por algumas traduções inglesas, mudou o pronome pessoal "eu", de *wēhikratī* (e destruirei), para "ele" (e destruirá)⁷⁹ (gr. *exolothreūēi*). É o próprio Yahwéh quem continua a cuidar de seu povo e a manter seu pacto com ele. Mas é por meio de seu agente, o filho messiânico da casa de Davi, que Ele fará o que se segue. Primeiro, os meios de guerra serão "cortados", isto é, os carros de Efraim, os cavalos de guerra de Jerusalém e o arco de batalha, todos referindo-

76. Ver TWOT, 2.682-684.

77. Calvino, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, 5.255.

Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 166, refere-se ao artigo de E. Lipinski, "Recherches sur le livre Zacharie", VT 20/1 (1970):51, que apela a evidências do segundo século a.C. no sentido de que o jumento era montaria real. Isso pode ser apoiado pelo relato sobre Salomão cavalgando a mula do rei (1 Rs 1.38), Absalão montando em sua mula — metade cavalo, metade jumento — (2 Sm 18.9), e o conselheiro do rei, Aquitofel, cavalgando um jumento (2 Sm 17.23).

78. ANET, p. 238 — prisioneiros iam sobre jumentos e o rei e os príncipes sobre cavalos.

79. Cf. a Bíblia de Jerusalém e a New English Bible.

se a guerras ofensivas e defensivas. Em outras palavras, não haverá mais guerra! Segundo, outra grande bênção seguir-se-á naturalmente da primeira: *dibbēr* (piel de *dābar*, ação intensiva de falar), Ele declarará *sālōm* (paz) (cf. Ag 2.9; Ez 37.26; Is 9.6 [TM 9.5]). Certamente estarão presentes harmonia e integralidade: tinham sido prometidas ao povo do pacto anteriormente; agora Zacarias as proclama para as gentes ou nações (*gōyim*), isto é, para todos os povos. E a paz assim declarada pode ser e será realizada por causa de *māšlō* (seu reinado) — o do Rei-Sacerdote messiânico que, como afirmado no Sl 72.8, seria exercido “de mar a mar” e “até os próprios confins da terra”.

Nessa proclamação de Zacarias, como indicam algumas referências contextuais, são reunidos vários elementos sobre a pessoa do Messias, sua presença e poder, proclamados antes em vários contextos. É pintada uma cena aumentada e integrada. O povo, que evidentemente completara o templo, recebe notícias encorajadoras.⁸⁰ Yahwéh está no meio deles. Ele está aguardando o seu tempo, enquanto prepara a cena internacional para a vinda do Rei-Sacerdote messiânico e uma realização mais plena de seu reino sobre a terra. Realmente, Yahwéh, lembrando seu pacto passado, está agora ativamente planejando e preparando um novo plano.

Zacarias continua a proclamar os benditos resultados da segura vinda e presença do Rei-Sacerdote. O pacto será mantido,⁸¹ o pacto feito com Abraão (Gn 15.9-11), Moisés e Israel (Êx 24.5-8), tinha sido selado com sangue de animais. Jesus falou de seu sangue como o do novo pacto (Mt 26.28 par. Mc 14.24; Lc 22.20), e Paulo repete essas palavras (1 Co 11.25). Novamente podemos ver como Zacarias reúne elementos das promessas passadas de Yahwéh e as tece num padrão mais complexo e, assim, torna mais claro o que o Messias virá cumprir. Ele trará também liberdade e esperança (9.11b-12) e reunirá o povo dividido (9.13). Ezequiel tinha proclamado, como afirmamos, que essa reunião seria sob Davi, o Rei e Pastor (Ez 37.15-28). Zacarias continua a proclamar o que Yahwéh cumpriria em sua vinda (Zc 9.14,15) e como, por meio de seu Pastor, ele salvaria seu povo, coroa-lo-ia e o faria formoso (9.16,17).

Baldwin, muito corretamente, escreve que teria sido apropriado para Zacarias terminar sua profecia com esta nota de triunfo.⁸² Zacarias fala do triunfo, bem como da unidade, da paz e da beleza a serem desfrutados pelo povo de Yahwéh em relação direta com o Messias que vem (9.9). E Jesus certamente fez claro que sua vinda e presença que introduziu a era do Novo Testamento eram aquilo para o que Zacarias tinha apontado (Mt 21.1-11 par. Mc 11.1-11; Lc 19.28-44; Jo 12.12-19). Este fato registrado pelos quatro evangelistas prepara o ambiente e o tempo para o que se segue nas profecias de Zacarias.⁸³

80. É difícil concordar com von Orelli que essa mensagem teria sido proclamada por um contemporâneo mais jovem de Oséias, que teria vivido durante o reinado de Menaém (Twelve Minor Prophets, p. 361). Um dos diversos problemas principais com este ponto de vista é que o texto se dirige à cidade de Jerusalém (Zc 9.9).

81. Sobre a expressão “sangue do pacto” ver os diversos comentários.

82. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, p. 167.

83. Um problema com que os leitores se defrontam e que, em muitos aspectos, é um bom comentário são as aplicações escatológicas dispensacionalistas de Zc 9.11-14.21, feitas por Barker. A segunda parte de seu título

O Pastor (10.1-11.17)

O preciso conceito de Pastor tem ampla predominância na Escritura, especialmente quando se refere ao cuidado de Yahwéh com seu povo (Sl 23) e às relações e responsabilidades do rei em relação ao povo (Sl 78.70-72; Jr 23.1-6; Ez 34.23). O Messias vindouro seria o fiel Pastor que cumpriria todos os deveres pertinentes a esse papel. Zacarias alude à idéia do pastor quando fala das bênçãos que o “rebanho do seu povo” experimentará. O preciso conceito desse pastor recebe definida atenção à medida que o profeta continua a profetizar a respeito do Messias. Mas Zacarias o faz de um modo que é muito difícil de entender. O próprio uso dos conceitos de pastor e rebanho evidencia que o profeta está empregando metáforas. Assim fazendo, dirige-se ele a uma situação contemporânea específica ou diretamente ao futuro? Estará ele falando em parábola ou alegoricamente?⁸⁴ Ou, qualquer que seja a forma empregada, está ele falando de pessoas reais? Como seu assunto é liderança (10.3), deve-se, portanto, tentar identificar que líderes, reis ou sacerdotes são designados?⁸⁵ Se é essa a intenção, não deveríamos esperar algumas indicações quanto a quem considerar? Desde que muito material sobre esses problemas, escrito no século XX, está facilmente disponível, não faremos neste nosso estudo nenhuma tentativa de solucioná-los.

Zacarias 10.1-11.3 é basicamente uma vívida mensagem profética em que o povo é chamado a honrar Yahwéh (e não a seguir falsos líderes); o povo de Judá e José (10.6) é advertido do que Yahwéh espera deles e o que Ele tem feito e fará em seu favor; e o que as demais nações vizinhas opressoras podem esperar. Em seguida é apresentado um discurso sobre o tema do pastor, em forma de uma alegoria (11.4-17). O quadro 23 demonstra os sete principais temas na proclamação.

Antes de selecionar os elementos messiânicos básicos, devemos notar o seguinte: Zacarias convida o povo a olhar para Yahwéh como seu divino Provedor. Como nos tempos anteriores ao exílio, quando os reis e sacerdotes de Israel levaram o povo à idolatria, assim está acontecendo de novo. Daí, os líderes serão castigados, e o povo é encorajado pelas promessas de salvação e bênçãos de Yahwéh. Mas uma tragédia se desenvolve: o povo, o rebanho, rejeita a provisão que Yahwéh faz para ele. Isto é descrito numa alegoria (11.4-17).

Os quatro elementos messiânicos na passagem, uma passagem enigmática, estão todos relacionados com o tema do pastor.

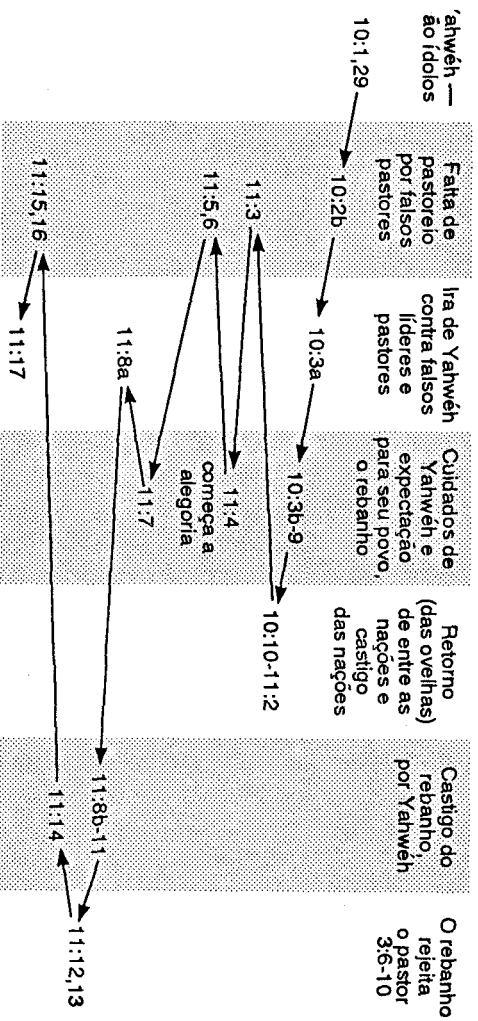
Nesta alegoria Zacarias fala por alguém nomeado para pastorear o rebanho que os falsos líderes e as próprias nações vizinhas estão usando para lucro

indica essa tendência: “A Realização Plena da Teocracia”(“Zechariah”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.656).

84. Ackroyd, “Zechariah”, em *Peake's Commentary*, p. 653, refere-se à “alegoria das ovelhas e dos pastores”.

85. Cf. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 171-187, que tenta rever, sumarizar e apresentar algumas conclusões a respeito dessas questões. Cf. outros comentários referidos nas notas precedentes. Ver também Douglas Rawlinson Jones, “A Fresh Interpretation of Zechariah IX-XI”, VT 12 (1962): 241-259.

Quadro 23 - Principais Temas em Zacarias 10.1-11.17



(destinados para matança, 11.4 NIV). Portanto, o profeta fala pelo Pastor nomeado e, dessa maneira, ele é um porta-voz e um tipo messiânicos.

Segundo, o Pastor assume sua tarefa de pastorear usando duas varas, uma chamada "Favor" (NIV) ou "Graça" (RSV), e a outra "União" (11.17). Ele procura mostrar cuidado amoroso, gracioso, e tenta unir o rebanho. O Pastor faz tudo o que Yahwéh requer dele, inclusive a remoção dos falsos líderes (vv. 7-8a).

Terceiro, o rebanho detesta e rejeita o Pastor nomeado por Yahwéh. Ele vai ao ponto de pagar o Pastor com trinta moedas de prata (vv. 12-13), que têm de ser deixadas na casa do oleiro. O Pastor rejeitado não tem nenhum lucro para si mesmo.

Finalmente, Yahwéh põe o rebanho sob os cuidados de outro pastor falso, indigno (vv. 15-17), cuja falta de cuidado resultará em trágico sofrimento para o rebanho.

Os elementos messiânicos da mensagem profética podem ser prontamente discernidos. Enquanto a mensagem relativa ao Rei-Pastor vindouro tinha sido encorajadora e estimulante, esta mensagem é desencorajadora e cheia de desespero. Realmente, Yahwéh continuará a ser um fiel Deus do pacto; Ele proverá o Pastor; o Messias virá. Como, porém, Isaías tinha profetizado, Ele seria desprezado, escarnecido e rejeitado. O aspecto régio, representado pelo cuidado e pelas provisões do pastor, está presente, mas a humilhação e o sofrimento do Messias em seu papel sacerdotal são particularmente destacados na passagem. Como Jesus foi o cumprimento vívido e específico da profecia de Zacarias sobre a entrada triunfal, da mesma forma em sua traição por trinta moedas de prata (Mt 26.14-16; 27.3-5) há um dramático cumprimento dessa profecia concernente ao pastor rejeitado e dispensado.

O Traspassado (12.1-13)

A última passagem (12.1-14.21) é introduzida por *maššā'* (oráculo). Não é parte integral da profecia e do oráculo anterior (9.1-11.17), mas há uma continuidade de pensamento e progressão na revelação que Yahwéh dá a Zacarias para proclamar a seu povo.⁸⁶ São temas comuns a ambos os oráculos: o bem-estar de Israel, de Judá e de Jerusalém, a liderança do povo do pacto, a casa davídica, o Pastor sofredor e o papel das nações e sua derrota. Uma diferença óbvia entre os dois oráculos é a ênfase escatológica mais forte no segundo.

O elemento messiânico no cap. 12 está presente, particularmente no que é dito a respeito da casa de Davi e Aquele a quem traspassaram. Este capítulo, para os propósitos de nosso estudo, pode ser dividido em quatro trechos.

12.1-5. Primeiro, Yahwéh, o Criador e Sustentador do cosmos e da humanidade, protegerá Jerusalém e dar-lhe-á a estabilidade de uma rocha.⁸⁷ Os inimigos de Israel, reunidos contra ele, recuarão em cavalos cegos, tomados de

86. Leupold afirma a relação entre os caps. 9-11 e 12-14 como paralelos, com uma diferença. Nos primeiros, o peso está sobre Hadráque; no segundo, é a respeito de Israel (Exposition of Zechariah, p. 223).

87. Robert Dentan, "The Book of Zechariah", em IB (1956), 6.1112.

pânico. Os habitantes de Jerusalém terão força, porque *yhwh šēbā'ōt 'ēlōhēm* (Yahwéh dos Exércitos, ou o soberano Yahwéh, é seu Deus). Essa referência a Yahwéh é o clímax da passagem, não a invulnerabilidade de Jerusalém ou a derrota das nações. A grande bondade de Yahwéh para com seu povo é mais uma vez afirmada com ênfase.

12.6. Segundo, os judaítas estarão no meio dos inimigos de Yahwéh e serão um meio de destruição desses inimigos. Jerusalém será poupada. Na próxima passagem Yahwéh de novo é exaltado pela vitória que os judaítas obtêm.

12.7-9. Terceiro, o próprio Yahwéh é quem salva e guarda o povo de Judá e de Jerusalém, de modo que, todos aqueles assim poupados, serão tão fortes e invencíveis como Davi. Mas a casa de Davi será como Deus e como o anjo de Yahwéh (v. 8). Essas duas referências são importantes para a compreensão da passagem seguinte. Zacarias pode ter tido em mente o que está escrito em 1 Sm 29.9; 2 Sm 14.17, 20; 19.27, onde se afirma que Davi era considerado "um anjo do Senhor" por algumas pessoas. Mas devemos notar que Zacarias expressa uma cooperação muito estreita entre Yahwéh e a casa de Davi. O clímax da passagem expressa a derrota certa, por Yahwéh, dos que atacam Jerusalém. Yahwéh continua a ser Aquele que controla soberanamente todos os povos e nações e todos os acontecimentos.

Se alguém consultar comentários representativos notará que eles oferecem grande variedade de aplicações. A frase *bayôm hahû'* (naquele dia) é interpretada no sentido estritamente escatológico ou em sentido geral, referindo-se ao futuro. Jerusalém é interpretada literalmente como a cidade por alguns, e por outros como a Igreja, particularmente na era do Novo Testamento. Outros comentadores ainda sugerem que Jerusalém, Judá e a casa de Davi expressam esperanças nacionalistas para o futuro imediato. Mas a conclusão a respeito desses termos não pode ser formulada enquanto não considerarmos a próxima passagem e também 13.1.

12.10-13. Quarto e último, os pronomes pessoais na passagem exigem atenção. É Yahwéh quem fala por meio do profeta: *sāpakti?* (derramarei).⁸⁸ Ele é, como Joel tinha dito (Jl 2.29 [TM 3.2]), quem derrama o "Espírito" (NIV). Zacarias não se refere ao próprio Espírito (ver NIV mg.), mas ao resultado de sua presença: uma nova atitude de coração, que é evidenciada por *hēn* (graça) e *taḥānūnim* (súplicas).⁸⁹ A graça e as súplicas estão diretamente relacionadas com o pranto que vem quando as pessoas olham (para mim).⁹⁰ É Yahwéh, de acordo com Zacarias, que os descendentes de Davi têm traspassado, e choram quando olham para Ele. Parece haver uma contradição aqui. O descendente de Davi, de acordo com Isaías, seria afligido e posto à morte (Is 53). Agora, é o próprio Yahwéh. A contradição é resolvida aceitando-se o fato, que Isaías declara, de que o descendente de Davi é o Deus todo-poderoso (Is 9.6,7 [TM

88. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, p. 190.

89. Barker, "Zechariah", em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.683.

90. Alguns manuscritos hebraicos mudam o "mim" para "ele" (cf. RSV), mas as traduções, p. ex., LXX, Siríaca e Latina, seguem o texto mais de confiar-ae, que retém o "mim" (para mim) (cf. NIV).

9.5,6]). Desta maneira, o que Zacarias proclama está de acordo com a profecia de Isaías. O descendente davídico, um da própria casa de Davi, é o próprio Yahwéh, que veio como o anjo de Yahwéh e como o Servo divino (Is 52.12-15), mediante cujo sangue os povos e nações serão purificados. Zacarias vai além, profetizando que, de fato, quando outros descendentes davídicos vêm como eles têm “traspasado” seu co-descendente, que é também o divino Messias, prantearão tão lamentosamente como um pai o faz por um filho que morreu (Zc 12.10). Zacarias expressa a grande dor com a qual sua audiência está familiarizada (12.11).⁹¹ Zacarias proclama positivamente que esse pranto será generalizado, mas ao mesmo tempo será algo particular, porque as pessoas prantearão dentro de seus próprios clãs. Quando o apóstolo João conclui seu relato da morte de Jesus, inclusive o traspasse de seu lado, refere-se a essa precisa passagem da profecia de Zacarias (Jo 19.37).⁹²

A questão das referências de tempo requer atenção. Como o apóstolo João interpretou, em última instância, uma referência geral na profecia de Zacarias como alusiva à morte de Cristo na cruz, somos constrangidos a considerar o tempo da vida e da morte de Cristo como certamente o início da era referida. Zacarias deixa claro que será “naquele dia” (12.6,8,9,11); é futuro, porém mais do que isso ele não diz. O que Zacarias indica é que a grande obra libertadora de Yahwéh em favor de seu povo, o envolvimento deste na morte do descendente davídico, o divino, isto é, o ato de traspasá-lo, estão relacionados com o arrependimento, com pranto, por parte dos israelitas e com a purificação de seus pecados (13.1). Finalmente, é com a informação obtida das profecias anteriores que alguém deve concluir que o traspasado é o Messias. Zacarias, entretanto, não identifica diretamente os dois. Pode ser afirmado, entretanto, que está indicada aqui a obra sacerdotal do Messias, o fazer expiação pelo pecado. E isso é explicado na passagem seguinte.

A Fonte Purificadora (13.1-6)

Não é inusitado que os diligentes comentadores incluam 13.1 com 12.10-14. Isso é compreensível por causa da estrita conexão do pensamento. A passagem anterior fala do traspasado e do espírito de graça e de oração que surge de corações renovados do povo do pacto que chora por causa de sua participação no traspasamento do divino Messias. O pensamento expresso em 13.1 acrescenta o que foi proclamado.

Bayyôm hahû' (haverá naquele dia). A mesma referência de tempo de 12.11, onde se diz que haverá grande pranto. O pranto será por Aquele que foi entregue à morte, sendo traspasado. Mas esse traspasse realizará um grande feito: *māqôh niptāh* (será aberta uma fonte). *Māqôh* é derivado do verbo *qûr*

91. Os destacados comentadores fazem várias sugestões sobre o que é referido na passagem, mas nenhuma explicação tem sido geralmente aceita; cf. Barker, “Zechariah”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.684, para um sumário de sugestões; e Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 192-194.

92. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 190,191. Baldwin sugere que, em vista da dificuldade de um cumprimento literal, João intenta dar “não mais do que o sentido geral”. Isso parece uma sugestão muito procedente.

(cavar) que é usado para descrever a abertura de um poço mediante perfuração do solo (2 Rs 19.24; Is 37.25). O pensamento basicamente expresso pelo verbo é o da preparação de um suprimento contínuo de água de uma fonte adequada. Daí o substantivo *māqôr* ser traduzido por "manancial" ou "fonte" (cf. Sl 36.8,9; Jr 2.13; Pv 16.22; 18.4).⁹³

Zacarias deixa claro para quem essa fonte se destina: a casa de Davi e os habitantes de Jerusalém. De fato, a fonte destina-se a servir às mesmas pessoas que traspassaram o Messias e, assim, abriram a fonte. Yahwéh abre essa fonte pela instrumentalidade de seu povo obstinado, que necessita da fonte aberta e fluindo. Afirma-se abertamente: a fonte aberta é *lêhaffa't ûlênidâ* (para o pecado e a asquerosa impureza). O verbo "purificar", como na New International Version, não está no texto, mas o pensamento está, sem dúvida, presente. O Traspassado servirá como a fonte que provê plena expiação pelo pecado.

Zacarias vai adiante e proclama quais serão os efeitos da obra expiatória (13.2-6). No dia em que Yahwéh, o Soberano, livrar e proteger seu povo (Judá; Jerusalém é usada figurativamente para referir-se a ele [12.1-5]); quando Ele salvar seu povo e destruir seus inimigos (12.6-9); quando a casa davídica e aqueles que ela representa traspassarem um de seus próprios; e quando chorarem de arrependimento e forem purificados por aquela fonte aberta, naquele dia, isto é, naquele tempo, ocorrerá uma grande ação santificadora. Os ídolos serão removidos e não mais lembrados. Falsos profetas, a serem expostos, procurarão ocultar sua identidade (13.2b-6), mas a verdade prevalecerá.

Nesta mesma passagem a obra expiadora e santificadora do Messias é apresentada sucinta, pitoresca e significativamente. O Messias morrerá às mãos daqueles mesmos a quem Ele vai purificar e santificar. E isso Ele fará por sua morte na cruz, no período inicial da era do Novo Testamento.

Parece que a aplicação da passagem à morte do Messias é tão nítida e certa que procurar aplicações adicionais ou outros cumprimentos posteriores num sistema escatológico seria remover a centralidade da profecia de Zacarias a respeito da morte do Messias e seus efeitos expiadores e santificadores.

O Pastor (13.7-9)

Em 13.7-9 são repetidos alguns temas que Zacarias anunciara antes. O assunto geral é liderança;⁹⁴ um tema particular é o do pastor (10.3; 11.4-17), seguido por um terceiro e significativo tema de morte (espada [11.17], trespasse [12.10] e fonte aberta [13.1]). E deve ser também notado o envolvimento direto de Yahwéh no manejo da espada contra o pastor e na dispersão do rebanho; lembremo-nos de que o envolvimento de Yahwéh também aparece em passa-

93. Nestas passagens o termo é usado figuradamente; mas a idéia é de uma fonte de água e de vida que flui constantemente.

94. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, p. 197.

gens anteriores. Há uma progressão do pensamento à medida que vários fios são reunidos e as cenas futuras entram mais claramente em foco.⁹⁵

Zacarias, porta-voz de Yahwéh, fala como se o próprio Yahwéh estivesse falando. O pronome pessoal “meu” (v. 7) refere-se a *yhw h sēbā’ôt* (Yahwéh, o Soberano). O “eu” dos versos 7d, 9a-b, d-e, assim como também o “meu” em 9d-9e, de igual modo, referem-se a Yahwéh.

A seqüência de acontecimentos na passagem sugere uma ação contínua e progressiva a ocorrer no futuro. A ação antecipada é introduzida pelo imperativo *nak* (do verbo *nākā*, ferir) e os resultados são então relatados.

A espada é exigida; quando ela fere, é geralmente fatal para aquele que é ferido. A idéia de matança reaparece (cf. 11.4,7). Primeiro, o rebanho é destinado à matança; depois, a espada é chamada a ferir o pastor indigno (11.17). Agora Yahwéh manejará a espada, figuradamente falando; não deve haver nenhuma dúvida disso! Antes foi dito que o povo fez o ferimento (12.10), mas agora Yahwéh diz que Ele mesmo é quem trata com o pastor. Um estudo do contexto precedente coloca o tempo *bayyôm hahû*, (naquele dia) no futuro, começando no tempo da vida, do sofrimento e da morte de Cristo. O ferimento do pastor por Yahwéh refere-se de novo ao mesmo evento e é também a mesma moldura cronológica.

Deve-se notar, em apoio das afirmações precedentes, que Zacarias identifica o pastor como o Pastor de Yahwéh (7a), que é descrito como *geber ‘āmītī* (o homem comigo, ou próximo a mim, NIV). Baldwin nota que essa frase aparece somente no livro de Levítico (6.2; 7.21; 18.20; 24.19) e significa “vizinho próximo”. O pastor é alguém que mora ao lado de Yahwéh, seu igual.⁹⁶ É, pois, o Pastor divino, o Messias divino-humano, que é referido por Zacarias.

O fato de Yahwéh ferir fatalmente o Pastor terá consequências drásticas. São elas expressas em terminologia que a audiência de Zacarias entenderia prontamente por suas próprias experiências. Mas não somente as experiências passadas proveriam uma terminologia muito útil e expressiva: outra experiência semelhante lhes sobreviria (ou a seus descendentes). De fato, essa experiência futura seria mais drástica, mais efetiva, e resultaria numa bênção permanente.

A experiência emocionalmente carregada é a de ser ovelhas dispersas, isto é, o povo, durante que a mão de Yahwéh se voltará *‘al-haššārīm* (contra os de pequena significação, os pequenos). Se a referência é à criança ou aos desprezados, insignificantes, ou a todos eles, não importa aqui. É a comunidade inteira que será afetada, de alto a baixo. Essa dispersão será experimentada em

95. É lamentável que Barker, seguindo Unger, veja Zacarias movendo-se para trás, depois para o futuro distante, e depois de novo para trás, para a crucifixão; indubitavelmente, eles fazem assim devido ao seu desejo de adaptar os diversos fatores num esquema escatológico predeterminado (“Zechariah”, *The Expositor’s Bible Commentary*, 7.686,687).

96. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, pp. 197,198. Leupold, *Exposition of Zechariah*, p. 254, seguindo a tradução alemã de Lutero, assim traduziu a frase hebraica: “o homem que é meu companheiro”, e concorda com Keil que “o homem que Deus designa como seu companheiro não pode ser um mero homem”. Robert C. Dentan, “The Book of Zechariah”, em IB (1956), 6.1110, entretanto, refere-se a esse “ferir o pastor” simplesmente como um dos “ais messiânicos” do esquema dramático da escatologia judaica. A diferença radical entre a erudição conservadora e a crítica fica óbvia neste caso.

realidade por um terço do povo, porque os outros dois terços, como no tempo do exílio, teriam perecido (13.8; cf. Jr 15.2; Ez 5.12). É bastante óbvio em Mt 26.31 e Mc 14.27 que Jesus compreendeu que Zacarias estava falando de seu tempo e de suas experiências. Quão literalmente isso aconteceu na história é difícil dizer; que, porém, a dispersão se aplicou pelo menos aos discípulos de Jesus, quando eles desertaram de seu Salvador, parece inteiramente claro.

A experiência drástica da dispersão e da matança de muitos será acompanhada por uma grande experiência efetiva, que é também resultado de o Pastor ser ferido. Isso tinha sido referido antes em 13.1: a fonte aberta purificando o povo e em profetas anteriores como Ezequiel (Ez 36.24-32). Joel tinha falado do derramamento do Espírito (Jl 2.28 [TM 3.1]), por meio do qual a purificação e a nova vida haveriam de ocorrer (Ez 37). Esta experiência de purificação não será apenas por lavagem, porque as metáforas de refinar como prata e provar como ouro também são usadas. Realmente, devem ser esperadas experiências destinadas a testar, provar. A morte do Pastor-Messias não trará a utopia.

Resultarão bênçãos permanentes (13.9b). Como Joel tinha profetizado (2.32), a invocação do nome do Senhor, que tinha sido profanado (Ez 36.23), surgiria espontaneamente. Essa invocação seria respondida por Yahwéh, dizendo *'ammî hû'* (meu povo, eles; isto é: eles são meu povo). Isso é linguagem actual (Êx 3.10; 5.1; 19.5,6). A resposta do povo será também actual: *yhwéh 'elôhay* (Yahwéh, meu [nosso] Deus). O pacto, prometido, estabelecido, e repetidamente ratificado, será plenamente consumado. Yahwéh fará isso, iniciando esta final consumação, dando-o, ferindo-o, esmagando-o (Is 53.10; cf. Gn 3.15), e pela ação purificadora que se seguirá.

O sumário conclusivo foi feito nas sentenças precedentes. É bom repetir, entretanto, que a Zacarias foi dada uma vívida mensagem do coração e da mente de Yahwéh. O Pastor seria ferido; um remanescente seria salvo e santificado; e assim o pacto anunciado no proto-evangelho (Gn 3.15), repetido e elaborado ao longo de todo o Velho Testamento, seria consumado pela morte do Pastor-Messias.

O Rei (14.1-20)

A interpretação de Zc 14 tem envolvido o trabalho de muitos eruditos, cujas conclusões são muito divergentes. Calvino observou que alguns aplicavam o capítulo ao tempo do Anticristo, outros ao último dia, e ainda outros à destruição de Jerusalém (cerca de 70 d.C.).⁹⁷ O editor de Calvino refere-se ainda àqueles que tomam essas palavras no sentido espiritual, outros como tendo sido cumpridas antes da primeira vinda de Cristo, e ainda outros como ainda não cumpridas.⁹⁸ Os mais destacados comentadores recentes estão igualmente divididos.⁹⁹

97. Calvino, Commentaries on the Twelve Minor Prophets, 5.405.

98. Ibid., 5.406.

99. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, admite (p. 201), e não exclui (p. 205) um cumprimento literal, mas não estabelece quando poderia ocorrer. Barker, "Zechariah", em The Expositor's Bible Commentary, 7.659, seguindo Unger, reclama uma hermenêutica sóbria e consistente; seus comentários indicam que ele espera um cumprimento literal extensivo (que Calvino não pode admitir que "mesmo os ignorantes possam concebê-l

Três fatores devem ser lembrados para esse necessário estudo. O caráter apocalíptico da passagem deve ser notado. Isso significará que devemos esperar símbolos, metáforas e mesmo coisas não usuais. Isso significará que uma interpretação estritamente literal é muito improvável. Exemplos de coisas muito inusitadas é a ruptura do Monte das Oliveiras, formando um grande vale (v. 4); água, nenhuma luz, frio e gelo; não será dia nem noite (v. 6) (muito contrário ao renovado pacto da criação depois do dilúvio em Gn 8.22); água viva (em outros lugares, símbolo do Espírito Santo, vindo da habitação de Yahwéh e do trono do Messias [Ez 47.1-12]) (v. 8); a queda da região montanhosa a uma grande depressão e a elevação física de Jerusalém e suas portas (v. 10). a frase *lō' yīhyeh-'ōd* (não será mais) diz demasiado se for tomada literalmente. A contradição é insolúvel se o grande reino milenial da paz já tiver raiado, mas os egípcios, por não cooperarem, serão punidos por pragas (vv. 17-19).

Segundo, esta discutida passagem apresenta uma perspectiva escatológica. Zacarias apresenta o que vai acontecer nas primeiras partes da época do Novo Testamento, quando o Pastor-Messias for ferido e traspassado e a fonte purificadora, aberta. Contrariamente ao que tem sido dito, Zacarias nesta indiscutível passagem apocalíptica não está escrevendo história em pormenores antes que ela aconteça. Antes, em termos das experiências passadas, por exemplo, o terremoto dos dias de Uzias (v. 5; cf. Am 1.1) e nações atacando e capturando Jerusalém (14.2, 12; cf. 2 Cr 36.15-19), ele assegura à sua audiência que tentações e tribulações os aguardam, mas, assim como no passado, quando grandes livramentos foram experimentados, assim também podem esperar no futuro grandes feitos de Yahwéh em favor de seu povo. Entre esses estão: Yahwéh levantando-se para derrotar seus próprios inimigos e os de seu povo (14.3; cf. Sl 68.1,12,20,21); exercendo seu reinado soberano sobre todo o cosmos (14.4-5) e particularmente sobre as demais nações (14.12-15); provendo liberdade para a adoração de Yahwéh de acordo com suas exigências e expectativas (14.16); restringindo o mal, como é mostrado por aqueles que se lhe opõem (14.17-19); o caráter santo do seu reinado e a santificação de toda vida (14.20,21), por causa da presença do Espírito depois do Pentecoste.

O terceiro fator é o caráter messiânico da passagem. Primeiro, o seu contexto oferece vislumbres necessários. Como já mencionado, a morte do Messias e seu efeito consumidor para o pacto de Yahwéh com seu povo provê a primeira chave. Segundo, Zacarias destaca o efeito santificador da morte do Pastor-Messias e da abertura, por meio dela, da fonte purificadora. Essa santificação do povo do pacto torna-se um clímax na conclusão das profecias de Zacarias.

como literal").

Leupold, *Exposition of Zechariah*, p. 377, continua a ver Zacarias referindo-se à Igreja através de todo o cap. 14. Laetsch, *Minor Prophets*, p. 494, de igual modo, considera que o *hinnēh* de 14.1 introduz outro período digno de nota na história da Igreja.

Para Smith, "Book of the Twelve Prophets", em *The Expositor's Bible*, 4.678,679, a literatura é apocalíptica judaica e portanto não pode ser tomada como histórica em nenhum sentido. Veldkamp, *De Twee Getuigen Haggai en Zacharia*, pp. 234-237, opinou que Zacarias, escrevendo em "imagens e cores", apresenta uma escatologia completa e pensa que o cap. 14 pinta "a nova Jerusalém".

Terceiro, a ação soberana de Yahwéh sobre o cosmos, e particularmente entre as gentes e nações e em favor de seu povo, é um aspecto integral dos resultados da morte do Pastor-Messias. No cap. 14 Zacarias reúne esses três fatores. Yahwéh, o Senhor das nações (9.1-6), cujo agente, o humilde Rei, faz sua entrada, reinará — soberanamente, na verdade! E Ele fará assim porque o Messias, experimentando a ignomínia de cavalgar um jumento, a rejeição por parte do povo a quem Ele foi enviado e a morte às suas mãos, pela mão governadora de Yahwéh, vencerá e sobrepujará qualquer oposição e introduzirá o seu reino. Esse reino messiânico, prometido no Velho Testamento, tipificado na teocracia e, portanto, presente por meio de sombras e símbolos, virá à mais plena expressão depois da cruz e à plena, completa e eterna realização depois do retorno do Messias, que é brevemente indicado de modo apocalíptico em 14.4.

Em conclusão, o reino messiânico é o assunto do cap. 14. É expresso pelo uso de termos apocalípticos e em termos das experiências passadas do povo do pacto, quando este vivia e cultuava como uma teocracia. Mas esse reino messiânico ultrapassará em santidade, em triunfo, em glória e em aceitação mundial tudo o que uma teocracia local, israelita ou judaica, jamais poderia alcançar.

A Revelação Messiânica na Profecia de Zacarias

Zacarias tem sido considerado, e com boa razão, o profeta que apresenta a mais penetrante e consistente ênfase messiânica. Ele está profundamente mergulhado na linguagem dos profetas pré-exílicos,¹⁰⁰ mas também foi usado por Yahwéh para reunir vários elementos e fios numa vasta e rica tapeçaria de revelação profética, escatológica e messiânica. O Messias é apresentado como o anjo de Yahwéh, intercedendo, informando, encorajando e revelando-se a si mesmo como o Senhor do universo. Ele é apresentado também por meio do tipo real, Zorobabel, o príncipe construtor, e por Josué, o sumo sacerdote. É tipificado ainda pela coroação régia de Josué. É proclamado como o Soberano real, majestoso, embora brando e humilde; como o Pastor rejeitado; como o Traspassado divino-humano que provê a purificação e a santificação de seu povo, como uma fonte perene. Ele é enviado como Pastor, ferido por Yahwéh, contudo, com um resultado glorioso e salvador para uma parte do rebanho. Finalmente, o reino do Messias, introduzido quando Ele estava na terra, é apresentado como sendo a mais poderosa força de Yahwéh sobre a terra, um reino cuja influência atinge todo o cosmos.

A revelação messiânica está enquadrada num fundo escatológico; a moldura actual estabelece os parâmetros e Yahwéh é consistentemente apresentado como Aquele que tem sempre diante de si mesmo suas metas (escatologia), seus planos e seus métodos (pacto). Seus agentes, sejam anjos, sejam homens, cumprem suas ordens e apresentam fielmente a pessoa do Messias como Rei.

100. Baldwin, Haggai, Zechariah, and Malachi, p. 61.

Eles também o representam como Aquele que cumpre a obra messiânica assim como lhe foi designada, seja como Rei, seja como Sacerdote, e dão eloqüente expressão a seu caráter.

A Resposta à Profecia Messiânica de Zacarias

As respostas às incisivas mensagens de Zacarias não estão muito claramente registradas. Podemos presumir que, depois da pregação de Ageu, quando a obra de reconstrução do templo foi retomada, essas mensagens que Zacarias recebeu por meio das visões tiveram efeito de apoio. Que Zacarias foi reconhecido como profeta evidencia-se pelo fato de ele receber o pedido dos líderes do povo para consultar Yahwéh em seu favor, a respeito da questão do pranto e do jejum (7.1-3). Não há indício claro de que a resposta de Zacarias tenha tido muito efeito, mas é verdade que o povo continuou a construir, e finalmente concluiu o templo.

Zacarias deu algumas respostas pessoais, mas algumas delas foram mais o resultado de ele próprio não ter captado inteiramente o significado do que lhe foi dado ver e proclamar. A resposta mais positiva foi que ele obedeceu a Yahwéh e profetizou! Zacarias obedientemente proclamou as suas mensagens de encorajamento, de advertência e de esperança gloriosa a ser cumprida em e por meio do Messias, o prometido Mediador do pacto.

A Revelação Messiânica Depois do Exílio, 3

Os Escritos Históricos

1 e 2 Crônicas

O verbo hebraico *māšah* (ungir) aparece apenas uma vez em Crônicas (2 Cr 22.7), e isso em referência a Jeú, a quem Yahwéh levantou para destruir a casa de Acabe. O adjetivo, mais freqüentemente usado como substantivo, *māštah* (ungido), aparece duas vezes: em 1 Cr 16.22, onde é sinônimo de profetas, e em 2 Cr 6.42 onde, na oração de Salomão, há o pedido para que Yahwéh se lembre de Davi, o ungido. Essas passagens foram referidas, direta ou indiretamente, quando discutimos passagens paralelas nos Salmos e em Reis. Em vista deste fato, poderia parecer redundante referirmo-nos de novo a elas. Outra razão por que alguém pode admirar-se por que seja necessária mesmo uma breve referência a 1 e 2 Crônicas é que esse material foi escrito na era pós-exílica, tempo quando, assim como escritores muitos têm indicado, o templo, o sacerdócio e o culto eram os assuntos principais que confrontavam o remanescente da comunidade do pacto no retorno do exílio. Mas esta última pressuposição tem sido desafiada — e crescentemente — nas últimas décadas. Uns poucos exemplos serão suficientes.

Sigmund Mowinckel afirma que o cronista queria provar que Zorobabel era da linhagem real de Davi; em outras palavras, ele era da linha dos reis ungidos;

em sua discussão sobre o Filho do Homem como um davidita real, ele também se refere aos escritos do Cronista.¹ Arthur S. Herbert aponta para a referência inconfundível do Cronista à "função do príncipe messiânico (Davi) no culto de Israel centralizado no templo".² Ensaístas têm contribuído para acentuar este ponto, isto é, que a linha real davídica, levada em conta sua importância messiânica, é um fator central nos escritos do Cronista.³

Que é, especificamente, teria motivado o Cronista a escrever outra história de Judá, quando já existiam 1 e 2 Reis? Que temas ele desenvolveu e para quem foram eles desenvolvidos inicialmente? Hugh G. M. Williamson relaciona quatro temas dominantes em seu comentário:⁴ (1) Israel como o povo de Deus, acentuando a polêmica mantida contra os samaritanos; (2) a realeza e o reino de Deus; (3) o templo e o culto; e (4) a retribuição passada, que exigia arrependimento. Williamson também indicou que, como 1 Cr 3.17-24 relaciona "pelo menos duas gerações" além de Zorobabel, isto é, aproximadamente sessenta anos além de 520 a.C., isso nos daria uma data não anterior a 460 a.C.⁵ Ele vai além e sugere uma data do quarto século.⁶ Isso pode ser difícil de aceitar, porque o escritor bem poderia mencionar umas poucas gerações a mais depois de Zorobabel, se esse fosse o caso. Além disso, em vista da estrita relação literária entre 2 Cr 36.23 e Ed 1.1, pareceria muito mais plausível considerar que o Cronista escreveu justamente antes ou no tempo de Esdras (457 a.C.). Incidentalmente, o próprio Esdras tem sido considerado por muitos especialistas como sendo o Cronista.

Que é, precisamente, o Cronista inclui em sua obra? A primeira parte de 1 Crônicas (1.1-9.44) dá as genealogias da raça humana (1.1-2.2) e de Judá (2.3-4.23). Mas deve ser notado que a linha real de Davi recebe a principal atenção. A genealogia das outras tribos é também relacionada (4.24-8.40), com a de Benjamim por último (8.1-40), e Saul bem perto do fim (8.33; cf. 9.39). Temos um prelúdio do reinado de Davi em 9.44-10.14. O restante de 1 Crônicas trata do reinado de Davi (11.1-29.30).

1. Mowinckel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959); ele cita 1 Cr 3.18 (p. 160) e 3.24 (pp. 335,357,390); cf. pp. 301,309.

2. Arthur S. Herbert, *Peake's Commentary on the Bible* (1962), p. 358. Ver também Hugh G. M. Williamson que na conclusão de sua obra escreveu que os aspectos escatológicos, em relação ao futuro de Israel e o papel da casa davídica nele, não mereceu a devida atenção. A ênfase foi dada amplamente à inquebrantável lealdade ao culto no templo (Israel in the Books of Chronicles [Londres: Cambridge University Press, 1977], p. 139). Outro autor, dentro da tradição Wellhausiana, que enfatizou o ponto de vista do Cronista sobre o sacerdócio foi Edward L. Curtis, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, em ICC (New York: Scribner, 1910), p. 7.

Entre os autores conservadores, Roddy L. Braun, pelo próprio título de seu ensaio, evidencia que se fixou no tema da centralidade do templo ("Message of the Chronicles: Rally Round the Temple", *CM* 42 [1971]:502-514. Ver também, do mesmo autor, *1 Chronicles*, em ICC (Waco, Tex.: Word, 1986), pp. xxix-xxxii.

3. André Coquot, "Peut-on parler de Messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?" *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3 ser., 16 (1966):110-120; Magne Saeb, "Messianism in Chronicles", *HBT* 2 (1980):85-109; William Stinespring, "Eschatology in Chronicles", *JBL* 80 (1961):209-219; e Hugh G. M. Williamson, "Eschatology in Chronicles", *Tyndale Bulletin* 28 (1977):115-154.

4. Hugh G. M. Williamson, *1-2 Chronicles*, em *NCBC* (1982), pp. 24-31.

5. *Ibid.*, p. 16.

6. *Ibid.* P. J. Coggins, em *The First and Second Books of the Chronicles*, em *The Cambridge Bible Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), sugere essa época, mas também um tempo posterior (p. 3).

Nem todos os acontecimentos registrados em 2 Samuel são incluídos em 1 Crônicas. Uma grande parte do relato do reinado de Davi é formada por matérias relativas à arca (1 Cr 13.1-14; 15.1-16.43), à preparação para a construção do templo (17.1-27; 22.1-19) e aos serviços no templo (23.1-26.32). Esses relatos estão intercalados com referências às guerras de Davi, às suas vitórias, ao seu pecado e a seus heróis e oficiais militares. O primeiro livro de Crônicas é essencialmente um relato a respeito da casa real de Davi e de seu papel em prover um lugar de culto. Essa ilustre casa simbolizaria e daria expressão concreta ao cumprimento, por Yahwéh, de suas promessas pactuais: Eu sou teu Deus, Eu estarei contigo. Um fator, a esta altura, deve ser acentuado: em nosso estudo de Ageu, vimos que esses mesmos elementos são centrais na mensagem desse profeta. Ele mostrou a integralidade, a harmonia e a inter-relação da manutenção e do cumprimento do pacto por Yahwéh, a necessidade do templo, e o papel da casa real em sua restauração. Zacarias também acentuou esses mesmos componentes nos primeiros oito capítulos de seu livro profético.

O Cronista, que em seu segundo livro continua com os temas do pacto, do templo, e da casa real,⁷ acrescenta repetidas referências à desobediência dos representantes da casa real, e seus resultados trágicos para o povo do pacto, para o templo e para a casa real. Relembremos que tanto Ageu (1.2-11) quanto Zacarias (1.2-6) começam suas profecias pela referência à desobediência presente e passada. Esses profetas procuram advertir o povo e seus líderes, o príncipe ou governador e o sumo sacerdote, do que poderia acontecer de novo, insistindo, portanto, na obediência e no serviço voluntário.

O Cronista, como se pode ver facilmente, continua a mensagem dos profetas Ageu e Zacarias. Ele provê e expande o fundo histórico. Assim fazendo, dá ênfase a alguns fatos messiânicos.

A casa de Davi foi estabelecida como agente messiânico para funcionar como representante do ofício real do Messias e executar os deveres relativos a ele. Embora muitos dos representantes falhassem, a casa, com suas prerrogativas e responsabilidades reais, foi mantida. E continua a ser mantida mesmo se, como acontecia no tempo de Esdras, nenhuma pessoa específica fosse capaz de representá-la.⁸

7. Cf. as repetidas referências de K. Roubos ao Messias e a ênfase messiânica nos dois volumes de sua obra *Kronieken*, em "De Prediking van het oude Testament" (Nijkerk: Callenbach, 1969, 1972), 1.69,181,224,237; 2.25,93,101,142,175,261,273,301.

8. George Riggan estava certo quando escreveu que o Cronista prolongou a influência do messianismo real (*Messianic Theology and Christian Faith* [Filadélfia: Westminster, 1967], p. 93). Estava errado, porém, quando escreveu que o Cronista fez a história do reinado israelita para adaptá-la à situação.

Peter Ackroyd observa corretamente que os pensamentos sobre a linhagem de Davi se mantiveram vivos nos escritos de Ageu e Zacarias, como se tais escritos tivessem sido produzidos por profetas anteriores (*Exile and Restoration* [Londres: SCM, 1968], p. 60: "a restauração da casa de Davi estava incluída nos temas." Aceitar o ponto de vista de Ackroyd de que o Deuteronomista foi o responsável por isso, que o desconhecido Segundo Isafas falou sobre isso, e que o Cronista refinou melhor "a esperança davídica" e desenvolveu-a dentro do contexto do sacerdócio, é esperar muito. Ackroyd não utiliza o texto bíblico. William Dyrness, empregando método teológico sistemático em sua obra *Themes in Old Testament Theology* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1979), não discute extensamente seu ponto de vista, mas afirma corretamente que "o Cronista pós-exílico... destaca o pacto de Davi" (*ibid.*, p. 121).

A casa de Yahwéh também permanecia como um importante elemento messiânico. Ela dava expressão concreta ao princípio de Imanuel — Deus conosco. A casa ou templo, como o tabernáculo, eram símbolos da presença permanente de Yahwéh habitando com seu povo, mas também tipificava a encarnação do Messias, como João expressou (Jo 1.14).

O Cronista provê também um sólido fundo para o que Zacarias proclamou depois de suas oito visões (Zc 6.9-15). Os ofícios real e sacerdotal eram inter-dependentes; tinham de funcionar juntos para representar, tipicamente, o futuro Messias.

Finalmente, o Cronista demonstra a interação entre o pacto mosaico, especificamente a requerer a habitação de Yahwéh e a adoração relacionada com ela, e o pacto davídico, que dirige a atenção à casa real de Davi, bem como à casa de Yahwéh que seria construída pela dinastia davídica. Magne Saeb chama a atenção para essa inter-relação e aponta o equilíbrio entre a ênfase no templo (mosaica) e a casa e o pacto davídicos.⁹ Em sentido real, portanto, os dois pactos estão de tal modo inter-relacionados, que são efetivamente um só pacto, como a pessoa real-sacerdotal de Zacarias 6.9-15 tipifica uma pessoa só.

Em conclusão, pode ser afirmado, com grande grau de certeza, que o Cronista escreveu num tempo em que o remanescente da comunidade do pacto tinha forte necessidade de ser lembrada do que Yahwéh tinha feito no passado, empregando a casa real de Davi, o templo e seu culto; e sua significação como "Immanuel" em levar adiante seus propósitos, planos e métodos pactuais. E Yahwéh ainda não tinha completado seu programa. Portanto, a comunidade remanescente tinha uma tarefa e um alvo. E, se em qualquer tempo esses fatos tinham de ser repetidos e colocados diante da comunidade, era na época de Esdras e Neemias. O Cronista prepara o terreno para esses dois líderes.¹⁰ Mas, antes de se dar atenção a eles, um rolo escrito no mesmo período geral, ou pouco antes, deve ser estudado a seguir.

O Livro de Ester

A discussão sobre se o livro de Ester deve ser incluído num estudo da revelação do Velho Testamento do conceito messiânico pode ser colocada com

9. Magne Saeb, "Messianism in Chronicles", *HBT* 2 (1980):87. Saeb deve ser questionado acerca de sua afirmação de que 1 e 2 Crônicas dão expressão ao forte desejo de cumprimento das promessas do pacto (*ibid.*, p. 101). Deve ser verdade que o povo ansiava pelo cumprimento, mas seu anseio não foi a motivação para sua expressão. Antes, seria correto afirmar que Yahwéh tinha uma incisiva mensagem para o povo que pode ter tido tal anseio.

10. É muito difícil aceitar a contenção de Leslie C. Allen, em *The Greek Chronicles* (Leiden: Brill, 1974), de que o Texto Massorético (*BHK*) tem várias divergências. Ele baseia sua conclusão nos muitos manuscritos hebraicos disponíveis, que parecem depender da versão grega, a qual, por sua vez, é resultante de um antigo texto básico. Sugere que as divergências do TM são devidas a cinco alavancas utilizadas para curvar e torcer o texto original. São as seguintes as alavancas (ou pontos): (1) conceito exaltado de Yahwéh, (2) alta consideração por Davi, (3) respeito pela realeza, (4) estima pelo povo escolhido, e (5) veneração por Jerusalém e pelo templo (*ibid.*, pp. 21-30). Estes cinco pontos ou alavancas encontram-se em 1 e 2 Samuel, 2 Reis e em muitos salmos e textos dos profetas. Por que não foram incluídos em Crônicas?

O comentário de Allen, *1, 2 Chronicles*, em *The Communicator's Commentary* (Waco, Tex.: Word, 1987), é um guia mais de confiar-se.

grande dose de legitimidade. O livro, afinal de contas, não faz nenhuma referência à casa davídica, à linhagem e à obra sacerdotal, ao templo, ou ao pacto de Yahwéh com seu povo. Além disso, se o livro tivesse valor messiânico, teriam os pais da Igreja levantado objeções à sua inclusão no cânon? Mais ainda, o livro de Ester não é essencialmente uma obra importante para a história do Judaísmo, particularmente em referência à Festa de Purim?¹¹ Desse modo, teria ele algum valor para os cristãos, como tem para os judeus?¹² Abraham Cohen salienta que, embora Deus até pareça escondido — porque sua presença não é manifesta, sua palavra não é direta, sua face não é revelada —, a providência de Deus sustenta seu povo.¹³ Bernhard Anderson escreve que, assim como Saul parece estranho entre os profetas, assim também Ester, “um livro enfaticamente judaico”, parece estranhamente fora de lugar na Bíblia cristã. Mas ele insiste corretamente que a inclusão de Ester na Bíblia cristã pode ser entendida de vários pontos de vista. Tanto o Velho quanto o Novo Testamento tratam da eleição de Israel; a revelação especial de Deus está inseparavelmente ligada aos judeus e a seu papel único no “cumprimento dos propósitos de Deus na história”.¹⁴ Não deveria parecer difícil concordar com o que Anderson escreve, mas podemos lamentar que ele não tenha sido mais específico e não tenha elaborado mais sua tese. É certamente verdade que o ventilado conceito messiânico, em seu sentido mais estrito, isto é, uma determinada Pessoa real que é o Ungido de Yahwéh, não é mencionado. Nem são dados pontos específicos como aspectos óbvios do ponto de vista mais amplo, isto é, as próprias características, a obra, o reinado e o domínio do Messias. Mas o livro de Ester contribui apresentando um aspecto do ponto de vista mais amplo: as promessas messiânicas são sempre cumpridas no tempo.

Primeiro, o ataque aos judeus, o povo por meio do qual o Messias havia de vir, e o quase sucesso do plano de Hamã para destruir todos os judeus, são apenas um drama no mais amplo desdobramento do conflito entre a semente

11. É surpreendente o volume de literatura existente sobre o livro de Ester. Lewis B. Paton, em seu *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, em ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1908), fala de setecentos livros e artigos “disponíveis à sua biblioteca” (p. viii). Todos, com poucas exceções, foram escritos por autores judeus. De igual modo, os artigos sobre Ester são numerosos. Carey Moore selecionou 37 ensaios para sua antologia, que prefaciou com prolegômenos nos quais incluiu uma extensa lista de comentários, estudos especiais e versões de Ester. Ver seu *Studies in the Book of Esther* (New York: KTAV, 1982).

12. Charles C. Torrey inicia seu ensaio “The Older Book of Esther” escrevendo que, por várias razões, Ester é o “livro mais estranho da Bíblia” (ver *Studies in the Book of Esther*, de Carey Moore, p. 448). Uma razão para sua estranheza é sua aparência não-religiosa.

Uma útil introdução a este livro é a obra de David J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, em NCBC (1984), pp. 252-272. O leitor descobrirá que os pontos de vista de Clines requerem cuidadosa avaliação e devem ser posta em xeque.

13. Abraham Cohen, “‘Hu-Ha-goral’: The Religious Significance of Esther”, em *Studies in the Book of Esther*, de Moore, p. 129. Sandra Beth Berg alega haver localizado uma idéia real-messiânica em Ester, a qual, viva no meio do povo, foi escondida dos persas. Ver *The Book of Esther* (Missoula, Mont.: Scholars, 1979), p. 68.

14. Bernhard W. Anderson, “The Place of the Book of Esther in The Christian Bible”, em *Studies in the Book of Esther*, de Moore, pp. 130-141. Anderson incluiu uma palavra de louvor a Wilhelm Vischer, “Esther”, em *Theologische Existenz Heute* 48 (1937), que levantou o problema judeu. Ele, porém, criticou Vischer por seu afastamento dos “ganhos seguros da crítica bíblica liberal”. Anderson se contrapôs ainda ao método de tipologia de Vischer, uma “espécie de alegorização sofisticada” (p. 38), por meio da qual um testemunho a Cristo estava presente no livro de Ester.

da mulher e a de Satanás (Gn 3.15). O ataque aos judeus é o esforço encoberto de Satanás para poupar sua própria cabeça de ser esmagada e de cravar um ferrão mortal no Messias prometido de Yahwéh.

Segundo, a escolha de Mordecai e de Ester como agentes para a preservação dos judeus deixa claro que Yahwéh, na verdade, é soberano sobre todas as gentes e nações. Pelo exercício soberano de sua providência Ele mantém seu plano pactual e demonstra que reis e conselheiros não podem frustrar seus propósitos. Na plenitude dos tempos (cf. Gl 4.4), o Mediador messiânico virá do povo judeu, nascido de uma virgem, como o último representante da dinastia davídica.

Tanto Ester quanto Mordecai seu primo (2.7) têm sido algumas vezes considerados como tipos messiânicos. Essa *tipologização* deve ser cuidadosamente avaliada. Nenhum deles era da tribo de Judá, ancestral de Cristo, representante dos ofícios real ou sacerdotal ou tinha um ofício profético. E nenhum deles foi ungido. Entretanto, foram instrumentos na preservação do povo judeu e da linhagem messiânica; serviram voluntariamente, sabendo que isso lhes poderia custar a vida. O que Ester e Mordecai fizeram foi, em certo grau e de várias maneiras, análogo ao que Cristo havia de fazer e fez. Portanto, pode-se concluir que há alguma evidência para considerar Mordecai e Ester como tipos messiânicos por analogia.¹⁵

A narrativa de Ester provê alguma informação a respeito da vida do povo do pacto que permanecia na dispersão. Mas o que lhes viesse a acontecer certamente atingiria também os que tinham retornado a Jerusalém. A Palestina e Jerusalém eram parte do império persa. Esdras e Neemias estavam plenamente côncios desse fato enquanto viviam e trabalhavam em Jerusalém.

O Livro de Esdras

Quanto aos aspectos de autoria e tempo de composição, é interessante repetir que a afirmação em Ed 7.8 está certa — Esdras chegou a Jerusalém no quinto mês do sétimo ano do rei Artaxerxes (457 a.C.).¹⁶ Além disso, a situação histórica e religiosa eram tais que se poderia usar a frase *decadência espiritual* para descrever o estado do povo e do culto em Jerusalém e Judá. Sabemos muito pouco da situação política, exceto que Artaxerxes parecia ter controle sobre seu vasto império. Muitos dos antigos exilados haviam permanecido nas terras estrangeiras. O reavivamento foi iniciado por dois homens que viviam

15. Ver cap. 6, subtítulo "Tipologia Messiânica".

16. Um estudo sucinto das várias opiniões encontra-se em F. Charles Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, em NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 5-16. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, pp. 14-24, fornece uma lista de eruditos (na maioria críticos) que advogam a prioridade de Esdras sobre Neemias (e portanto uma data anterior), porém toma a posição dos que rejeitam a data anterior. Othniel Margalith, baseando-se na evidência histórica do ataque dos gregos à costa mediterrânea da Fenícia e da Palestina, considera lógico que Artaxerxes tenha enviado Esdras a Jerusalém em 457 a.C. O rei teve com isto a intenção de obter o apoio dos residentes locais. Ver "The Political Role of Ezra as a Persian Governor", *ZAW* 98/1 (1986):110-112. Uma completa bibliografia encontra-se na obra de Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, em OTL (Filadélfia: Westminster, 1988), pp. 17-33.

na dispersão — Esdras e Neemias. Estes líderes vieram a Jerusalém e iniciaram as reformas num período que vai de 457 a 420 a.C.¹⁷

Quanto às questões sobre autoria e composição, Laurence E. Brown apresentou uma revisão sucinta da posição crítica que postula pelo menos duas recensões e um autor final que “não era historiador no sentido moderno”.¹⁸ H. H. Grosheide, depois de examinar a mesma posição crítica, afirma que pode ter havido algumas poucas inclusões posteriores, mas é de parecer que não há “nenhuma base” para falar de uma reelaboração sistemática de todo o material.¹⁹ Há possivelmente três respostas aceitáveis para a questão de autoria, que F. Charles Fensham considera um dos mais difíceis problemas dos estudos do Velho Testamento. São elas: (1) Esdras é o autor de Esdras, Neemias e 1 e 2 Crônicas; (2) Esdras e Neemias são responsáveis por seus respectivos livros; e (3) o Cronista foi o autor final de Esdras e Neemias.²⁰ A composição de Esdras, na verdade, sugere o uso de algumas fontes (os caps. 1-6 referem-se a um período de pelo menos sessenta anos antes do tempo de Esdras). Um exame das várias respostas à questão de autoria lembra ao leitor que não há nenhuma identificação precisa do autor de Esdras.

Para nosso estudo a questão mais pertinente trata da revelação do conceito messiânico no livro de Esdras. Alguns autores referem-se à teologia de Esdras e Neemias. Derek Kidner isolou certos temas: (1) Deus, o soberano Senhor do pacto, Senhor de seu povo e de todas as gentes e nações; (2) o povo de Deus, o remanescente, que constitui a continuação de Israel; e (3) os meios de graça: o culto, a oração e a Escritura.²¹ Fensham considera que a idéia do Velho Testamento de expiação do pecado por meio de sacrifício é um dos temas principais, juntamente com seu correlativo, um estilo de vida ético. Daí, a reconstrução do templo e a reinstalação do culto serem muito importantes, bem como a lei do pacto para o povo. Portanto, escreve Fensham, não é surpreendente que a relação pactual seja tão fortemente acentuada.²² David Clines pensa que o autor de Esdras e Neemias e 1 e 2 Crônicas expressa, explícita ou implicitamente, tanto a falha quanto o cumprimento das promessas divinas: a promessa de uma continuativa monarquia davídica falhou, mas o propósito da monarquia — construir o templo, manter o culto e preservar o

17. Ver Walter F. Adeney, *Ezra and Nehemiah* (republ. Minneapolis: Klock and Klock, 1980). Ele advoga a tese de que as reformas tiveram origem nas terras estrangeiras (cf. pp. 108-110). A maior parte das obras tenta apresentar uma visão abrangente do período 450-400 a.C. Derek Kidner dá uma boa amostra disso em *Ezra and Nehemiah* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1979), pp. 13-19.

18. Laurence E. Brown, *Ezra and Nehemiah*, em *Peake's Commentary*, eds. Matthew Black and H. H. Rowley (New York: Nelson, 1962), pp. 370-373. Uma posição crítica de data mais antiga é a de Loring W. Batten, *The Books of Ezra and Nehemiah*, em *JCC* (republ. Edimburgo: T. & T. Clark, 1961). Ele conclui que sucessivas revisões resultaram num rearranjo inferior do material, aumentando assim a confusão diante de outro rearranjo publicado (*ibid.*, pp. 4-13).

19. H. H. Grosheide, *Ezra-Nehemia* (Kampen: Kok, 1963), p. 25.

20. Fensham, *Books of Ezra and Nehemiah*, pp. 1-4.

21. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, pp. 19-27. Esta esquematização temática bem pode não ser muito útil para tentar determinar o lugar do livro na história da revelação.

22. Fensham, *Books of Ezra and Nehemiah*, p. 17.

estado — não falhou.²³ Dennis J. McCarthy notou que 1 e 2 Crônicas dão ênfase ao pacto davídico e à construção do primeiro templo como um de seus cumprimentos.²⁴ Mas em Esdras e Neemias as leis do pacto mosaico recebem maior ênfase, e uma ligação com o pacto davídico é mantida porque a lei mosaica é o padrão pelo qual os daviditas são julgados. A lei do pacto continua a ser o padrão para guiar a comunidade do remanescente em sua obra. Daí decorre a forte ênfase sobre a renovação do pacto em Esdras e Neemias. J. Gordon McConville conclui que tanto Esdras quanto Neemias mostram aguda consciência do que Isaías, em várias profecias, e Jeremias, no cap. 31, tinham proclamado a respeito do futuro do povo do pacto. Esdras e Neemias falaram de sua desaprovação e insatisfação com a situação do povo do pacto sob o império persa, mas também dos pecados do povo do pacto, que permanecem no caminho como obstáculo à realização das promessas gloriosas a respeito da salvação e restauração de Israel.²⁵

É importante compreender que os eruditos não têm localizado muitas, se quaisquer, referências diretas às promessas a respeito do Messias e à expressão consciente de promessas ou esperanças messiânicas. Isso não nos deve surpreender, nem a ninguém familiarizado com o preciso conteúdo de Esdras. O livro de Esdras inclui o edito de Ciro (cap. 1), o retorno de um remanescente a Jerusalém (cap. 2), a reconstrução do altar e do templo (cap. 3) e a oposição encontrada durante o reinado de Ciro (4.1-6) e ainda presente sessenta e sete anos mais tarde (4.7-24). Também inclui os esforços por sobrepujar a oposição (5.1-17), o fim da construção do templo e a celebração da Páscoa (6.1-22). Descreve, então, a chegada de Esdras com um grupo de pessoas a Jerusalém durante o reinado de Artaxerxes (caps. 7,8), e no final descreve um tanto extensamente o problema do casamento mistos (cap. 9,10).

O próprio Esdras é apresentado em 7.1-7 como descendente do sumo sacerdote Arão e como *sōpēr māhîr bêtōrat* (um escriba treinado na lei) (v. 6). O termo hebraico *sōpēr* pode também ser tomado como referindo-se a alguém que, conhecendo bem a lei, repete-a e ensina-a (v. 10). A preocupação de Esdras é, por herança e por treinamento, a lei de Moisés ou a lei do pacto. Essa preocupação é evidenciada em seu desejo de ver a vontade de Yahwéh honrada, particularmente a respeito dos casamentos e das relações com estrangeiros (9.2,12). Esdras considera que estes relacionamentos são quebras do pacto feito por Yahwéh no Sinai quando declarou que Israel era sua possessão preciosa, uma "nação santa" (Êx 19.6).

O primeiro ponto a respeito da revelação messiânica é a preocupação de Esdras de que o pacto feito com Israel no Sinai seja mantido. Isto significará que todas as instruções para ser um povo santo têm de ser honradas. Mais ainda, o pacto do Sinai tem implicações messiânicas porque a nação de Israel

23. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, pp. 28-31.

24. Dennis J. McCarthy, "Covenant and Law in Chronicles-Nehemiah", *CBQ* 44 (1982):25-44.

25. J. Gordon McConville, "Ezra-Nehemiah and the Fulfillment of Prophecy", *VT* 36/2 (1986):205-224.

é chamada a cumprir funções messiânicas, realizadas especialmente em trazer ao mundo, de dentro da nação, o Messias — para Israel e para o mundo.

O segundo ponto a ser destacado é que a inclusão do relato da conclusão do templo (6.15) implica segura consciência do papel crucial que o templo tem na realização do pacto de Yahwéh com o seu povo. O templo fala eloqüentemente, embora simbólica e tipicamente, da presença de Yahwéh no meio de seu povo. É de interesse também notar que Esdras está preocupado com o pessoal do templo, que deve servir de acordo com os preceitos de Davi, um fato que evidencia que Esdras está cômico do pacto davídico.

O terceiro ponto a notar é que Esdras expressa, de fato, preocupação com o sistema sacrificial e sua execução própria; a expiação e os sacrifícios que a acompanham apontam diretamente para o sacrifício do Messias.

Em todos esses aspectos podemos ver que Esdras tem um papel messiânico significativo. Isso não pertence diretamente à casa real, exceto em que ela é responsável pela presença do templo. A preocupação de Esdras está de acordo com as dimensões sacerdotais do conceito messiânico. Portanto, ele leva adiante uma das principais ênfases dos profetas pós-exílicos Ageu e Zacarias, que profetizaram a respeito da importância do templo, de seu culto e de seu papel no desdobramento dos propósitos e planos factuais de Yahwéh, nos quais um Mediador messiânico tem participação tão importante.²⁶

Como no caso do livro de Ester, o livro de Esdras registra o estágio mais amplo do desdobramento do conceito messiânico. Não há nenhuma referência a uma Pessoa real davídica, seu caráter, sua obra ou sua influência. Mas Esdras preenche alguns dos pormenores do programa messiânico assim como foi mantido e executado entre o tempo de Zacarias e o de Malaquias, quando ambos verbalizaram explicitamente a revelação a respeito do conceito messiânico, tanto em seu ponto de vista mais estrito quanto no mais amplo.

O Livro de Neemias

Os problemas históricos e literários que envolvem o livro de Esdras são, em grande parte, aplicáveis também a Neemias. Os dois foram colaboradores e as feições literárias sugerem que ambos os livros vêm do mesmo período geral. Note-se, entretanto, que, em vista de a maior parte do livro ter sido escrita na primeira pessoa, Neemias deve ser considerado o autor original. Também devem ser notadas as referências de tempo: Neemias vem a Jerusalém no vigésimo ano de Artaxerxes, isto é, em 444 a.C. (1.1). Depois de retornar ao palácio real persa, Neemias vem pela segunda vez a Jerusalém, no ano trigésimo segundo do mesmo rei (432 a.C.). Seu papel é de governador, ou *tirsātā'*. Portanto, ele representa o aspecto político, ou régio, da liderança. Neemias, embora não seja da linha davídica, funciona como Zorobabel o fizera anos antes, o que se deduz da referência a Zorobabel (12.47).

26. Rever a sugestão de McConville em seu "Ezra-Nehemiah and the Fulfillment of Prophecy."

Neemias, como Esdras, está profundamente preocupado em que o pacto de Yahwéh com o seu povo seja mantido (1.5; 9.8,32). Além das referências abertas ao pacto feito com Abraão, refere-se também a aspectos do pacto no Sinai (9.13-18). Mostra sua consciência da manutenção do pacto por Yahwéh e da responsabilidade do povo em relação a ele. Por essa razão ele insiste em que os muros da cidade sejam reconstruídos (2.1-3.32), de modo que o povo possa viver em segurança e adorar livremente, a despeito da forte oposição (4.1-23 [TM 3.33-4.17]; 6.1-14). Como representante do ofício real, Neemias demonstra muita preocupação pela segurança da cidade e pelo bem-estar do templo. Também demonstra cuidado pelos pobres (5.1-19), um interesse genuíno de que o templo tenha pessoal adequado (como Davi teve, 7.30-65), que a lei seja conhecida (8.1-8), que sejam guardados seus preceitos relativos a festas (8.10-18), que se faça a confissão de pecados (9.1-37), que as leis sobre o casamento sejam honradas (10.30), que o Sábado seja observado (10.31) e que os dízimos sejam trazidos para que a casa de Deus não seja negligenciada (10.35-39).

Neemias cumpre seu papel como governador, representando a casa real, que não estava nem presente nem operando. Não há nenhuma evidência bíblica de que ele se considerasse um representante davídico ou um agente de Yahwéh.²⁷ Mas, sob a direção de Yahwéh e sob o governo de um rei persa, Neemias cumpre importantes funções que pertencem ao ofício real. Entre Esdras, cumprindo deveres sacerdotais²⁸ (o sacerdócio em Jerusalém não estava funcionando adequadamente), e Neemias, o governador, duas dimensões do ofício messiânico, de que Zacarias falara e que 1 e 2 Crônicas mantêm na tensão adequada, não foram removidas da comunidade do remanescente em Jerusalém e Judá. Neemias cumpre um papel messiânico, tanto quanto o faz Esdras.

A Profecia de Malaquias

Entre os eruditos conservadores, e mesmo entre vários eruditos de tendência crítica, há acordo em que Malaquias é o último dos profetas do Velho Testamento a trazer mensagens proféticas de Yahwéh à comunidade do remanescente. Também há acordo em que sua profecia exerce uma "influência específica sobre o Novo Testamento".²⁹

Aspectos Históricos e Pessoais

O texto bíblico implica em que o escritor da profecia é uma pessoa pela mão (*bēyad*) de quem Yahwéh fala (1.1). É certo, portanto, admitir que essa admitida

27. Othniel Margalith, "The Political Role of Ezra as a Persian Governor", *ZAW* 98/1 (1986), rotulou Esdras como governador (pp. 110-112). Não há referência, contudo, de que ele tenha sido nomeado para esse cargo. O rei Artaxerxes referiu-se a ele como sacerdote e escriba (Ed 7.21), investido de autoridade para estabelecer administradores e juizes, de acordo com as leis de seu Deus (vv. 25,26).

28. Cf. os longos comentários sobre Esdras na seção anterior deste capítulo.

29. James A. Brooks fez um estudo útil deste fato, "The Influence of Malachi upon the New Testament", *Southwestern Journal of Theology*, 30.5-49. Ver também a análise de MI 3; 4.5,6 na última parte desse mesmo estudo.

pessoa era conhecida pelo nome de Malaquias.³⁰ De fato, a maneira direta e pessoal do discurso sugere fortemente que o próprio Malaquias é o autor deste último livro profético do Velho Testamento. É um fato bem conhecido que desde o tempo dos mais antigos dos pais da Igreja tem-se discutido se Malaquias é um nome pessoal, um título ou uma referência à obra que o profeta fez na qualidade de mensageiro de Yahwéh. Pieter A. Verhoef resume os argumentos pró e contra a aceitação de que Malaquias é um nome próprio. Sua conclusão é que se deve considerar o termo hebraico *mal'āki* como o nome de uma pessoa que profetizou.³¹

O profeta tem sido caracterizado sob vários pontos de vista. John M. P. Smith considera-o um judeu patriota, "amando seu país e seu povo apaixonadamente e odiando ferventemente os inimigos de Israel".³² George Robinson tipifica-o como um orador e herói espiritual.³³ Verhoef refere-se a ele como um polemista.³⁴ Walter Kaiser retrata-o como o profeta que proclamou o amor de Deus a seu povo. Embora as quatro afirmações possam ser verdadeiras, o fato é que não há nenhum registro da personalidade, dos ancestrais, de sua terra de origem ou das atividades específicas de Malaquias. O que é dito a respeito dele por outros escritores é deduzido da mensagem que lhe foi dada para proclamar e da maneira pela qual ele a proclamou. Fora de qualquer dúvida, de seu método de apresentação pode-se deduzir que ele era um corajoso, capaz e hábil comunicador.

Não há apenas discussão a respeito da personalidade e nome de Malaquias, mas também muito tem sido escrito a respeito do período de tempo envolvido. Os que consideram que o livro é uma coleção de oráculos anônimos e uma compilação reeditada desses oráculos sugerem que o livro só chegou à sua forma presente no decurso de um longo tempo.³⁵ Mas há outras conclusões.

30. Conrad von Orelli, *The Twelve Minor Prophets* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897), p. 382.

31. Ver também os úteis comentários de Pieter Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, em *NICOT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 153-156. Joyce Baldwin, em seu comentário *Haggai, Zechariah, Malachi* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1972), p. 212, conclui que "a tradição indica fortemente que Malaquias é um nome pessoal". Robert L. Alden, "Malachi", em *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank Gaebelin, 12 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1985), 7.702, chegou a uma posição semelhante. Walter C. Kaiser, Jr. escreve que, uma vez que não há uma razão válida contra ser este um nome real, prefere sustentar que um profeta chamado Malaquias escreveu o livro (cf. seu *Malachi: God's Unchanging Love* [Grand Rapids: Baker, 1984], pp. 14,15).

Um importante comentador crítico, John M. P. Smith, discordou disso em seu *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi*, em *ICC* (New York: Scribners, 1912). Robert Dentan, "The Book of Malachi", em *IB* [1956], 6.1117, concorda com John Smith ("este não é naturalmente o nome do profeta"). George Adam Smith, "The Book of the Twelve Prophets", em *The Expositor's Bible*, ed. W. Robertson Nicoll, 5 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 4.640, adota a opinião de que Malaquias é um nome artificial, tirado de Ml 3.1.

Enquanto isto, George L. Robinson, *The Twelve Minor Prophets* (Grand Rapids: Baker, 1960), p. 158, conclui que o nome pessoal se funde num título oficial.

32. Smith, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi*, p. 10. Smith, em sua descrição de Malaquias, bastante obviamente implica em que o profeta era tanto uma figura política quanto pregador.

33. Robinson, *Twelve Minor Prophets*, pp. 157,169.

34. Ver Verhoef, *Books of Haggai and Malachi*, pp. 164-168.

35. Considere-se como recentemente Steven L. MacKenzie e Howard N. Wallace resumiram o estudo sobre o tempo e a origem de Malaquias. Concluíram que houve dois níveis de relação e interpretação; o segundo nível foi por um segmento da comunidade que se estreitava mais e mais, cada grupo participando na reinterpretação que apropriava a mensagem desenvolvida à luz de sua própria experiência. Enquanto se deve concordar com a tese principal que os autores projetam — há temas factuais em Malaquias — a credulidade está sendo estendida

Dumbrell estabelece a data de 460 a.C. e sugere que Malaquias, que teria precedido Esdras e Neemias, proveu a inspiração profética e a motivação para os “dois líderes políticos leigos”.³⁶ F. N. Heflin, reexaminando a evidência, conclui que Malaquias deve ser visto em estreita relação com Esdras e Neemias.³⁷ (Mas é impossível decidir se ele é anterior, contemporâneo ou posterior a ambos). George Robinson, entretanto, prefere colocar Malaquias no período entre as duas permanências de Neemias em Jerusalém.³⁸ Pieter Verhoef, depois de com precisão expor os argumentos e sem pretender ser dogmático, favorece o surgimento de Malaquias “entre as duas visitas de Neemias”, isto é, pouco depois de 433 a.C.³⁹ Por outro lado, Theodore Laetsch admite Malaquias como contemporâneo de Neemias durante a segunda visita e que seu ministério estende-se além do tempo de Neemias.⁴⁰

Um exame das datas sugeridas, ou da recusa de estabelecer uma data, e os argumentos aduzidos para cada posição levam-nos a concluir que o comentarista puritano, Thomas Moore, muito provavelmente resumiu o caso tão bem como qualquer erudito moderno quando escreveu que Malaquias profetizou por volta do tempo do segundo retorno de Neemias a Jerusalém, quando reinava Artaxerxes Longimano (464-424 a.C.) e que tinha com Neemias a mesma relação que tiveram Ageu e Zacarias com Zorobabel e Josué, e Isaías com Ezequias.⁴¹ Portanto, a data mais tardia possível para Malaquias é 425 a.C.

Malaquias, na verdade, não se refere a Neemias como Ageu se refere a Zorobabel (Ag 1.1). Mas ambos estavam presentes no mesmo período, como demonstra o fato de manifestarem a mesma preocupação — corrupção do sacerdócio (Ne 13.7-9; Ml 1.6-2.9), casamentos com esposas pagãs (Ne 13.23-27; Ml 2.11-15), não observância do Sábado (Ne 13.15-22; possivelmente Ml 2.8,9), injustiças sociais (Ne 5.1-13; Ml 3.5) e negligência no pagamento dos dízimos (Ne 13.10-14; Ml 3.8-10).

Antes de estudarmos três passagens do livro — 3.1-5; 4.1-3 (TM 3.19-21); e 4.4-6 (TM 3.22-24) — devemos considerá-lo como um todo, inclusive sua composição, unidade e lugar dentro do cânon do Velho Testamento.

longe demais quando instada a considerar o método de produção e o tempo requerido para fazê-lo como proposto (cf. seu “Covenant Themes in Malachi”, CBQ 45 [1983]:549-563, especialmente a última página).

36. William J. Dumbrell, “Malachi and the Ezra-Nehemiah Reform”, *Reformed Theological Review* 35/3 (1976):42-52. Antigos eruditos chegaram também a esta conclusão (cf. Robinson, *Twelve Minor Prophets*, p. 159). Ver ainda *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadélfia: Fortress, 1979), p. 489, de Brevard Childs, que conclui que a erudição crítica está de acordo com esta data.

37. F. N. Heflin, “The Prophet Malachi: His World and His Book”, *Southwestern Journal of Theology* 30 (1987):5-11. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 13, resume seu breve estudo sobre a evidência afirmando que não é possível ser mais específico; Alden, “Malachi”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.703, tem uma opinião semelhante.

38. Robinson, *Twelve Minor Prophets*, p. 160. Smith também prefere este como o mais provável período (*Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi*, pp. 5-9).

39. Verhoef, *Books of Haggai and Malachi*, p. 160.

40. Theodore Laetsch, *The Minor Prophets* (St. Louis: Concordia, 1956), p. 508.

41. Ver *Commentary on Haggai and Malachi*, de Thomas Moore (republ. Londres: Banner of Truth Trust, 1960), pp. 104,105. Keil, em KD, *The Twelve Minor Prophets*, 2.427, chegou a conclusão semelhante, como também Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, trad. Theodore Meyer, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1868), 4.157

Aceitamos que Malaquias, o profeta conhecido por este nome, escreveu o livro. Sem dúvida, ele profetizou em diferentes tempos durante sua carreira. É muito provável que as seis seções distintas (1.1-5; 1.6-2.9; 2.10-16; 2.17-3.6; 3.7-12; 3.13-4.6 [TM 3.24]) (cf. RSV, NIV) constituem ocasiões separadas de sua obra profética. Essas mensagens distintas, entretanto, formam uma unidade. Walter Kaiser estava certo quando apontou que o amor de Deus para com seu povo eleito é o tema unificador do livro. Esse tema é destacado pela presença de fatores que poderiam ter levado alguém a dar ênfase à ira e ao julgamento divinos.⁴² Por causa desse amor, Malaquias, pregando muitas décadas depois de Ageu e Zacarias, fala como eles a respeito da segurança que a comunidade remanescente do povo do pacto pode gozar, bem como das promessas seguras de Yahwéh sobre o Messias.⁴³ E ele deixa claro que suas mensagens são um aspecto integral do Velho Testamento pela sua ênfase sobre o pacto que Yahwéh manterá por todos os tempos.⁴⁴

É bom repetir que o principal tema de Malaquias é o amor pactual de Yahwéh para com seu povo. Ele começa suas profecias dramaticamente: *'āhabti 'etkem* (eu vos tenho amado) (1.2). Yahwéh assegura este fato lembrando à comunidade do remanescente que eles, os descendentes de Jacó, como um todo e individualmente, tinham sido eleitos por Ele (note-se a forma plural do pronome hebraico *kem* (vós), em agudo contraste com sua rejeição de Esaú. Seu amor é duradouro, uma afeição avassaladora e invencível, como é provado pela maneira pela qual Ele manteve o pacto, cumpriu suas promessas e executou suas maldições sobre aqueles que o desonraram e se recusaram a cumprir as determinações do pacto. De fato, Malaquias não hesita em falar das maldições pactuais de Yahwéh sobre aqueles que trazem sacrifícios impróprios (1.6-14), sobre os sacerdotes infiéis (2.1-9), os idólatras que realizam casamentos mistos e quebram o pacto pela prática do divórcio (2.10-16), os que roubam Yahwéh em seus dízimos prescritos (3.8-15). Mas, a despeito dessas sérias ofensas, o amor de Yahwéh é certo e duradouro. E nesse especial contexto Malaquias pronuncia suas mensagens messiânicas.

Exegese de Três Passagens Seleccionadas

3.1-5. No contexto imediatamente anterior Malaquias acusa seus ouvintes de *hōga'tem yhwé* (enfadais a Yahwéh; hiphil de *yāga'*, causar enfado) (2.17)

42. Kaiser, *Malachi: God's Unchanging Love*, pp. 11-13.

43. Não é incomum entre os eruditos bíblicos juntar os três profetas pós-exílicos, apesar de sua separação no tempo (520-425 a.C.). Ronald W. Pierce tenta demonstrar a unidade dos três destacando o que chama de conectores literários entre eles. Suas referências sobre a unidade temática são mais úteis, por certo, do que suas idéias a respeito dos conectores literários. Cf. seu artigo "Literary Connectors and a Haggai/Zechariah/Malachi Corpus", *JETS* 27/3 (1984):277-289; e seu ensaio "A Thematic Development of the Haggai/Zechariah/Malachi Corpus", *JETS* 27/4 (1984):401-412.

44. Esta verdade é afirmada pela maioria dos comentadores citados acima e nas notas. Lembremo-nos das referências ao ensaio de Steven L. McKenzie e Howard N. Wallace, "Covenant Themes in Malachi", *CBQ* 45 (1983):549-563, sobre os temas do pacto. James A. Fischer refere-se à perspectiva teológica mais ampla de Malaquias, ou seja, o pacto como um ato de amor, sobre o qual a comunidade poderia estar segura; era imerecido e não podia ser manipulado; se violado, trazia retribuição. Ver seu "Notes on the Literary Form and Message of Malachi", *CBQ* 34 (1972):315-320.

com palavras que torcem ou contradizem o que Yahwéh julga ser bom ou mau (v. 17). A referência pode ser diretamente à aceitação popular do divórcio como uma coisa boa, quando foi declarada má por Yahwéh (vv. 14-16). Além disso, há um sentimento de que Deus não se importa, ou, se o faz, não está revelando sua presença ou interesse. Ele não está provando ser 'ēlōhē *hammispat* (Deus de justiça) (v. 17b). Em resposta a essas alegações *yhwēh šēbā'ōt* (Yahwéh dos Exércitos, o Soberano) fala através de Malaquias: *hinnēni* (eis que eu) (3.1a). É o apelo a prestar atenção direta a Yahwéh. Yahwéh vai ser ouvido.

Sōlēah mal'ākī (estou enviando [indicando ação por parte de quem fala] meu mensageiro). O desafio é identificar tão precisamente quanto possível quem deve ser considerado esse "mensageiro". Alguns escritores sugerem que o termo hebraico *mal'ākī* (meu mensageiro) foi usado por editores como nome ou título para a "coleção de oráculos". O estudo que se segue proverá elementos para evidenciar que, assim como *mal'ākī* deve ser considerado uma pessoa viva que serve como porta-voz profético de Yahwéh, assim também "meu mensageiro" deve ser considerado uma pessoa distinta e singular.

O mensageiro pessoal, diz Yahwéh, há de *pinnā-dērēk lēpānāy* (fazer limpo o caminho diante de mim, isto é, de Yahwéh, a pessoa que fala). O verbo hebraico é o piel de *pānā* (tornar, volver, virar). A ordem é, portanto, de remover os obstáculos no caminho de Yahwéh. Essa idéia traz imediatamente à lembrança o que profetizaram Isaías (40.3) e João Batista (Mt 3.3 par. Mc 1.2 e Lc 7.27).⁴⁵ Robert Alden nota, de forma decisiva, que o Novo Testamento estabelece como a identidade de "meu mensageiro" o precursor do Messias, João Batista.⁴⁶ Mas Joyce Baldwin está certa em afirmar que Malaquias não identifica o mensageiro.⁴⁷ Bruce V. Malchow, entretanto, opina que Malaquias explicou quem ele é, a saber, Elias (4.5,6 [TM 3.23,24]).⁴⁸ O que é definido é que Malaquias distingue "meu mensageiro" de *'ādōn* (o Senhor), bem como de *mal'āk habērīt* (o mensageiro ou anjo do pacto). Esta é a questão a ser respondida: qual a relação entre os três? Como é freqüente no caso de identificações, não há resposta unânime.⁴⁹

45. B. Huey está certamente correto ao escrever que Elias, Neemias, o anjo do Senhor, ou uma personificação figurativa de todos os profetas podem ser identificados como essa aludida pessoa. Cf. sua "Exposition of Malachi", *Southwestern Journal of Theology* 30 (1987):12-21. Consulta a uma variedade de comentários evidenciará que ele está certamente correto ao se referir a esses vários esforços. Ver também Verhoef, *Books of Haggai and Malachi*, pp. 285,286, que indicou quais os eruditos que fizeram essas identificações.

46. Alden, "Malachi, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.719. Kaiser, *Malachi: God's Unchanging Love*, p. 80, identificando "meu mensageiro", aponta para Ml 4.5, onde o nome de Elias é citado.

47. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 242.

48. Bruce V. Malchow, "The Messenger of the Covenant in Mal 3:1", *JBL* 103/2 (1984):252. Ele lembra seus leitores que a maioria dos modernos eruditos toma o título "meu mensageiro" para referir-se a um anjo ou profeta; Malchow admite estas duas possibilidades porque acredita que os últimos versículos de Malaquias não são dele próprio, mas representam uma tentativa ulterior de identificá-lo. Se a unidade de Malaquias é aceita, como deveria ser, este problema não existe.

49. Smith, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi*, p. 63, fala da confusão entre estes. Em seu "The Book of Malachi", em *IB* (1956), 6.1137, Robert Dentan, de igual modo, escreve sobre a confusão surgida por causa de uma inserção feita por um comentador. Esta alegada confusão existe nas mentes desses escritores muito provavelmente porque eles têm dificuldade em aceitar a referência a uma deidade da qual se fala de duas maneiras ou é referida como sendo duas pessoas.

Um ponto de vista apresentado em anos recentes e considerado uma possível explicação é que *’ādôn se* refere a Yahwéh; Ele é o Senhor do templo e dono de “seu palácio”, o Desejado do povo. Deve ficar entendido que a referência a Yahwéh é opinião de quase todos os eruditos — liberais, críticos, conservadores, evangélicos —, embora haja algumas diferenças na maneira de confirmar essa identidade.⁵⁰ Entretanto, quem é designado como o “mensageiro” ou “anjo do pacto”? Como esta frase não aparece em outro lugar do Velho Testamento nesta forma precisa, não se pode recorrer diretamente a outras passagens bíblicas. Mas há algumas referências gerais das quais Malchow derivou a “possível explicação”. Como o contexto fala de sacerdotes, em especial de um sacerdote que há de preservar conhecimento, na condição de mestre ele é o mensageiro de Yahwéh (2.7). Malchow acha que o mensageiro que virá é uma figura sacerdotal que representará o pacto levítico de que Neemias também falou (Ne 13.29). Assim, como Daniel falou de um “príncipe do pacto” (Dn 11.22), Malaquias fala de um sacerdote do pacto. Malchow recorre ao apoio de literatura apócrifa, particularmente para explicar a frase *a quem desejais* (Ml 3.1c). Nesse texto apócrifo há referência ao Messias esperado da tribo de Levi.⁵¹ É difícil manter esta discutível posição com base no texto de Malaquias e em outras referências bíblicas em geral.

O Quadro 24 revela como estes seis assuntos são tematicamente relacionados. Temos afirmado que Yahwéh, que estava sendo enfadado, fala de “meu mensageiro”. O texto faz uma clara distinção entre Yahwéh e seu mensageiro em 3.1a. Mas há uma identificação de alguém referido em 3.1b,c. Vejamos a estrutura do texto, particularmente a estrutura paralela.

<i>ûpû’ôm yābô’ ’el-hékālô</i>	De repente ele virá a seu templo ou palácio
<i>hā’ādôn ’āser-’attem mēlaqšîm</i>	O Senhor, a quem buscais
<i>ûmal’ak habērît ’āser-’attem</i>	O mensageiro do pacto, a quem desejais
<i>hāpēšîm</i>	
<i>hinnēh bo’</i>	Eis, ele vem

A palavra inicial chama a atenção para o grande evento que acontecerá. O Senhor que o povo busca é o mesmo que o mensageiro do pacto que o povo deseja.⁵²

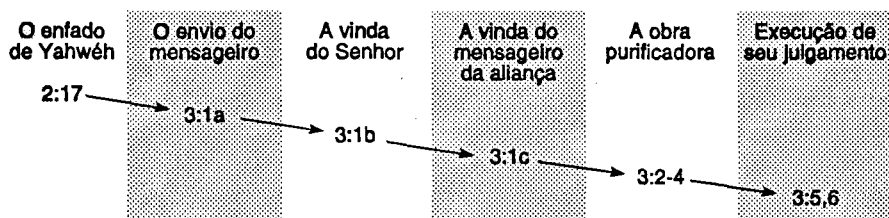
A identificação de *hā’ādôn* (o Senhor) com o *mal’ak habērît* (o mensageiro do pacto) não deve surpreender o leitor e estudioso do Velho Testamento. Embora haja referências a vários pactos no Velho Testamento, há basicamente um pacto abrangente que Yahwéh fez com seu povo. O pacto com Abraão, com

50. Um estudo da variedade de comentários permitirá ao leitor a compreensão dessas diferenças.

51. Bruce V. Malchow, “The Messenger of the Covenant in Mal 3:1”, *JBL* 103/2 (1984):252-255. Sua posição pode ser considerada aceitável, especialmente se antes aceitarmos que o texto foi emendado por editores anos depois que Malaquias registrou suas palavras proféticas.

52. Cf. Verhoef, *Books of Haggai and Malachi*, p. 288, no qual o autor enfatiza esta estrutura paralela.

Quadro 24. Principais Temas em Malaquias 2:17-3:6



Israel no Sinai, com Israel às margens do Jordão, com Davi, com o remanescente, e o novo pacto de Jeremias — todos eles são concessões daquela vida e daquele laço de amor que Yahwéh estabeleceu com a humanidade desde o tempo da criação. E não há senão um Comunicador, Executor, Administrador e Consumador desse pacto: o *mal'ak Yhwh* (anjo de Yahwéh), *'ebed yhwh* (Servo de Yahwéh), e *bar-'énes* (Filho do homem). Em capítulos anteriores vimos repetidamente que uma identificação de Yahwéh e do anjo/Servo/Filho do homem é claramente percebida,⁵³ bem como aquelas em que o exclusivo Yahwéh é freqüentemente mencionado como duas pessoas. Além disso, o anjo/Servo/Filho do homem é descrito ora como humano, ora como divino. Esta dupla natureza clarifica a distinção entre Yahwéh e o anjo/Servo/Filho do homem e, ao mesmo tempo, define a identidade dos dois — ambos são um e o mesmo e divino Yahwéh. O anjo/Servo/Filho do homem não é outro senão o prometido *māsiaḥ* (Messias). Malaquias, embora não use este epíteto hebraico, está, entretanto, referindo-se a ele. E este Messias, repetidas vezes mostrado como o Mediador do pacto, é exatamente Aquele que executa as promessas e as próprias maldições desse pacto. Ambos, promessa e maldição, acham-se citados em Ml 3.2-5.

Nos versículos seguintes Malaquias declara o que este mensageiro vai fazer. Em resposta à pergunta feita em 2.17 (“onde está o Deus de justiça?”), a resposta é precisa: *ele virá e demonstrará sua justiça executando a promessa e a maldição do pacto*. Não há dúvida de que a terrível ameaça em 3.2-6 soa como o golpe fatal do julgamento. Atente-se para a atmosfera de catástrofe criada pelas perguntas retóricas, às quais somente se poderia responder com “ninguém, certamente, poderá suportar o julgamento que virá” (3.2a). O poder purificador do fogo e do sabão dos lavadeiros é bem conhecido. Nenhum elemento corrompido resistirá a esse fogo nem qualquer sujeira a essa lixívia, pois deverá ser completamente refinado e limpo. Isto, porém, não significa destruição total, pois a limpeza preservará o que é verdadeiro e duradouro, isto é, os levitas (3.3). Estes, que incluem os sacerdotes e todos os oficiais do templo, representam toda a comunidade do pacto (Êx 13.1-16; Nm 3.1-13). Isto

53. Entre as muitas e úteis referências estão as que falam do anjo de Yahwéh ou Senhor (Gênesis), do Servo do Senhor (esp. em Isaías) e do Filho do homem (Daniel 7).

se infere pela referência de Malaquias às ofertas de Judá e Jerusalém, que serão agradáveis a Yahwéh (3.4). Confirma-se aqui a promessa do pacto de que Yahwéh será o Deus de seu povo, que estará com ele e o sustentará. Malaquias repete, ademais, o que Ezequiel profetizara a respeito da renovação do povo do pacto por Yahwéh (Ez 36,37).

Malaquias prossegue, acentuado o *exaustivo* caráter do julgamento de Deus e seus efeitos refinantes e purificadores (3.5). Os culpáveis de pecados não apenas cúlticos, mas também sociais serão julgados; o feiticeiro e o opressor do órfão e do peregrino são igualmente culposos. Quem quer que não considere, respeite ou se submeta ao amor de Yahwéh será removido. Aqueles, porém, que o fazem descobrirão que Yahwéh é, na verdade, um Deus que não muda, um imutável Deus de amor (3.6).

Depois de falar do pecado de roubar a Deus nos dízimos (3.8,9) e da falta de confiança na sua graciosa providência (vv. 10-12), Malaquias retoma o assunto do julgamento purificador e, então, de novo apresenta uma reconfortante mensagem messiânica.

4.1-3 (TM 3.19-21). *kî-hînnēh hayyôm bo'* (porque eis que o dia virá). Malaquias usa uma construção familiar para chamar a atenção sobre uma realidade definida: "Considerai o dia que certamente virá." Ele evidentemente recorre a sua profecia anterior (3.2), quando indagou: quem resistiria ao dia de sua vinda? Concluímos do estudo de 3.1-5 que o profeta fala do Senhor ou Messias, ou seja, o divino Messias que virá para refinar e purificar o povo de Yahwéh. Malaquias tem em mente o que havia profetizado antes, como se evidencia pela frase seguinte: *bō'ēr katannûr* (*ba'ar*, queimar, como numa fornalha). Ele já havia falado do fogo que refina; e agora emprega novamente a metáfora do fogo como agente de limpeza.

Antes, o profeta perguntou quem poderia resistir àquele dia de um juízo flamejante. Ele insinuou que ninguém poderia (3.2). Torna-se mais específico em referindo-se aos *kol-zēdîm* (todos aqueles que são insolentes e presunçosos; plural de *zad*, derivado de *zîd*, agir com orgulho, presunção ou rebeldia). Os insolentes perguntaram: "Onde está o Deus de justiça?" (2.17). Estes faladores presunçosos, juntamente com os *kol 'ōsēh rîs'â* (aqueles que praticam más ações), isto é, que continuamente agem com maldade, serão queimados como palha no fogo. Para enfatizar seu total aniquilamento, o profeta se refere à total destruição da parte inferior (raiz) e da parte superior (ramos), usando a metáfora da árvore. Observe-se, porém, que a raiz e o ramo da casa davídica permanecerão (Is 4.2; 11.1; cf. 53.2). E será para Este que ela permanecerá a despeito da aparência contrária que Malaquias continua referindo-se a Ele por meio de outra metáfora, não empregada até então em outra passagem da Escritura: *wēzārḥâ lākēm yir'ê sēmî semeš šēdāqā* (e brilhará para eles o sol da justiça). Quem vai queimar a palha, e que refinará e limpará os levitas, é Aquele que preserva (3.3). Utilizando a metáfora do fogo num sentido muito amplo com referir-se ao sol, o profeta assegura a seus ouvintes e leitores que Ele será uma fonte de grandes bênçãos para eles (4.2 [TM 3.20]).

O Ser flamejante e purificador se levantará para seu povo. O profeta Isaías falou de uma luz que surgia e brilhava quando profetizou a respeito da vinda do Messias ao povo que andava nas trevas (Is 9.2 [TM 9.1]). Malaquias, porém, identificou aqueles para quem nascerá o sol — aqueles que temem o nome de Yahwéh (4.2 [TM 3.20]), a quem ele já se havia referido antes (3.16). Os temerosos se unem, encorajando-se entre si, e conhecem os que honram o nome de Yahwéh. Malaquias anima os que temem a continuar a ser o povo do pacto, lembrando-lhes o testamento de Yahwéh entregue no Sinai (4.4 [TM 3.22]).

Dois aspectos distintivos caracterizam Aquele que virá: Ele é o Sol da justiça e O que cura. O primeiro aspecto imediatamente traz à mente o que Jeremias profetizou a respeito de “Yahwéh nossa justiça” (Jr 23.6).⁵⁴ Mas entre os próprios comentadores não há acordo sobre a interpretação da frase *sol da justiça* (4.2 [TM 3.20]), divergindo eles quanto à ênfase a ser dada — ao *sol* ou à *justiça*. Pieter Verhoef, por exemplo, prefere considerar *justiça* a palavra-chave e *sol* sua definição mais próxima. Assim, quando Yahwéh aparecer, a justiça será tão visível como o sol que brilha.⁵⁵ Como é verdade que a justiça, seja ela considerada uma “pessoa ou uma questão”, se evidenciará no último dia, Aquele que faz que ela brilhe é o mesmo para o qual Malaquias chama a atenção de seus ouvintes e leitores. Como já mencionamos acima, ele está-se referindo à Pessoa que trará julgamento e, junto com ele, a purificação, salvação e justiça. Por conseguinte, os eruditos que acham que o sol aponta para o Messias como Aquele que se caracteriza pela justiça, que age retamente e produz justiça, têm a correta compreensão da passagem.⁵⁶ No dia da vinda do Messias, a justiça será revelada e imputada aos que forem purificados e lavados, e que temem o nome de Yahwéh.

O segundo aspecto mencionado, que se refere à vinda daquele que trará justiça, é que Ele trará a cura em suas asas. Enquanto Hengstenberg tenta visualizar o sol com asas,⁵⁷ Balwin, como o fazem muitos outros autores, interpreta a imagem das asas como sugerindo raios solares.⁵⁸ Pieter Verhoef

54. Ver o cap. 21, acima, subtítulo “A Profecia de Jeremias”, para discussão desta passagem. Ver também Kaiser, *Malachi: God's Unchanging Love*, p. 105.

55. Verhoef, *Books of Haggai and Malachi*, p. 328. Fica-se hesitante em discordar de um mestre da erudição, mas julgamos que a explanação de Verhoef não tem apoio no contexto.

56. Baldwin, em *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 250, menciona brevemente este fato. Ver também João Calvino, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, trad. John Owen, 5 vols. (republ. Grand Rapids: Baker, 1979), 5.617-619. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 4.189, cita antigos e modernos comentadores que aceitam este ponto de vista e conclui que sua posição está bem fundada. Ver ainda Ebenezer Henderson, *The Twelve Minor Prophets* (republ. Grand Rapids Baker, 1980), p. 461; Keil, em *KD, The Twelve Minor Prophets*, 2.468; Laetsch, *Minor Prophets*, p. 544; Moore, *Commentary on Haggai and Malachi*, p. 172; Edward B. Pusey, *The Minor Prophets* (republ. Grand Rapids: Baker, 1950), p. 497. Alden, “Malachi”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.724, porém, parece evitar expor seu ponto de vista, apelando ao fato de que o Novo Testamento não usa a frase; “o termo sol não deve ser iniciado por maiúscula”. Alden parece ter desconsiderado a alusão de Zacarias a ele (Lc 1.78).

Dentan deu uma opinião totalmente diferente; Malaquias tomou um símbolo da religião egípcia, que fala de proteção e bênção (“Book of Malachi”, em *IB* [1956], 6.1142,1143), ao passo que Smith, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi*, p. 80, menciona o deus-sol Shamash da Babilônia, que Malaquias usou para se referir à própria justiça (não a uma pessoa reta).

57. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 4.190.

58. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 250. Ela se refere aos discos alados do sol, que aparecem em nu-

parece atraído pela explanação de C. Van Gelderen sobre Oséias 4.9, onde a palavra *wings* se refere às dobras de uma veste, nas quais eram guardados riquezas e presentes.⁵⁹ Malaquias, portanto, poderia estar empregando uma idéia bíblica (cf. Nm 15.38; Ez 5.3; Ag 2.12) para proclamar que aquele que traz justiça é também Aquele que, em sua pessoa, traz *marpē*⁷ (cura em sentido inclusivo). Malaquias, usando esta frase, traz à mente o que Isaías disse acerca do Servo que traria cura (Is 53.5).

O resultado da vinda do Sol da justiça com a cura tem um duplo aspecto. Primeiro, haverá grande alegria, expressa de modo exuberante.

Alguém que tenha observado na primavera bezerros soltos no pasto facilmente compreenderá a metáfora de Malaquias (4.2b [TM 3.20b]). Segundo, será garantida a vitória sobre todos os que praticam o mal (4.3 [TM 3.21]). Apresentando em palavras candentes a imagem de um exército destruindo a oposição e incendiando as possessões inimigas, a descrição lembra a profecia de Isaías (9.5 [TM 9.4]). Os críticos, porém, consideram esta linguagem sem atrativo, embora concordem que os costumes eram utilizados nas metáforas.⁶⁰

Concluindo nosso estudo de Malaquias 4.1-3 (TM 3.19-21), e como transição para a interpretação da próxima passagem, será útil relembrar que Malaquias tem em vista a era toda do Novo Testamento. Ele se refere à vinda do Messias, assim como à sua vinda em juízo final. Mas refere-se também ao que se pode esperar durante o tempo entre as duas vindas, quando parece que deverão prevalecer os ímpios e presunçosos.

4.4-6 (TM 3.22-24). Nosso estudo sobre a revelação do conceito messiânico nos profetas anteriores e posteriores começou com Elias e termina com Malaquias, que conclui suas mensagens proféticas com uma referência direta aos textos mosaicos (4.4 [TM 3.22]) e a uma figura profética. Em verdade, ele convida seus ouvintes a lembrar-se do pacto que Yahwéh fez com Israel no Sinai e a estar atentos às incisivas mensagens de toda a ordem dos profetas.

A referência de Malaquias a Moisés e Elias tem sido extensamente discutida. Os críticos consideram 4.4-6 (TM 3.22-24) adições feitas por editores, variando, entretanto, as razões apresentadas.⁶¹ Pieter Verhoef cita alguns eruditos que aceitam a autenticidade e a inter-relação destes versículos, entre os quais estão Jan Ridderbos e Helmuth Frey.⁶² Estes dois eruditos corretamente compreenderam que Malaquias, depois de denunciar os pecados e violações da lei mosaica praticados pelos remanescentes do pacto, e de anunciar a vinda daquele

meros monumentos do antigo Oriente Próximo. Pieter Verhoef admite que a similaridade é sugestiva, porém lembra aos leitores que os discos solares da Assíria e da Pérsia eram símbolos de poder e violência (*Books of Haggai and Malachi*, pp. 33,34).

59. Ver Verhoef, *Books of Haggai and Malachi*, p. 331.

60. Dentan, "Book of Malachi", em *IB* (1956), 6:1143.

61. *Ibid.* Smith, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi*, p. 81, acha que a referência a Moisés é um acréscimo feito mais tarde por algum legalista, e a referência a Elias nos vv. 23,24 seria uma glosa de 3.19-21.

62. Ver Verhoef, *Books of Haggai and Malachi*, p. 337; Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, pp. 250,251.

que viria julgar e purificar, apresenta uma apropriada e incisiva conclusão a suas profecias — e, pode-se acrescentar, a todo o Velho Testamento.⁶³

Em nosso estudo da revelação do conceito messiânico, o interesse está focalizado particularmente na referência a Elias. Vimos em outro capítulo que Elias teve um papel típico em relação a Jesus Cristo. Ele foi descrito como vindo *lipnê?* (antes) do *yôm yhwé* (dia de Yahwéh). Portanto, deveria ser um antecessor do Messias, e não ele próprio o Messias. Deveria realizar um trabalho preparatório, promovendo a unidade de corações entre pais e filhos dentro do pacto, afastando, assim, a maldição do pacto (4.6 [TM 3.24]).

A quem Malaquias se refere quando menciona o nome de Elias?

Há consenso geral no sentido de que 4.5 (TM 3.23) repete e explica, até certo ponto, o que Malaquias profetizara acerca de *mal'ākī* (meu mensageiro) (3.1). O mensageiro de Yahwéh, que deve preparar o caminho para Ele, o mensageiro do pacto, a saber, o Messias, não é identificado a esta altura. Malaquias identifica-o mais adiante, ao concluir sua profecia — é Elias.⁶⁴ Mas, afinal, qual Elias?⁶⁵ Walter Kaiser afirma que Malaquias não diz “o tisbita” (cf. 1 Rs 27.1), mas “o profeta” e, por meio dele, abre a porta para uma sucessão de anunciadores. A referência é a toda a ordem de profetas. O último a anunciar a vinda do Messias é chamado desta forma.⁶⁶ Porém, há um século atrás, Hengstenberg escreveu que era perfeitamente correto tanto pensar num futuro Elias como restringir a referência de Malaquias exclusivamente a João Batista.⁶⁷

Baldwin relacionou outras razões que o Novo Testamento oferece para discussão deste assunto. Lucas cita Ml 4.5,6 (TM 3.23,24) quando registra o anúncio do nascimento de um filho a Zacarias e Isabel, feito pelo anjo (Lc 1.17). Mais tarde Jesus identificou João Batista como sendo o mensageiro de Ml 3.1 e, portanto, Elias (Mt 11.10,14). Mas João Batista negou que fosse Elias (Jo 1.21,25), tendo sido também sugerido que João pensava que Jesus era Elias, o homem de fogo (Mt 3.12; Lc 3.17).⁶⁸ A falta de uma identificação precisa por Malaquias, bem como as próprias palavras de Jesus e João Batista combinadas, dão aos eruditos razões para continuarem suas discussões a respeito de Elias. Outras discussões derivam da literatura apocalíptica, na qual “Elias” é citado com freqüência, e é mencionada a esperança do povo nos dias de João Batista e Jesus.⁶⁹

63. É difícil compreender por que Alden, “Malachi”, em *The Expositor's Bible Commentary*, 7.724, se refere às duas passagens como “algo dissociadas” uma da outra.

64. Cf. Walter Kaiser, “The Promise of the Arrival of Elijah in Malachi and the Gospels”, *GTJ* 3/2 (1982):221-233; cf. esp. p. 227: “Deve haver pouca dúvida de que Elias o profeta seja um e o mesmo que é o mensageiro que o Senhor enviará...” Ver também seu *Malachi: God's Unchanging Love*, p. 107.

65. Esta questão tem sido debatida desde os tempos antigos. Cf. as muitas respostas, inclusive de judeus, relacionadas por Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 4.195-200. Ver também Pusey, *Minor Prophets*, pp. 499-502.

66. Kaiser, *Malachi: Gods Unchanging Love*, p. 107.

67. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 4.199.

68. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 252.

69. Cf. as discussões de Morris Faierstein, “Why Do Scribes Say Elijah Must First Come”, *JBL* 100 (1981):75-86. Uma posição que ele defende é que, sem uma idéia premeditada, não se pode identificar o “meu mensageiro” de Ml 3.1 com Elias de 3.23,24. Cf. porém a resposta de Dale C. Allison, Jr. a essa afirmação, em “Elijah Must Come First”, *JBL* 103 (1984):256-258, e ainda o comentário sobre a resposta de Allison feito por Joseph Fitzmyer, “More about Elijah Coming First”, *JBL* 104 (1985):295,296.

A conclusão a que chegamos após o estudo do material bíblico e nossa leitura de muita literatura secundária sobre o “meu mensageiro” (3.1) e “Elias deve vir primeiro” (cf. Mt 17.10) é que Malaquias profetiza a respeito do aparecimento de João Batista, que deveria anunciar a vinda iminente do Messias e, na realidade, prepararia o caminho para Ele.

A Revelação do Conceito Messiânico na Profecia de Malaquias

Malaquias, na verdade, profetiza a respeito do Messias. Ele, de fato, não o identifica como um descendente da casa de Davi e, nesse aspecto, não se refere ao ponto de vista mais estrito do conceito messiânico, ou seja, o da pessoa real. Entretanto, aponta para o próprio conceito mais estrito indiretamente quando profetiza a respeito do julgamento que o Messias executará. Este comentário introduz as referências ao ponto de vista mais amplo do conceito messiânico: as reais características e obra pertinentes ao Messias. Tais características do Messias somente podem ser inferidas da obra que Ele realizará: Ele será rigoroso, preciso e completo na execução da obra de seu julgamento e redenção do povo de Yahwéh. Tal como o fogo e o sabão são completos e eficientes na remoção do indesejável e na limpeza, purificação, refino e aperfeiçoamento do que é desejável, assim o Messias será no destruir aqueles que se rebelam contra Yahwéh, que rejeitam os preceitos e instruções de seu pacto, que recusam seu amor eletivo e permanente, e presunçosamente ridicularizam as pertinentes mensagens que Yahwéh revelou por meio de Moisés e dos profetas. Da mesma forma o Messias cumprirá sua tarefa de redimir, justificar, santificar e glorificar a todos os que obedecem aos preceitos mosaicos, honram o nome de Yahwéh, adoram-no com um coração reverente e aceitam seu amor.

De fato, Malaquias apresenta o real conceito messiânico de maneira singular. Ele reflete o tempo e as circunstâncias históricas nas quais viveu e trabalhou. Está plenamente inteirado do que ocorre na comunidade dos remanescentes do pacto: sabe que os líderes sacerdotais e seus auxiliares levitas são infiéis a Yahwéh; conhece seus desvios na vida social (opressão sobre pobres e fracos, casamentos com parceiros que não estão sob o pacto e prática do divórcio); está familiarizado com a adoração sacrificial corrupta e com as práticas do dízimo. Em conseqüência, dirige-se à comunidade como um questionador, porém mais especificamente como profeta que fala do dia de Yahwéh, quando o Messias virá para julgar e remir.

A perspectiva escatológica de Malaquias é bastante abrangente. Ao dirigir-se aos seus contemporâneos, ele repetidamente os admoesta a considerarem sua própria época e também o futuro imediato. Mas ele também chama sua atenção para quatro eventos futuros: (1) o aparecimento do mensageiro, o preparador do caminho, o Elias que une; (2) a vinda do Juiz, Refinador, Purificador e Redentor; (3) o ministério terreno do Messias; e (4) o evento final, quando o julgamento e a redenção serão total e finalmente consumados.

Resposta à Profecia Messiânica de Malaquias

As profecias de Malaquias sobre os pecados da comunidade provocaram desdém e contestação. Havia, porém, reações positivas genuínas dos fiéis que reverenciavam Yahwéh. Eles se reuniam, oravam e adoravam, e sentiam-se fortalecidos ao saber que Yahwéh os ouvia. O profeta ouvia suas confissões, sua sincera aceitação das advertências, notava o estímulo de um para com outro e sua reverência ao nome de Yahwéh (3.16). Eles estavam certos de que a promessa do pacto — “Eu serei seu Deus e eles serão meus” (3.17) — era para eles.

Epílogo

Nosso estudo do conceito messiânico no Velho Testamento foi inicialmente motivado por uma séria reflexão sobre a declaração de Jesus de que o Velho Testamento falara a seu respeito (Lc 24.27). E este estudo mostrou plenamente que Jesus sabia o que estava dizendo aos discípulos na estrada de Emaús.

Esta era a pergunta a ser respondida em nosso estudo: Qual a origem deste conceito messiânico?

Ele teve sua origem, como vimos, na revelação divina. Não surgiu em contextos políticos e religiosos do paganismo; não partiu de reflexões sobre acontecimentos, expectativas ou esperanças políticas, econômicas, militares ou religiosas do passado, presente ou futuro.

O conceito messiânico teve sua primeira expressão na criação do homem e da mulher como agentes reais. Após a queda da humanidade pelo pecado, quando a realeza poderia ter sido perdida para sempre, Deus interveio para restaurá-la e mantê-la. E Ele o fez pela promessa e providência de um Mediador que haveria de restaurar plena e perfeitamente o que tinha sido tão severamente distorcido.

Como soberano Governante do universo, Deus havia estabelecido seu reino através do ato da criação. Naquele tempo Ele também se ligou indissociavelmente com os portadores de sua imagem. Restaurou e manteve tal relacionamento, chamado de pacto, por meio tão somente de seu agente messiânico. Assim, no contexto de seu próprio reino e na moldura de seu pacto, Deus revelou e progressivamente descortinou o conceito messiânico.

A incapacidade do homem de ser o agente real ou servo tornou-se o contexto para que Deus revelasse suas promessas a respeito do Messias. Ao

longo do tempo, da queda de Adão até a profecia final de Malaquias, as promessas, planos e metas de Deus sobre o Messias prometido foram se desdobrando. Ele permaneceu sempre como Deus para e com seu povo; Ele era Emanuel, "Deus conosco" (Is7.14), e a mais completa expressão disto estava em Jesus Cristo, que nasceu mais de quatrocentos anos depois que a última revelação sobre Ele no Velho Testamento tinha sido feita através do profeta Malaquias.

No decurso do desdobramento e expansão da promessa messiânica, Deus se serviu de porta-vozes e escritores inspirados. Ele teve homens que serviram como predecessores e tipos. Ele também deu expressão ao conceito messiânico por meio de acontecimentos históricos, instituições e objetos que serviram de várias maneiras como símbolos e tipos.

A revelação do conceito messiânico sempre foi expressa em situações históricas, às quais era destinada e que proviam formas várias e distintas à adequação e ênfase da apresentação do conceito messiânico.

Todavia a mensagem relativa ao conceito messiânico nem sempre foi apropriadamente recebida e compreendida. E quando era acolhida, não o era sempre de acordo com o que fora efetivamente revelado. Em outras palavras, as respostas à revelação divina eram confusas.

Os leitores e estudiosos críticos do Velho Testamento, que consideram as Escrituras o registro do pensamento e esperanças religiosas de Israel, impuseram-se uma tarefa impossível. Eles tentam identificar uma progressão no pensamento humano, que teria ensejado uma contínua expansão ao conceito messiânico. Confundem seus esforços por rejeitar o fato reiteradas vezes afirmado, ou seja, que Deus revelou o conceito messiânico e o desdobrou progressivamente. Às vezes Deus estava, por assim dizer, muito à frente e acima do pensamento e da compreensão do povo, ao qual o conceito messiânico era proclamado. Sem dúvida, uma experiência gratificante no estudo do conceito messiânico no Velho Testamento tem sido a compreensão de como Deus, por meio de sua palavra falada, de seus atos soberanos, bem como de um sem-número de pessoas, fatores e acontecimentos simbólicos e típicos, inspirou, convocou, dirigiu e conduziu seu povo, à medida que progressivamente manifestava suas promessas, planos e metas para seu reino e para o povo do pacto, todos os quais deverão concretizar-se pela vinda e obra daquele que é a completa expressão do conceito — o próprio Messias. Esse Messias, ao caminhar pela estrada de Emaús, recordou a seus dois companheiros, e a todos os que lêem a narrativa, que as Escrituras do Velho Testamento, do começo ao fim, falam dele.

Bibliografia Seleccionada sobre o Filho do Homem

- Black, Matthew. "Jesus and the Son of Man," *JSNT*1 (1978): 4-18.
- Bowker, John. "The Son of Man," *JTS*28 (1977): 19-48.
- Brown, John P. "The Son of Man: This Fellow," *Bib*58/3 (1977): 361-87.
- Caragounis, Chrys C. *The Son of Man*. Tübingen: Mohr, 1986.
- Casey, Maurice. "The Son of Man Problem," *ZNW*67/2-3 (1976): 147-54.
- _____. *Son of Man*. London: SPCK, 1979.
- Catchpole, David R. "The Son of Man's Search for Faith," *NT*19/2 (1977): 81-104.
- _____. "The Angelic Son of Man in Luke 12:8," *NT*24/3 (1982): 255-69.
- Ciholas, Paul. "The Son of Man in the Synoptic Gospels," *BTB*11 (1981): 17-20.
- _____. "The Son of Man and Hellenistic Christology," *Review and Expositor* 79 (1982): 487-501.
- Denton, G. Davis. "The Clues of the Kingdom in the Bible: A Survey," *Int*14/2 (1960): 154-60.
- Ferch, Arthur J. "The Apocalyptic 'Son of Man' in Daniel 7," *AUSS*1912 (1981): 157-58.
- _____. *The Son of Man in Daniel Seven*. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1979.
- Fitzmyer, Joseph A. "Another View of the Son of Man Debate," *JSNT*4 (1979): 58-68.
- Garnet, Paul. "The Baptism of Jesus and the Son of Man Idea," *JSNT*9 (1980): 49-65.
- Gese, Hartmut. "Wisdom, Son of Man, and the Origins of Christology," *HBT*3 (1981): 23-57.

- Hamilton, Neill Q. "The Last Things in the Last Decade," *Int* 14/2 (1960): 131-42.
- Jones, Kenneth E. "Jesus, the Man," *VT*(1972): 9-10.
- Lindars, Barnabas. "The New Look on the Son of Man," *Bulletin of the John Rylands Library* 63/2 (1981): 437-60.
- McNeill, Brian. "The Son of Man and the Messiah: A Footnote," *NTS* 26 (1980): 419-21.
- Moloney, Francis J. "The End of the Son of Man," *TDR* (1980): 280-90.
- _____. "The Reinterpretation of Psalm VIII and the Son of Man Debate," *NTS* 27 (1981): 656-72.
- Moulder, W. J. "The Old Testament Background and the Interpretation of Mark X.45," *NTS* 24 (1978): 120-27.
- Nankivell, Louise. "Who Is This Son of Man?" *PE*(1972): 2-3.
- Pamment, Margaret. "The Son of Man in the First Gospels," *NTS* 29/1 (1983): 116-29.
- Rhodes, Arnold B. "The Kingdom of Men and the Kingdom of God: A Study of Daniel 7:1-14," *Int* 15/4 (1961): 411-30.
- Rowley, H. H. "The Meaning of Daniel for Today," *Int* 15/4 (1961): 387-97.
- Sabourin, Leopold. "The Coming of the Son of Man (Matt.10:23b)," *BTB* 7/1 (1977): 5-11.
- Tuckett, Christopher. "The Present Son of Man," *JSNT* 14 (1982): 58-81.
- Vermes, Geza. "The 'Son of Man' Debate," *JSNT* 1 (1978): 19-32.
- Walker, William O., Jr. "The Son of Man Question and the Synoptic Problems," *NTS* 28 (1981): 374-88.

Bibliografia Seleccionada sobre as Sete Semanas de Daniel

- Beckwith, Roger T. "Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation," *RQ* 10 (1981): 521-42.
- Dankhan, John. "The Seventy Weeks of Dan 9: An Exegetical Study," *AUSS* 17 (1978).
- Feinberg, Paul D. "An Exegetical and Theological Study of Daniel 9:24-27." Em *Tradition and Testament*, eds. John S. Feinberg e Paul D. Feinberg, pp. 191-95. Chicago: Moody, 1981.
- Hasel, Gerhard. "The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27," *Ministry* 49 (May 1976).
- Jones, Bruce Williams. "The Prayer in Daniel IX," *VT* 18:14 (1968): 488-93.
- Knowles, Louis E. "The Interpretation of the Seventy Weeks of Daniel in the Early Fathers," *WTJ* 7 (1944): 136-60.
- Newman, Robert C. "Daniel's Seventy Weeks and the Old Testament Sabbath-Year Cycle" *JETS* 16 (1973): 229-40.
- Shea, William H. "Poetic Relations of the Time Periods in Dan 9:25," *AUSS* 18 (1980): 59- 63.
- Whitcomb, John C. "Daniel's Great Seventy Weeks Prophecy: An Exegetical Insight," *GTJ* 2 (1981): 259-63.

Lista de Abreviações

Geral

- AB Amplified Bible (Bíblia ampliada)
AB *Anchor Bible* eds. William F. Albright e David N. Freedman
(Garden City, NY: Doubleday, 1964-)
abr(s). abreviado(s), abreviação(ões)
a.C. antes de Cristo
acad. acadiano
A.D. anno domini
ANET *Ancient Near Eastern Texts*, ed. J. B. Pritchard, 3ª ed. (Princeton, NJ:
Princeton University Press, 1969)
ANF *The Ante-Nicene Fathers*, eds. Alexander Roberts e James
Donaldson, 10 vols. (republ. Grand Rapids: Eerdmans, 1956)
ap. apêndice
app. appendices
aram. aramaico
art(s). artigo(s)
AUSS *Andrews University Seminary Studies*
BA *Biblical Archaeologist*
BAR *Biblical Archaeology Review*
BDB *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, eds.
Francis Brown, S. R. Driver e Charles A. Briggs
(Oxford: Clarendon, 1907)
BDTh *Baker's Dictionary of Theology*, eds. Everett F. Harrison, George

- W. Bromiley e Carl F. Henry (Grand Rapids: Baker, 1960)
- BHK** *Bíblia Hebraica*, ed. R. Kittel, 3ª ed. (Stuttgart, 1952)
- bib** bíblico(a)
- Bib.** *Bíblia*
- BS** *Bibliotheca Sacra*
- BSC** *Bible Student's Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1981-)
- BTB** *Biblical Theological Bulletin*
- ca. circa (aproximadamente)
- CBQ** *Catholic Biblical Quarterly*
- CE** Christelijke Encyclopedie, eds. Fredrik Grosheide e G. P. van IJterson, 6 vols., 2ª ed. (Kampen: Kok, 1956-61)
- cf. confira, compare, veja
- cap(s). capítulo(s)
- col(s). coluna(s)
- CT** *Christianity Today*
- CTJ** Calvin Theological Journal
- ed(s). edição(ões), editor(es)
- ed. rev. edição revisada
- EQ** *Evangelical Quarterly*
- esp. especialmente
- ExT** *Expository Times*
- fem. feminino(a)
- gr. grego
- GTJ** *Grace Theological Journal*
- HBD** Harper's Bible Dictionary
- HDB** Dictionary of the Bible, ed. J. Hastings, 4 vols. (New York: Scribners, 1892-1902)
- HBT** *Horizons of Biblical Theology*
- heb. hebreu, hebraico(a)
- IB** *The Interpreter's Bible on the Old Testament*, ed. G. A. Buttrick, 6 vols. (Nashville: Abingdon, 1952-57)
- ICC** *The International Critical Commentary*, eds. Charles A. Briggs, Samuel R. Driver e Alfred Plummer (New York: Scribners, 1910-1950)
- i. e. isto é
- Int.** *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*
- ital. itálico(a)
- JBL** *Journal of Biblical Literature*
- JETS** Journal of the Evangelical Theological Society
- JNES** Journal of Near Eastern Studies
- JSNT** Journal for the Study of the New Testament
- JSOT** Journal for the Study of the Old Testament
- KD** Commentary on the OT, eds. K. F. Keil e F. Delitzsch (republ. Grand Rapids: Eerdmans, 1973-78)

KJV	King James Version
KoB	<i>Lexicon in veteris testamenti libros</i> , eds. Ludwig Koehler e W. Baumgartner (Grand Rapids: Eerdmans, 1953)
lat.	latim
lit.	literal, literalmente
LXX	Septuaginta
mg.	margem
mil.	milênio
n(n).	nota(s)
NASB	New American Standard Bible
NCBC	<i>New Century Bible Commentary</i> (Grand Rapids: Eerdmans, 1982-)
NICOT	<i>The New International Commentary on the Old Testament</i> , ed. R. K. Harrison (Grand Rapids: Eerdmans, 1979-)
NIV	New International Version
NPNF	<i>The Nicene and Post-Nicene Fathers</i> , ed. Philip Schaff, 1ª sér., 14 vols. (reimpressão, Grand Rapids, Eerdmans, 1956)
NPNF	<i>The Nicene and Post-Nicene Fathers</i> , ed. Philip Schaff e Henry Wace, 2ª sér., 15 vols. (republ. Grand Rapids: Eerdmans, 1956)
NSHE	<i>New-Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge</i> , 12 vols. (New York: Funk and Wagnalls, 1908-12)
NT	<i>Novo Testamento</i>
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
op. cit.	opus citatus (obra citada)
OTL	<i>The Old Testament Library</i> , eds. G. Ernest Wright, John Bright, James Barr e Peter Ackroyd (Filadélfia: Westminster, 1961-)
p(p).	página(s)
par.	e passagens paralelas
PR	<i>Pro Rege</i>
ref(s).	referência(s)
RQum	<i>Revue de Qumran</i>
RSV	Revised Standard Version
s. d.	sem data
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
s. e.	sem editora
sec(s)	século(s)
sér.	série
sing.	singular
s. n. e.	sem nome do editor
sup.	suplemento
trad.	tradução, traduzido
TM	texto massorético
TWOT	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> , eds. R. Laird Harris,

Gleason Archer e Bruce K. Waltke, 2 vols.
(Chicago: Moody, 1980)

v(v).	versículo(s)
vol(s).	volume(s)
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
WA	Weimar Ausgabe of Luther's Works
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZPEB	Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible, eds. M. C. Tenney e Steven Barabas, 5 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1975-77)
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

Referências Bíblicas

Velho Testamento

Gênesis (Gn)	2 Crônicas (2 Cr)	Daniel (Dn)
Êxodo (Êx)	Esdras (Ed)	Oséias (Os)
Levítico (Lv)	Neemias (Ne)	Joel (Jl)
Números (Nm)	Ester (Et)	Amós (Am)
Deuterônimo (Dt)	Jó (Jó)	Obadias (Ob)
Josué (Js)	Salmos (Sl)	Jonas (Jn)
Juízes (Jz)	Provérbios (Pv)	Miquéias (Mq)
Rute (Rt)	Eclesiastes (Ec)	Naum (Na)
1 Samuel (1 Sm)	Cantares (Ct)	Habacuque (Hc)
2 Samuel (2 Sm)	Isaías (Is)	Sofonias (Sf)
1 Reis (1 Rs)	Jeremias (Jr)	Ageu (Ag)
2 Reis (2 Rs)	Lamentações (Lm)	Zacarias (Zc)
1 Crônicas (1 Cr)	Ezequiel (Ez)	Malaquias (Ml)

Novo Testamento

Mateus (Mt)	Eféios (Ef)	Hebreus (Hb)
Marcos (Mc)	Filipenses (Fp)	Tiago (Tg)
Lucas (Lc)	Colossenses (Cl)	1 Pedro (1 Pe)
João (Jo)	1 Tessalonicenses (1 Ts)	2 Pedro (2 Pe)
Atos (At)	2 Tessalonicenses (2 Ts)	1 João (1 Jo)
Romanos (Rm)	1 Timóteo (1 Tm)	2 João (2 Jo)
1 Coríntios (1 Co)	2 Timóteo (2 Tm)	3 João (3 Jo)
2 Coríntios (2 Co)	Tito (Tt)	Judas (Jd)
Gálatas (Gl)	Filemon (Fm)	Apocalipse (Ap)

Transliteração dos Caracteres Hebraicos

<i>Consoantes</i>		<i>Vogais</i>		
א	'	ֶ	ā	
ב	b	ַ	a	
ג	g	ִ	e	
ד	d	ֵ	ē	
ה	h	ִ	i	<i>hîreq</i> breve
ו	w	ִ	ī	<i>hîreq</i> longo, escrita defectiva
ז	z	ֹ	o	<i>qāmes̄ ḥāṭûp</i>
ח	ḥ	ֹ	ō	<i>ḥōlem</i> , escrita defectiva
ט	ṭ	ֹ	u	<i>qîbbûṣ</i> breve
י	y	ֹ	ū	<i>qîbbûṣ</i> longo, escrita defectiva
כ, כּ	k	ֹ	a	<i>pataḥ</i> furtivo
ל	l	ֶ	â	
מ, מּ	m	ֶ	ê	(ֶֿ = êy)
נ, נּ	n	ֶ	ê	(ֶֿ = êy)
ס	s	ִ	î	(ִֿ = îy)
ע	'	ֶ	āyw	
פּ, פּ	p	ֹ	ô	<i>ḥōlem</i> , escrita plena
צ, צּ	ṣ	ֹ	û	<i>sûreq</i>
ק	q			
ר	r	ֹ	ö	
שׁ	ś	ֶ	ă	
שׂ	s	ֶ	ě	
ת	t	ֶ	ě	<i>sěwā</i> vocálico

Transliteração dos Caracteres Gregos

α	<i>a</i>
β	<i>b</i>
γ	<i>gⁿ</i>
δ	<i>d</i>
ε	<i>e</i>
ζ	<i>z</i>
η	<i>ē</i>
θ	<i>th</i>
ι	<i>i</i>
κ	<i>k</i>
λ	<i>l</i>
μ	<i>m</i>
ν	<i>n</i>
ξ	<i>x</i>
ο	<i>o</i>
π	<i>p</i>
ρ	<i>r</i>
σ,ς	<i>s</i>
τ	<i>t</i>
υ	<i>y, u</i>
φ	<i>ph</i>
χ	<i>ch</i>
ψ	<i>ps</i>
ω	<i>ō</i>
Ϟ	<i>h</i>

Bibliografia

O Conceito Messiânico

- Adam, Karl. *The Christ of Faith*. Traduzido para o inglês por J. Crick. London: Urns & Oates, 1957.
- Adeney, Walter Frederick. *The Hebrew Utopia: A Study of Messianic Prophecy*. London: Hodder & Stoughton, 1879.
- Agus, Jacob B. "The Messianic Ideal and the Apocalyptic Vision." *Judaica* 32 (1983): 205-14.
- Alexander, William. *The Witness of the Psalms to Christ and Christianity*. London: Murray, 1877.
- Allegro, John M. "Further Messianic Reference in Qumran Literature." *Journal of Biblical Literature* 75 (1956): 174-87.
- Andrews, Samuel James. *God's Revelation of Himself to Men*. New York: Scribners, 1866.
- Ansler, S. David. *Rai et Messie*. Nauchatel: DeLachaux & Nestle, 1965.
- Aune, David E. "Note on Jesus' Messianic Consciousness and 11HQ Melchizedek." *Evangelical Quarterly* 45 (1973): 161-65.
- _____. "Problem of the Messianic Secret." *Novum Testamentum* 11 (1969): 1-31.
- Baron, David. *Visions and Prophecies of Zechariah*. London: Hebrew Christian Testimony, 1956.
- Barr, James. "Tradition and Expectation in Ancient Israel." *Scottish Journal of Theology* 10 (1957): 23-34.
- Barrett, Charles K. "Lamb of God." *New Testament Studies* 1 (1955): 210-18.
- Beasley-Murray, George R. "The Interpretation of Daniel 7." *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983): 44-58.
- Bender, Harold S. "Who Is the Lord?" *Mennonite Quarterly Review* 38 (1964): 152-60.

- Benson, Alphonsus. "From the Mouth of the Lion: Messianism of Amos." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 199-212.
- Berg, Emil P. *Our Lord's Preparation for Messiahship: A Study in the Early Life of Jesus Christ*. London: Stockwell, 1909.
- Berger, Klaus. "Die Königlichen Messiastraditionen des Neuen Testament." *New Testament Studies* 20 (1973): 1-44.
- Berry, George R. "Messianic Predictions." *Journal of Biblical Literature* 45 (1926): 232-37.
- Betz, Otto. "Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament." *Revue de Qumran* 6 (1967): 89-107.
- _____. "Die Frage nach dem Messianischen Bewusstsein Jesu." *Novum Testamentum* 6 (1963): 20-48.
- _____. "Jesu Heiliger Kreig (Compared with That in the Scrolls)." *Novum Testamentum* 2 (1957): 116-37.
- Black, Matthew. "Aramaic *Bar Nāshā* and the 'Son of Man.'" *Expository Times* 95 (1984): 200-206.
- _____. "Eschatology of the Similitudes of Enoch." *Journal of Theological Studies* 3 (1952): 1-10.
- _____. "Servant of the Lord and Son of Man." *Scottish Journal of Theology* 6 (1953): 1-11.
- _____. "The 'Son of Man' in the Old Biblical Literature." *Expository Times* 60 (1948): 11-15.
- Blenkinsopp, Joseph. "Oracles of Judah and the Messianic Entry." *Journal of Biblical Literature* 80 (1965): 55-64.
- Blevins, James L. "Seventy-two Years of the Secret: A Review Article." *Perspectives in Religious Studies* 1 (1974): 187-94.
- Blidstein, Gerald J. "Rabbinic Reaction to the Messianic Doctrine of the Scrolls." *Journal of Biblical Literature* 90 (1971): 330-32.
- Boissen, Anton T. "What Did Jesus Think of Himself?" *Journal of Bible and Religion* 20 (1952): 7-12.
- Boobyer, George H. "Secrecy Motif in St. Mark's Gospel." *New Testament Studies* 6 (1960): 225-35.
- Bornemann, Robert E. "Prophecy and Fulfillment." *Lutheran Quarterly* 7 (1955): 329-38.
- Borsch, Frederick H. "Son of Man." *Anglican Theological Review* 45 (1963): 174-90.
- Briggs, Charles A. *The Messiah of the Gospels*. New York: Scribners, 1894.
- Brown, John. *The Sufferings and Glories of the Messiah*. Edinburgh: Oliphant, 1835.
- Brown, Raymond E. "J. Starcky's Theory of Qumran Messianic Development." *Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966): 51-57.
- _____. "Messianism of Qumran." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 53-82.
- Brown, Schuyler. "Secret of the Kingdom of God (Mark 4: 11)." *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 60-74.
- Brown, Laurence E. *Messianic Hope in Its Historical Setting*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1948.
- Brownlee, William H. "Messianic Motifs of Qumran and the New Testament." *New Testament Studies* 3 (1956-1957): 12-30, 195-210.
- _____. "Significance of David's Compositions." *Revue de Qumran* 5 (1966): 569-74.
- Burkill, T. A. "Anti-Semitism in St. Mark's Gospel." *Novum Testamentum* 3 (1959): 34-53.

- _____. "Hidden Son of Man in St. Mark's Gospel." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961): 189-213.
- _____. "St. Mark's Philosophy of the Passion." *Novum Testamentum* 2 (1958): 245-71.
- Callan, Terrance. "Psalm 110: 1 and the Origin of the Expectation That Jesus Will Come Again." *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982): 622-36.
- Callaway, Timothy Walton. *Christ in the Old Testament*. New York: Loizeaux, 1950.
- Carlson, R. A. "Anti-Assyrian Character of the Oracle in Isaiah 9: 1-6." *Vetus Testamentum* 24 (1974): 130-35.
- Cartes, J. B., e F. M. Gatti. "Son of Man or the Son of Adam." *Biblica* 49 (1968): 457-502.
- Causse, Antonin. *L'évolution de l'espérance Messianique dans le Christianisme Primitif*. Paris: Fischbacher, 1908.
- Cerfaux, Lucian. *L'attente du Messie*. Paris: DeBrouwer, 1954.
- Ceroke, C. R. "Luke 1: 34 and Mary's Virginity." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 329-42.
- Chamberlain, J. V. "Functions of God as Messianic Titles in the Complete Qumran Isaiah, Scroll." *Vetus Testamentum* 5 (1955): 366-72.
- Chilton, Bruce. "Jesus ben David: Reflections on the Davidsohnfrage." *Journal for the Study of the New Testament* 14 (1932): 88-112.
- Colani, Timothée. *Jesus Christ et les Croyances Messianiques de Son Temps*. Strassburg: Treuttel & Wurtz, 1864.
- Coppens, Joseph. "Le Messianisme Israélite: La relève prophétique." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 47 (1971): 321-39; 48 (1972): 5-36.
- _____. "Le prophète eschatologique: L'annonce de sa venue, les relectures." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 49 (1973): 5-35.
- _____. "La relève prophétique et l'évaluation spirituelle de l'attente messianique et eschatologique d'Israel." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 49 (1973): 775-83.
- Creager, Harold L. "Immanuel Passage as Messianic Prophecy." *Lutheran Quarterly* 7 (1955): 339-43.
- Danker, Frederick W. "Postscript to the Markan Seerecy Motif (Mark 16)." *Concordia Theological Monthly* 38 (1967): 24-27.
- De Boer, Pieter A. H. *De Zoon van God in het Oude Testament*. Leiden: University of Leiden Press, 1958.
- _____. *Het Koningschap in Oud-Israel*. Amsterdam: H. J. Paris, 1938.
- De Burgh, William George. *The Messianic Prophecies of Isaiah: The Donnellan Lecture for 1862*. Dublin: Hodges, Smith, 1963.
- de Guglielmo, Antonine. "Fertility of the Land in the Messianic Prophecies." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 306-11.
- de Jonge, Martinus. "Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 49 (1973): 160-77.
- _____. "Jewish Expectations about the Messiah According to the Fourth Gospel." *New Testament Studies* 19 (1973): 246-70.
- _____. "Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus." *Novum Testamentum* 8 (1966): 132-48.
- DeJonge, Martin. *De Toekomstverwachting in de Psalmen van Salomo*. Leiden: Brill, 1965.

- de Savignac, J. "Le Messianisme de Philon d'Alexandrie." *Novum Testamentum* 4 (1960): 319-24.
- _____. "Théologie pharaonique et messianisme d'Israel." *Vetus Testamentum* 7 (1957): 82-90.
- Dewart, Edward H. *Jesus the Messiah in Prophecy and Fulfillment*. Cincinnati: Cranston & Stowe, 1891.
- Diem, Hermarun. "Jesus der Christus des Alten Testament." *Evangelische Theologie* 14 (1954): 437-48.
- Downing, Christine. "Typology and the Literary Christ-Figure: A Critique." *Journal of the American Academy of Religion* 36 (1968): 13-27.
- _____. "Le Baptisme de Jesus d'après l'Évangile selon Saint Marc." *Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959): 468-90.
- Drummond, James. *The Jewish Messiah: A Critical History of the Messianic Idea among the Jews from the Rise of the Maccabees to the Close of the Talmud*. London: Longman, Green, 1877.
- Duliere, Walter L. "Les Textes évangélique sur des visées temporelles de Jesus alternances de concepts autoritaires et de concepts iréniques." *Studia Theologica* 28 (1968): 107-48.
- Duling, Dennis C. "Promises to David and Their Entrance into Christianity: Nailing Down a Likely Hypothesis." *New Testament Studies* 20 (1973): 55-77.
- Elliott, James K. "Anointing of Jesus (Mark 14: 3-9, Matt. 26: 6-13, Luke 7: 36-40, John 13: 3- 8)." *Expository Times* 85 (1974): 105-7.
- Ellis, Peter F. *The Men and the Message of the Old Testament*. Collegeville, Minn.: Liturgical, 1963.
- Feuillet, Andre. "Jesus et la sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques; le 'logion johannique' de l'ancien testament." *Revue Biblique* 62 (1955): 161-96.
- _____. "Le messie et sa mère d'après le Chapitre XII de l'apocalypse." *Revue Biblique* 66 (1959): 55-86.
- Fitzmyer, Joseph A. "Aramaic 'Elect of God' Text from Qumran Cave IV" *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965): 348-72.
- Flanagan, N. "Messianic Fulfillment in St. Paul." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 474- 85.
- Formesyn, R. E. C. "Was There a Pronominal Connection for the 'Bar Nasha' Self-Designation?" *Novum Testamentum* 8 (1965): 1-35.
- Gaebelein, Arno C. *The Hope of the Ages*. New York: Our Hope, 1938.
- Gartenhaus, Jacob. "Jewish Conception of the Messiah." *Christianity Today* (Mar. 13, 1970): 8-10.
- Geisler, Norman L. *To Understand the Bible—Look for Jesus*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1979.
- Gelston, Anthony. "Sidelight on the Son of Man (Ps. 80, Dan. 7)." *Scottish Journal of Theology* 22 (1969): 186-96.
- Gibbs, John G. "Relation Between Creation and Redemption According to Philippians 2: 5-11." *Novum Testamentum* 12 (1970): 270-83.
- Gibbs, J. M. "Purpose and Pattern in Mathew's Use of the Title 'Son of David.'" *New Testament Studies* 10 (1964): 446-64.
- Gillet, Levi. *Communion in the Messiah*. London: Lutterworth, 1942.

- Gordis, Robert. " 'Begotten' Messiah in the Qumran Scrolls (IQSa)." *Vetus Testamentum* 7 (1957): 191-94.
- Gottwald, Norman K. "Immanuel as the Prophet's Son." *Vetus Testamentum* 8 (1958): 36-47.
- Goulder, Michael D., e M. L. Sanderson. "St. Luke's Genesis (Luke 1-2)." *Journal of Theological Studies* 8 (1957): 12-30.
- Greenstone, Julius H. *The Messiah Idea in Jewish History*. Reimpresso. Westport, Conn.: Greenwood, 1972.
- Grelot, Pierre. "L'exégèse Messianique d'Isaie 53: 1-6." *Revue Biblique* 70 (1963): 371-80.
- Gross, J. "Die Paulinsche Adam-Christus-Typologie und die Erbsündenlehre." *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 19 (1967): 298-307.
- Guyot, G. H. "Messianism in the Book of Genesis." *Catholic Biblical Quarterly* 13 (1951): 415-21.
- Habel, Norman C. "Deuteronomy 18: God's Chosen Prophet." *Concordia Theological Monthly* 35 (1964): 575-82.
- Hall, Willard S. *The Lamb of God: The Theme Eternal*. N.p.: Majove, 1974.
- Hassold, William J. "Rectilinear or Typological Interpretation of Messianic Prophecy?" *Concordia Theological Monthly* 38 (1967): 155-67.
- Hay, L. S. "Mark's Use of the Messianic Secret." *Journal of the American Academy of Religion* 35: 16-27.
- Heim, Karl. *Jesus the Lord*. Philadelphia: Mühlenberg, 1961.
- Henry, Carl F. H. "Messianic Concept in Israel." *Christianity Today* (Oct. 13, 1961): 7-12; (Oct. 27, 1961): 11-14.
- Herbage, Julian Livingston. *Messiah*. New York: Chanticleer, 1948.
- Herbert, A. G. "The Pattern of Messianic Hope." *Church Quarterly* 142 (1946): 1-12.
- Higgins, A. J. B. "Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho." *Novum Testamentum* 9 (1967): 298-305.
- _____. "Priest and Messiah." *Vetus Testamentum* 3 (1953): 321-36.
- _____. "Priestly Messiah." *New Testament Studies* 13 (1967): 211-39.
- Hocart, A. M. *Kingship*. London: Oxford University Press, 1927.
- Hooke, Samuel Henry, ed. *The Labyrinth: Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World*. London: SPCK, 1935.
- _____. ed. *Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*. Oxford: Clarendon, 1958.
- Hooker, Morna D. *Jesus and the Servants*. London: SPCK, 1939.
- _____. "Johannine Prologue and the Messianic Secret (Relation to Mark, Exod. 33 and 2 Cor. 3: 1-4: 6)." *New Testament Studies* 21 (1974): 40-58.
- Howton, John. "Son of God in the Fourth Gospel." *New Testament Studies* 10 (1964): 227-37.
- Huffman, Jasper A. *The Messianic Hope in Both Testaments*. Marion: Standard, 1939.
- Igarashi, P. H. "Mystery of the Kingdom (Mark 4: 10-12)." *Journal of Biblical Religion* 24 (1956): 83-89.
- Jocz, Jacob. *The Jewish People and Jesus Christ*. London: SPCK, 1949.

- Johnson, S. E. "Davidic-Royal Motif in the Gospels." *Journal of Biblical Literature* 87 (1968): 136-50.
- _____. "Notes on the Prophet-King in John." *Anglican Theological Review* 51 (1969): 35-37.
- Johnston, George. "The Servant Image in the New Testament (Matt. 12: 18; Acts 3: 13, 26; 4: 27, 30)." *Theology Today* 15 (1958): 321-32.
- Katz, Steven. "Christology: A Jewish View." *Scottish Journal of Theology* 24 (1971): 184-200.
- Kelley, B. H. "Word of Promise: The Incarnation in the Old Testament." *Interpretation* 10 (1956): 3-15.
- Kingsbury, J. D. "Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation-History." *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973): 451-74.
- Kirkpatrick, Alexander Francis. *The Doctrine of the Prophets*. London: Macmillan, 1955.
- Klein, R. W. "Aspects of Intertestamental Messianism." *Concordia Theological Monthly* 43 (1972): 507-17.
- Knox, Ronald, e Ronald J. Cox. *Waiting for Christ*. New York: Sheed & Ward, 1960.
- Kruse, Heinz. "Psalm 132 and the Royal Zion Festival." *Vetus Testamentum* 33 (1983): 279-97.
- Kuener, Abraham. *Prophets and Prophecy in Israel*. Reimpresso. Amsterdam: Philo, 1969.
- Lagrange, Marie Joseph. *Le Jûchisme Avang Jesus-Christ*. Paris. Gabalda, 1931.
- LaSor, William S. "Messiahs of Aaron and Israel," *Vetus Testamentum* 6 (1956): 425-29.
- Lanternari, Vittorio. "Messianism: Its Historical Origin and Morphology." *History of Religions* 2 (1962): 52-72.
- Laurin, R. B. "Problem of Two Messiahs in the Qumran Scrolls." *Revue de Qumran* 4 (1963): 39-52.
- Lindsey, F. Duane. "Isaiah's Songs of the Servant, Part 5: The Career of the Servant in Isaiah 52: 13-53: 12." *Bibliotheca Sacra* 140 (1983): 21-39.
- Linss, W. C. "Prediction and Fulfillment (Old Testament Predictions Fulfilled in Christ)." *Lutheran Quarterly* 11 (1959): 237-43,
- Lochs, S. T. "Jesus Passage in the Talmud Re-examined." *Jewish Quarterly Review* 59 (1969): 244-47.
- Longenecker, Richard N. "Messianic Secret in the Light of Recent Discoveries." *Evangelical Quarterly* 41 (1964): 207-15.
- Lövestam, E. "Jesus: Fils de David chez les Synoptiques." *Studia Theologica* 28 (1974): 97-109.
- Lust, J. "Immanuel Figure: A Charismatic Judge-Leader (Isa. 7: 10-17)." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 47 (1971): 464-70.
- McKenzie, R. A. F. "Messianism of Deuteronomy." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 299-305.
- McNeil, Brian. "The Son of Man and the Messiah: A Footnote." *New Testament Studies* 26 (1980): 419-21.
- Maly, E. H. "Messianism in Osee." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 213-25.
- Manson, Thomas W. *Only to the House of Israel: Jesus and the Non-Jews*. Philadelphia: Fortress, 1964.
- _____. *The Servant-Messiah*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

- Manson, William. *Jesus the Messiah*. Philadelphia: Westminster, 1946.
- Martin, R. A. "Earliest Messianic Interpretation of Genesis 3: 15." *Journal of Biblical Literature* 84 (1965): 425-27.
- Massaux, Edward. *La Venue de Messie*. Paris: Declaede Brouwer, 1962.
- Menard, J. E. "Pais theou as Messianic Title in the Book of Acts." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 83-92.
- Meyer, P. W. "Problem of the Messianic Self-Consciousness of Jesus." *Novum Testamentum* 4 (1960): 122-38.
- Mitchell, T. C. "Meaning of the Noun Ntn in the Old Testament." *Vetus Testamentum* 19 (1969): 95-112.
- Montgomery, J. W. "Wisdom as Gift: The Wisdom Concept in Relation to Biblical Messianism." *Interpretation* 16 (1962): 43-57.
- Morgenstern, Julian. "Two Additional Notes to 'The Suffering Servant': A New Solution." *Vetus Testamentum* 13 (1963): 321-32.
- Moriarty, F. L. "Emmanuel Prophecies." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 226-33.
- Mudge, L. S. "Servant Lord and His Servant People." *Scottish Journal of Theology* 12 (1959): 113-28.
- Murphy, R. E. "Messiah(s) of Qumran." *Catholic Biblical Quarterly* 26 (1964): 340-49.
- _____. "Notes on the Old Testament Messianism and Apologetics." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 5-15.
- Nakazono, Masahilo. *Messiah's Return: The Hidden Kototama Principle*. N.p., n.d.
- Neusner, Jacob. "Mishnah and Messiah." *Biblical Theology Bulletin* 14 (1984): 3-11.
- Newman, R. C. "Daniel's Seventy Weeks and the Old Testament Sabbath-Year Cycle." *Journal of the Evangelical Theological Society* 16 (1973): 229-34.
- North, Christopher R. *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*. Oxford: Clarendon, 1956.
- Nygren, Anders. *Christ and His Church*. Traduzido para o inglês por A. Carlsten. Philadelphia: Westminster, 1956.
- O'Doherty, Eamonn. "Organic Development of Messianic Revelation." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 16-24.
- Oesterley, W. O. E. *The Evolution of the Messianic Idea*. London: SPCK, 1908.
- O'Neil, J. C. "The Lamb of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs." *Journal for the Study of the New Testament* 2 (1979): 2-30.
- Otto, Rudolph. *The Kingdom of God and the Son of Man*. Traduzido para o inglês por Floyd V. Filson e B. L. Woolf. London: Lutterworth, 1938.
- Owen, Huw P. "The Parousia of Christ in the Synoptic Gospels." *Scottish Journal of Theology* 12 (1959): 171-92.
- Paterson, John. *The Goodly Fellowship of the Prophets*. New York: Scribners, 1948.
- Payne-Smith, Robert. *Prophecy: A Preparation for Christ*. London: Macmillan, 1869.
- Ferrin, Norman. "Mark 14: 62: The End Product of a Christian Peshet Tradition?" *New Testament Studies* 12 (1966): 150-55.
- Pontier, Arthur. *Saviour Promised*. Grand Rapids: Baker, 1964.
- Powley, B. G. "Purpose of the Messianic Secret: A Brief Survey." *Expository Times* 80 (1969): 308-10.
- Price, C. P. "Immanuel: God with Us (Isa. 7: 14)." *Christianity and Crisis* 23 (1963): 222-23.

- Price, J. L. "Servant Motif in the Synoptic Gospels: A New Appraisal." *Interpretation* 12 (1958): 28-38.
- Priest, J. F. "Ben Sira 45: 25 in the Light of the Qumran Literature." *Revue de Qumran* 5 (1964): 111-18.
- _____. "Mebaqqer, Paqid, and the Messiah." *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 55-61.
- _____. "Messiah and the Meal in IQSa." *Journal of Biblical Literature* 82 (1963): 95-100.
- Prigent, Pierre. "Quelques Testimonia messianiques: Leur histoire littéraire de Qumran aux Pères de l'église." *Theologische Zeitschrift* 15 (1959): 419-30.
- Rawlinson, Alfred E. *Christ in the Gospels*. New York: Oxford University Press, 1944.
- Reich, Max I. *The Messianic Hope of Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1940.
- Rendall, Robert. "Quotation in Scripture as an Index of Wider Reference." *Evangelical Quarterly* 36 (1964): 214-21.
- Rengstorf, Karl H. "Old and New Testament Traces of a Formula of the Judean Royal Ritual." *Novum Testamentum* 5 (1962): 229-44.
- Richter, Georg. "Bist du Elias? (John 1: 21)." *Biblische Zeitschrift* 7 (1963): 63-80.
- Rivkin, Ellis. "Meaning of Messiah in Jewish Thought." *Union Seminary Quarterly Review* 26 (1971): 383-406.
- Robinson, J. A. T. "Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection." *New Testament Studies* 4 (1958): 263-81.
- Robinson, John M. *Pagan Christs*. Boston: University Books, 1967.
- Robinson, W. C., Jr. "Quest for Wrede's Secret Messiah." *Interpretation* 27 (1973): 10-30.
- Rosenberg, R. A. "Who Is the *Mareh haš Šedaq*?" *Journal of the American Academy of Religion* 36 (1968): 118-22.
- Roth, Cecil. "Messianic Symbols in Palestine Archaeology (Plates)." *Palestine Exploration Quarterly* 87 (1955): 151-64.
- Russell, S. H. "Calvin and the Messianic Interpretation of the Psalms." *Scottish Journal of Theology* 21 (1968): 37-47.
- Saebø, Magne. "Messianism in Chronicles: Some Remarks to the Old Testament Background of the New Testament Christology." *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980): 85-109.
- Samuel, Elijah B. *The Prophetic Character of the Psalms*. London: Pickering & Inglis, 1935.
- Saville, W. *Fulfilled Prophecy*. London: n.p., 1882.
- Schaefer, J. R. "Relationship Between Priestly and Servant Messianism in the Epistle to the Hebrews." *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968): 359-85.
- Scholen, Gershom G. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken, 1971.
- Schweitzer, Albert. *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messianism and Passion*. New York: Dodd, Mead, 1914.
- Setzer, J. S. "Fresh Look at Jesus' Eschatology and Christology in Mark's Petrine Stratum." *Lutheran Quarterly* 24 (1972): 240-53.
- Sharma, Arvind. "Exploration into the Possibility of Prehistoric Messianism." *Journal of Religious History* 10 (1978): 86-94.
- Siebeneck, R. T. "May Their Bones Return to Life: Sirach's Praise of the Fathers." *Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959): 411-28.

- _____. "Messianism of Aggeus and Proto-Zacharias." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 312-28.
- Smith, Morton. "What Is Implied by the Variety of Messianic Figures (in the Dead Sea Scrolls)?" *Journal of Biblical Literature* 78 (1959): 66-72.
- Stanton, Vincent H. *The Jewish and Christian Messiah*. Edinburgh: T & T Clark, 1886.
- Starcky, Jean. "Les quatre étapes du messianisme à Qumran." *Revue Biblique* 70 (1963): 481-505.
- Straton, H. H. "Son of Man and the Messianic Secret." *Journal of Religious Thought* 24 (1967-1968): 31-49.
- Thompson, J. G. S. "Shepherd-Ruler Concept in the Old Testament and Its Application in the New Testament." *Scottish Journal of Theology* 8 (1955): 406-18.
- Thompson, M. E. W. "Isaiah's Sign of Immanuel (Isa. 7: 10-17)." *Expository Times* 95 (1983): 67-71.
- Thompson, William H. *Jesus Christ in the Old Testament*. New York: Harper, 1884.
- Thrall, M. E. "Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration." *New Testament Studies* 16 (1970): 305-17.
- Tinsley, E. J. "Sign of the Son of Man." *Scottish Journal of Theology* 8 (1956): 297-306.
- Torrance, T. F. "Foundation of the Church." *Scottish Journal of Theology* 16 (1963): 113-31.
- Tyson, J. B. "Blindness of the Disciples in Mark." *Journal of Biblical Literature* 80 (1961): 261-68.
- Van Goudoever, J. "Place of Israel in Luke's Gospel." *Novum Testamentum* 8 (1966): 111-23.
- van Unnik, Willem C. "Jesus the Christ." *New Testament Studies* 8 (1962): 101-16.
- _____. "Quotation from the Old Testament in John 12: 34." *Novum Testamentum* 3 (1959): 174-79.
- Vernes, M. *Histoire des Idées Messianiques*. Paris: n.p., 1874.
- Via, D. O. "Darkness, Christ, and the Church in the Fourth Gospel." *Scottish Journal of Theology* 14 (1961): 172-93.
- Villalon, F. R. "Sources Vetero-Testamentaires de la Doctrine Qumraïenne des deux Messies." *Revue de Qumran* 8 (1972): 53-63.
- Von Orelli, Caspar. *The Old Testament Prophecy of the Consummation of God's Kingdom*. Traduzido para o inglês por J. S. Banks. Edinburgh: T & T Clark, 1889.
- von Rohr Sauer, Alfred. "Problems of Messianic Interpretation." *Concordia Theological Monthly* 35 (1964): 566-74.
- Wahlstrom, E. H. "Beginning of Jesus' Ministry in Luke (His Appointment to the Messianic Office)." *Lutheran Quarterly* 9 (1957): 151-53.
- Wiandy, J. "La Prophétie de Symeon (Luke 2: 33-35)." *Revue Biblique* 72 (1965): 321-51.
- Williams, Arthur L. *The Foundation of the Christian Faith*. Cambridge: Heffer & Sons, 1935.
- Willis, J. T. "Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary." *Journal of Biblical Literature* 90 (1971): 288-308.
- Wirgin, Wolf. "Simon Maccabaeus and the Prophetes Pistos." *Palestine Exploration Quarterly* 103 (1971): 35-41.
- Wolf, H. M. "Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7: 14-8: 22." *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 449-56.

- Wolverton, W. I. "Judgment in Advent: Notes on Isaiah 8: 5-15 and 7-14." *Anglican Theological Review* 37 (1952): 84-92.
- Wood, H. C. "Interpreting This Time." *New Testament Studies* 2 (1956): 262-66.
- Woods, F. H. *The Hope of Israel: A Review of the Argument from Prophecy*. Edinburgh: T & T Clark, 1896.
- Young, Edward J. *The Messianic Prophecies of Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- Young, Robert. *Christology of the Targums*. Edinburgh: n.p., 1853.
- Zandee, Jan. "Le Messie: Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient Ancien." *Revue de l'Histoire des Religions* 180 (1971): 3-28.

O Conceito Messiânico: Obras Alemãs

- Anger, Rudolph. *Vorlesungen über die Geschichte der Messianischen Idee*. Berlin: Henschel, 1873.
- Baldensperger, Guillaume. *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der Messianischen Hoffnung Seiner Zeit*. Strassburg: Heitz, 1888.
- Barthold, E. "Das messianische Reich im Buche Isaias." *Theologie und Glaube* 42 (1952): 426-44.
- Baumgärtel, F. "Zur Frage der theologischen Deutung der messianischen Psalmen." *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 105 (1967): 19-25.
- Becker, J. "Erwägungen Zu Philipperbrief 3: 20-21." *Theologische Zeitschrift* 27 (1971): 16-29.
- Beer, G. "Die Gedichte vom Knechte Jahwes in Jesaja 40-55. Ein textkritischer und metrischer Wiederherstellungsversuch." *Em Abhandlungen zur zemitischen Religions-Kunde Festschrift für Grafen von Bquidissin*, 29-46. Giessen: n.p., 1918.
- Berger, K. "Zum Problem der Messianstat." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974): 1-30.
- Bic, Milos. *Die Propheten: Brückenbauer vom Knecht zum Sohn*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1959.
- Böhl, Eduard. *Christologie des ouden verbonds of verklaring der meest gewichtige messiaanische*. Amsterdam: Scheffer, 1885.
- Böhl, F. M. *Der "Knecht Des Heeren" in Jesaja*. Leiden: Brill, 1973.
- Budde, Karl F. H. *Diesogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jesaja 40-55: Ein Minoritätsvotum*. Giessen: J. Richersche Verlagsbuchhandlung, 1900.
- Bultmann, Rudolph. "Reich Gottes und Menschensohn." *Theologische Rundschau* 9 (1937): 1ff.
- Caspari, Walther. "Erwarten Amos und Hosea den Messias?" *Neue Kirchliche Zeitschrift* 41 (1950): 812ff.
- Caspari, Wilhelm. *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer (Jesaja 40-50)*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, vol. 65. Giessen: Töpelmann, 1934.
- Colpe, C. "Der Begriff Menschensohn und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen." *Kairos* 11 (1969): 241-57.
- Conzelmann, Hans. "Gegenwart und Zukunft in der Synoptischen Tradition." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54 (1957): 277.

- Dexinger, F. "Die Entwicklung des jüdisch-christlichen Messianismus." *Bibel und Liturgie* 47 (1974): 5-31, 239-66.
- Duchgräber, R. "Zur Messiaserwartung der Damaskusschrift." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 78 (1966): 333-43.
- Eichrodt, Walther. "Vom Symbol zum Typos: Ein Beitrag Sacharja Exegese." *Theologische Zeitschrift* 13 (1957): 509-22.
- Erllich, E. L. "Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumransekte." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 68 (1956): 234-43.
- Fascher, Erich. *Jesaia 53 in Christlicher und Jüdischer Sicht*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958.
- Feuillet, A. "Fils de l'homme de Daniel et la Tradition Biblique." *Revue Biblique* 60 (1953): 170-202, 321-46.
- _____. "Erwarten Amos und Hosea den Messias?" *Neue Kirchliche Zeitschrift* 41 (1930): 812ff.
- Fischer, Johann. *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht. Eine Kritisch-exegetische Studie von Dr. Johann Fischer*. Alttestamentliche Abhandlungen, heft 4, 5, Munster: Aschendorfsche Abhandlungen, 1916.
- Fohrer, George. *Messiasfrage und Bibelverständnis*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1957.
- Frankemölle, H. "Jüdische Messiaserwartung und Christlicher Messiasglaube: Hermeneutische Anmerkungen und Kontext des Petrusbekenntnisses Markus 8: 29." *Kaeros* 20 (1978): 97-109.
- Friedrich, G. "Beobachtungen zur Messianischen Höhepriestererwartung in den Synoptikern." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 53 (1965): 265-311.
- Galling, Kurt. *Die Erwählungstraditionen Israels*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, vol. 18. Giessen: Töpelmann, 1928.
- Geisser, Walther. *Ist der Gott des Alten Testaments der Vater Jesu Christi?* Stuttgart: Calwer, 1956.
- Gerhardsson, B. "Gotts Sohn als Diener Gottes, Messias, Agape und Himmelsherrschaft nach dem Mathäusevangelium: Übers von W. G. Ubelacker." *Studia Theologica* 27 (1973): 73-106.
- Gese, H. "Anfang und Ende der Apokalyptik, Dargestellt am Sacharjabuch." *Zeitschrift für Theologica und Kirche* 70 (1973): 20-49.
- Gressman, Hugo. "Messias und Erlöser." *Geisteskultur* 33 (1924): 97ff.
- _____. *Der Messias*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, vol. 43. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.
- _____. *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, vol. 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905.
- Grundmann, W. "Sohn Gottes." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 47 (1965): 113-33.
- Gunkel, Hermann. "Die Königpsalmen." *Preussische Jahrbücher* 158 (1914): 42ff.
- _____. *Ein Vorläufer Jesu*. Berne: Seldwyla, 1921.
- Güttgemanns, E. "Artikkelloses *māšīāh*? Antwort an Ina Plein." *Evangelische Theologie* 29 (1969): 675-76.

- Hasler, V. "Das Herzstück der Bergpredigt: Zum Verständnis der Antithesen in Matthäus 5: 21-48." *Theologische Zeitschrift* 15 (1959): 90-106.
- Hedinger, U. "Ein 'Heidnisches' und Zwei 'Christliche' Motive der Antijudaismus." *Theologische Zeitschrift* 27 (1971): 106-16.
- Heinisch, Paul. *Christus, der Erlöser im Alten Testament*. Graz: Styria, 1955.
- Hoffmann, P. "Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle: Zur Auseinandersetzung der Jüdenchristen mit dem Politischen Messianismus." *Biblische Zeitschrift* 13 (1969): 207-23.
- Hofmann, J. C. K. *Weissagung und Erfüllung: Im Alten und um Neuen Testamenten*, 2 vols. em um. Nördlingen: Beck, 1841.
- Honecker, M. "Welliches Handeln unter der Herrschaft Christi: Zur Interpretation von Barmen II." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69 (1977): 72-99.
- Hübner, H. "Der Messias Israels' und der Christus des Neuen Testament." *Kerygma und Dogma* 27 (1981): 217-40.
- Jervell, J. S. "Die offenbarte und die verborgene Tora: Zur Vurstellung über die neue Tora im Rabbinismus." *Studia Theologica* 25 (1971): 90-108.
- Junker, H. "Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas." *Vetus Testamentum Supplement* 4 (1957): 181-96.
- Kahler, Martin. *Jesus und das Alte Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965.
- Kellermann, Ulrich. *Messius und Gesetz*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1971.
- Knierim, Rolf. "Die Messianologie des ersten Buches Samuel." *Evangelische Theologie* 30 (1970): 113-33.
- Koch, K. "Das Lamm das Ägypten vernichtet." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966): 79-93.
- _____. "Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 Targum: Ein Beitrag zur der Praxis der Aramäischen Bibelübersetzung." *Journal for the Studies of Judaism* 3 (1972): 117-48.
- Koch, R. "Der Gottesgeist und der Messias." *Biblica* 27 (1946): 241ff.
- Kuhn, K. G. "Die beiden Messias Aarons und Israels." *New Testament Studies* 1 (1955): 168-79.
- Lauenstein, Diether. *Der Messias: Eine Biblische Untersuchung*. Stuttgart: Urachhaus, 1971.
- Leivestad, R. "Der apokalyptische Menschensohn ein Theologisches Phantom." *Annual of the Swedish Theological Institute* 6 (1967): 49-105.
- Lescow, T. "Das Geburtsmotiv in den Messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha (Jes. 7: 14; 9: 5-11; Micha 5: 1-3)." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 79 (1967): 172-207.
- Lohmeyer, Ernst. *Gottesknecht und Davidsohn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953.
- Loretz, O. "Der Glaube des Propheten Isaias an das Gottesreich." *Zeitschrift für katholische Theologie* 82 (1960): 159-81.
- Luz, V. "Das Geheimnismotiv und die Markinische Christologie." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 56 (1965): 9-30.
- Marmorstein, A. "Zur Erklärung von Jesaja 53." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 44 (1926): 260ff.

- Maurer, C. "Das Messiasgeheimnis des Markusevangeliums." *New Testament Studies* 14 (1968): 515-26.
- Mayer, R. "Der Erlöserkönig des Alten Testament." *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952): 225-43, 367-84.
- Müller, K. "Menschensohn und Messias." *Biblische Zeitschrift* 16 (1972): 161-87.
- _____. "Menschensohn und Messias IV." *Biblische Zeitschrift* 17 (1973): 52-66.
- Neugebauer, F. "Die Davidssorhfrage (Markus 7: 35-37) und der Menschensohn." *New Testament Studies* 21 (1974): 81-108.
- Nielsen, J. M. *Gottes Volk und Gottes Sohn: Zum christlichen Verständnis des Alten Testament*. Frankfurt: Knecht, 1954.
- Pesch, Rudolph. "Der Gottessohn zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate." *Biblica* 48 (1967): 395-420.
- _____. "Messiasbekenntnis des Petrus (Markus 8: 27-30) Neuverhandlung einer alten Frage." *Biblische Zeitschrift* 17 (1973): 178-95; 18 (1974): 20-31.
- _____. ed. *Jesus und der Menschensohn: Festschrift für Anton Vögtle*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1975.
- Prätorius, F. "Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahwes." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 36 (1916): 8ff.
- Press, R. "Die eschatologische Ausrichtung des 51 Psalms." *Theologische Zeitschrift* (Basel) 11 (1955): 241-49.
- Procksch, O. "Der Menschensohn als Gottessohn." *Christentum und Wissenschaft* 3 (1927): 425ff., 473ff.
- Reim, M. *Der Königlich Messias im Lichte der Immanuel-Weissagen des Buches Jesaja*. Kevelaer: Butzon, 1968.
- Reinhard, Franz. *Der Welterlöser im Alten Testament, insbesondere im Buche Genesis und in den Mythen der Heidenwelt*. Coblenz: Scheid, 1888.
- Rese, M. "Überprüfung einiger Thesen von Joachim Jeremias zum Thema des Gottesknechtes im Judentum." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963): 21-42.
- Richter, Julius. *Die Messianischen Weissagung und ihre Erfüllung*. Giessen: Töpelmann, 1905.
- Ringgren, H. "Die Ebed-Jahwe-Lieder als geschichtliche Wirklichkeit." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 46 (1928): 156ff.
- _____. "Der exilische Messias: Ein Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 43 (1925): 90ff.
- _____. "König und Messias." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 64 (1952): 120-47.
- Safrai, S. "Die messianische Idee." *Freiburger Rundbrief* 25 (1973): 203-11.
- Sahlín, H. "Antiochus IV Epiphanes und Judas Makkabäus einige Gesichtspunkte zum Verständnis des Danielbuches." *Studia Theologica* 23 (1969): 41-68.
- Schafer, P. "Die Torah der Messianischen Zeit." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65 (1974): 27-42.
- Schildenberger, J. "Die Gottesknecht-Lieder des Isaiasbuches: Ein Höhepunkt messianischer Weissagung." *BenMs* 35 (1959): 92-108.
- Schmidt, Hans. *Der Mythos von wiederkehrenden König im Alten Testament*. Giessen: Töpelmann, 1925.

- Schubert, Kurt, ed. *Vom Messias zum Christus*. Wien: Herder, 1964.
- Schweizer, Eduard. "Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 56 (1965): 1-8.
- Sellin, Ernst. "Der Messias." *Theologie des Alten Testament* 2 (1936): 128-35.
- _____. "Die Lösung des deuterocesajanischen Gottesknechtproblems." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 55 (1937): 177ff.
- _____. "Tritojesaja, Deuterocesaja und das Gottesknechtproblem." *Neue kirchliche Zeitschrift* 41 (1930): 73ff., 145ff.
- _____. "Zu dem Judaspruch im Jakobsegen Gen. 49: 9-12 und im Mosesegen Deut. 33: 7." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 59 (1944): 57ff.
- Seybold, K. "Spätprophetische Hoffnungen auf die Wiederkunft des davidischen Zeitalters in Sach. 9-14." *Jüdische Zeitschrift* 29 (1973): 99-111.
- Staerk, Willy. "Zum Ebed-Jahwe-Problem." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 44 (1926): 242ff.
- _____. *Soter: Die biblische Erlösererwartung als religion-geschichtliches Problem*. Gütersloh: Bertelsmann, 1933.
- Stähelin, Johann J. *Die Messianischen Weissagungen des Alten Testament in ihrer Entstehung, Entwicklung und Ausbildung*. Berlin: Reimer, 1847.
- Stamm, Johann J. *Erlösen und Vergeben im Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*. Berne: Francke, 1940.
- _____. "Die Immanuel Perikopi: Eine Nachlass." *Theologische Zeitschrift* 30 (1974): 11-22.
- _____. "Die Immanuel Weissagung und die Eschatologie des Jesaja." *Theologische Zeitschrift* 16 (1960): 439-55.
- Stauffer, Ethelbert. "Messias oder Menschensohn?" *Novum Testamentum* 1 (1952): 80-102.
- Steck, Odil H. "Beiträge zum Verständnis von Jesaja 7: 10-17 und 8: 1-14." *Theologische Zeitschrift* 29 (1973): 161-78.
- Suhl, A. "Der Davidssohn im Matthäus Evangelium." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 59 (1968): 57-81.
- Tholuck, August. *Die Propheten und ihre Weissagungen*. Gotha: Berthes, 1867.
- Van der Kwaak, H. "Die Klage über Jerusalem (Matt. 23: 37-39)." *Novum Testamentum* 8 (1966): 156-70.
- Van der Woude, A. S. "Die beiden Söhne des Öls (Sach. 4: 14): Messianische Gestalten." *Em Festschrift für M. A. Beek*, editado por M. Heerma van Voss, 262-68. N.p.: Assen, 1974.
- Vielhauer, Philipp. "Jesus und der Menschensohn: Zur Diskussion mit Heinz Eduard Todt und Eduard Schweizer." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963): 133-77.
- Volz, Paul. *Die Vorexilische Jahweprophete und der Messias*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.
- von Rad, Gerhard. "Erwägungen zu den Königspsalmen." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 57 (1940-1941): 216ff.
- Wildberger, H. "Die Thronnamen des Messias, Jesaja 9: 5b." *Theologische Zeitschrift* 16 (1960): 314-32.
- Wolff, H. W. "Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im Alten Testament." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 54 (1936): 168ff.

Wünsche, August. *Die Leiden des Messias*. Leipzig: Fues, 1870.

Zimmerli, Walther. "Vier oder fünf Thronnamen des Messianischen Herrschers von Jesaja 9: 5b, 6." *Vetus Testamentum* 22 (1972): 249-52.

Geral

Aalders, Gerhard. *Daniel*. Kampen: Kok, 1962.

_____. *Ezechiel*. Kampen: Kok, 1955.

_____. *Genesis*. 2 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1981. English translation of Het Boek Genesis. Kampen: Kok, 1969.

_____. "Messias." Em *Christelijke Encyclopedie*, editado por Frederick W. Grosheide e G. P. Van Itterzon, 6: 65. Kampen: Kok, 1956-1961.

_____. *De Profet Jeremia*. Vol. I. Kampen: Kok, 1953.

_____. "De Profetie." In *Christus de Heiland*, editado por Frederick W. Grosheide. Kampen: Kok, 1948.

Abramowski, Luise, e Alan Goodman. *A Nestorian Collection of Christological Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Achtemeir, Paul J. "Book of Ezekiel." *Interpretation* 38 (1984): 115-217.

Ackroyd, Peter R. "The Book of Jeremiah-Some Recent Studies." *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (1984): 47-59.

_____. *Exile and Restoration*. London: SCM, 1968.

_____. "Haggai." Em *Peake's Commentary on the Bible*, editado por Matthew Black e H. H. Rowley. New York: Nelson, 1962.

Adeney Walter F. *Ezra and Nehemiah*. Minneapolis: Klock & Klock, 1980.

Albright, William Foxwell. *The Archaeology of Palestine*. Baltimore: Penguin, 1971.

_____. *History, Archaeology, and Christian Humanism*. New York: Hill, 1963.

_____. "Moses in Historical and Theological Perspective." Em *Magnalia Dei*, editado por F. M. Cross, W. E. Lemke, e P. D. Miller, Jr. Garden City: Doubleday, 1976.

_____. *From Stone Age to Christianity*. 2d ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1946.

_____. "The Role of the Canaanites in the History of Civilization." Em *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright*, editado por G. Ernest Wright, 328-62. Garden City: Doubleday, 1961.

_____. *Yahweh and the Gods of Canaan*. Garden City: Doubleday, 1968.

Alden, Robert L. "Haggai." In *The Expositor's Bible Commentary*, editado por Frank E. Gaebelein, vol. 7. Grand Rapids: Zondervan, 1985.

Aldred, Cyril. *The Egyptians*. London: Thames & Hudson, 1961.

Alexander, Joseph Addison. *Commentary on the Prophecies of Isaiah*. Reimpresso. Grand Rapids: Zondervan, 1953.

Alexander, Ralph H. "Ezekiel." Em *The Expositor's Bible Commentary*, editado por Frank E. Gaebelein, vol. 6. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Allen, Leslie C. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

_____. *The Greek Chronicles*. Leiden: Brill, 1974.

_____. *Psalms 101-150*. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1986.

- Allis, Oswald T. *The Five Books of Moses*. 2d ed. Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1949.
- _____. *The Unity of Isaiah*. Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1950.
- Allison, Dale C. "Elijah Must Come First." *Journal of Biblical Literature* 103 (1984): 256-58.
- Anderson, Arnold Albert. *The Book of Psalms*. Vol. 2. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Anderson, Bernhard. "The Lord Has Created Something New: A Stylistic Study of Jeremiah 31: 15-22." *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978): 463-78.
- Anderson, Francis J., e David Noel Freedman. *Hosea*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1980.
- Anderson, George W. *A Critical Introduction to the Old Testament*. London: Duckworth, 1966.
- Anderson, Sir Robert. *The Coming Prince: The Marvelous Prophecy of Daniel's Seventy Weeks Concerning the Antichrist*. 7th ed. London: Hodder & Stoughton, 1903.
- _____. *Daniel in the Critics' Den*. Edinburgh: Blackwood, 1895.
- Archer, Gleason L. "Daniel." In *The Expositor's Bible Commentary*, editado por Frank E. Gaebelein, vol. 7. Grand Rapids: Zondervan, 1985.
- _____. *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody, 1966.
- Aubleren, Carl August. *The Prophecies of Daniel and the Revelations of St. John*. Edinburgh: T & T Clark, 1856.
- Auerbach, Elias. *Moses*. Traduzido para o inglês por R. A. Barclay. Amsterdam: G. J. Ruys, 1953.
- Auffert, Pierre. "The Literary Structure of Psalm 2." *Journal for the Study of the Old Testament* Supplement 3 (1977): 7-41.
- Baikie, James. *The Amarna Age*. New York: Macmillan, 1926.
- Baldwin, Joyce G. *Daniel: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove: Inter-Varsity, 1978.
- _____. *Haggai, Zechariah, Malachi: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove: Inter-Varsity, 1972.
- Ball, Ivan Jay. *A Rhetorical Study of Zephaniah*. Ann Arbor: University Microfilms, 1972.
- Barker, Kenneth L. "Zechariah." Em *The Expositor's Bible Commentary*, editado por Frank E. Gaebelein, vol. 7. Grand Rapids: Zondervan, 1985.
- Barnes, Albert. *Notes on the Old Testament*. 9 vols. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1949-1950.
- Barr, James. *Beyond Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster, 1984.
- Batten, Loring W. *The Books of Ezra and Nehemiah*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1961.
- Battle, John A. "Paul's Use of the Old Testament in Romans 9: 25-26." *Grace Theological Journal* 2 (1981): 115-29.
- Bauman, Michael. "Why the Noninerrantists Are Not Listening: Six Tactical Errors Evangelicals Commit." *Journal of the Evangelical Theological Society* 29 (1986): 317-24.
- Beale, Gregory K. "Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John's Apocalypse." *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984): 413-23.

- Becker, Joachim. *Messianic Expectation in the Old Testament*. Traduzido para o inglês por D. E. Green. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Beckwith, Roger T. "Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation." *Revue de Qumran* 10 (1981): 521-42.
- Beecher, Willis. *The Prophets and the Promise*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1975.
- _____. "The Prophecy of the Virgin Mother." Em *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, editado por Walter C. Kaiser, Jr. Grand Rapids, Baker, 1972.
- _____. "The Servant." Em *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, editado por Walter C. Kaiser, Jr. Grand Rapids: Baker, 1972.
- Beegle, Dewey M. *Moses, Servant of Yahweh*. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Begrich, Joachim. *Studien Zu Deuterjesaja*. München: Kaiser, 1963.
- Bentzen, Aage. *King and Messiah*. Oxford: Blackwell, 1970.
- Bergg, Sandra Beth. *The Book of Esther*. Missoula, Mont.: Scholars, 1979.
- Berkhof, Louis. *Principles of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker, 1950.
- Bewer, Julius A. *The Literature of the Old Testament*. New York: Columbia, 1962.
- _____. *Obadiah*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1911.
- Binnie, William. *The Psalms: Their History, Teaching, and Use*. London: Hodder & Stoughton 1886.
- Black, Matthew. "Jesus and the Son of Man." *Journal for the Study of the New Testament* 1 (1979): 4-18.
- Blackwood, Andrew W., Jr. *Commentary on Jeremiah: The Word, the Words, and the World*. Waco: Word, 1977.
- _____. *Ezekiel: Prophecy of Hope*. Grand Rapids: Baker, 1965.
- _____. *The Other Son of Man: Ezekiel Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1966.
- Blaikie, William Garden. *The First Book of Samuel*. Reimpresso. Minneapolis: Klock & Klock, 1978.
- Bleeker, Claus Jouco. *Enactment of Religious Renewal*. Leiden: Brill, 1967.
- Bloch, Henri. *The Songs of the Servant*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1975.
- Boling, Robert G. *Judges*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1975.
- Boling, Robert G., e G. Ernest Wright. *Joshua*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1982.
- Boone, Rudolph. *De Messias in Talmud en Midrasj*. Kampen: Kok, 1980.
- Borland, James A. *Christ in the Old Testament*. Chicago: Moody, 1978.
- Bostock, Gerald. "Jesus as the New Elisha." *Expository Times* 92 (1980): 39-41.
- Bowker, John. "The Son of Man." *Journal of Theological Studies* 28 (1977): 19-48.
- Braun, Michael A. "James' Use of Amos at the Jerusalem Council: Steps Toward a Solution of the Textual and Theological Problems." *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 (1977): 113-21.
- Braun, Roddy L. "Message of the Chronicles: Rally Round the Temple." *Concordia Theological Monthly* 42 (1971): 502-14.
- Breasted, James Henry. *Ancient Records of Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 1905.

- _____. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. Reimpresso. New York: Harper, 1959.
- _____. *A History of Egypt*. New York: Scribners, 1909.
- Briggs, Charles A. *Messianic Prophecy*. New York: Scribners, 1902.
- Bright, John. *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- _____. *Early Israel in Recent History Writing: Studies in Biblical Theology*. London: SCM, 1960.
- _____. *A History of Israel*. 3d ed. Philadelphia: Westminster, 1981.
- _____. *Jeremiah*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1965.
- _____. *The Kingdom of God*. Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953.
- Brodie, Thomas L. "Jesus as the New Elisha: Cracking the Code." *Expository Times* 93 (1981): 39-42.
- Bromiley, Geoffrey W. *Zwingli and Bullinger*. Philadelphia: Westminster, 1953.
- Brooks, James A. "The Influence of Malachi upon the New Testament." *Southwestern Journal of Theology* 30 (1987): 28-31.
- Brown, John P. "The Son of Man: 'This Fellow.'" *Biblica* 3 (1977): 361-87.
- Brown, Laurence E. "Ezra and Nehemiah." In *Peuke's Commentary*, editado por Matthew Black e H. H. Rowley. New York: Nelson, 1962.
- Brown, Raymond E. "Jesus and Elisha." *Perspective* 12 (1971): 85-104.
- _____. *The "Sensus Plenior" of Sacred Scripture*. Baltimore: St. Mary's Seminary, 1955.
- Brownlee, William H. "Ezekiel's Parable of the Watchman and the Editing of Ezekiel." *Vetus Testamentum* 28 (1978): 392-408.
- _____. *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- _____. *The Midrash Peshet of Habakkuk*. Missoula, Mont.: Scholars, 1979.
- _____. "Son of Man, Set Your Face: Ezekiel the Refugee Prophet." *Hebrew Union College Annual* 54 (1983): 83-110.
- _____. *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran*. Philadelphia: SBL, 1959.
- Bruce, F. F. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- _____. *The Hittites and the Old Testament*. London: Tyndale, 1947.
- Brueggeman, Walter A. *Tradition for Crisis*. Richmond: John Knox, 1968.
- _____. "Vine and Fig Tree: A Case Study in Imagination and Criticism." *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981): 188-204.
- Bullock, C. Hassell. "Ezekiel, Bridge Between the Testaments." *Journal of the Evangelical Theological Society* 25 (1982): 23-31.
- Bultmann, Rudolph. *Jesus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958.
- _____. *Theology of the New Testament*. Traduzido para o inglês por K. Grobe. 2 vols. New York: Scribners, 1951.
- Burrows, Millar. *More Light on the Dead Sea Scrolls*. New York: Viking, 1958.
- Calvin, John. *Commentaries on the Book of the Prophet Daniel*. Traduzido para o inglês por Thomas Myers. 2 vols. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

- _____. *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*. Traduzido para o inglês por John Owen. Vol.1. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
- _____. *Commentaries on the First Book of Moses, Called Genesis*. Traduzido para o inglês por John King. 2 vols. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- _____. *Commentaries on the First Twenty Chapters of the Book of the Prophet Ezekiel*. Traduzido para o inglês por Thomas Myers. Vol. I. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- _____. *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*. Traduzido para o inglês por John Owen. Vol. 4. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
- _____. *Commentary on the Book of Psalms*. Traduzido para o inglês por James Anderson. 5 vols. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.
- Campbell, Roderick. *Israel and the New Covenant*. Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1954.
- Candlish, Robert S. *Commentary on Genesis*. 2 vols. Reimpresso. Grand Rapids: Zondervan, n.d.
- Carley, Keith W. *Ezekiel among the Prophets*. Naperville, Ind.: Allenson, 1974.
- Carmigna, Jean. *Christ and the Teacher of Righteousness*. Baltimore: Helicon, 1962.
- Carroll, Robert P. *From Chaos to Covenant: Prophecy in the Book of Jeremiah*. London: SCM, 1981.
- _____. "The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel." *Vetus Testamentum* 19 (1969): 400-15.
- Casey, Maurice. *The Son of Man: Interpretation and Influence of Daniel 7*. London: SPCK, 1978.
- _____. "The Son of Man Problem." *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 67 (1976): 147-54.
- Cassuto, Umberto. *Commentary on Exodus*. Traduzido para o inglês por Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1967.
- Catchpole, David R. "The Angelic Son of Man in Luke 12: 8." *Novum Testamentum* 24 (1982): 255-65.
- _____. "The Son of Man's Search for Faith (Luke 18: 8b)." *Novum Testamentum* 19 (1977): 82-104.
- Chambers, Lawrence T. *Tabernacle Studies*. Grand Rapids: Zondervan, 1954.
- Childs, Brevard S. "The Canonical Shape of the Prophetic Literature." *Interpretation* 32 (1978): 46-55.
- _____. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- _____. *Isaiah and the Assyrian Crises*. London: SCM, 1967.
- _____. "On Reading the Elijah Narratives." *Interpretation* 34 (1980): 128-37.
- Ciholas, Paul. "Son of Man and Hellenistic Christology." *Review and Expositor* 79 (1982): 487-501.
- _____. "Son of Man in the Synoptic Gospels." *Biblical Theology Bulletin* 11 (1981): 17-20.
- Clark, Gordon. "Augustine of Hippo." Em *The Encyclopedia of Christianity*, editado por E. Palmer. Wilmington: National Foundation for Christian Education, 1964.
- Clements, Ronald E. *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*. Sheffield: JSOT, 1980.
- _____. *Isaiah 1-39. New Century Bible Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

- _____. "Messianic Prophecy or Messianic History?" *Horizons in Biblical Theology* 1 (1979): 87-104.
- _____. *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- _____. *Prophecy and Covenant*. London: SCM, 1965.
- Clines, David J. A. *Ezra, Nehemiah, Esther*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- _____. *I, He, We, They: A Literary Approach to Isaiah 53*. Sheffield: JSOT, 1976.
- Clouse, Robert G., ed. *The Meaning of the Millennium: Four Views*. Downers Grove: InterVarsity, 1977.
- Coad, F. Roy. "Haggai." Em *New Layman's Commentary*, editado por G. C. D. Howley et al. Grand Rapids: Zondervan, 1979.
- Coats, George W. "The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal." *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973): 285-97.
- Cody, Aelred. *A History of Old Testament Priesthood*. Analecta Biblica, vol. 35. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.
- Coggins, R. J. *The First and Second Books of the Chronicles*. Cambridge Bible Commentary on the Old Testament. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Cohen, H. Hirsch. *The Drunkenness of Noah*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1974.
- Cohn, Robert L. "Form and Perspective in 2 Kings 5." *Vetus Testamentum* 33 (1983): 171-84.
- Cooke, George Albert. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1951.
- Cooper, David Lipscomb. *The Eternal God Revealing Himself*. Harrisburg: Evangelical, 1928.
- _____. *Messiah: His Nature and Person*. London: Biblical Research Society, 1933.
- Copass, B. A., e E. L. Larsen. *A Study of the Prophet Micah: Power by the Spirit*. Grand Rapids: Baker, 1950.
- Coppens, Joseph. *Le Messianisme Royal*. Paris: Du Cerf, 1968.
- Coquot, André. "Peut-on parler de Messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?" *Revue de Théologie et de Philosophie* 16 (1966): 110-20.
- Craigie, Peter C. *The Book of Deuteronomy*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- _____. *Psalms 1-50*. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1984.
- _____. *Twelve Prophets*. Vol. 1. Philadelphia: Westminster, 1984.
- Crenshaw, James L. "Method in Determining Wisdom Influence upon Historical Literature." *Journal of Biblical Literature* 88 (1969): 129-42.
- _____. "Studies in Ancient Israel Wisdom: Prolegomenon." In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, editado por James L. Crenshaw. New York: KTAV, 1976.
- Crim, Keith R. "The Royal Zion Festival." In *The Royal Psalms*. 2 vols. Richmond: John Knox, 1946.
- Cripps, Richard S. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*. London: SPCK, 1969.

- Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament*. Traduzido para o inglês por S. C. Guthrie. London: SCM, 1959.
- Culver, Robert D. *Daniel and the Latter Days*. Chicago: Moody, 1954.
- _____. "The Old Testament as Messianic Prophecy." *Journal of the Evangelical Theological Society* 7 (1964): 91-96.
- _____. *The Sufferings and the Glory of the Lord's Righteous Servant*. Moline: Christian Service Foundation, 1958.
- Curtis, Edward Lewis, e Albert Alonzo Madsen. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1910.
- Dahood, Mitchell J. *The Psalms*. Anchor Bible. 3 vols. Garden City: Doubleday, 1964.
- Daiches, David. *Moses: The Man and His Vision*. New York: Praeger, 1975.
- Daly, Robert J. *Christian Sacrifices*. Studies in Christian Antiquity, vol. 18. Washington, D.C.: Catholic University Press, 1978.
- _____. *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*. Philadelphia: Fortress, 1978.
- Davidson, Andrew B. *The Book of the Prophet Ezekiel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.
- _____. *Old Testament Prophecy*. Edinburgh: T & T Clark, 1903.
- Davidson, Francis, Alan M. Stibbs, e Ernest E Kevan, eds. *The New Bible Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.
- Davidson, Robert. *Genesis I-II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Davies, G. Henton. "The Clues of the Kingdom in the Bible: A Survey." *Interpretation* 14 (1960): 155-66.
- Davis, John J. *Paradise to Prison: Studies in Genesis*. Grand Rapids: Baker, 1975.
- Davis, John J., e John C. Whitcomb. *A History of Israel: From Conquest to Exile*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- Day, John. "The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel." *Vetus Testamentum* 30 (1980): 174-84.
- De Boer, Pieter A. H. *Second Isaiah's Message*. Leiden: Brill, 1956.
- De Caro, Louis A. *Israel Today: Fulfillment of Prophecy*. Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1976.
- Delitzsch, Franz J. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*. Traduzido para o inglês por James Denney. 2 vols. Grand Rapids, Eerdmans, 1954.
- _____. *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*. Traduzido para o inglês por M. G. Easton. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- _____. *Messianic Prophecies in Historical Succession*. Edinburgh: T & T Clark, 1891.
- Dennison, James T. "Elijah the Tishbite: A Note on 1 Kings 17: 1." *Westminster Theological Journal* 41 (1978): 124-26.
- de Vaux, Roland. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. Traduzido para o inglês por J. McHugh. London: McCraw-Hill, 1961.
- _____. *Studies in Old Testament Sacrifice*. Cardiff: University of Wales Press, 1964.
- De Vries, Simon J. "Remembrance in Ezekiel." *Interpretation* 16 (1962): 58-64.
- de Wilde, W. J. *Het Problemen van het Oude Testament in Verband met de Verkondiging van den Christus Jezus*. Nijkerk: Callenbach, 1938.

- Dooyeweerd, Herman. *Roots of Western Culture*. Traduzido para o inglês por J. Kraai. Editado por Mary Vander Vennen e Bernard Zylstra. Turuntu: Wedge, 1979.
- Doukhan, Jacques. "The Seventy Weeks of Daniel 9: An Exegetical Study." *Andrews University Seminary Studies* 17 (1979): 1-22.
- Douma, Jan. *De Nachtgezichten van Zacharia*. Kampen: Kok, 1924.
- Driver, Samuel R. *The Book of Genesis*. London: Methuen, 1943.
- _____. *Studies in the Psalms*. New York: Hodder & Stoughton, 1915.
- Duhm. *Das Buch Jeremia*. Tübingen: Mohr, 1901.
- _____. *Das Buch Jesiah*. Cöttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1922.
- Duling, Dennis. "Promises to David and Their Entrance into Christianity: Nailing Down a Likely Hypothesis." *New Testament Studies* 20 (1973): 55-77.
- Dumbrell, William J. *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants*. Nashville: Nelson, 1984.
- _____. "Kingship and Temple in the Post-Exilic Period." *Reformed Theological Review* 37 (1978): 33-42.
- _____. "Malachi and the Ezra-Nehemiah Reform." *Reformed Theological Review* 35 (1976): 42-52.
- Durr, Leonard H. *Ursprung und Ausbau der Israelitische Jüdischen Heilandserwartung*. Berlin: n.p., 1925.
- Dyrness, William. *Themes in Old Testament Theology*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1979.
- Eaton, J. H. *Psalms*. London: SCM, 1967.
- Edelkoort, Albertus Hendrik. *De Christus-Verwachting in het Oude Testament*. Wageningen: Veeneman, 1941.
- Edersheim, Alfred. *Elisha the Prophet*. London: Religious Trust, 1882.
- _____. *Jesus the Messiah* Vol. 2. New York: Randolph, 1893.
- _____. *Prophecy and History in Relation to the Messiah*. New York: Randolph, 1885.
- Edgehill, Ernest. *The Book of Amos*. London: Methuen, 1926.
- Edsman, Carl Martin. "Zum Sakralen Königtum in der Forschung der Letzten Hundert Jahre." Em *The Sacral Kingship*. Leiden: Brill, 1959.
- Eerdman, Adolf. *The Literature of the Ancient Egyptians*. Traduzido para o inglês por A. Bleeckman. London: n.p., 1907.
- Eichrodt, Walther. *Ezekiel: A Commentary*. London: SCM, 1970.
- _____. "Is Typological Exegesis an Appropriate Method?" Em *Essays on Old Testament Typology*, editado por Claus Westermann, traduzido para o inglês por John L. Mays. London: SCM, 1963.
- _____. *Theology of the Old Testament*. Traduzido para o inglês por John A. Baker. 2 vols. London: SCM, 1960.
- Eiselen, Frederick Carl. *The Minor Prophets*. New York: Eaton & Mains, 1907.
- Eissfeldt, Otto. *Introduction to the Old Testament*. Traduzido para o inglês por Peter R. Ackroyd. Reimpresso. New York: Harper, 1966.
- _____. "The Prophetic Literature." In *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research*, editado por H. H. Rowley. Oxford: Clarendon, 1951.
- Eller, P. *The Yahwist: The Bible's First Theologian*. South Bend: Fides, 1968.
- Ellison, H. L. *The Centrality of the Messianic Idea*. London: Tyndale, 1957.

- _____. *Ezekiel: The Man and His Message*. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- _____. "The Message of Hosea in the Light of His Marriage." *Evangelical Quarterly* 41 (1969): 3-9.
- Emerton, John Adney. "The Syntactical Problems of Psalm 45: 7." *Journal of Semitic Studies* 13 (1966): 58-63.
- Emmerson, Grace I. *Hosea: An Israelite in Judean Perspective*. Sheffield: JSOT, 1984.
- Engnell, Ivan. *Studies of Divine Kingship in the Near East*. Oxford: Blackwell, 1943.
- Ethridge, John Wesley. *Targums of Onkelos: Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch*. Reimpresso: New York: KTAV, 1968.
- Faierstein, Morris M. "Why Do the Scribes Say Elijah Must Come First?" *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 75-86.
- Fairbairn, Patrick. *An Exposition of Ezekiel*. Reimpresso. Grand Rapids: Zondervan, 1960.
- _____. *The Revelation of Law in Scripture*. Reimpresso. Grand Rapids: Zondervan, 1957.
- _____. *The Typology of Scripture* 2 vols. em um. Grand Rapids: Zondervan, n.d.
- Farrar, Frederick W. "The Book of Daniel." Em *The Expositor's Bible*, editado por W. Robertson Nicoll, vol. 4. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- _____. *The History of Interpretation*. New York: Dutton, 1886.
- Fee, Gordon, e Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Feinberg, Charles L. *The Minor Prophets*. Chicago: Moody, 1977.
- _____. "Haggai." Em *The Wycliffe Bible Commentary*, editado por Charles F. Pfeiffer e Everett E. Harrison. Chicago: Moody, 1962.
- _____. "Jeremiah." Em *The Expositor's Bible Commentary*, editado por Frank E. Gaebelin, vol. 6. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- _____. "The Virgin Birth in the Old Testament and Isaiah 7: 14." *Bibliotheca Sacra* 119 (1962): 251-58.
- Feinberg, Paul D. "An Exegetical and Theological Study of Daniel 9: 24-27." Em *Tradition and Testament*, editado por John S. Feinberg e Paul D. Feinberg. Chicago: Moody, 1981.
- Fensham, F. Charles. *The Books of Ezra and Nehemiah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Ferch, Arthur J. "The Apocalyptic 'Son of Man' in Daniel 7." *Andrews University Seminary Studies* 19 (1981): 157-58.
- Finegan, Jack. *Let My People Go*. New York: Harper, 1963.
- _____. *Light from the Ancient Past*. Princeton: Princeton University Press, 1959.
- Fischer, James A. "Notes on the Literary Form and Message of Malachi." *Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972): 315-20.
- Fitzmyer, Joseph A. "Another View of the 'Son of Man' Debate." *Journal for the Study of the New Testament* 4 (1979): 58-68.
- _____. "More about Elijah Coming First." *Journal of Biblical Literature* 104 (1985): 295-96.
- Flanders, Henry J., Robert W. Craps, e David A. Smith. *People of the Covenant: An Introduction to the Old Testament*. New York: Ronald, 1973.
- Fohrer, Georg. *Das Buch Jesaja*. Zürich: Zwingli, 1964.
- Fokkelman, Jan P. *Narrative Art in Genesis*. Assen: Van Gorcum, 1957.

- Ford, Desmond. *Daniel*. Nashville: Southern, 1978.
- Foster, Lewis. "Clement of Alexandria." Em *The Encyclopedia of Christianity*, editado por Philip E. Hughes. Marshallton: National Foundation for Christian Education, 1972.
- Fox, Douglas E. "Ben Sira on Old Testament Canon Again: The Date of Daniel." *Westminster Theological Journal* 49 (1987): 335-50.
- Frankfort, Henri. *The Birth of Civilization in the Near East*. Garden City: Doubleday, 1956.
- _____. *Kingship and the Gods*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- Freeman, Hobart. *Nahum, Zephaniah and Habakkuk: Minor Prophets of the Seventh Century B.C.* Chicago: Moody, 1973.
- Frey, Hellmuth. *In den Beginne*. Franeker: Wever, n.d.
- _____. *God's Wereldpolitiek* Traduzido para o inglês por W. Tom. Franeker: Wever, n.d.
- Frost, Stanley Brice. *Old Testament Apocalyptic: Its Origin and Growth*. London: Epworth, 1952.
- Fuller, Andrew. *Expository Discourses on the Book of Genesis*. London: Tegg & Son, 1836.
- Gabelin, A. C. *The Prophet Daniel: A Key to the Visions and Prophecies of the Book of Daniel*. New York: Our Hope, 1911.
- Gaebelein, Frank E. *Four Minor Prophets: Obadiah, Jonah, Habakkuk, and Haggai*. Chicago: Moody, 1970.
- Gaffin, Richard B. "Old Amsterdam and Inerrancy." *Westminster Theological Journal* 44 (1982): 250-89.
- Gardiner, Alan Henderson. *Egypt of the Pharaohs*. London: Oxford, 1961.
- Garnet, Paul. "The Baptism of Jesus and the Son of Man Idea." *Journal for the Study of the New Testament* 9 (1980): 49-65.
- Garrett, Duane A. "The Structure of Amos as a Testimony to Its Integrity." *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984): 275-76.
- Gese, Hartmut. "Wisdom, Son of Man, and the Origins of Christology: The Consistent Development of Biblical Theology." *Horizons in Biblical Theology* 3 (1981): 23-57.
- Ginsberg, H. Louis. *Studies in Daniel*. New York: Jewish Seminary, 1948.
- Girdlestone, Robert B. *Synonyms of the Old Testament*. 2d ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Gispén, Willem Hendrik. *De Christus in het Oude Testament*. Exegetica, Oud-en Nieuwtestamentische studiën, vol 1. Den Haag: van Keulen, 1952.
- _____. *Exodus*. Kampen: Kok, 1946.
- _____. *Numeri*. Kampen: Kok, 1959.
- Gloag, Paton James. *The Messianic Prophecies*. Edinburgh: T & T Clark, 1879.
- Goldingay, John. "The Arrangement of Isaiah 41-45." *Vetus Testamentum* 29 (1979): 289-99.
- Goodspeed, George Stephens. *Israel's Messianic Hope*. New York: Macmillan, 1900.
- Gordis, Robert. *Poets, Prophets, Sages: Essays in Biblical Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press, 1971.
- Gordon, Cyrus H. *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilization*. New York: Harper, 1962.
- _____. *Ugarit and Minoan Crete*. New York: Horton, 1966.

- _____. *Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*. Rome: Pontificum Institutum Biblicum, 1949.
- Goslinga, C. J. *Kommentaar: 2 Samuel*. Kampen: Kok, 1962.
- Gottwald, Norman K. "Immanuel as the Prophet's Son." *Vetus Testamentum* 8 (1958): 36-47.
- _____. *The Tribes of Yahweh*. Maryknoll: Orbis, 1979.
- Graetz, Heinrich Hersh. "The Stages in the Evolution of the Messianic Belief." Em *The Structure of Jewish History*, traduzido para o inglês por I. Schorseh. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1975.
- Graves, Robert, e Raphael Patai. *Hebrew Myths: The Book of Genesis*. New York: McGrawHill, 1963.
- Gray, George Buchanan. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*. International Critical Commentary. New York: Seribners, 1903.
- _____. *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*. Reimpresso. New York: KTAV, 1971.
- Gray, John. *The Canaanites*. London: Thames & Hudson, 1964.
- _____. *1 and 2 Kings: A Commentary*. 2d ed. Philadelphia: Westminster, 1970.
- Green, William. *The Unity of the Book of Genesis*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1979.
- Greenberg, Moshe. *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1983.
- Grogan, Geoffrey W. "Isaiah." Em *The Expositor's Bible Commentary*, editado por Frank E. Gaebelein, vol. 6. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- Grosheide, Frederick William. *Christus de Heiland*. Kampen: Kok, 1948.
- _____. *De Psalmen*. Kampen: Kok, 1955.
- Grosheide, H. H. *Ezra-Nehemia*. Kampen: Kok, 1963.
- _____. *De Teregkeer uit de Ballingschap*. Exegetica. Oud-en Nieuw-testamentische studiën, vol. 2. Den Haag: van Keulen, 1957.
- Gunkel, Herman. *Die Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.
- _____. *Die Sagen von Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907.
- Guthrie, Harvey Henry. *Israel's Sacred Songs*. New York: Seabury, 1966.
- Hailey, Homer. *A Commentary on the Minor Prophets*. Grand Rapids: Baker, 1972.
- Haldar, Alfred. *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*. Uppsala: Alonquist & Boytrycheri, 1945.
- Hamilton, Neill Q. "The Last Things in the Last Decade." *Interpretation* 14 (1960): 131-42.
- Hammershaimb, Erling. *Some Aspects of Old Testament Prophecy*. Köhnhaven: Bagger, 1966.
- Hanke, Howard August. *The Tabernacle in the Wilderness*. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- Hanson, Anthony Tyrrell. *Jesus Christ in the Old Testament*. London: SCM, 1965.
- Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress, 1975.
- Haran, Menahem. "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change." *Vetus Testamentum* 27 (1977): 385-97.
- Harper, William Raney. *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1905.

- Harrison, R. K. *Archaeology and the Old Testament*. London: English University, 1963.
- _____. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
- _____. *Jeremiah and Lamentations: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove: Inter-Varsity, 1973.
- _____. *Old Testament Times*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
- Harrison, Richard P. G. *Allegory and Event*. London: SCM, 1959.
- Harrop, Gerald. *Elijah Speaks Today: The Long Road to Naboth's Vineyard* Nashville: Abingdon, 1975.
- Hartman, Louis F., e Alexander A. Di Lella. *Book of Daniel: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1978.
- Hasel, Gerhard F. *The Remnant*. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1972.
- Hassold, William J. "Rectilinear or Typological Interpretation of Messianic Prophecy?" *Concordia Theological Monthly* 38 (1967): 155-67.
- Hauser, Allan J. "Jonah: In Pursuit of a Dove." *Journal of Biblical Literature* 104 (1985): 21-37.
- Heflin, F. N. "The Prophet Malachi: His World and His Book." *Southwestern Journal of Theology* 30 (1987): 5-11.
- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1943.
- Heinisch, Paul. *Theology of the Old Testament*. Traduzido para o inglês por W. G. Heidt. St. Paul: North Central, 1955.
- Henderson, Ebenezer. *The Twelve Minor Prophets: Translated from the Hebrew with a Critical and Exegetical Commentary*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1980.
- Hengstenberg, Einst. *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions*. 4 vols. Reimpresso. Grand Rapids: Kregel, 1956.
- Herbert, Arthur Gabriel. *The Throne of David* London: Faber & Faber, 1941.
- Hertzberg, Hans Wilhelm. *Commentary on the Psalms*. Edinburgh: T & T Clark, 1869.
- _____. *1 and 2 Samuel*. Traduzido para o inglês por J. S. Bowden. London: SCM, 1964.
- Heschel, Abraham J. *The Prophets*. New York: Harper, 1962.
- Hieronymus, Saint. *Jerome's Commentary on Daniel*. Traduzido para o inglês por Gleason L. Archer, Jr. Grand Rapids: Baker, 1958.
- Hillyer, Norman. "The Servant of God." *Evangelical Quarterly* 41 (1969): 143-60.
- Hillers, Delbert R. *Micah*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Hirsch, Samson Raphael. *The Psalms*. New York: Feldham, 1966.
- Hobbs, T. Raymond. "2 Kings 1 and 2: Their Unity and Purpose." *Studies in Religion* 13 (1984): 327-40.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Holladay, William L. *Jeremiah: Spokesman Out of Time*. Philadelphia: Pilgrim, 1974.
- Hölscher, Gustav. *Die Ursprünge der Jüdischen Eschatologie Theologische Literaturzeitung*. N.p., 1926.
- Honeycutt, Roy L. *Amos and His Message*. Nashville: Broadman, 1963.
- _____. *Hosea and His Message*. Nashville: Broadman, 1975.
- Horn, Siegfried H. "What We Don't Know about Moses and the Exodus." *Biblical Archaeological Review* 3 (1977): 22ff.

- Howie, Carl Gordon. *The Date and Composition of Ezekiel*. Philadelphia: SBL, 1960.
- Huey, B. "Exposition of Malachi." *Southwestern Journal of Theology* 30 (1987): 12-21.
- Huffmon, Herbert B. "The Covenant Lawsuit in the Prophets." *Journal of Biblical Literature* 78 (1959): 285-95.
- Huhn, Eugen. *Die Messianischen Weissagungen des Israelitisch-Judischen Volkes bis zu den Targumim*. Leipzig: n.p., 1899.
- Ironside, H. A. *Notes on the Minor Prophets*. New York: Loizeaux, 1950.
- Irsigler, Hubert. *Gottesgericht und Jahwetag*. St. Ottilien: Eoo Verlag, 1977.
- Ishida, Tomoa. *The Royal Dynasties of Ancient Israel*. New York: Walter de Gruyter, 1977.
- _____. *Studies in the Period of David and Solomon*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1982.
- Jacob, Edmund. *Theology of the Old Testament*. Traduzido para o inglês por A. W. Heathcote e P. Allcock. New York: Harper, 1958.
- James, Fleming. *Personalities of the Old Testament*. New York: Scribners, 1939.
- Janzen, J. Gerald. *Studies in the Text of Jeremiah*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Jeffrey, Arthur, e Gerald Kenncely. "The Book of Daniel." Em *The Interpreter's Bible* editado por George Buttrick et al., 6. Nashville: Abingdon, 1951.
- Jensen, Joseph. "The Age of Immanuel." *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979): 220-39.
- Jeppesen, Knud. "How the Book of Micah Lost Its Integrity." *Studies in Theology* 33 (1979): 101-31.
- _____. "New Aspects of Micah Research." *Journal for the Study of the Old Testament* 8 (1978): 3-32.
- Johansen, John H. "The Prophet Hosea: His Marriage and Message." *Journal of the Evangelical Theological Society* 14 (1971): 179-84.
- Jones, Bruce Williams. "The Prayer in Daniel 9." *Vetus Testamentum* 8 (1968): 488-93.
- Jones, Douglas Rawlinson. "A Fresh Interpretation of Zechariah 9-11." *Vetus Testamentum* 12 (1962): 241-59.
- _____. *Isaiah 56-66 and Joel*. London: SCM, 1964.
- Kaiser, Otto. *Isaiah 1-12: A Commentary*, 2d ed. Traduzido para o inglês por J. Buwden. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1983.
- Kaiser, Walter C., Jr. "Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles." *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 (1977): 97-111.
- _____. "Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the 'Then' and 'Now' Gap: Hosea 12: 1-6." *Journal of the Evangelical Theological Society* 28 (1985): 289-98.
- _____. *Malachi: God's Unchanging Love*. Grand Rapids: Baker, 1984.
- _____. "The Promise of the Arrival of Elijah in Malachi and the Gospels." *Grace Theological Journal* 3 (1982): 221-33.
- Kapelrud, A. S. "The Main Concern of Second Isaiah." *Vetus Testamentum* 32 (1982): 50-58.
- Karl, Theodore Ferdinand. *The Minor Prophets*. St Louis: Concordia, 1956.
- Keil, C. F. *The Book of Daniel*. Traduzido para o inglês por M. G. Easton. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.
- _____. *The Prophecies of Ezekiel*. Traduzido para o inglês por James Martin. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.

- _____. *The Prophecies of Jeremiah*. Traduzido para o inglês por David Patrick. Vol. 1. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
- Keil, C. F. e Franz Delitzseh. *The Twelve Minor Prophets*. Traduzido para o inglês por James Martin. Vol. 2. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
- Kelley, Page. *Judgment and Redemption in Isaiah*. Nashville: Broadman, 1968.
- Kent, Homer A., Jr. "The New Covenant and the Church." *Grace Theological Journal* 6 (1985): 289-98.
- Kidner, Derek. *Ezra and Nehemiah: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove: Inter-Varsity, 1974.
- Kiene, Paul F. *The Tabernacle in the Wilderness of Sinai*. Traduzido para o inglês por J. S. Crandall. Grand Rapids: Zondervan, 1977.
- Kirkpatrick, A. F. *The Book of Psalms*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1982.
- Kissane, Edward J. *The Book of Isaiah*. Dublin: Richview, 1960.
- Kistemaker, Simon. *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*. Amsterdam: Van Soest, 1961.
- Kitchen, Kenneth A. *Ancient Orient and the Old Testament*. Chicago: Inter-Varsity, 1966.
- Kittel, Rudolph. *Gestalten und Gedanken in Israel*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1925.
- Klausner, Joseph. *Jesus of Nazareth*. Traduzido para o inglês por H. Danby. Boston: Beacon, 1961.
- _____. *The Messianic Idea in Israel*. Traduzido para o inglês por F. Springstine. New York: Macmillan, 1955.
- Klein, Ralph. *1 Samuel*. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1983.
- Kligerman, Aaron Judah. *Old Testament Messianic Prophecy*. Grand Rapids: Zondervan, 1957.
- Kline, Meredith G. *By Oath Consigned*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
- _____. "The Covenant of the Seventieth Week." Em *The Law and the Prophets*, editado por J. Skilton. Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1974.
- _____. "Divine Kingship and Genesis 6: 1-4." *Westminster Theological Journal* 24 (1962): 187-204.
- _____. *Images of the Spirit*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- _____. "The Old Testament Origins of the Gospel Genre." *Westminster Theological Journal* 38 (1975): 1-27.
- _____. *The Structure of Biblical Authority*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Knap, Jan J. *Bilearn Toepasselijke Verklaring Zijner Profetisen*. Kampen: Kok, 1929.
- Knierim, Rolf. "The Messianic Concept in the First Book of Samuel." Em *Jesus and the Historian: Written in Honor of Ernest Cadman Calwell*, editado por F. Thomas Trotter. Philadelphia: Westminster, 1968.
- Knight, George A. F. *A Christian Theology of the Old Testament*. London: SCM, 1959.
- _____. *Deutero-Isaiah: A Theological Commentary on Isaiah 40-55*. Nashville: Abingdon, 1965.
- _____. *Hosea: Introduction and Commentary*. London, SCM, 1960.
- Knowles, Louis E. "The interpretation of the Seventy Weeks of Daniel in the Early Fathers." *Westminster Theological Journal* 7 (1944): 136-60.

- Kobes, Wayne. "Recent Covenant Studies and the Reformed Believer." *ProRege*3 (1974): 6-13.
- Koch, Robert. *The Riddle of Genesis*. Theological Burningpoints, vol. 1. Cork, Ireland: Mercier, 1968.
- König, Edward. *Die Messianischen Weissagungen des Alten Testaments*. Stuttgart: n.p., 1923.
- Koole, Jan L. *Haggai*. Kampen: Kok, 1967.
- Koopmans, Jan. *Wij Hebben een Koning*. Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Holland, 1939.
- Kramer, Samuel N. "Sumerian Literature: A General Survey." Em *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright*, editado por G. Ernest Wright. Garden City: Doubleday, 1961.
- _____. *Sumerian Mythology*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1944.
- Kramer, Werner R. *Christ, Lord, Son of God*. Traduzido para o inglês por Brian Hardy. London: SCM, 1966.
- Kraus, Hans Joachim. *Psalmen*. 2 vols. Neukirchen: Kreis Moers, 1960.
- Krummacher, Frederick Wilhelm. *David the King of Israel: A Portrait*. Edinburgh: T & T Clark, 1875.
- _____. *Elijah the Tishbite*. London: Routledge, 1849.
- Kugel, James L. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Kurtz, Johann Heinrich. *History of the Old Covenant*. Traduzido para o inglês por J. Martin. Philadelphia: Lindsay & Blakeston, 1859.
- Labarbera, Robert. "The Man of War and the Man of God: Social Satire in 2 Kings 6: 8-7: 20." *Catholic Biblical Quarterly*46 (1984): 637-51.
- Lacocque, André. *The Book of Daniel*. Traduzido para o inglês por David Pellauer. Atlanta: John Knox, 1979.
- Laetsch, Theodore. *Bible Commentary; Jeremiah*. St. Louis: Concordia, 1952.
- _____. *Bible Commentary: The Minor Prophets*. St. Louis: Concordia, 1956.
- Lampe, Geoffrey W. H., e K. J. Wollcombe. *Essays on Typology*. London: SCM, 1957.
- Laney, J. Carl. "The Role of the Prophets in God's Case Against Israel." *Bibliotheca Sacra* 138 (1981): 313-25.
- Lang, Bernard. "A Neglected Method in Ezekiel Research." *Vetus Testamentum*29 (1979): 39-44.
- Lange, John Peter, ed. *Minor Prophets*. Commentary on the Holy Scriptures, Critical, Doctrinal, and Homiletical, vol.14. Grand Rapids: Zondervan, n.d.
- Langston, Earle L. *The Prophecies of Balaam: Or the Pathway to the Fullness of Blessing for Israel and the Church*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1937.
- La Rondelle, Hans K. *The Israel of God in Prophecy*. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983.
- LaSor, William Sanford, David Allan Hubbard, e Frederick William Bush. *Old Testament Survey*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Lattey, Cuthbert. *The Book of Daniel*. Dublin: Browne & Nolan, 1948.

- Lawson, John A. *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*. New York: Macmillan, 1961.
- Lehman, Chester K. *Biblical Theology: Old Testament*. Scottdale: Herald, 1971.
- Leslie, Elmer A. *Isaiah: Chronologically Arranged, Translated and Interpreted*. Nashville: Abingdon, 1963.
- _____. *Jeremiah: Chronologically Arranged, Translated and Interpreted*. Nashville: Abingdon, 1954.
- Leupold, H. C. *Exposition of Daniel*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1969.
- _____. *Exposition of Genesis*. 2 vols. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1949-1950.
- _____. *Exposition of Isaiah*. 2 vols. Grand Rapids: Baker, 1968.
- _____. *Exposition of the Psalms*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1969.
- _____. *Exposition of Zechariah*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1971.
- Levine, Moshe. *The Tabernacle: Its Structure and Utensils*. London: Melechet Haniskar, 1957.
- Lightfoot, J. B. *The Apostolic Fathers*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1956.
- Lion-Cachet, Franz N. "Die mondelinge en skriftelyke tradisies word ten volle erken." Em *Die Kontinuiteit Van Die Abrahamitiese Verband in Die Sinaitiese Verband* Potchefstroom: Vir Christelike Hoër Onderwys, 1976.
- Limburg, James. "The Root *ryb* and the Prophetic Lawsuit Speeches." *Journal of Biblical Literature* 88 (1969): 291-304.
- Lind, Werner A. "A Text-Critical Note to Ezekiel 1: Are Shorter Readings Really Preferable to Longer?" *Journal of Theological Studies* 27 (1984): 135-39.
- Lindars, Barnabas. "Gideon and Kingship." *Journal of Theological Studies* 16 (1965): 315-62.
- _____. "The New Look on the Son of Man." *Bulletin of the John Ryland's Library* 63 (1981): 437-62.
- _____. "Rachel Weeping for Her Children (Jer. 31: 15-22)." *Journal for the Study of the Old Testament* 12 (1979): 47-62.
- Lindblom, Johannes. *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford: Blackwell, 1962.
- Lindsey, F. Duane. *The Servant Songs: A Study in Isaiah*. Chicago: Moody, 1985.
- Livingston, G. Herbert. "Structural Aspects in the Old Testament Prophets' Work and Message." *Asbury Seminary* 32 (1977): 15-30.
- Lockyer, Herbert. *All the Messianic Prophecies of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1973.
- Long, Burk O. *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature*. The Forms of the Old Testament Literature, vol. 9. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Longenecker, Richard N. *Biblical Exegesis to the Apostolic Period*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Luc, Alex. "A Theology of Ezekiel: God's Name and Israel's History." *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983): 137-43.
- Luther, Martin. *Commentary on Genesis*. Traduzido para o inglês por J. Theodore Mueller. Grand Rapids: Zondervan, 1958.
- Maarsingh, B. *Ezechiël*. Vol 1. *De Prediking van het Oude Testament*. Nijkerk: Callenbach, 1985.

- McCarter, P. Kyle. *2 Samuel*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1984.
- McCarthy, Dennis J. "Covenant and Law in Chronicles-Nehemiah." *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982): 25-44.
- _____. *Treaty and Covenant*. Analecta Biblica, vol. 21. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963.
- McComiskey, Thomas E. *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants*. Grand Rapids: Baker, 1985.
- _____. "The Seventy 'Weeks' of Daniel Against the Background of Ancient Near Eastern Literature." *Westminster Theological Journal* 47 (1985): 18-45.
- McConville, J. Gordon. "Ezra-Nehemiah and the Fulfillment of Prophecy." *Vetus Testamentum* 36 (1986): 205-24.
- _____. "Priests and Levites in Ezekiel: A Crux in the Interpretation of Israel's History" *Tynedale Bulletin* 34 (1983): 3-31.
- MacDuff, Rose. *Elijah: Prophet of Fire*. New York: Carter, 1866.
- MacIntosh, C. H. *Notes on the Book of Deuteronomy*. New York: Revell, 1974.
- Mack, Edward. *The Christ in the Old Testament*. Richmond: Whillet & Shepperson, 1933.
- McKane, William. "The Interpretation of Isaiah 7: 14-25." *Vetus Testamentum* 17 (1967): 208-19.
- McKenzie, John L. *Second Isaiah*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1968.
- _____. "Royal Messianism." *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957): 25-52.
- _____. *A Theology of the Old Testament*. Garden City: Doubleday, 1974.
- McKenzie, Steven L., e Howard N. Wallace. "Covenant Themes in Malachi." *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983): 549-63.
- McKinney, Ronald J. "Ricoeur's Hermeneutic and the Messianic Problem." *Christian Scholar's Review* 14 (1985): 211-23.
- McNeill, Brian. "The Son of Man and the Messiah: A Footnote." *New Testament Studies* 26 (1980): 419-21.
- MacRae, Alan R. *The Gospel of Isaiah*. Chicago: Moody, 1977.
- Maertens, Thierry. *A Feast in Honour of Yahweh*. Traduzido para o inglês por K. Sullivan. London: Chapman, 1966.
- Maier, Walter A. *The Book of Nahum*. St. Louis: Concordia, 1959.
- Malchow, Bruce V. "The Messenger of the Covenant in Malachi 3: 1." *Journal of Biblical Literature* 103 (1984): 252-55.
- Manley, George Thomas. *The Book of the Law*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- Margalioth, Rachel. *The Indivisible Isaiah*. New York: Yesheva University Press, 1964.
- Margalioth, Othniel. "The Political Role of Ezra as a Persian Governor." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 98 (1986): 110-12.
- Margolis, Max Leopold. "How the Song of Songs Entered the Canon." Em *Symposium*, editado por W. Schaff. Philadelphia: Commercial Museum, 1924.
- Marshall, J. Howard. "Son of God or Servant of Yahweh: A Reconsideration of Mark 1: 11." *New Testament Studies* 15 (1969): 326-36.
- Martin, Alfred. *Isaiah: The Salvation of Jehovah*. Chicago: Moody, 1956.
- Martin, Charles G. "1 and 2 Kings." Em *The New Layman's Bible Commentary*, editado por G. C. D. Howley, F. F. Bruce, e H. L. Ellison. Grand Rapids: Zondervan, 1979.

- Martin, Hugh. *A Commentary on Jonah*. Reimpresso. Edinburgh: Banner of Truth, 1978.
- Martin, Marie Louise. *The Biblical Concept of Messianism in Southern Africa*. Morija: Sesuto, 1964.
- Mauchline, John. "Implicit Signs of a Persistent Belief in the Davidic Empire." *Vetus Testamentum* 20 (1970): 287-303.
- May, Herbert G., e E. L. Allen. "The Book of Ezekiel." Em *The Interpreter's Bible*, editado por George A. Buttrick et al., vol. 6. Nashville: Abingdon, 1951.
- Mays, James L. *Amos: A Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1969.
- _____. *Micah: A Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- Meek, Theophile James. *Hebrew Origins*. New York: Harper, 1960.
- Meeks, Wayne A. *The Prophet-King*. Leiden: Brill, 1967.
- Mendenhall, George. "Biblical History in Transition." Em *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright*, editado por G. Ernest Wright. Garden City: Doubleday, 1961.
- _____. "Covenant Forms in Israelite Tradition." Em *The Biblical Archaeologist Reader*, vol. 3, editado por Edward F. Campbell, Jr. e David Noel Freedman. Garden City: Doubleday, 1970.
- _____. "The Hebrew Conquest of Palestine." Em *The Biblical Archaeologist Reader*, vol. 3, editado por Edward F. Campbell, Jr. e David Noel Freedman. Garden City: Doubleday, 1970.
- _____. *The Tenth Generation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Merrill, Eugene H. "The Sign of Jonah." *Journal of the Evangelical Theological Society* 23 (1980): 23-30.
- Mettinger, Tryggve. *King and Messiah*. Lund: Wallin & Dalholm, 1974.
- Meyer, Brotherton. *Elijah: The Secret of His Power*. London: Morgan & Scott, 1909.
- Michelsen, A. Berkeley. *Daniel and Revelation*. Nashville: Nelson, 1984.
- _____. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
- Milligan, Ezra MacCleod. *Is the Kingdom Age at Hand?* New York: Doran, 1929.
- Milligan, William. *Elijah His Life and Times*. New York: Revell, 1890.
- Mitchell, Hinckley G., John M. P. Smith, e Julius Bewer. *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi, and Jonah*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1912.
- Moloney, Francis J. "The End of the Son of Man?" *Downside Review* 98 (1980): 280-90.
- _____. "The Reinterpretation of Psalm 8 and the Son of Man Debate." *New Testament Studies* 27 (1981): 656-72.
- Montgomery, James A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1927.
- Moore, Carey. *Studies in the Book of Esther*. New York: KTAV, 1982.
- Moore, Thomas V. *A Commentary on Haggai and Malachi*. Reimpresso. London: Banner of Truth, 1960.
- _____. *A Commentary on Zechariah*. Reimpresso. London: Banner of Truth, 1958.
- Moran, William L. "Genesis 49: 10 and Its Use in Ezekiel 21: 32." *Biblica* 39 (1958): 405-25.

- _____. "The Hebrew Language in Its Northwest Semitic Background." Em *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright*, editado por G. Ernest Wright. Garden City: Doubleday, 1961.
- Morris, Leon. *Apocalyptic*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Motyer, John A. "Context and Content in the Interpretation of Isaiah 7: 14." *Tyndale Bulletin* 21 (1970): 118-25.
- _____. *The Day of the Lion: The Message of Amos*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1974.
- Moulder, W. J. "The Old Testament Background and the Interpretation of Mark 10: 45." *New Testament Studies* 24 (1977): 120-27.
- Mowinkel, Sigmund. *He That Cometh*. Traduzido para o inglês por G. W. Anderson. Oxford: Blackwell, 1959.
- _____. *The Psalms in Israel's Worship*. Traduzido para o inglês por D. R. Thomas. Oxford: Blackwell, 1962.
- _____. *Zur Komposition des Buches Jeremia*. Kristiana: Dybwad, 1914.
- Mudge, Lewis S. "The Servant Lord and His Servant People." *Scottish Journal of Theology* 12 (1959): 113-28.
- Muilenburg, James, e R. B. Y. Scott. "The Book of Isaiah: Chapters 1-39." Em *The Interpreter's Bible* editado por George A. Buttrick et al., vol. 5. Nashville: Abingdon, 1964.
- Mulder, Johannes Stephanus. *Studies in Psalm 45*. Oss: Witsiers, 1972.
- Muller, Frederick Max. "Das Assyrische Ritual." *Mitteilungen der Vorder-Asiatisch-Aegyptischen Gesellschaft* 41 (1937): 3ff.
- Murphy, James G. *The Book of Psalms*. Minneapolis: James Family, 1977.
- Newman, Robert C. "Daniel's Seventy Weeks and the Old Testament Sabbath-Year Cycle." *Journal of the Evangelical Theological Society* 16 (1973): 229-34.
- Niessen, Richard. "The Virginity of the 'Almah' in Isaiah 7: 14." *Bibliotheca Sacra* 137 (1980): 133-50.
- Noordtzi, Arie. *Numeri*. Kampen: Kok, 1957.
- _____. *De Profet Ezachiel*. Vol. 1. Kampen: Kok, 1956.
- North, Christopher R. *The Old Testament Interpretation of History*. London: Epworth, 1946.
- _____. *The Second Isaiah*. Oxford: Clarendon, 1964.
- _____. *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*. London: Cumberlege, 1956.
- Noth, Martin. *Exodus: A Commentary*. Traduzido para o inglês por J. S. Bowden. London: SCM, 1962.
- _____. *The History of Israel*. Revisado por Peter R. Ackroyd. London: Adam & Black, 1959.
- _____. *A History of Pentateuchal Traditions*. Traduzido para o inglês por B. W. Anderson. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.
- _____. *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*. Philadelphia: Fortress, 1967.
- Odendall, Dirk. *The Eschatological Expectation of Isaiah 40-66 with Special Reference to Israel and the Nations*. Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1970.
- Oehler, Gustav. *Theology of the Old Testament*. Reimpresso. Minneapolis: Klock & Klock, 1978.
- Oesterley, W. O. E. *The Evolution of the Messianic Idea*. London: SPCK, 1908.

- _____. *A History of Israel*. Vol. 2. Oxford: Clarendon, 1932.
- _____. *Sacrifices in Ancient Israel: Their Origin, Purpose, and Development*. New York: n.p., 1937.
- Oesterley, W. O. E., e Theodore Henry Robinson. *An Introduction to the Books of the Old Testament*. Reimpresso. Cleveland: World, 1962.
- Olson, Glen. W. "Allegory, Typology, and Symbol: The Sensus Spiritualus." *Communio (US)* 4 (1977): 161-79.
- Orlinsky, Harry Meyer. *Ancient Israel*. New York: Cornell University Press, 1960.
- Orr, James. *The Problem of the Old Testament*. New York: Scribners, 1911.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Pamment, Margaret. "The Son of Man in the First Gospel," *New Testament Studies* 29 (1983): 116-29.
- Patai, Raphael. *The Messiah Texts*. New York: Avon, 1979.
- Paton, Lewis Boyles. *The Book of Esther*. Edinburgh: T & T Clark, 1908.
- Payne, David F. "Isaiah." Em *The International Bible Commentary*, editado por F. F. Bruce. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- Payne, J. Barton. *Encyclopedia of Biblical Prophecy*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1980.
- _____. "The Goal of Daniel's Seventy Weeks." *Journal of the Evangelical Theological Society* 21 (1987): 97-115.
- _____. *The Theology of the Older Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1962.
- Pearlman, Moshe. *In the Footsteps of Moses*. Jerusalem: Steimatzky's Agency and Naateev, 1973.
- Pedersen, Johan. *Israel: Its Life and Culture*. Vols. 3-4. Copenhagen: n.p., 1940.
- Peet, Thomas. *A Comparative Study of the Literature of Egypt, Palestine, and Mesopotamia*. London, n.p., 1931.
- Perdue, Leo G., e Brian W. Kovacs, eds. *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1984.
- Pfeiffer, Charles F. *Exile and Return*. Grand Rapids: Baker, 1962.
- _____. *Ras Shamra and the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1962.
- Pfeiffer, Robert Henry. *Introduction to the Old Testament*. New York: Harper, 1941.
- Philp, Howard Littleton. *Freud and Religious Belief*. New York: Pitman, 1956.
- Pieper, August. *Isaiah: An Exposition of Isaiah 40-66*. Traduzido para o inglês por Erwin E. Kowalke. Milwaukee: Northwestern, 1979.
- Pierce, Ronald W. "Literary Connectors and a Haggai-Zechariah-Malachi Corpus." *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984): 277-89.
- _____. "A Thematic Development of the Haggai-Zechariah-Malachi-Corpus." *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984): 401-11.
- Pink, A. W. *Gleanings from Elisha*. Chicago: Moody, 1972.
- _____. *The Life of Elijah*. London: Banner of Truth, 1956.
- Plastoras, James. *The God of the Exodus*. Milwaukee: Bruce, 1966.
- Ploger, Otto. *Theokratie und Eschatologie*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1968.

- Plumer, William S. *Psalms*. Reimpresso. London: Banner of Truth, 1975.
- Poole, Matthew. *A Commentary on the Holy Bible*. 3 vols. Reimpresso. London: Banner of Truth, 1962.
- Pope, Marvin. "Isaiah 34 in Relation to Isaiah 35, 40-66." *Journal of Biblical Literature* 71 (1952): 235-43.
- Porteous, Norman. *Daniel: A Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1962.
- Potter, Harry D. "The New Covenant in Jeremiah 31: 31-34." *Vetus Testamentum* 33 (1983): 347-57.
- Poythress, Vern S. "Hermeneutical Factors in Determining the Beginning of the Seventy Weeks (Dan. 9: 25)." *Trinity Journal* 6 (1985): 131-49.
- Preus, James Samuel. *From Shadow to Reality: Old Testament Interpretation from Augustine to Young Luther*. Cambridge: Belknap, 1969.
- Price, Walter Kleber. *The Prophet Joel and the Day of the Lord*. Chicago: Moody, 1976.
- Pritchard, James B., ed. *Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- _____. *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1955.
- _____. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3d ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Pusey, Edward B. *Daniel the Prophet*. New York: Funk & Wagnalls, 1891.
- _____. *The Minor Prophets: A Commentary*. Reimpresso. Grand Rapids: 1950.
- Quasten, Johannes. *Patrology*. Westminster: Newman, 1963.
- Radmacher, Earl D., e Robert D. Preus, eds. *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Rawlinson, George. *Isaac and Jacob*. New York: Revell, 1890.
- Redford, Donald B. *A Study of the Biblical Story of Joseph*. Leiden: Brill, 1970.
- Reist, Irwin W. "The Theological Significance of the Exodus." *Journal of the Evangelical Theological Society* 12 (1969): 223-32.
- Rehm, Martin. *Der Königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja*. Kvelaer Rheinland: Butzon & Bercker, 1968.
- Renaud, Bernard, *La Formation du Livre de Michée Tradition et Actualization*. Paris: Gabalda, 1977.
- Renckens, Henricus. *Israel's Concept of the Beginning*. New York: Herder & Herder, 1964.
- Rendall, Ted S. "Tracing the Pattern of Prophecy." *Prairie Overcomer* 54 (1981): 426-33.
- Rendsburg, Gary A. "Hebrew *rhm*: Rain." *Vetus Testamentum* 33 (1983): 357-62.
- Rendtorff, Rolf. *Men of the Old Testament*. London: SCM, 1968.
- Rhodes, Arnold B. "The Kingdoms of Men and the Kingdom of God: A Study of Daniel 7: 14." *Interpretation* 15 (1961): 411-30.
- Rice, Gene. "Interpretation of Isaiah 7: 15-17." *Journal of Biblical Literature* 96 (1977): 363-69.
- _____. "Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978): 220-27.
- Rice, John R. *Christ in the Old Testament*. Murfreesboro, Tenn.: Sword of the Lord, 1969.

- Richard, Earle. "The Creative Use of Amos by the Author of Acts." *Novum Testamentum* 24 (1982): 37-53.
- Richardson, Alan. *Genesis 1-11: The Creation Stories and the Modern World View*. London: SCM, 1953.
- Ridderbos, Joe. *Het Gods Woord der Profeten*. Kampen: Kok, 1930.
- _____. *Isaiah*. Traduzido para o inglês por John Vriend. Grand Rapids: Zondervan, 1985.
- _____. *De Messiaanische Heilshelofte en de Nieuwere Ontdekkingen*. Kampen: Kok, 1918.
- Ridderbos, Nicholas H. *De Psalmen*. Kampen: Kok, 1958.
- _____. *De "Werkers der Ongerechtigheld" in de Individueele Psalmen*. Kampen: Kok, 1939.
- Riehm, Eduard. *Messianic Prophecy: Its Origin, Historical Growth, and Relation to New Testament Fulfillment*. Rev. ed. Traduzido para o inglês por Lewis A. Muirhead. Edinburgh: T & T Clark, 1900.
- Riggan, George A. *Messianic Theology and Christian Faith*. Philadelphia: Westminster, 1967.
- Ringgren, Helmer. *The Faith of the Psalmists*. Philadelphia: Fortress, 1963.
- _____. *The Messiah in the Old Testament*. London: SCM, 1956.
- _____. *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*. Traduzido para o inglês por Emilie T. Sander. Philadelphia: Fortress, 1963.
- Roberts, Alexander, e James Donaldson, eds. *The Ante-Nicene Fathers*. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
- Robertson, James. *The Early Religion of Israel*. London: Blackwell, 1892.
- Robertson, O. Palmer. *The Christ of the Covenants*. Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1980.
- Robinson, George L. *The Twelve Minor Prophets*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1952.
- Robinson, George L., e R. K. Harrison. "Isaiah." Em *The International Standard Bible Encyclopedia*, rev. ed., editado por G. W. Bromiley, vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Robinson, Theodore Henry, e W. O. E. Oesterley. *Hebrew Religion: Its Origin and Development*. New York: Macmillan, 1930.
- Rofe, Alexander. "The Classification of the Prophetical Stories." *Journal of Biblical Literature* 89 (1970): 427-40.
- Rogers, Jack B., e Donald K. McKim. *The Authority and Interpretation of the Bible*. San Francisco: Harper, 1979.
- Rogers, Richard. *A Commentary on Judges*. London: Banner of Truth, n.d.
- Roubos, K. *1 Kronieken*. De Prediking van het Oude Testament. Nijkerk: Callenbach, 1969.
- Rowley, H. H. *Darius the Mede and the Four World Empires of the Book of Daniel: A Historical Study of Contemporary Issues*. Cardiff: University of Wales Press, 1935.
- _____. *The Faith of Israel*. London: SCM, 1956.
- _____. "The Meaning of Daniel for Today." *Interpretation* 15 (1961): 387-97.
- _____. "Moses and the Decalogue." Em *Men of God*. London: Nelson, 1963.
- _____. *From Moses to Qumran: Studies in the Old Testament*. New York: Association, 1963.
- _____. *The Relevance of Apocalyptic*. London: Lutterworth, 1944.

- _____. *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*. London: Lutterworth, 1952.
- Rudolph, Wilhelm. *Kommentaar zum Alten Testament: Jeremia*. Tübingen: Mohr, 1969.
- _____. *Kommentaar zum Alten Testament: Micha, Nahum, Habakkuk, and Zephaania*. Tübingen: Mohr, 1975.
- Rushdoony, R. J. *Thy Kingdom Come*. Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1970.
- Russell, David Syme. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: Westminster, 1969.
- Rust, Eric C. "The Theology of the Prophets." *Review and Expositor* 74 (1977): 337-52.
- Sabourin, Leopold. "Coming of the Son (Matt.10: 23b)." *Biblical Theological Bulletin* 7 (1977): 5-11.
- _____. *Priesthood*. Leiden: Brill, 1973.
- _____. *The Psalms: Their Origin and Meaning*. New York: Alba, 1974.
- Saebö, Magne. "Messianism in Chronicles." *Horizons in Biblical Theology* 7 (1980): 85-109.
- Sarachek, Joseph. *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*. New York: Herman, 1968.
- Sauer, Alfred von Rohr. "Problems of Messianic Interpretation." *Concordia Theological Monthly* 35 (1964): 566-74.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
- Schaff, Philip, e Henry Wace, eds. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1952-1955.
- Schelhaas, Jan. *De Messiaanische Profetie in den Tijd Voor Israel's Volksbestaan*. Hoogeveen: Slingenberg, 1932.
- Schibler, Daniel. "Review of *The Servant Songs: A Study in Isaiah*, by F. Duane Lindsey." *Journal of the Evangelical Theological Society* 29 (1986): 472-74.
- Schoors, A. *I Am God Your Savior*. Leiden: Brill, 1973.
- Schultz, Hermann. *Old Testament Theology*. Traduzido para o inglês por James Alexander Paterson. Edinburgh: T & T Clark, 1892.
- Schultz, Samuel J. *The Old Testament Speaks*. New York: Harper, 1960.
- Schwarzwallner, Klaus. *Das Alte Testament in Christus*. Theological Studien herausgegeben von Karl Barth und Max Geiger, heft 84. Zurich: EVS, 1966.
- Scott, R. B. Y. *The Relevance of the Prophets*. New York: Macmillan, 1953.
- Seerveld, Calvin. *Balaam's Apocalyptic Prophecies*. Toronto: Wedge, 1980.
- _____. *Song of Songs*. Chicago: Trinity Pennysheet, 1967.
- Seiss, Joseph A. *Voices from Babylon, or the Records of Daniel the Prophet*. Philadelphia: Muhlinberg, 1879.
- Sellin, Ernst. "The Divine Messiah in the Old Testament." Em *Biblical and Theological Studies*, editado por Samuel G. Craig. Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1952.
- Seybold, Donald. "Paradox and Symmetry in the Joseph Narrative." Em *Literary Interpretation of Biblical Narratives*, editado por L. Ackerman. Nashville: Abingdon, 1974.
- Shea, William H. "Poetic Relations of the Time Periods in Daniel 9: 25." *Andrews University Seminary Studies* 18 (1980): 59-63.
- Silver, Abba Hillel. *A History of Messianic Speculation in Israel*. Boston: Beacon, 1959.

- Skinner, John. "The Book of Ezekiel." Em *The Expositor's Bible*, editado por W. Robertson Nicoll, vol. 4. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- _____. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1910.
- _____. *Isaiah 41-66*. Vol 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.
- _____. *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- Smart, James D. *History and Theology in Second Isaiah*. Philadelphia: Westminster, 1965.
- _____. *The Interpretation of Scripture*. Philadelphia: Westminster, 1961.
- Smith, George Adam. "The Book of Isaiah." Em *The Expositor's Bible*, editado por W. Robertson Nicoll, vol. 3. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- "The Book of the Twelve Prophets." Em *The Expositor's Bible*, editado por W. Robertson Nicoll, vol. 4. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- Smith, Mark S. "The Son of Man in Ugaritic." *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983): 59-60.
- Smith, Uriah. *Boek van Daniel*. Battle Creek, Mich.: Internationaal Trakstaatgenootschap, 1888.
- Smith, W. Robertson. *The Prophets of Israel*. Edinburgh: Black, 1882.
- Snaith, Norman. *Amos, Hosea and Micah*. London: Epworth, 1956.
- Stek, John. "Biblical Typology Yesterday and Today." *Calvin Theological Journal* 5 (1970): 133-62.
- _____. "The Message of the Book of Jonah." *Calvin Theological Journal* 4 (1969): 23-50.
- Stibitz, George. *Messianic Prophecy*. Cleveland: Central, 1923.
- Stigers, Harold G. *A Commentary on Genesis*. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
- Stinespring, William. "Eschatology in Chronicles." *Journal of Biblical Literature* 80 (1961): 209-19.
- Stone, Michael E., e John Strugnell. *Book of Elijah*. Missoula, Mont.: Scholars, 1979.
- Strong, James. *The Tabernacle of Israel in the Desert*. Grand Rapids: Baker, 1952.
- Taylor, Charles L., Jr., e Howard Thurman. "The Book of Habakkuk." Em *The Interpreter's Bible*, editado por George A. Buttrick et al., vol. 6. Nashville: Abingdon, 1951.
- Taylor, Charles L., Jr., e James T. Cleland. "The Book of Nahum." Em *The Interpreter's Bible*, editado por George A. Buttrick et al., vol. 6. Nashville: Abingdon, 1951.
- Taylor, John. *The Masoretic Text and the Ancient Versions of the Book of Micah*. Edinburgh: Williams & Norgate, 1891.
- Taylor, Vincent. *The Names of Jesus*. New York: Macmillan, 1962.
- Taylor, William. *David, King of Israel: His Life and Its Lessons*. New York: Smith, 1930.
- _____. *Elijah the Prophet*. New York: Harper, 1877.
- Teeple, Howard Merle. *The Mosaic Eschatological Prophet*. Philadelphia: SBL, 1957.
- Terrien, Samuel. *The Elusive Presence*. New York: Harper, 1978.
- Terry, Milton S. *Biblical Hermeneutics*. 2d ed. Grand Rapids: Zondervan, 1968.
- Thomas, D. Winton, e Willard L. Sperry. "The Book of Haggai." Em *The Interpreter's Bible*, editado por George A. Buttrick et al., vol. 6. Nashville: Abingdon, 1951.

- Thompson, John A. *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament*. London: Tyndale, 1964.
- _____. *The Book of Jeremiah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Thompson, Michael E. W. "Isaiah's Ideal King (Isa. 8: 23-9: 6)." *Journal for the Study of the Old Testament* 24 (1982): 79-88.
- _____. "Isaiah's Sign of Immanuel (Isa. 7: 10-17)." *Expository Times* 95 (1983): 67-71.
- Tidwell, Josiah Blake. *Christ in the Pentateuch*. Grand Rapids: Zondervan, 1940.
- Torrey, C. C. *The Second Isaiah: A New Interpretation*. New York: Scribners, 1928.
- Trible, Phyllis. "The Gift of a Poem: A Rhetorical Study of Jeremiah 31: 15-22." *Andover Newton Quarterly* 17 (1977): 271-80.
- Tromp, Nicholas J. "Water and Fire on Mt. Carmel: A Conciliatory Suggestion." *Biblica* 56 (1975): 480-502.
- Tuckett, Christopher. "The Present Son of Man (Mark 2: 10, 28; Q)." *Journal for the Study of the New Testament* 14 (1982): 58-81.
- Unger, Merrill F. *Introductory Guide to the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1968.
- _____. *Unger's Bible Handbook*. Chicago: Moody, 1966.
- Van der Woude, A. S. *Micha*. De Prediking van het Oude Testament. Nijkerk: Callenbach, 1976.
- Van Groningen, Gerard. "An Apologetic Approach to Mosaic Authority." *Vox Reformata* 11 (1968): 9-21.
- _____. "The Final Question." Em *The Law and the Prophets*, editado por J. Skilton. Nutley, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1974.
- _____. "Genesis: Its Formation and Interpretation." Em *Interpreting God's Word Today*, editado por Simon J. Kistemaker, Grand Rapids: Baker, 1970.
- _____. "Interpretation of Genesis." *Journal of the Evangelical Theological Society* 13 (1970): 199-218.
- _____. "Jacob of Serug." Unpublished manuscript, University of Melbourne, Australia, n.d.
- _____. "Joshua-2 Kings: Deuteronomistic? Priestly? or Prophetic Writing?" *Journal of the Evangelical Theological Society* 12 (1969): 3-26.
- _____. "The Sabbath." Em *The Sabbath-Sunday Problem*, editado por Gerard Van Groningen. Geelong: Hilltop, 1967.
- _____. "The Sons of the Prophets." *Vox Reformata* 33 (1979): 22-36.
- Van Oosterzee, Johannes J. *Moses: A Biblical Study*. Edinburgh: T & T Clark, 1875.
- Van Selms, A. *Jeremia*. 2 vols. De Prediking van het Oude Testament. Nijkerk: Callenbach, 1972.
- Van Til, Nick. "The Place and Nature of History as a Scientific Study." *Pro Rege* 8 (1979): 17-27.
- Van Winkle, D. W. "The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah 40-55." *Vetus Testamentum* 35 (1985): 446-58.
- Vasholz, Robert I. "Isaiah and Ahaz: A Brief History of Crisis in Isaiah 7 and 8." *Presbyterian: Covenant Seminary Review* 13 (1987): 79-84.

- Vawter, Bruce. *On Genesis: A New Reading*. Garden City: Doubleday, 1977.
- Veldkamp, Herman. *De Boer Uit Tekoa*. Franeker: Wever, n.d.
- _____. *Dreams and Dictators*. Traduzido para o inglês por Theodore Plantinga. St. Catharines: Paideia, 1978.
- _____. *De Twee Getuigen Haggai en Zacharia*. Franeker: Wever, n.d.
- _____. *De Zoon Van Beer: Over het Boek Hosea*. Franeker: Wever, n.d.
- Verhoef, Pieter A. *The Books of Haggai and Malachi*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- _____. *Krisiswoorde in Krisistye*. Kaapstad: Uitgewers, n.d.
- Vermes, Geza. *Scripture and Tradition in Judaism*. Leiden: Brill, 1961.
- Verweij, Huib. *De Komende Messias-Wereld en Welzijn In Profetisch Perspectief*. Kampen: Kok, 1971.
- Vischer, Wilhelm. *Die Immanuel-Botschaft in Rahmen des Königlichen Zionsfestes*. Theologische Studien, vol. 45. Zollikon-Zürich: Evangelischer, 1955.
- _____. *The Witness of the Old Testament to Christ*. Traduzido para o inglês por A. B. Crabtree. London: Lutterworth, 1949.
- Volz, Paul. *Jesaja II*. Kommentar zum Alten Testament. Leipzig: Deichert, 1932.
- Von Hofmanns, J. *Weissagung und Erfüllung*. Nordingen: Beck, 1844.
- von Orelli, Conrad. *The Prophecies of Isaiah*. Traduzido para o inglês por J. S. Banks. Edinburgh: T & T Clark, 1889.
- _____. *The Twelve Minor Prophets*. Edinburgh: T & T Clark, 1897.
- von Rad, Gerhard. *Das Opfer des Abraham*. München: Kaiser, 1971.
- _____. *Genesis: A Commentary*. Rev. ed. Philadelphia: Westminster, 1973.
- _____. "Josephgeschichte und altere Chokma." *Vetus Testamentum* Supplement 1 (1953): 120-27.
- _____. *The Message of the Prophets*. London: SCM, 1968.
- _____. *Moses*. World Christian Books, vol. 32. London: Lutterworth, 1960.
- _____. *Old Testament Theology*. Traduzido para o inglês por D. M. G. Stalker. 2 vols. London: Oliver & Boyd, 1962.
- _____. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Traduzido para o inglês por E. W. Trueman Dicken. London: Oliver & Boyd, 1966.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- _____. *The Pauline Eschatology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
- _____. *The Self-Disclosure of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.
- Vriezen, Theodorus Christiaan. *De Godsdiens van Israel*. Zeist: de Haan, 1963.
- _____. *Hoofddlijnen der Theologie van het Oude Testament*. Wageningen: Veenman & Zonen, 1949.
- Walker, William O., Jr. "The Son of Man Question and the Synoptic Problem." *New Testament Studies* 28 (1982): 374-88.
- Wallace, Ronald S. *Elijah and Elisha: Expositions from the Book of Kings*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- _____. *The Lord Is King: The Message of Daniel*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1979.

- Waltke, Bruce K. "The Date of the Book of Daniel." *Bibliotheca Sacra* 133 (1976): 319-29.
- Walton, John. "The Four Kingdoms of Daniel." *Journal of the Evangelical Theological Society* 29 (1986): 25-36.
- Walvoord, John E. *Daniel: The Key to Prophetic Revelation*. Chicago: Moody, 1971.
- _____. *Jesus Christ Our Lord*. Chicago: Moody, 1969.
- Ward, James M. *Amos and Isaiah: Prophets of the Word of God*. Nashville: Abingdon, 1969.
- _____. *Hosea: A Theological Commentary*. New York: Harper, 1966.
- Warfield, B. B. "The Divine Messiah in the Old Testament." Em *Biblical and Theological Studies*, editado por Samuel G. Craig. Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1952.
- Watts, John D. W. *Obadiah: A Critical Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
- _____. *A Survey of Syntax in the Hebrew Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- _____. *Vision and Prophecy in Amos*. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- Weinfeld, Moshe. "Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature." *Vetus Testamentum* 27 (1977): 178-95.
- Weippert, Helga. "Das Wort vom neuen Bund Jeremia 31: 31-34." *Vetus Testamentum* 29 (1979): 336-51.
- Weiser, Artur. *Das Buch des Propheten Jeremia*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- _____. *Psalms*. London: SCM, 1962.
- Welch, Adam C. "Moses in Old Testament Tradition." Em *Kings and Prophets of Israel*, editado por Norman Porteous. London: Lutterworth, 1952.
- _____. *Prophet and Priest in Old Israel*. Oxford: Blackwell, 1953.
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. New York: World, 1965.
- Wenham, John W. *Christ and the Bible*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1973.
- Westermann, Claus. *Creation*. Traduzido para o inglês por John J. Scullion. Philadelphia: Fortress, 1974.
- _____. *Genesis*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen, 1970.
- _____. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Traduzido para o inglês por David M. G. Stalker. Philadelphia: Westminster, 1969.
- _____. *Praise of God in the Psalms*. Traduzido para o inglês por Keith R. Crim. Richmond: John Knox, 1965.
- _____. *A Thousand Years and a Day: Our Time in the Old Testament*. Traduzido para o inglês por Stanley Rudman. London: SCM, 1959.
- Wevers, John W. *Ezekiel*. New Century Bible Commentary. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Whitcomb, John C. "Daniel's Great Seventy Weeks Prophecy: An Exegetical Insight." *Grace Theological Journal* 2 (1980): 259-63.
- _____. *Darius the Mede: A Study in Historical Identification*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
- Whitelam, Keith W. *The Just King*. Sheffield: JSOT, 1979.
- Whybray, R. N. *Isaiah 40-66*. New Century Bible Commentary. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- _____. *The Succession Narratives*. London: SCM, 1968.

- Widengren, George. "Royal Ideology and the Testaments of the Twelve Patriarchs." Em *Promise und Fulfillment*, editado por F. F. Bruce. Edinburgo: T & T Clark, 1963.
- Wifall, Walter R. "David: Prototype of Israel's Future?" *Biblical Theology Bulletin* 4 (1974): 94-107.
- Wilkinson, T. L. "The Role of Elijah in the New Testament." *Vox Reformata* 10 (1968): 1-10.
- Williams, Arnold. *An Account of the Commentaries on Genesis*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1948.
- Williams, Daniel L. "The Date of Zephaniah." *Journal of Biblical Literature* 82 (1963): 77-88.
- _____. *Zephaniah: A Reinterpretation*. Ann Arbor: University Microfilms, 1972.
- Williamson, H. G. M. "Eschatology in Chronicles." *Tyndale Bulletin* 28 (1977): 115-54.
- _____. *1 and 2 Chronicles*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- _____. *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Wilmington, Harold L. "The Weeping Prophet." *Fundamentalist Journal* 5 (June 1986): 52.
- Wilson, Robert Dick. *Studies in the Book of Daniel*. Reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1972.
- Wilson, Thomas Ernest. *The Messianic Psalms*. Neptune, N.J.: Loizeaux, 1978.
- Wiseman, Donald J. *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. London: Tyndale, 1965.
- Wiseman, Percy John. *New Discoveries in Babylonia about Genesis*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1936.
- Wolf, Herbert M. *Interpreting Isaiah: The Suffering and Glory of the Messiah*. Grand Rapids: Zondervan, 1985.
- Wolff, Hans Walter. *Bibel das Alte Testament*. Berlin: Krueger, 1970.
- _____. *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*. Traduzido para o inglês por Gary Stansell. Editado por Paul D. Hanson. Philadelphia: Fortress, 1974.
- _____. *Micah the Prophet*. Traduzido para o inglês por Ralph D. Cehrke. Philadelphia: Fortress, 1978.
- Wolff, Richard. *The Book of Haggai*. Grand Rapids: Baker, 1967.
- Wolfson, Harry Austryn. *Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Wood Leon J. *A Commentary on Daniel*. Grand Rapids: Zondervan, 1973.
- _____. *Elijah: Prophet of God*. Des Plaines, Iowa: Regular Baptist, 1968.
- _____. *The Prophets of Israel*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- _____. *A Survey of Israel's History*. Grand Rapids: Zondervan, 1970.
- Woodhouse, John. "Jesus and Jonah." *Reformed Theological Review* 43 (1984): 33-41.
- Woudstra, Marten H. *The Book of Joshua*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- _____. "The Everlasting Covenant in Ezekiel 16: 59-63." *Calvin Theological Journal* 6 (1971): 22-48.
- _____. "The Religious Problem-Complex of Prophet and Priest in Contemporary Thought." *Calvin Theological Journal* 1 (1966): 39-66.

- _____. "The Toledot of the Book of Genesis and Their Redemptive-Historical Significance." *Calvin Theological Journal* 5 (1970): 184-89.
- Wright, G. Ernest. *The Old Testament and Theology*. New York: Harper, 1969.
- Wright, G. Ernest, ed. *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright*. Garden City: Doubleday, 1961.
- Wyngaarden, Martin. *The Future of the Kingdom in Prophecy and Fulfillment*. Grand Rapids: Baker, 1955.
- Wyrzten, David B. "The Theological Center in the Book of Hosea." *Bibliotheca Sacra* 141 (1984): 315-29.
- Yadin, Yigael, ed. *The Temple Scroll*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1983.
- Yamauchi, Edwin, "Hermeneutical Issues in the Book of Daniel." *Journal of the Evangelical Theological Society* 23 (1980): 13-22.
- Young, Edward J. *The Book of Isaiah*. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- _____. "The Call of Moses." *Westminster Theological Journal* 29 (1967): 117-35.
- _____. "The Interpretation of ׀׀ in Isaiah 52: 12." *Westminster Theological Journal* 3 (1941): 125-32.
- _____. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- _____. "Isaiah 34 and Its Position in the Prophecy." *Westminster Theological Journal* 27 (1965): 93-114.
- _____. *Isaiah Fifty-Three: A Devotional and Expository Study*. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.
- _____. *The Messianic Prophecies of Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- _____. *The Prophecy of Daniel: A Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.
- _____. *My Servants, the Prophets*. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.
- _____. *Studies in Isaiah*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- _____. *The Study of Old Testament Theology Today*. London: Clark, 1958.
- _____. *Who Wrote Isaiah?* Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- Zevit, Ziony. "The Use of עַד as a Diplomatic Term in Jeremiah." *Journal of Biblical Literature* 88 (1969): 74-76.
- Zimmerli, Walther. *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*. 2 vols. Hermeneia. Traduzido para o inglês por Ronald E. Clements. Philadelphia: Fortress, 1979.
- _____. *I Am Yahweh*. Editado por Walter Brueggeman. Traduzido para o inglês por Doug Scott. Atlanta: John Knox, 1982.
- _____. *Old Testament Theology in Outline*. Traduzido para o inglês por D. E. Green. Atlanta: John Knox, 1978.
- _____. "Promise and Fulfillment." Em *Essays on Old Testament Interpretation*, editado por Claus Westermann, traduzido para o inglês por Johannes James Mays. London: SCM, 1963.

Índice de Textos Bíblicos

Gênesis

- 1 — 55, 61
 1-3 — 99
 1-4 — 91, 91n2, 92, 93, 93n6, 99n21, 106
 1.1-2.4 — 311
 1.1-2.30 — 44n98
 1.2 — 98n19, 460n34
 1.20-22 — 97n15
 1.22 — 640
 1.26 — 94, 97
 1.26,27 — 95n13, 311
 1.26-28 — 94, 204
 1.28 — 640
 1.29 — 483
 1,2 — 93, 98n19, 103, 659
 1,2 — 659
 2.16,17 — 97
 2.17 — 99
 2.19 — 97n17
 2.20 — 97n17, 98
 2.21,25 — 370
 2.21-24 — 97n17
 2.22-24 — 230
 2.23 — 23-98
 2.24 — 653
 3 — 92n5, 100n27, 107
 3.1 — 137
 3.1-6 — 99
 3.1-7 — 98, 100, 114
 3.1-9 — 220
 3.1-15 — 219n68
 3.1-24 — 99n21
 3.6 — 99, 566
 3.8 — 99
 3.8,9 — 100
 3.8-10 — 99
 3.8-4.10 — 100, 476n7
 3.9 — 100
 3.10 — 99, 105
 3.10-13 — 100
 3.11 — 99, 101
 3.13 — 101
 3.14 — 101
 3.14,15 — 100
 3.14-19 — 100
 3.15 — 71, 74, 75, 101, 103, 103n37, 106, 106n47, 107, 112, 114n20, 125, 126, 360, 375, 487, 504, 561, 572, 829, 838
 3.15,16 — 588
 3.16 — 100, 102, 102n34
 3.16,17 — 114
 3.17 — 100n26, 102, 114
 3.17-19 — 100
 3.19 — 100n26
 3.20 — 100, 375
 3.21-24 — 100
 3.22 — 100, 100n26
 4.1 — 100, 105, 108
 4.5-16 — 108
 4.8 — 108
 4.9-14 — 108
 4.11-15 — 108
 4.16 — 109
 4.16,17 — 108
 4.17 — 108, 109
 4.19,23 — 109
 4.20-22 — 109
 4.23 — 109
 4.23,24 — 109
 4.25,26 — 116
 4.25-5.3 — 109
 4.26 — 109
 5.1,2 — 94
 5.3 — 109
 5.22 — 72n58
 5.24 — 118
 5.32 — 114n19
 6.1-3 — 109
 6.2 — 109n5, 110n6
 6.3 — 110
 6.6 — 110, 170n107, 358
 6.8 — 111
 6.9 — 110n9, 112
 6.10 — 114n19, 118
 6.13 — 373
 6.14-7.24 — 108
 6.17 — 112
 6.18 — 112, 115
 7.i — 373
 7.4 — 112
 7.13 — 114n19
 7.14 — 691
 7.19,20 — 112
 8.13 — 112
 8.17 — 640
 8.21 — 114
 8.21,22 — 112
 8.22 — 830
 9.1 — 97n15, 373, 640
 9.1,7 — 97n15, 98
 9.1-7 — 97n15
 9.1-17 — 112
 9.7 — 97n15, 640
 9.12-16 — 112n13
 9.20,21 — 113
 9.24 — 114n19
 9.24,25 — 113n18
 9.25 — 114, 114n23
 9.25-27 — 113, 119n37, 379, 422
 9.25b,26b,27b — 114n23
 9.26 — 114n23, 115, 116, 117
 9.26,27 — 57
 9.27 — 117, 120, 263
 10.11 — 121, 123, 132
 10.1-11.9 — 121
 10.6 — 49n119
 10.8-12 — 122
 10.15 — 49n119, 203
 10.20 — 49n119
 11 — 659
 11.10-26 — 122
 11.27-32 — 122, 128
 11.31,32 — 123
 12.15,17,22 — 123
 12-22 — 123, 123n9
 12-50 — 142
 12.1 — 123, 124, 129
 12.1-3 — 57, 123, 125, 126, 136n1, 187, 203, 272, 367, 446, 476, 531, 537, 550, 561, 596, 623, 747, 818
 12.2 — 123, 124, 131, 264, 409, 504
 12.2,3 — 349, 422, 429, 685
 12.2-3 — 223n78
 12.3 — 30, 123, 124, 125, 165, 166, 225, 227, 272, 343, 405, 411, 414, 418, 422, 512, 631
 12.4 — 129
 12.7 — 129
 12.8 — 129
 12.10-20 — 130
 12.13 — 128
 12.15,17,22 — 123
 12.18 — 129
 12.36 — 140n14
 13.2 — 409
 14 — 361
 14.13-16 — 132
 14.14 — 70n32
 14.14-16 — 130
 14.18-20 — 130, 231, 359
 14.20 — 360
 14.32 — 130
 15 — 126, 127
 15.1 — 126, 129, 211, 373, 480, 532, 782
 15.1-6 — 129, 531, 561
 15.2-5 — 126
 15.5 — 187, 223n78, 443, 477, 531, 662
 15.5,14 — 264
 15.5-8 — 194
 15.6 — 129, 375
 15.7 — 682
 15.7-21 — 126
 15.9-11 — 821
 15.9-17 — 129
 15.12 — 677
 15.13 — 184n31, 711
 15.13,14 — 389
 15.13-14 — 188, 208, 208n41, 223n78

15.13-16 — 273	21.1-3 — 504	28.9 — 139	37.6,7 — 140	49.3 — 158, 806
15.16 — 114, 187, 682, 711	21.1-6 — 306	28.10-15 — 531	37.9-11 — 140	49.3-4 — 202, 203
15.17 — 130, 263, 677	21.8-13 — 370	28.12 — 197	37.23,33 — 139	49.3-27 — 171n108
15.18 — 655n160, 682	21.17 — 197	28.13 — 116n30	37.26,27 — 159	49.3-28 — 379
16.7-11 — 197	21.17-21 — 62	28.13-15 — 137, 409	37.36 — 141	49.5 — 158
16.7-14 — 485	21.19 — 199	28.15 — 211	37-50 — 140n16	49.8 — 158, 168
16.9 — 197	22 — 127, 127n26	28.17 — 367	38.11,13-26 — 138	49.8-10 — 136n1, 137, 143, 158, 272, 373, 380
16.10 — 197	22.1,2 — 129	28.18 — 27n39, 31n56	38.11-27 — 159	49.8-11 — 164
16.11 — 485	22.2 — 203	28.19 — 139n11	39.2,4 — 140n16	49.8-12 — 74, 75, 429, 449, 504, 505, 559, 561
16.11-12 — 197	22.7 — 130	29.14 — 137	39.7,20 — 141	49.9 — 159
16.13 — 197	22.7-11 — 577	29.18,19 — 137	39.21-23 — 141	49.10 — 72n49, 74, 163n94, 225n87, 273, 693, 700
16.22 — 197	22.8 — 130	29.18,30 — 137	39.22 — 140n16	49.10-12 — 283
17 — 126, 126n22	22.8,9 — 127	29.23-25 — 137	40.8 — 141	49.11 — 71n40, 820
17.1 — 133, 373, 675, 814	22.9,10 — 31	29.35 — 159	40.9-19 — 141	49.12 — 164
17.1,2 — 130	22.11 — 197	30.22-24 — 137	40.12-19 — 140n16	49.15 — 172
17.1-6 — 187	22.12 — 203	30.25-43 — 137	41.1-32 — 141	49.17 — 168
17.1-8 — 194, 782	22.12,13 — 576	30.38,39 — 114n24	41.33-36 — 141	49.18 — 168
17.1-10 — 129	22.13,14 — 135	31.11 — 197	41.41,41-45 — 140n16	49.20 — 27
17.1-11 — 561	22.13 — 128, 197	31.13 — 17n4, 31n56	41.45 — 141	49.22 — 142
17.2 — 126, 127	22.14 — 200	31.17-24 — 137	41.33-36 — 141	49.22-26 — 139n12
17.2-11 — 279	22.15 — 197, 373	31.19 — 44n55	41.37-45 — 140n16	49.22-27 — 203n26
17.5 — 131, 685	22.15-18 — 128n27, 194, 409	31.19,34 — 438	41.39,40 — 141	49.24 — 142
17.6 — 132, 443	22.17 — 443, 662	31.26 — 137	41.40 — 142	49.26 — 142, 154
17.6,7 — 131	22.17-18 — 187	31.42 — 116n30	41.41-57 — 640	49.33 — 168
17.6-7 — 225	22.18 — 343	31.51-55 — 137	41.45 — 141	49.3-27 — 171n108
17.7 — 116, 211, 479, 531, 756	22.21 — 203	32.4 — 197n4	41.50 — 141	50.14-22 — 166
17.7,8 — 126, 272	22.25 — 72n49	32.6 — 197n4	41.57 — 141	50.15 — 166
17.7-9 — 273	22.25,27,28 — 133	32.9 — 116n30, 197	42.6 — 141	50.16-18 — 166
17.7,19 — 477	24 — 370	32.17 — 662	42.8,9 — 142	50.19,20 — 140n14, 167
17.7-19 — 655n160	24.6 — 97n15	32.21 — 213	42.21,22 — 142	50.20 — 142, 155
17.8 — 273, 682	24.16 — 484	32.22-31 — 138	43.9 — 159	
17.10 — 127	24.32 — 542n60	32.24-29 — 197n6	43.27 — 788	
17.10-14 — 127, 129	24.43 — 484	32.28 — 197n6, 493, 531, 72n58	43.28,29 — 142	
17.15 — 496	25-49 — 136	33.1-17 — 138	43.33 — 202	
17.15-22 — 531	25.5 — 133	33.18-38.30 — 138	46.3,4 — 711	
17.17-22 — 133	25.13 — 203	33.19 — 138	46.4 — 211	
17.20 — 62	25.19-34 — 138	33.30 — 138	46.20 — 141	
17.23 — 130	25.19-49.33 — 136, 137	34.1,2 — 138	46.28,29 — 142	
18.1 — 170n107	25.20-26 — 136n2	34.25 — 138	47.1,6,11 — 142	
18.1-3 — 373	25.21 — 137	34.25,26 — 138	47.26,27 — 640	
18.8 — 343	25.21-26 — 137	35.1 — 139	48.1 — 157	
18.10-15 — 559	25.23 — 137	35.1,3 — 498	48.1,2 — 157	
18.11 — 133	25.24-26 — 133	35.2 — 139	48.3,4 — 97n15	
18.12 — 133	25.24-34 — 419n37	35.2-5 — 438	48.5 — 142	
18.18 — 405	25.25,26 — 137	35.5 — 139	48.5-20 — 202	
18.19 — 814	25.29-34 — 202	35.7 — 139	48.7 — 459	
18.30-33 — 577	25.31-34 — 422	35.9-12 — 97n15	48.8-20 — 139n12	
19.21 — 790	25.34 — 137	35.11 — 675	48.9-22 — 203n26	
19.25 — 790	26.1-35 — 136n2	35.12 — 97n15	48.13 — 203n26	
19.29 — 790	26.3,12,13 — 409	35.14 — 27n39	48.14-16 — 202n26	
19.24 — 170n107	26.5 — 657, 814	35.16-18 — 137	48.15-20 — 154	
19.30-38 — 109n4	26.24 — 532, 791	35.16-19 — 459	48.16 — 200n17	
20.1-7 — 130	27.1,19,27 — 168	35.21-22 — 203	48.21 — 168	
20.3 — 170n107	27.4 — 203	35.22 — 158, 202	48.27 — 142	
20.7 — 31, 31n58, 130n32, 387n4	27.18-29 — 133	35.23 — 203	49 — 156, 157n68, 169, 171n108, 172, 223n79	
20.12 — 130	27.22-24.36 — 137	35.24 — 203	49.1 — 74n69, 171n108, 281	
20.17,18 — 130	27.27-29 — 97n15	35.27-29 — 133	49.1,2,8-12 — 73	
	27.28-29 — 203	36.1-8 — 62	49.1-27 — 157, 232	
	27.35,36 — 137	27.46-28.5 — 133	49.2-27 — 156	
	27.41 — 422	28.3 — 675		

Êxodo

1.1 — 208n38
1.1-6 — 143
1.7 — 640
1.8 — 143
1.9 — 483
1.16 — 177
1.22 — 177
2.1 — 182
2.1-3 — 177
2.1-10 — 183
2.2-3 — 184
2.8 — 484
2.10 — 185n36
2.14 — 185
2.24 — 194, 687, 783, 655n164
3 — 784
3.2 — 216
3.2-3 — 199
3.4 — 199
3.4-12 — 177
3.4-9 — 192
3.5 — 199, 199n16

- 3.6 — 154, 199
 3.6,15,16 — 116n30
 3.7-8 — 199
 3.8 — 208, 389
 3.10 — 192, 829
 3.11 — 186, 208, 624
 3.12 — 482
 3.12-15 — 782
 3.13 — 186, 208
 3.14 — 69n21, 656
 3.17 — 192
 4.4 — 489
 4.5 — 116n30
 4.10 — 624
 4.16 — 186
 4.21,22 — 445
 4.22 — 203, 445
 5.1 — 829
 5.3 — 199
 6.8 — 273
 6.16-26 — 182
 7.1 — 186, 192
 7.5 — 192
 7.19-20 — 192
 8.5-6 — 192
 8.16-17 — 192
 9.8-10 — 192
 9.22-26 — 192
 9.23-24 — 216
 10.12-15 — 192
 10.21-23 — 192
 11.12 — 193
 11.2-3 — 193
 12 — 17n2, 75
 12.3-11 — 205
 12.5 — 205, 205n28
 12.7 — 205
 12.8 — 205
 12.10 — 205
 12.11 — 205
 12.13 — 205, 205n27
 12.14 — 207
 12.15 — 517
 12.17 — 205
 12.21 — 205
 12.23 — 205n27
 12.27 — 205n27
 12.29 — 193
 12.31 — 192
 12.31-32 — 192
 12.31-36 — 188
 12.35 — 192
 12.38 — 194
 12.40 — 184n31
 12.42 — 74n71
 12.50-51 — 192
 13.1-16 — 848
 13.2 — 204
 13.5 — 476
 13.11-13 — 204
 13.11-16 — 576
 13.17 — 41n92
- 13.21 — 170n107
 13.21,22 — 597, 196, 214, 216
 14.19 — 197, 217
 14.19,20 — 597, 214, 215
 14.19-31 — 188
 14.21-24 — 193
 14.22 — 72n58
 14.29 — 193
 15.1-18 — 249n35
 15.1-19 — 178
 15.11 — 497
 15.14 — 499
 15.20 — 30
 15.22 — 193
 15.22-25 — 193
 15.6 — 286n73
 16 — 193, 218n63
 16.2 — 571
 16.4 — 217, 218
 16.5 — 217n63
 16.6-15 — 177
 16.10 — 215
 16.12 — 218
 16.12-14 — 183
 16.15 — 218, 218n64
 16.22-26 — 217n63
 16.31 — 218n64
 16.34 — 217n63
 17.1-6 — 193
 17.1-7 — 217
 17.2,7 — 482
 17.5-6 — 217
 17.5-7 — 177
 17.6 — 216, 733, 803
 17.8-13 — 193
 17.8-14 — 184
 17.8-16 — 239
 17.10 — 239
 17.11-12 — 239
 17.13 — 239
 17.14 — 240
 17.16 — 74n71
 18.7 — 788
 18.13-26 — 177
 18.21-26 — 194
 19 — 17n2, 61
 19.16 — 193, 215
 19.18 — 196n3
 19.19 — 190
 19.24 — 30
 19.24 — 190, 538, 631, 655, 687, 783
 19.34 — 48
 19.3-20.26 — 228
 19.3-6 — 188n43, 816
 19.4 — 190
 19.4-6 — 537
 19.4-15 — 707
 19.5 — 190
- 19.5,6 — 30, 190, 429, 531, 829
 19.6 — 209, 227, 247, 254, 263, 290, 446, 504, 557, 783, 801, 840
 19.9 — 190, 215
 19.9-25 — 628
 20 — 56
 20.1-17 — 187, 195
 20.1-21 — 684
 20.2-17 — 177
 20.12 — 816
 20.18-20 — 32
 20.19 — 34, 195, 229n99
 20.24-26 — 212
 21.1 — 195
 21.5,6 — 328n111
 21.23 — 187
 23.9 — 33
 23.14-19 — 212
 23.20 — 197
 23.21 — 798n11
 23.23 — 197, 272, 498
 24.1-8 — 190
 24.12 — 190, 194n58, 195
 24.13 — 240
 24.15-18 — 190, 215
 24.16 — 215
 24.17 — 196n3
 24.3-4 — 191
 24.4-8 — 212
 24.5 — 191
 24.5-8 — 231, 821
 24.6 — 191
 24.8 — 191
 25-Nm 10 — 772n1
 25-Nm 10 — 775
 25.1 — 195
 25.2 — 210
 25.40 — 143, 210
 25.6 — 27, 28
 25.9 — 210
 26.1 — 781
 26.1-36 — 209
 26.33 — 759
 27.20 — 807
 27.21 — 210n45
 28 — 359
 28-29 — 228n96
 28.1-43 — 800
 28.4 — 697
 28.19 — 206
 28.37 — 697, 800
 28.39 — 697
 28.41 — 26
 29 — 359
 29.1 — 177, 191
 29.1-37 — 24
 29.2 — 28, 29n46,
- 47, 31n45
 29.4-10 — 24
 29.5 — 245
 29.6 — 697
 29.7 — 23, 25, 807
 29.12 — 206
 29.23 — 28
 29.28 — 205
 29.35-37 — 177
 29.36 — 24n26, 29n49
 29.39 — 205n28
 29.41 — 31
 29.44 — 781
 29.40 — 31n57
 30 — 17n2
 30.22-33 — 17n4
 30.22-38 — 27, 27n41
 30.26 — 29n48
 30.26-30 — 28n42
 30.30 — 24n26, 26
 31.18 — 70n33
 32-34 — 398
 32.1 — 41n92
 32.1-6 — 186
 32.7,8,19 — 70n33
 32.11-13 — 187, 191
 32.11-14 — 756, 758
 32.14 — 358
 32.17 — 240
 32.32 — 191
 32.34 — 191, 197, 498
 33.11 — 190, 240, 373
 33.2 — 197
 33.9 — 215
 33.9,10 — 111
 34.5 — 111, 215
 34.6 — 187, 215, 414, 534
 34.6,7 — 561
 34.9 — 658
 34.14 — 797
 34.18-25 — 212
 34.27,28 — 32
 35-38 — 193
 35.4-29 — 781
 35.8 — 28
 35.14 — 28
 35.28 — 28
 37.1-9 — 217
 37.17-24 — 804
 38.1-40.33 — 21043
 38.9-31 — 209
 39 — 228n96
 40 — 31n57
 40.8-11 — 29n50
 40.9 — 28n43
 40.9-11 — 24, 29n48, 29n49, 759
- 40.11 — 24n26
 40.12-16 — 228n96
 40.13 — 23, 26, 29n51
 40.15 — 23, 26
 40.20,21 — 759
 40.33 — 781
 40.34 — 215
 40.34-35 — 210
 40.34-37 — 781
 40.34-38 — 215
 40.35 — 782
- Levítico
- 1-7 — 576
 1-8 — 763
 1.1-9 — 212
 1.2-3 — 212
 1.4 — 212, 213
 1.5 — 212
 1.9 — 212
 2.4 — 28, 29n46, 29n57
 2.4-5 — 28
 2.9 — 697n114
 3 — 212
 3.16 — 33
 4 — 212
 4.3 — 19
 4.5 — 19
 4.16 — 19
 4.20 — 213
 4.20,26,31,335 — 758
 4.26 — 33, 213
 4.31 — 33, 213
 4.35 — 33
 5.1-13 — 212
 5.10 — 33
 5.14-6.7 — 212
 5.6 — 33, 213
 6.8 — 31n57
 6.2 — 828
 6.7 — 213
 6.8 — 697n114
 6.22 — 19
 6.30 — 758
 7.7 — 213
 7.10 — 28
 7.12 — 17n3, 28, 29, 29n46e47, 31n45
 7.20 — 761
 7.21 — 683, 828
 7.33 — 18n5
 8-9 — 32
 8.1-9.25 — 177
 8.10-11 — 17n4, 24, 25n27, 28n43, 29n48,
 29n49e50
 8.2-36 — 191
 8.45 — 758

- 8.7 — 245
 9.4 — 28
 10.1-2 — 25
 10.2 — 216
 13.11 — 33
 14.12 — 28
 14.15 — 33
 14.31 — 33
 15.31 — 210n45
 16 — 31n57
 16.1,2 — 759
 16.7-9 — 70n33
 16.8 — 213n53
 16.11-19 — 213
 16.20-28 — 213
 16.21 — 213n53
 16.22 — 573
 17.6 — 33
 17.10-11 — 213
 18.5 — 70n29
 18.20 — 828
 19.18 — 814
 20.2-5 — 204
 23 — 305n26
 23.3 — 212
 23.4-8 — 206.212
 23.9-14 — 212
 23.15-22 — 212
 23.23-25 — 212
 23.29 — 70n33
 23.33-44 — 212
 24.19 — 828
 25.8-13 — 551
 25.23 — 667
 25.55 — 667
 26.1-46 — 684
 26.6 — 707, 788
 26.11 — 210n45
 26.14-45 — 472
 26.34,35 — 667
 26.40-45 — 682n74
 26.43 — 667
- 7.88 — 29n49
 8.16-18 — 204
 9.15-23 — 214n54,
 215
 9.20 — 218
 10 — 61
 10.4 — 694
 10.8-10 — 206
 10.14 — 156
 10.18 — 156
 10.22 — 156
 11 — 31
 11-27 — 61
 11.1-2 — 216
 11.6 — 218
 11.20 — 218
 11.26 — 508
 11.28 — 240
 11.29 — 381
 12 — 232
 12.1-8 — 228
 12.2 — 190
 12.3 — 186, 187,
 190
 12.3-8 — 577
 12.5 — 215
 12.7 — 189n48,
 190n50, 541, 558
 12.7,8 — 645, 791
 12.8 — 373
 13.16 — 239
 13.20 — 27
 13.30 — 240
 13.8-16 — 240
 14.6 — 240
 14.14 — 215
 14.22 — 482
 14.30 — 240
 14.38 — 240
 15.25,28 — 758
 15.38 — 851
 17-27 — 61
 17.8 — 489
 18.8 — 18n5
 18.32 — 697
 20 — 217n62
 20.7-11 — 803
 20.7-8 — 217
 20.8 — 733
 20.8-11 — 217
 20.10 — 554
 20.11 — 217
 20.12 — 261
 20.14 — 197n4
 20.14,18 — 419n37
 20.14-21 — 177
 21 — 222
 21.1-3 — 219, 222
 21.4-9 — 517
 21.4-5 — 219
 21.5 — 170n107
 21.6 — 219
 21.7-8 — 187
 21.9 — 219n65
- 21.10-20 — 177,
 222
 21.18 — 160n78,
 160n81
 21.23-32 — 222
 21.29 — 222
 21.33-35 — 222
 22-31-35 — 221
 22.20 — 222
 22.1 — 221n73
 22.4 — 222
 22.6-7 — 222
 22.7-20 — 221
 22.12 — 71, 222
 22.17 — 225n86
 22.22-35 — 198
 22.22-40 — 227
 22.23 — 222
 22.24 — 73, 222
 22.26 — 222
 22.28-30 — 221,
 222n76
 22.32 — 222
 22.33 — 784
 22.41 — 223, 225
 23.1 — 223
 23.3 — 223
 23.5 — 223
 23.7-10 — 223
 23.11 — 226
 23.12 — 226
 23.13 — 225
 23.18-24 — 223
 23.19 — 673
 23.24 — 161n83,
 165n100
 23.25 — 226
 23.26 — 226
 24 — 361
 24.2 — 224n84, 225
 24.3 — 281n55
 24.3,15 — 280
 24.4 — 224n84
 24.4-9 — 223
 24.5-17 — 72n50
 24.6-7 — 223
 24.7 — 339
 24.8 — 223, 343
 24.9 — 165n100
 24.10-11 — 226
 24.13 — 226
 24.15-16 — 224
 24.15-19 — 223,
 224
 24.16-19 — 360
 24.17 — 71, 223,
 224, 449
 24.18 — 223, 225,
 422
 24.20 — 223, 225
 24.21 — 223, 225
 24.22 — 223
 24.24 — 223, 225
 24.25 — 226
- 25.1-2 — 222
 25.1-3 — 226, 370
 25.3-9 — 222
 25.12 — 788
 25.12,13 — 390
 26.25 — 240
 27.17 — 240
 27.18 — 240
 27.18-21 —
 602n143
 27.18-22 — 31
 27.18-23 — 541
 27.20 — 240
 27.22-23 — 240
 27.23 — 240
 28.3 — 205n28
 28.3-8 — 205
 31.8 — 226
 31.16 — 223
 32.1 — 611
 35.25 — 31n57
- 8.8 — 28
 8.10-20 — 655
 8.15 — 217,
 219n69, 733
 8.16 — 218
 9.1 — 343
 9.25 — 192n52
 9.3 — 170n107
 9.6,7 — 551
 10.14-22 — 814
 10.15 — 532
 10.17 — 498
 10.18 — 339
 10.21 — 324
 11.2 — 574
 11.13-15 — 707
 11.23 — 343
 11.26 — 756
 11.26-32 — 655
 12 — 231
 12.7 — 807
 12.29 — 272
 12.16 — 228
 14.4 — 205n28
 14.23 — 807
 15.6 — 343
 15.16,17 —
 328n111
 16 — 48, 231
 16.1-21 — 229
 17-27 — 228
 17.14 — 229
 17.14-18.22 — 228
 17.14-20 — 32,
 229, 449
 17.15 — 229, 257,
 649
 17.16 — 229n98,
 230, 230n101
 17.16,17 — 295
 17.17 — 229n98,
 230
 17.18 — 33, 35, 230
 17.18-19 — 253
 17.18-20 — 27n40,
 328
 17.20 — 230, 581
 17.8-13 — 33
 18.1 — 231
 18.1-8 — 229, 231
 18.9-22 — 229, 232
 18.14 — 343
 18.14-16 — 380
 18.15 — 31, 72n49,
 233, 409
 18.15,19 — 71n42
 18.15-18 — 154,
 415
 18.15-22 — 247
 18.17-20 — 457
 18.18 — 34
 19.1-13 — 33
 20.11 — 116n32,
 204

Deutero- nômio

- 1.1-4.43 — 228
 1.33 — 216
 1.37 — 192n52
 1.38 — 240
 2.25 — 343
 2.26 — 197n4
 3.21 — 343
 3.26 — 192n52
 4.15-20 — 41n92
 4.15-31 — 655
 4.21 — 192n52
 4.24 — 196n3, 797
 4.25-28 — 638
 4.26 — 540n54
 4.44 — 194n58
 4.44-26.19 — 228
 5 — 48
 5.1-6.19 — 631
 5.22-32 — 628
 5-11 — 186, 228
 6.2 — 816
 6.3 — 476
 6.10 — 116n30
 6.10,11 — 116n32
 6.16 — 482
 6.21-22 — 187
 7 — 233
 7.2 — 114n25,
 205n29
 7.3 — 370
 7.4 — 370
 7.7 — 531
 7.7-9 — 532
 7.13 — 807
 7.16 — 205n29
 8.1-10 — 539
 8.3 — 218, 460
 8.7-10 — 116n32
 8.7-9 — 409

Números

- 1.19 — 215
 2.2-34 — 177
 2.10 — 156
 2.18-20 — 156
 3.1-13 — 848
 3.3 — 26, 31n57
 3.11-13 — 204
 4.9 — 28
 5.11-31 — 33
 6.15 — 29n47
 7.1 — 28n43,
 29n48-50
 7.10 — 29n49
 7.10,11 — 25, 694
 7.13 — 28
 7.19 — 28
 7.25 — 28
 7.37 — 28
 7.84 — 29n49

- 21.8 — 213
 21.15-17 — 202
 21.23 — 70n29
 25.19 — 273
 26.1 — 33
 26.9,15 — 273
 27-30 — 407
 27.1-31.30 — 228
 27.9-26 — 684
 27.14-26,28.15-68 — 427
 27.15-26 — 655
 27.16-26 — 756
 28.1 — 292n84, 343
 28.1-14 — 539, 684
 28.1-30.10 — 398
 28.3-14 — 707
 28.15-19 — 684
 28.15-68 — 655, 756
 28.36,37 — 638
 28.37 — 343
 28.64-66 — 768
 28.66 — 72n51
 29 — 48
 29.1 — 684
 29.1-30.20 — 684
 29.15-68 — 667
 29.19-29 — 472
 29.9 — 566, 684
 29.9-12 — 279
 30.1-10 — 409, 539, 682n74
 31.3 — 239
 31.10 — 667
 31.14 — 240
 31.14-15 — 215
 31.15 — 215
 31.23 — 240
 32.1 — 540n54
 32.4 — 216, 733
 32.6 — 187
 32.13 — 28
 32.15 — 538, 733
 32.16 — 797
 32.31 — 216, 733
 32.43 — 70n29, 344
 33 — 157n68
 33.2 — 339
 33.4 — 194n58
 33.5,26 — 538
 33.20 — 116, 165n100
 33.21 — 160n81
 33.26 — 339
 34.10 — 373
 34.10-12 — 387
 34.5 — 189, 791
- 1.2,13,15 — 791
 1.4 — 272
 1.5 — 177, 194n58, 240, 782
 1.6 — 240
 1.6,7,9 — 783
 1.7 — 783
 1.9 — 783
 1.15 — 189, 240
 3.7 — 177
 3.10 — 240
 5.12 — 218
 5.12-15 — 749
 5.13-15 — 241
 5.14 — 239, 791
 5.15 — 199n16, 241n14
 7.26 — 611
 8.31 — 189, 194n58
 8.31-35 — 177
 9.21,27 — 116n32
 9.24 — 177
 10 — 242n17
 11.12-15 — 177
 11.18-19 — 242
 11.23 — 177
 12.6 — 177
 12.16 — 242n17
 13-22 — 237n2
 13.1 — 242n17
 13.1-7 — 242
 13.6 — 240
 13.8 — 177
 13.15 — 177
 13.29 — 177
 14.3 — 177
 15.21-63 — 459n28
 18.7 — 177, 189
 20.2 — 177
 22.4 — 189
 23.1-6 — 177
 23.6 — 194n58
 24.1 — 246
 24.1-28 — 48
 24.2-4 — 438
 24.5-7 — 187
 24.14-17 — 242
 24.23 — 438
 24.29 — 189, 239, 242, 791
 25.4 — 194n58
- 3.1-6 — 389
 3.4 — 177
 3.10 — 508n55
 4.4 — 30, 387
 4.6 — 246
 4.11 — 177
 5 — 157n68
 5.2-31 — 167
 5.4 — 339
 5.14 — 160n81
 5.23 — 198
 6 — 389
 6.2 — 389
 6.4-6 — 389
 6.4-20 — 370
 6.7-10 — 389
 6.11-15 — 198
 6.11-23 — 387
 6.11-35 — 199
 6.13 — 208n40
 6.15 — 459n27
 6.34 — 508n55
 6.36-40 — 482, 489
 7.14-8.12 — 495
 7.22 — 790
 7.25 — 163
 8.22-35 — 244
 8.22-9.56 — 243
 8.23-24 — 245
 8.27 — 245
 9.8 — 246
 9.8-15 — 246
 9.22 — 246
 9.23-53 — 246
 9.53-57 — 30
 11.18 — 177
 11.29 — 508n55
 13.3 — 246
 13.3-5 — 198
 13.5 — 246
 13.8-21 — 198
 13.25 — 246, 508n55
 14.6 — 508n55
 16.5,6,9,17,19 — 806
 16.26-30 — 577
 16.28 — 334
 18.7 — 578
- 1.9 — 390
 1.20 — 248
 1.20-28.20 — 247
 2.1 — 249, 250
 2.1-10 — 248
 2.2 — 216, 733
 2.2-3 — 250
 2.4-8 — 250
 2.6-7 — 250
 2.8 — 250
 2.9-10 — 250
 2.10 — 251
 2.12 — 247
 2.12-17 — 390
 2.12-18 — 252n38
 2.27-29 — 390
 2.30-36 — 252n38
 2.34 — 253
 2.35 — 390
 3 — 34
 3.1 — 191
 3.1-10 — 191
 3.1-14 — 252
 3.9, 10 — 791
 3.11 — 31
 3.19 — 31, 252
 3.19-20 — 32, 191
 3.20 — 31, 252
 3.21 — 252
 4.1 — 252
 4-3-5 — 262
 4.17 — 253
 4.18 — 253
 7.2-6 — 662
 7.3 — 252
 7.5 — 253
 7.6 — 32, 253
 7.9 — 32
 7.9-10 — 191
 7.11 — 271
 7.15 — 32
 7.15-17 — 253
 7.16 — 253
 7.17 — 32, 253
 8.1 — 247n31
 8.1-5 — 254
 8.22 — 254
 8.3 — 247n31
 8.6 — 229n99
 8.6-20 — 390
 8.7 — 254
 9 — 42
 9.2 — 332
 9.21 — 459n27
 9.15 — 252
 9.15-16 — 42
 9.16 — 23, 34, 255, 695
 9.19 — 252
 9.27 — 255
 10 — 42
 10.1 — 17n4, 18, 23, 26, 27n39, 25, 45, 255, 255n45
- 10.6 — 27, 602n143
 10.10 — 602n143
 10.17-25 — 255
 10.25 — 253, 255
 10.27 — 255
 11.15 — 255
 12.6-8 — 177
 12.7, 8 — 390
 13.8-15 — 256
 13.13, 14 — 390
 13.14 — 631, 695
 14.30 — 784
 14.47 — 419n37
 15.1 — 26
 15.1-24 — 256
 15.3 — 35
 15.11 — 258n57
 15.17 — 26
 15.22 — 328
 15.35 — 258n57
 15.35 — 358
 16.1 — 258, 27n39, 459, 631
 16.1-2 Sm 6.23 — 257
 16.1-13 — 23, 649
 16.1,12,13 — 390
 16.3 — 22, 23
 16.7 — 257, 631
 16.10 — 257
 16.11 — 365
 16.11-13 — 23n25, 272
 16.12 — 257, 332
 16.12-13 — 30
 16.13 — 27n39, 29, 258, 431, 807
 16.14 — 27
 17 — 259
 17.12 — 459
 17.28 — 365
 17.29 — 365
 18.5 — 566
 18.16 — 259
 19 — 25n30
 19.11 — 354
 19.20 — 354
 20.1 — 354
 20.3 — 354
 20.16-17 — 258
 20.31.33 — 354
 20.41 — 354
 21.7 — 354
 22.5 — 380, 391
 22.9-23 — 354
 23.9 — 354
 23.15 — 354
 24.1-3 — 25n30
 24.10 — 19
 24.10-15 — 354
 24.16 — 256n49
 25 — 255n24
 25.1 — 260
 25.30 — 695
- Josué**
 1-12 — 237n2
 1.1-2 — 177, 242
 1.1-9 — 241
- Juizes**
 1 — 242n17
 1.16 — 177
 1.20 — 177
 2.1-4 — 198
 2.1-5 — 246
 2.8 — 189, 791
 2.11-13 — 113n16
 2.11-15 — 243
 2.16-19 — 244
 2.18 — 358
- Rute**
 1.2 — 281
 2.4 — 459
 4.6-14 — 460
 4.11-13 — 459
 4.13 — 257
 4.17-22 — 281
 4.18-22 — 257
- 1 Samuel**
 1.6-7 — 249
 1.7.15 — 247

25.32,33 — 116	265n2, 265n4,	7.16 — 38, 275,	373	5.3 — 268
26.1-2 — 25n30	266, 266n8, 267,	348, 352, 501	23.2b — 282	5.5 — 288, 289
26.7-20 — 25n30	277, 283, 284,	7.17 — 267, 269,	23.2-4 — 280n53	5.19 — 277n39
26.9 — 25	285, 285n72, 286,	270	23.3 — 282,	6.12 — 781
26.9-24 — 24	287, 289, 291,	7.18 — 278	282n65, 283n68	7.13-51 — 805
26.17 — 256n49	299, 306, 308,	7.18-24 — 278	23.3-5 — 280n53,	8.10 — 781
26.23-24 — 259	330, 337, 339,	7.18-29 — 277, 288	282n65	8.10-11 — 215
27.6 — 248n32	350, 351, 361,	7.19 — 278n45	23.5 — 283,	8.12-21 — 215
28.3 — 260	375, 381, 423,	7.20 — 278	283n68, 284n70,	8.14-19 — 267
29.9 — 825	427, 429, 431,	7.21 — 278	478	8.16,17 — 289
39 — 259	431n19	7.22 — 278	23.6,7 — 280n53,	8.18 — 269
	7.2 — 351	7.24 — 278	284n70	8.20,25 — 288
	7.2,3 — 267	7.25 — 279	23.7 — 284	8.22-53 — 35
	7.3-5 — 280	7.25-29 — 278	23.8-39 — 805	8.23,24 — 791
	7.3 — 269	7.28 — 279	24.1-17 — 258	8.23-53 — 295
	7.4 — 34, 270	8.1 — 268	24.11 — 380, 391	8.25 — 289
	7.4-16 — 641	8.1-10 — 227	24.11-18 — 391	8.26 — 289
	7.5 — 270, 654	8.1-14 — 268, 350	24.16-17 — 198n9	8.48 — 640
	7.5, 8 — 791	8.1-24.25 — 265		9.5 — 288
	7.6 — 270	8.14 — 419n37		9.6 — 289
	7.6,7 — 280	8.15 — 350		9.16 — 295
	7.7 — 271	10 — 318		9.19 — 820
	7.7 — 271, 271n22,	10.6-19 — 227		10.6-10 — 512
	541	11 — 100n27		10.23 — 295
	7.7, 8, 25, 26 — 631	11-13 — 109n4		10.26-29 — 295
	7.7-16 — 507	11.2-12.14 — 258		10.28 — 450
	7.8 — 272, 272n26,	12 — 100n27		11.1 — 450
	288, 533	12.1 — 269		11.1-4 — 295
	7.8, 9 — 390	12.24 — 23, 294		11.1-6 — 370
	7.8-16 — 449, 487,	12.24,25 — 293		11.1-8 — 295
	596, 631, 695,	12.30 — 320n86,		11.6 — 257
	7.8-17 — 705	697		11.9-13 — 295
	7.9 — 272, 272n26,	12.7 — 26n35, 43		11.11-13 — 289
	289, 782	13.2,12 — 488n39		11.13 — 295, 645
	7.9 — 272	14.17,20 — 825		11.13, 36 — 289
	7.10 — 272	14.25 — 332		11.14-18, 40 — 450
	7.10 — 272n26, 390	15.1-19.7 — 268		11.26 — 30
	7.10,11 — 409	15.31 — 330		11.29 — 380
	7.11 — 272n26,	16.23 — 330		11.29-31 — 391
	273, 390, 501	17.23 — 820n77		11.30 — 380
	7.11-16 — 288,	18.9 — 820n77		11.32 — 645
	391, 444, 475, 561	18.14-18 — 30		11.34 — 289
	7.11 — 274	18.25-27 — 364		11.41 — 292n84
	7.12 — 274, 290	19.10 — 23		12.15 — 380, 391
	7.12,13 — 275	19.22 — 24		12.20 — 30, 30n53
	7.12,13,15 — 288	19.27 — 825		12.22-24 — 380,
	7.12-16 — 30, 42,	21.3 — 213		392
	43	22.2 — 733		13.1 — 380
	7.12-16 — 490,	22.2-3 — 216		13.1-6 — 392
	504, 514, 630, 661	22.2-51 — 284		13.2 — 289
	7.13 — 38, 291,	22.47 — 733		14.1-16 — 391
	335, 348, 352, 501	22.5 — 70n29		14.7-9 — 289
	7.13,14 — 782	23.1 — 280,		14.9 — 391
	7.13,16 — 291,	280n53, 282, 643		14.10 — 391
	307, 332, 581, 756	23.1, 2 — 280,		14.14 — 391
	7.14 — 275,	280n53, 282n65		14.15,16 — 391
	275n33, 288, 289,	23.1-5 — 280n53,		14.19 — 292n84
	307, 479, 636	514		14.25-28 — 450
	7.14-17 — 478, 761	23.1-6 — 755		15.4 — 289
	7.14,15 — 288	23.1-7 — 34, 280,		16.1 — 380
	7.15 — 275, 316,	280n52, 288, 289		16.1-7 — 393
	479	23.18,22 — 494n9		16.7 — 380
	7.15, 16 — 24, 288,	23.19,23 — 494n9		16.9-11 — 393
	390, 596n121	23.2 — 302, 329,		16.12 — 380

2 Samuel

1-3 — 365
 1-4 — 361
 1.14-16 — 24
 1.19 — 259, 259n60
 1.19-27 — 281
 1.21 — 28, 29
 1.23-26 — 258
 2.4 — 23, 259
 2.7 — 23, 23n25
 2.12-4.12 — 259n61
 2.17-25 — 259
 3.2-5 — 293
 3.18 — 791
 3.39 — 18n6
 4.4 — 205n27
 5 — 268
 5.1-3 — 23n25
 5.1-5 — 259
 5.2 — 695
 5.3 — 23, 26n35
 5.7 — 259
 5.7-9 — 267
 5.9-12 — 267
 5.11 — 266, 267,
 431
 5.12 — 431
 5.13-16 — 266
 5.14 — 293
 5.17 — 23, 26n35
 5.17-25 — 268
 5.25 — 268
 6 — 355n45
 6-10 — 268
 6.12-15 — 35
 6.16,20-23 — 268
 6.17 — 266
 6.18 — 359
 6.20-23 — 365
 6.21 — 695
 6.23 — 261
 7 — 265n3,
 269n16, 285,
 285n72, 289,
 292n84, 649, 701,
 712, 782, 789, 810
 7-14 — 292
 7-23 — 32
 7.1 — 267, 268
 7.1,2,18-29 — 287
 7.1-17 — 265,

1 Reis

1 — 619
 1-11 — 292, 645
 1.1-11.43 — 265
 1.2-4 — 293
 1.5-9 — 293
 1.7 — 30
 1.12-30 — 202
 1.28-35 — 293
 1.34 — 23, 26n35,
 293
 1.34-45 — 23
 1.34,39,45 — 807
 1.34,44 — 293n90
 1.36,37 — 293
 1.38 — 820n77
 1.39 — 27n39
 1.46-48 — 288
 2-11 — 504
 2.1 — 293
 2.2 — 293
 2.24 — 288
 2.3,4 — 289, 293
 2.4,24 — 277n39
 2.5,8 — 294
 2.27 — 30
 2.35 — 30
 3.1 — 295
 3.2 — 294n95
 3.3 — 294, 294n95
 3.5 — 294
 3.6 — 277n39
 3.6,7 — 288, 289
 3.7 — 24
 3.8-9 — 35
 3.10-12 — 347
 3.10-14 — 294
 3.12 — 294
 3.14 — 294, 581
 4.1-19 — 294
 4.21 — 450
 4.29-34 — 294
 4.31 — 285
 5-6 — 781

16.30-33 — 397
 17.1 — 395, 397
 17.1, 2 — 396
 17.3-6 — 396
 17.3-6,9 — 395
 17.8 — 396
 17.12 — 28
 17.12-16 — 28
 17.13-24 — 395
 17.19-24 — 396
 17.24 — 396
 18.16-38 — 399
 18.17-40 — 399
 18.20,21 — 396n32
 18.21 — 205n27
 18.26 — 205n27
 18.36,37 — 397
 18.38 — 216
 18.39 — 397
 18.44 — 400
 19.1-6 — 395
 19.15 — 24, 46n109
 19.15-16 — 26n35
 19.16 — 23, 30, 32
 19.16-21 — 23
 19.19 — 23
 19.19-21 — 26n33,
 395, 400
 20.11 — 542n60
 21.7-16 — 397
 21.8 — 791
 21.17-24 — 395
 21.21-24 — 398
 22.7 — 393
 22.9-28 — 380
 27.1 — 852

2 Reis

1.3-5 — 198n9
 1.9 — 210n44
 2.1 — 350
 2.9,10 — 400
 2.11,12 — 401
 2.13,14 — 23, 401
 2.14-15 — 26
 2.15 — 508
 2.19-22 — 401
 2.21 — 460
 2.23,24 — 401
 2.25 — 401
 3.9-14 — 26n33
 3.11-19 — 402
 3.14-16 — 401
 4.1-7 — 28, 401
 4.2 — 401
 4.38-41 — 401
 4.42-44 — 401
 4.8-37 — 401
 5 — 402n39
 5.1-14 — 401
 5.3 — 401
 3.26,27 — 401
 6.1-7 — 401

6.15,16 — 401
 6.32-7.2 — 402
 8.1-6 — 401
 8.19 — 277n39, 289
 8.20,22 — 419n37
 8.7-15 — 46n109,
 402
 9.1-4 — 402
 9.3 — 23
 9.10 — 402
 9.6-9 — 30
 9.7 — 189
 10.23 — 189
 10.27 — 460n31
 10.28 — 790
 11.12 — 24, 30
 13.14-21 — 402
 13.20,21 — 402
 14.1,2 — 465
 14.6 — 177, 194n58
 14.7 — 419n37
 14.25 — 412
 15.5 — 574
 15.8-10 — 436
 15.29 — 451
 15.37 — 450
 16.1 — 490n42
 16.2-4 — 478
 16.3 — 479
 16.7-9 — 451
 16.10-14 — 451
 16.17,18 — 487
 17.1-6 — 451
 17.24 — 451
 18.1,2 — 490n42
 18.4 — 177, 219n69
 18.12 — 189
 18.13,14 — 305
 18.13-16 — 451,
 451n8
 18.17-19.37 —
 451n8
 18.17-37 — 451
 18.22 — 517
 18.34 — 451
 19.3 — 806
 19.9-13 — 451
 19.20-24 — 451
 19.24 — 827
 19.35 — 198n9
 19.35-36 — 451
 19.37 — 452
 21.1 — 607
 21.7 — 289
 21.8 — 177
 21.19 — 607
 22.1 — 607
 22.11 — 33
 22.19 — 30
 23.1-25 — 620
 23.2 — 33
 23.15 — 392
 23.26 — 611
 23.29 — 620

23.29-30 — 30
 23.30 — 46n109
 24.1-5 — 666
 24.6-20 — 689n87
 24.7 — 666
 24.8 — 695
 24.8-12 — 666
 24.8-16 — 620
 24.13 — 638
 24.17-19 — 694
 24.18 — 694
 24.18-25.21 — 620
 24.19 — 695
 25.7 — 694
 25.27-30 — 779

1 Crônicas

1.1-2.2 — 834
 1.1-9.44 — 834
 2.13 — 157n67
 2.3-4.23 — 834
 3.17 — 779
 3.18 — 834, 834n1
 3.24 — 834
 4.17-18 — 185n36
 4.24-8.40 — 834
 4.40 — 27
 6.3 — 177
 6.49 — 177, 189
 8.1-40 — 834
 8.13 — 177
 8.33 — 834
 9.23 — 210n45
 9.26-27 — 231n105
 9.39 — 834
 9.44-10.14 — 834
 10.13-14 — 256
 11.1-16.43 — 256
 11.1-29.30 — 834
 11.20,24 — 494n9
 11.21,25 — 494n9
 11.3 — 19
 12 — 259
 12.40 — 28
 13.1 — 260
 13.1-14 — 835
 14.8 — 19
 15.1-16.43 — 835
 15.16-24 — 260
 15.17,19 — 285
 15.20 — 484
 16.22 — 19, 25, 32,
 833
 16.39 — 294n95
 17 — 268, 269n16,
 285, 285n72
 17.1 — 268n13
 17.1-15 — 265,
 267, 285n72, 289
 17.1-27 — 835
 17.13 — 275n33
 17.17 — 278n45
 17.2 — 267n12

17.4 — 271
 17.5 — 271
 17.6 — 271, 271n22
 17.8 — 271
 21.1-9 — 258
 21.15 — 198n9
 21.29 — 177
 21.29 — 294n95
 22.1-19 — 835
 22.8 — 268
 22.13 — 177
 23.1 — 293
 23.1-26.32 — 835
 23.6-23 — 231n105
 23.18 — 177
 23.28 — 231n105
 24.1-18 — 231n105
 28.9 — 566
 29.18 — 116n30
 29.22 — 19, 26n31,
 31n57, 293
 29.24 — 293
 29.29 — 266n10
 33.8 — 177

2 Crônicas

1.3 — 177
 1.8 — 289
 1.9 — 292
 2.3 — 781
 2.15 — 28
 5.7 — 287
 5.13 — 781
 5.14 — 782
 6.12-42 — 35
 6.14-42 — 295
 6.41,42 — 286,289
 6.42 — 19, 833
 7.18 — 289
 9.14 — 780n44
 9.29 — 391n15
 10.15 — 391
 11.6 — 425
 12.1-15 — 392
 12.15 — 391n15
 13.5 — 289
 15.1 — 380
 15.1,2 — 392
 15.3-7 — 392
 15.8-15 — 392
 16.7 — 380
 16.7-9 — 393
 16.11 — 292n84
 17.18 — 661
 18.6 — 393
 18.7-27 — 380
 18.17 — 393
 18.28-34 — 393
 18.31,32 — 393
 20.1-3,22-30 —
 411n16
 20.34 — 391n15
 20.37 — 380, 393

20.7 — 128, 131,
 531
 21.7 — 289
 22.7 — 23, 833
 23.18 — 177
 24.6 — 177, 189
 24.9 — 177, 189
 25.4 — 194n58
 26.5 — 479
 28-23 — 451
 28.2-4 — 478
 28.3 — 479
 28.5 — 478
 28.8 — 478
 28.9-11.14 — 478
 28.16 — 519
 28.22 — 519
 28.22-25 — 487
 29.25 — 266n10
 31.5 — 807
 32.1-23 — 451n8
 33.1 — 607
 33.7 — 289
 33.21 — 607
 34.1 — 607
 34.14 — 177
 35.6 — 177
 35.11 — 177
 35.12 — 177
 35.20-25 — 620
 36.8-16 — 689n87
 36.9, 10 — 779
 36.15-19 — 830
 36.15-21 — 620
 36.21 — 667
 36.22,23 — 540,
 642, 775
 36.23 — 834

Esdras

1 — 840
 1-6 — 839
 1.1 — 775, 834
 1.1,2 — 540
 1.1-4 — 666, 775
 1.8,11 — 780n45
 2 — 840
 3 — 840
 4 — 362
 4.1-5 — 777
 4.1-6 — 840
 4.7-23 — 775
 4.7-24 — 840
 4.24 — 734
 4.24-6.22 — 777
 5.1 — 17, 794, 840
 5.14,16 — 780n45
 6 — 787
 6.1-22 — 840
 6.3 — 642
 6.8,9 — 786
 6.9 — 27n37
 6.14 — 362

6.15 — 362, 841
 6.18 — 177
 7.1 — 775
 7.1-7 — 840
 7.8 — 840
 7.10 — 840
 7.21 — 842n27
 7.22 — 27n37
 7.23,26 — 842n27
 7.6 — 194n58, 840
 7.8 — 838
 9.10 — 840
 9.2,12 — 840

Neemias

1.1 — 776
 1.5 — 842
 1.7 — 177
 2.1 — 776
 2.1-3,32 — 842
 2.6,8 — 776
 4.1-23 — 842
 5.1-13 — 844
 5.1-19 — 842
 5.14 — 776
 6.1-14 — 842
 7.30-65 — 842
 7.73 — 776
 8.1 — 177, 194n58
 8.1-8 — 842
 8.2 — 776
 8.3 — 177
 8.10-18 — 842
 9.1-37 — 842
 9.3 — 177
 9.8,32 — 842
 9.13-18 — 842
 10.30 — 842
 10.31 — 842
 10.35-39 — 842
 12.4 — 795
 12.47 — 841
 13.1 — 177
 13.7-9 — 844
 13.10-14 — 844
 13.15-22 — 844
 13.23-27 — 844
 13.29 — 847

Ester

1.1 — 776
 2.7 — 838
 2.12 — 28
 3.11 — 334

Jó

4.10, 11 — 165n100
 18.21 — 210n45
 19 — 581n64
 20.21 — 805
 21.28 — 210n45

23.6 — 673, 742
 29.14 — 800
 36.22 — 409
 40.16 — 806

Salmos

1 — 305n28
 2 — 37, 72, 75, 78n94, 301n8, 305, 305n26, 305n28, 305n29, 308, 309, 343, 344, 355, 678n57, 811
 2.1-3 — 75, 306, 307
 2.1-5 — 308
 2.2 — 19, 25, 643
 2.2,3 — 307
 2.4,5 — 305, 306
 2.4-9 — 35
 2.5 — 360
 2.6 — 305, 306
 2.6-9 — 357
 2.7 — 70n28, 313
 2.7-9 — 306, 307, 308
 2.8,9 — 307
 2.10 — 308
 2.10,11 — 306, 308, 344
 2.10-12 — 25, 308
 2.11 — 308
 2.12 — 784n57
 2.45 — 299
 4 — 320
 8 — 673n36
 8 — 72
 8 — 304n20, 309, 311, 312, 743, 811n45
 8.1 — 310, 311
 8.1,9 — 310
 8.2 — 69n17, 310, 310n41
 8.3 — 310, 310n41
 8.3-8 — 310
 8.4 — 312, 673
 8.4-6 — 310, 311
 8.4-8 — 673
 8.5 — 98, 316
 8.6 — 70n29, 95n13, 98, 311
 8.7,8 — 311
 8.7-9 — 310
 8.8-10 — 310
 8.9 — 311
 8.16-3 — 310
 9.6 — 499
 10.5 — 805
 11.6 — 216
 12 — 304n20, 312, 313, 326

12.1 — 312
 12.2-4 — 312
 12.7,8 — 312
 16 — 313, 317, 320, 363, 581n64
 16.1 — 314
 16.1-3 — 314
 16.4 — 314, 315
 16.5,6 — 314, 315, 315n58
 16.7 — 315
 16.7,8 — 314
 16.7-9 — 315
 16.9-11 — 314, 317
 16.10 — 70n28, 313
 16.11 — 317
 17-19 — 349
 17.12 — 165n100
 18 — 301n9
 18 — 289
 18.1-50 — 284
 18.2 — 284
 18.2,31,46 — 733
 18.9,10 — 742
 18.49 — 70n29
 18.50 — 285, 514
 19.1-6 — 312
 19.6 — 460
 19.7-11 — 312
 20 — 318, 319, 322, 322n93, 357
 20.1-5 — 318
 20.6 — 318
 20.6,9 — 318
 20.6-9 — 318
 20.8 — 318
 21 — 304n20, 319, 322, 322, 322n93, 357
 21.1 — 319, 322
 21.1,2 — 319, 323
 21.1-7 — 319
 21.2 — 320
 21.3 — 320, 697
 21.4 — 581
 21.5 — 320
 21.6 — 321, 322
 21.7 — 321
 21.8 — 321
 21.8-13 — 319
 21.8-12 — 321
 21.9 — 321
 21.10 — 321
 21.11 — 321
 21.13 — 319, 322
 22 — 82, 322, 322n93, 323, 326, 327, 340, 340n7, 341, 343, 344, 351, 352, 354, 363, 570
 22.1,2 — 323, 588
 22.1-21 — 323, 326
 22.1-22 — 553

22.2 — 324
 22.3,5 — 323
 22.3-5 — 324
 22.6 — 573
 22.6,8 — 323
 22.6-8 — 324
 22.6-16 — 551
 22.9-11 — 323, 325
 22.10 — 325
 22.11 — 326
 22.12-18 — 325
 22.13,18 — 323
 22.14,15 — 325
 22.16 — 72n51
 22.16-18 — 326
 22.17 — 325, 326
 22.18 — 69n22
 22.19-21 — 323, 326
 22.22,24 — 344
 22.22-25 — 326
 22.22-26 — 323
 22.22-31 — 321, 323, 326
 22.23,24 — 344
 22.27 — 344
 22.27,28 — 326
 22.27-31 — 323
 22.29-31 — 344
 23 — 193, 257, 312, 461, 822
 23.1 — 193
 23.5 — 28
 25.6 — 288
 25.7 — 288
 26.8 — 258
 27.1 — 216
 30 — 301n9
 32.11 — 614
 33.1-3 — 614
 33.5 — 335
 34 — 301n9
 34.7 — 198n9
 34.8 — 738
 35.5 — 198n9
 35.19 — 69n22
 36.7 — 314
 36.8,9 — 827
 36.9 — 216
 37.5 — 325
 37.9 — 761
 38.3 — 788
 40 — 327, 329, 330
 40.1,2 — 327
 40.1-10 — 327
 40.3 — 327
 40.4 — 328
 40.5 — 328
 40.6 — 328
 40.6-10 — 327
 40.6-8 — 574
 40.7 — 328
 40.8 — 328
 40.8,9 — 328

40.10 — 329, 329n63
 40.11-17 — 327
 41 — 304n20, 329, 331
 41.1 — 330
 41.1-3 — 330
 41.4 — 10 — 330
 41.5-9 — 588
 41.9 — 329, 330, 69n22
 41.10 — 330
 41.11,12 — 330
 41.12 — 330
 41.13 — 330
 42 — 375
 44 — 72
 44.17 — 288
 45 — 78n94, 79n98, 331, 331n18, 336, 337, 702n138
 45.1 — 331, 332
 45.2 — 332, 334
 45.2-9 — 331
 45.3 — 335
 45.3-5 — 332
 45.4 — 333
 45.5 — 333
 45.6 — 333, 334, 335, 336
 45.7 — 334, 335
 45.8 — 28
 45.8,9 — 335
 45.10-12 — 335
 45.10-15 — 331
 45.11 — 336
 45.12-15 — 336
 45.16,17 — 331, 336
 45.17 — 335, 336
 45.19 — 336
 46.1 — 484
 47 — 345, 345n12
 47.1,2 — 345
 47.8 — 345
 49.4,5 — 553
 50.8-14 — 328n108
 51 — 258, 301n9
 51.10-11 — 259
 51.16-18 — 328
 52 — 301n9
 52.6 — 552
 54 — 301n9
 55.21 — 28
 56 — 301n9
 56.13 — 582
 57 — 301n9
 57.1 — 314
 58.3 — 575
 58.4 — 219n68
 59 — 301n9
 60 — 301n9
 60.9 — 160n81

- 61.4 — 314
 61.6,7 — 288
 62.2 — 733
 62.7 — 733
 67 — 685
 67 — 747, 818
 67.2-4 — 537
 67.3-5 — 345, 432
 68 — 304n20, 338, 339, 340
 68.1 — 339, 461n39
 68.1,12,20,21 — 830
 68.1-19 — 339
 68.5 — 339
 68.6 — 339
 68.7,8 — 339
 68.7-9 — 187n40
 68.8 — 339
 68.9 — 339
 68.10 — 339
 68.12 — 339
 68.15,16 — 339
 68.17 — 339
 68.18 — 339, 340
 68.19 — 339
 68.20 — 461n39
 68.20-35 — 339
 68.25 — 484
 68.28 — 461n39
 68.35 — 339
 68-129 — 299
 69 — 340, 343, 344, 351, 354, 363, 570
 69.1 — 341, 342
 69.1-4 — 341
 69.1-5 — 341
 69.1-8 — 553
 69.3 — 342, 343, 573
 69.4 — 588
 69.5 — 342
 69.5,6 — 341
 69.6 — 342
 69.7-12 — 341
 69.13 — 342
 69.13-18 — 341
 69.14,15 — 342
 69.16 — 342
 69.17 — 342
 69.18 — 342
 69.19-21 — 341
 69.22 — 342
 69.22-28 — 341
 69.23 — 342
 69.24,25 — 342
 69.26-28 — 342
 69.29 — 341, 342
 69.30 — 344
 69.30-36 — 340, 341, 342
 69.31 — 328n108
 69.34 — 344
- 69.40 — 69n22
 72 — 304n20, 326, 343, 345, 346, 350, 351, 352, 422, 423, 504, 645, 819
 72.1 — 346, 347, 348, 351
 72.1-4 — 509
 72.1-7 — 346
 72.2 — 351, 360
 72.2,3,16,17 — 409
 72.2-4 — 346, 348
 72.2-7,17 — 500
 72.3 — 348
 72.3-5 — 351
 72.5 — 345, 348, 349
 72.5-15 — 346
 72.6 — 346, 348
 72.7 — 346, 348, 351, 788
 72.8 — 295, 351, 450, 501, 821
 72.8-11 — 346, 349
 72.9-11 — 360
 72.12-14 — 346, 349, 512
 72.15 — 349
 72.15-17 — 346
 72.16 — 346, 349
 72.17 — 346, 349
 72.18 — 349
 72.18,19 — 346
 72.20 — 349
 76.10 — 646
 78.2 — 69n17
 78.5-8 — 712n167
 78.8 — 554
 78.11-12 — 187n40
 78.12-14 — 187n40
 78.14 — 215
 78.16 — 217
 78.16,20 — 733
 78.20 — 217
 78.24 — 218
 78.68-72 — 288
 78.70 — 258, 558
 78.70,71 — 631
 78.70-72 — 193, 257, 409, 461, 480, 541, 636, 822
 78.71 — 35
 78.72 — 35
 80.1 — 193
 83.5,6 — 420n37
 84.7 — 409
 87 — 685, 747, 818
 87.2 — 210n45
 87.4 — 432
 89 — 285, 285n72, 286, 286n73, 288, 289, 299, 375
 89.1,2 — 596n121
- 89.1-4 — 285
 89.1-40 — 755
 89.3,4 — 286
 89.4 — 581
 89.5 — 286
 89.5-18 — 285
 89.9-13 — 286
 89.14,15 — 286
 89.16-19 — 286
 89.19 — 286
 89.19-28 — 514
 89.19-37 — 285
 89.20,21 — 286
 89.20,30,37 — 286
 89.20-24 — 286
 89.25,28,34,38 — 286
 89.26,27 — 286
 89.28,29 — 596n121
 89.29,35 — 286
 89.31-33 — 286
 89.35,36 — 286
 89.36,37 — 286
 89.37 — 661
 89.38-45 — 285
 89.39-46 — 286
 89.46-52 — 285
 89.50 — 596n121
 90 — 177, 300
 91.4 — 314
 91.11 — 738
 91.16 — 816
 92.10 — 28
 93 — 343, 345, 345n12
 93.1 — 345
 93.1-2 — 26n34
 93.3-4 — 187n40
 95.8-11 — 187n4
 95.11 — 241, 241n15
 96.7 — 345
 96.10 — 345
 96.11-13 — 345
 96.99 — 345n12
 97.1 — 345
 97.5 — 345
 99 — 345
 99.1 — 345
 99.2 — 345
 99.6 — 32, 191
 99.7 — 215
 100 — 301n8
 101 — 350, 351
 102 — 304n20, 351, 353
 102.1,2 — 351
 102.1-11 — 352
 102.3-11 — 351
 102.12-17 — 351
 102.13-17 — 352
 102.18-22 — 352
 102.23-28 — 352
- 102.26 — 352
 102.27 — 352
 102.28 — 352
 103.7 — 187n40
 104.3 — 742
 105.13 — 25, 28, 30, 32
 105.23-40 — 187n40
 105.26-27 — 177
 105.39 — 215
 105.41 — 217, 733
 106.16 — 177, 178
 106.22 — 177, 178
 106.32 — 177, 178
 107.39 — 578
 108.9 — 160n81
 109 — 72, 304n20, 353, 354, 363
 109.1-5 — 353
 109.6-19 — 353
 109.9 — 355
 109.13 — 355
 109.16 — 353
 109.17 — 353
 109.18 — 28
 109.22 — 353
 109.23 — 353
 109.25 — 354
 109.28 — 353
 109.29 — 353
 109.30 — 353n37
 109.31 — 353n37
 110 — 37, 78n94, 128n29, 355, 355n45, 356, 361, 678n57, 702n138, 811
 110.1 — 356, 357, 358, 360
 110.2 — 356, 357
 110.3 — 356, 357, 360, 761
 110.5 — 355, 356, 360, 361
 110.5-7 — 360
 110.6 — 355, 356, 360
 110.7 — 356
 114.8 — 217, 733
 116.1 — 258
 117 — 685
 117 — 747, 818
 117.1 — 432, 537, 70n29
 117.1,2 — 345
 118 — 304n20, 362, 366
 118.1 — 363
 118.1-19 — 362
 118.1-4 — 367
 118.2 — 363
 118.2-4 — 363
- 118.3 — 363
 118.5-18 — 363, 365, 366
 118.5-9 — 363
 118.6 — 363, 363n76
 118.7 — 363, 363n76
 118.8 — 363
 118.9 — 363
 118.10 — 364
 118.10-12 — 364
 118.10-14 — 363
 118.13 — 364
 118.15-18 — 363, 364
 118.17 — 364
 118.18 — 364
 118.19 — 363, 364, 367
 118.20 — 362
 118.20 — 365, 367
 118.20,21 — 363
 118.20-25 — 363, 365
 118.20-27 — 362
 118.21 — 365
 118.21-25 — 365
 118.22 — 365
 118.22-23 — 802
 118.22-24 — 363
 118.23 — 365
 118.24 — 363, 366
 118.25 — 363, 366
 118.25-28 — 819
 118.26 — 69n17
 118.26-28 — 363, 366
 118.27 — 362, 366
 118.28 — 362, 366
 118.29 — 362, 363, 367
 119.44 — 499
 119.99 — 566
 121.3-8 — 654
 127 — 370
 128 — 370
 129 — 367
 129.4 — 367
 129.5-8 — 367
 132 — 286, 286n75, 287, 287n75, 289, 299
 132.1-5 — 287
 132.2 — 287
 132.6,7 — 287
 132.8,14 — 512
 132.8-10 — 286, 287
 132.11,12 — 287
 132.12 — 581
 132.13-18 — 287
 133.1-2 — 28
 134.1 — 189

135.8-9 — 187n40
 136.10-15 —
 187n40
 137.7 — 420n37
 138 — 299
 138.8 — 288
 140.10 — 216
 143.5,8,9,12 — 288
 145.1,2,21 — 499
 148 — 685, 818
 149.4 — 780

Provérbios

5.13 — 409
 13.24 — 275
 14.3 — 507n50
 16.22 — 827
 18.4 — 827
 19.12 — 165n100
 22.11 — 332
 23.13,14 — 275
 27.9 — 28
 30.16 — 578
 30.17 — 163n96
 30.19 — 484

Eclesiastes

4.4 — 503
 8.1 — 144n21
 10.8 — 219n68
 10.12 — 332

Cantares

1.3 — 484
 3.11 — 809
 4.10 — 28
 3.11 — 334
 6.8 — 484

Isaías

1-5 — 470
 1-6 — 469n53, 473,
 474
 1-12 — 469
 1-27 — 469
 1-35 — 522n12
 1-39 — 466n48,
 467n50, 468, 523,
 556, 556n95, 594
 1.1 — 465, 473, 474
 1.2 — 473, 540n54
 1.2-4 — 473
 1.2-17 — 516
 1.4 — 648
 1.5-15 — 473
 1.6 — 27n39, 28
 1.7-9 — 541
 1.10-16 — 541
 1.11-14 — 328n108
 1.16-19 — 473

1.18 — 516
 1.20 — 554
 1.20-23 — 473, 516
 1.24,25 — 473
 1.26,27 — 473
 1.28-31 — 473
 2.1 — 473, 474
 2.1-4 — 467, 507,
 511, 515
 2.2 — 505, 734
 2.2,3 — 631, 816
 2.2-4 — 512,
 516n66, 611, 799
 2.2-4,62 — 779
 2.2-5 — 473, 788
 2.2-5,11 — 819
 2.3 — 511
 2.3,4 — 166, 816
 2.3-4 — 473
 2.4 — 791
 2.5 — 216, 473
 2.6-3,26 — 516
 2.6-8 — 473
 2.9-11 — 473
 2.10-17 — 473
 2.11 — 473
 2.17 — 473
 2.18-21 — 473
 2.20 — 451
 2.22 — 473
 3.1-11 — 473
 3.1-26 — 541
 3.12 — 473
 3.13 — 61
 3.13,14 — 473
 3.14-16 — 473
 3.16 — 474
 3.17-4.1 — 473
 3.18-22 — 475n5
 3.22 — 800
 4.2 — 473, 475,
 475n5, 476, 479,
 507n49, 514n63,
 576, 641, 801,
 810, 849
 4.2-6 — 476, 505,
 507, 511, 600,
 613, 817
 4.3-6 — 473
 4.5,6 — 475
 5.1,2 — 473
 5.3-7 — 473
 5.7 — 474
 5.8-25 — 473
 5.8-30 — 516
 5.26-30 — 473
 6 — 468, 677
 6-8 — 470
 6.1 — 438n39, 465,
 473, 474
 6.1-4 — 473, 475
 6.1-8 — 525
 6.5 — 624
 6.5-9 — 473, 474

6.6-7 — 475
 6.6-8 — 770
 6.8 — 475
 6.8,9 — 536
 6.8-13 — 56
 6.9,10 — 69n17,
 474, 548, 562, 473
 6.9-13 — 465, 571
 6.10 — 69n22, 536
 6.11-13 — 473
 6.13 — 473, 476,
 505, 507, 507n49,
 588
 7 — 470, 478,
 484n32, 491, 649
 7-8 — 470
 7-10 — 563
 7-11 — 519, 542,
 555
 7-12 — 469n53
 7.1 — 450, 478
 7.1,2 — 505
 7.1,2,4,5 — 478
 7.1-3 — 516
 7.1-9 — 478,
 481n22
 7.1-17 — 477, 516,
 587
 7.2 — 479, 482
 7.2,13 — 478
 7.3 — 465, 474,
 522, 639n111
 7.3-9 — 450
 7.4 — 479, 480
 7.5 — 479
 7.5,6 — 479
 7.6 — 450
 7.7 — 479, 488
 7.7-9 — 489
 7.8 — 451
 7.8-9 — 482
 7.9 — 480, 481, 482
 7.10 — 481
 7.10-17 — 450,
 481, 481n22,
 514n63
 7.11 — 481, 482
 7.12 — 482, 519
 7.13 — 378, 481,
 483
 7.13-17 — 507
 7.14 — 124, 241,
 378, 460n36, 474,
 477, 478, 483,
 484n32, 488,
 488n40, 492, 496,
 497, 504, 508,
 546, 559, 561,
 588, 596, 599,
 614, 69n17, 856
 7.14,15 — 576
 7.15 — 486n37
 7.15,16 — 486,
 490, 487

7.15-17 — 488n40
 7.15-21 — 486n37
 7.16 — 486, 486n37
 7.16,17 — 489
 7.16,17,20 — 505
 7.17 — 478, 487
 7.18 — 487
 7.18-25 — 487, 492
 7.18-8.10 — 492
 7.20-25 — 450
 7.21-23 — 486n37
 8.1 — 465
 8.1,2 — 492
 8.3 — 465, 474,
 477, 488n40, 522
 8.8,10 — 492
 8.8-10 — 516
 8.10 — 516
 8.11-15 — 492
 8.13-15 — 802
 8.16 — 474, 522,
 553
 8.16,17 — 492
 8.18 — 801n21
 8.18-23 — 492
 8.22 — 492
 9 — 491, 492n5,
 649
 9.12 — 470
 9.1 — 493
 9.1,2 — 69n17
 9.1-6 — 514n63,
 637n109,
 761n166
 9.1-7 — 73
 9.2 — 493, 535,
 600, 637, 643, 850
 9.2,3 — 536n46
 9.2-4 — 550
 9.2-7 — 491,
 491n1, 492,
 492n5, 505, 507,
 542, 552, 553,
 561, 567, 587,
 600, 614, 615
 9.3 — 493, 494, 496
 9.4 — 494, 495, 648
 9.4,5 — 495n14,
 500
 9.5 — 333, 495,
 496, 648, 851
 9.5,6 — 599, 661,
 811, 819
 9.6 — 85, 493, 495,
 495n14, 496,
 496n16, 496n17,
 498n24, 506n45,
 508, 514, 533,
 559, 576, 588,
 758, 821
 9.6ss — 74n67
 9.6,7 — 512, 514,
 596, 641, 662,
 735, 810, 825

9.7 — 500, 506,
 509, 516, 533,
 535, 788, 797
 9.8,9 — 505
 9.8-10.4 — 516
 9.10-10.4 — 505
 9.15 — 506
 9.25-27 — 762
 10.1-4 — 506
 10.4 — 505
 10.5-11 — 506
 10.10,11 — 516
 10.12 — 506
 10.13-19 — 506
 10.19-21 — 639
 10.21 — 498, 506,
 548
 10.24-34 — 506
 10.26 — 495
 10.33 — 506
 11 — 73, 491, 506,
 507, 561,
 562n104, 613,
 649, 707
 11.1 — 74n67, 475,
 476n8, 479, 507,
 518, 567, 576,
 587, 588, 596,
 641, 662, 690,
 801, 810, 849
 11.1,2,3 — 509
 11.1-10 — 514, 661
 11.1-11 — 553,
 599, 614, 615, 641
 11.1-16 — 491,
 505, 561
 11.1-5 — 345, 505,
 802
 11.1-5,10,12 — 788
 11.1-9 — 492n5,
 506n47, 511,
 761n166
 11.2 — 508, 510,
 533, 539
 11.2,3 — 507, 508
 11.2-5 — 510
 11.3 — 509, 533
 11.3,4,5 — 507
 11.3-4 — 510
 11.3-5 — 509, 515
 11.4 — 509, 510,
 533
 11.4,5 — 819
 11.5 — 510, 534
 11.5-16 — 514
 11.6-9 — 507, 510,
 517
 11.9 — 516, 517,
 709
 11.10 — 506n47,
 507, 511, 512,
 515, 70n29
 11.10,11 — 467,
 517

- 11.10-13,16 — 516
 11.10-16 — 506, 707
 11.11 — 512, 519n69, 532, 639
 11.11-13 — 516
 11.11-16 — 507, 512, 613
 11.12 — 512, 513
 11.13 — 503
 11.14,15 — 513
 11.16 — 513, 639
 12 — 519, 519n69, 563
 12.1-5 — 302
 12.1-6 — 614
 12.6,7 — 70n33
 13.1-14,23 — 452
 13-23 — 469, 511, 513
 13-23,31 — 512
 13.23 — 470
 14.2 — 530
 14.11 — 324
 14.12 — 99n22
 14.19 — 507n51
 14.23 — 790
 14.32 — 820
 17.10 — 733
 19.1 — 742
 19.23-25 — 378, 467, 512, 513, 517, 613, 685, 819
 19.25 — 414, 513
 20.3 — 530
 21.5 — 17n3, 19, 29
 21.6 — 672
 22.4 — 539
 22.20 — 530
 24-27 — 470, 507, 469, 469n53
 24.2 — 530, 636
 24.27 — 562n104
 25.1 — 497
 25.6 — 28
 25.8 — 70n29
 26.4 — 499
 26.16 — 574
 27.1-13 — 511
 28-30 — 470
 28-33 — 469n53
 28-35 — 469
 28-66 — 469
 28.1 — 28
 28.16 — 802
 28.29 — 498, 498n24
 28.7 — 61, 636
 29.14 — 498
 29.18 — 536
 29.24 — 575
 30.1-33 — 507
 30.8 — 474
 30.15 — 519
 30.18 — 519
 30.20 — 409
 31.1 — 487n38
 31.1-5 — 451
 32.1 — 509
 32.1-8 — 507, 511, 514
 32.2-4 — 509
 32.3-8 — 515
 32.15-20 — 509
 32.17 — 480
 33 — 470
 33-34 — 469
 33.22 — 160n81
 33.23 — 501
 33.24 — 470n54
 34-35 — 469n53, 470, 522
 34-66 — 467n50
 34.1 — 470n54
 34.1-17 — 507, 512
 34.8 — 454n16
 34.15,16 — 512
 35 — 707
 35,40-66 — 522, 522n11
 35.1,2 — 510, 517
 35.1-10 — 507, 511, 514
 35.3-10 — 511
 35.5 — 536
 35.9 — 511
 36.1-38 — 451n8
 36.8 — 499
 36.9 — 780n44
 36.11 — 530
 36.19 — 451
 36-39 — 438n39, 467n50, 469, 470
 37.2 — 474
 37.3,24 — 530
 37.21 — 465
 37.21-35 — 378
 37.25 — 827
 37.35 — 277n39, 530
 37.36 — 198n9
 38 — 522
 38.17 — 788
 39-40 — 469
 39 — 522
 39.3 — 465
 40 — 522
 40-45 — 470
 40-48 — 545
 40-52 — 587
 40-52.12 — 545, 599
 40-53 — 587, 594, 601, 602
 40-53.12 — 556
 40-55 — 466n46, 467n50, 521, 521n6, 592, 593, 599n131
 40-66 — 464n41, 466, 466n46, 468, 468n50, 469, 477n11, 522, 523, 545, 592, 593n109, 774, 775
 40.1 — 525, 528, 552
 40.1-6 — 526
 40.1-11 — 525, 528
 40.1-52.12 — 521, 523, 526, 528, 562n105
 40.1-55.13 — 599
 40.2 — 468, 525
 40.3 — 846
 40.3,4 — 543
 40.3-5 — 525, 806
 40.3-6 — 558
 40.4 — 552
 40.5 — 528
 40.6-11 — 527
 40.7-14 — 528
 40.8 — 525, 531
 40.9 — 527, 528
 40.10 — 525
 40.11 — 193, 525, 542
 40.12-14 — 598
 40.15 — 528
 40.18,25 — 525
 40.18-20 — 525, 528
 40.21,28 — 562
 40.21-26 — 528
 40.22 — 525
 40.25 — 525
 40.27 — 525, 528
 40.28 — 525
 40.28-31 — 528
 40.48 — 545
 40.52 — 541
 41-45 — 524n23
 41.1 — 528, 546
 41.1-7 — 528, 531
 41.1-42.17 — 524n23
 41.2 — 528, 531
 41.5-10 — 528
 41.7 — 451
 41.8 — 530, 545, 556
 41.8,9 — 533
 41.8-10 — 531, 532, 536, 558
 41.9 — 532, 542
 41.9,10 — 533, 535
 41.10 — 532
 41.11,12 — 528
 41.13 — 532
 41.13,14 — 528
 41.14 — 532, 551
 41.14-16 — 525, 528
 41.14,16,20 — 525
 41.15,16 — 532
 41.16 — 532
 41.16-20 — 528
 41.20 — 566
 41.21-24 — 528
 41.24 — 533
 41.25 — 450, 528, 533, 541
 41.26-27 — 528
 41.26-29 — 533
 41.27 — 527
 41.28 — 598
 42 — 556
 42-45 — 446
 42-53 — 184
 42.1 — 189, 533, 534, 551, 561, 602, 791
 42.1- 539n52
 42.1-4 — 69n13, 69n17, 534, 534n37, 547
 42.1-6 — 561
 42.1-7 — 523, 528, 567
 42.1-7,18-25 — 545
 42.1-9 — 532, 536
 42.2 — 533, 543, 553, 558
 42.2-4 — 533
 42.3 — 534
 42.4 — 161n83, 534
 42.5 — 525, 535, 596
 42.5,8,9 — 528
 42.5-9 — 534, 534n37, 556
 42.6 — 525, 535, 550, 561
 42.8 — 535
 42.8,12 — 525
 42.9 — 535
 42.10,12,15 — 546
 42.10-13 — 528
 42.14-16 — 528
 42.17 — 528
 42.18 — 536, 558
 42.18-25 — 528, 536, 537
 42.19 — 526, 530, 536
 42.20 — 536
 42.21 — 525, 536
 42.22 — 536
 42.23 — 536
 42.24 — 536
 42.24,25 — 540
 42.49 — 189n47
 43.1 — 525, 528, 537, 551
 43.1,11 — 525
 43.1-3 — 558
 43.1-4 — 525
 43.1-7 — 528
 43.2 — 525, 538
 43.2-7 — 525
 43.3 — 187n41
 43.3,14,15 — 525
 43.4 — 525, 537
 43.4,5 — 525
 43.5 — 782
 43.5-7 — 537
 43.7 — 96n13
 43.8 — 537, 558
 43.8,9 — 539
 43.8-13 — 528, 537, 545, 558
 43.8-45.7 — 524n23
 43.10 — 530, 537, 551, 596, 791
 43.11-27 — 528
 43.12 — 596
 43.14-21 — 538
 43.19 — 596
 43.21 — 538
 43.22 — 541, 558, 562
 43.22-28 — 528
 43.23,24 — 541
 43.24 — 541
 43.25 — 525, 538
 43.26 — 538
 43.27,28 — 558
 43.28 — 541
 44.1 — 538
 44.1,2 — 551
 44.1,2,21 — 530
 44.1-5 — 528, 537, 539, 558
 44.2 — 538
 44.3,4 — 538
 44.3-5,26-28 — 525
 44.5 — 539
 44.6 — 525, 539
 44.6-20 — 539, 648
 44.6-8 — 528, 593n114
 44.9-20 — 451, 528
 44.17,18 — 536
 44.21 — 540
 44.21-23 — 528, 539
 44.22 — 540, 551, 558
 44.23 — 525, 540
 44.23,24 — 551
 44.24-26 — 528
 44.24-45.1 — 452
 44.24-45.7 — 378
 44.26 — 528, 530, 540, 544
 44.26-28 — 528
 44.28 — 468, 541, 560, 588, 640
 44.28-45.13 — 528, 531, 540, 543,

- 544, 560
45.1 — 19, 468, 529, 556, 560, 588, 639, 640, 643, 731
45.1-4 — 551
45.1-5 — 542
45.1-13 — 703
45.2 — 543
45.3 — 529, 543
45.3,5 — 560
45.4 — 529, 530, 541, 544, 551, 560
45.5 — 543
45.5,6 — 541
45.5,6,18,21 — 525
45.5-22 — 529
45.6,14 — 550
45.7 — 499, 541, 543
45.8 — 543, 544, 820
45.9 — 562
45.9,11 — 525
45.9-11 — 543
45.13 — 543, 560, 640, 643,
45.14 — 541, 544
45.15 — 302, 493, 544, 563
45.17,20,25 — 529
45.17,20-25 — 544
45.18 — 544
45.19 — 544
45.22 — 529, 542
45.25 — 525
46-48 — 470
46.1 — 529
46.1,2 — 529, 544, 596
46.3 — 529
46.3-13 — 529, 544
46.5 — 525
46.10 — 525
46.13 — 525, 820
47.1-15 — 529, 544
47.1-6 — 602
47.4 — 529, 551
47.6 — 529
47.7 — 499
48.1-8 — 526
48.1-11 — 544
48.1-22 — 529
48.3 — 529
48.4 — 554
48.5 — 525, 529
48.9-13 — 529
48.12 — 544
48.12-22 — 525
48.14 — 529
48.15 — 544
48.16 — 529, 544
48.16-21 — 527
48.17 — 529
48.17,20 — 551
48.20 — 526, 529, 530, 544
48.21 — 217
49 — 545, 556
49.26 — 525
49-32 — 599
49-55 — 470, 545
49-37.21 — 545
49.1 — 546, 548
49.1,2 — 547
49.1-12 — 545
49.1-3 — 547
49.1-6 — 523, 550n85, 553, 624, 624n66
49.1-8 — 529
49.2 — 546
49.3 — 545, 547, 548, 551, 557, 561, 567
49.4 — 547, 548, 549, 551, 573
49.4,5 — 576
49.5 — 548, 549, 553
49.5,6 — 526, 546
49.5,7,9 — 553
49.6 — 549, 553, 554, 623
49.6,7 — 70n33, 791
49.7 — 529, 551, 557, 558
49.7-13 — 550n85
49.7-9 — 554
49.8 — 554
49.8,9 — 551
49.8-21 — 525, 529
49.9-10 — 552
49.9-12 — 552
49.10 — 552
49.12,13 — 545
49.13 — 552, 592
49.13,14 — 545
49.13-26 — 545
49.14 — 525
49.14-50.3 — 552
49.15,20 — 553
49.15-18 — 526
49.16-21 — 553
49.22 — 525
49.22-26 — 529, 553
50 — 556
50.1 — 474, 599
50.1-3 — 529, 553, 561
50.1-5 — 525
50.4-10 — 553
50.4-9 — 523, 529, 553, 554, 555, 561, 602
50.4,5 — 602
50.4-10 — 570
50.5,6 — 588
50.5,7,9 — 525
50.6 — 573, 576
50.7,9 — 554
50.10 — 526, 529, 555, 558, 562
50.11 — 529
50.14-17 — 561
51.1-6 — 526
51.1-16 — 529
51.2 — 556
51.3-6,12-13 — 529
51.4,5 — 820
51.4,8 — 525
51.9 — 571
51.11 — 592, 614
51.12 — 673
51.17-23 — 529
51.21 — 820
51.22-32.6 — 529
52 — 592
52.1,2 — 599
52.3,12 — 525
52.4 — 187n41
52.7 — 525, 529
52.7-10 — 525
52.8 — 672
52.8-12 — 529
52.10 — 571
52.12-15 — 641, 826
52.12-33.6 — 820
52.13 — 565, 572, 588, 791
52.13-15 — 566, 641, 678
52.13-33.12 — 189n47, 446, 508n53, 523, 545, 546, 551, 554, 561, 564, 565, 584, 585, 588, 589, 591, 594, 596, 597, 599, 698, 705, 759, 810, 811
52.14 — 566n12, 567, 569n24, 571, 572
52.14,15 — 565n7, 569
52.15 — 567, 568, 569, 708
53 — 189n46, 322, 556, 585, 587, 588, 590, 592, 802, 825
53.1 — 69n22, 474, 575, 591
53.1,2 — 565n7
53.1-3 — 570
53.1-12 — 763
53.2 — 354, 566n12, 571, 596,
641, 690, 691, 801, 810, 849
53.2,3 — 761
53.3 — 573
53.4 — 580, 69n17
53.4-6 — 573, 578
53.5 — 574, 578, 583, 851
53.6 — 575
53.7 — 205n28, 354, 577, 820
53.7-8 — 206
53.7-9 — 577
53.8 — 155, 578, 761
53.9 — 579, 580
53.10 — 582, 829
53.10-12 — 578, 581
53.11 — 189, 526, 565, 583, 791
53.12 — 584, 588
54 — 592, 594
54-66 — 556
54-61 — 593, 595
54-66 — 592, 593, 594, 603, 604
54.1 — 383, 599
54.1-4 — 594, 595
54.1-55.12 — 606
54.2 — 269n16
54.5,6 — 594, 595
54.5-17 — 595
54.6-9 — 594, 595
54.10 — 575, 594, 595
54.11 — 820
54.11-15 — 594, 595
54.16,17 — 594, 595
54.17 — 530
55.1 — 594
55.1,2 — 595
55.1-3 — 596
55.1-5 — 594, 595
55.1-7 — 606
55.3 — 313, 70n28
55.3,4 — 755
55.3-5 — 595
55.4 — 596
55.5 — 597
55.6 — 595
55.6-11 — 595
55.12-13 — 595
55.13 — 592
56-59 — 470
56-66 — 467n50, 592, 593
56.1 — 592, 593
56.1-2 — 595
56.1-8 — 593
56.3-8 — 595
56.6 — 530
56.7 — 69n17
56.9-37.10 — 595
57-59 — 605
57.11-13 — 595
57.12-21 — 595
57.14 — 697n114
57.14-21 — 595
57.15 — 499
57.17 — 499
57.21 — 592
58-59 — 597nn124-125
58.1 — 592
58.1,2 — 597
58.1-5 — 595
58.3-7 — 597
58.6-14 — 595
58.8 — 597, 600
58.9-14 — 597
58.10 — 600
58.11 — 606
59.1 — 595, 597
59.2-4 — 597
59.2-8 — 595
59.4-15 — 597
59.8 — 598
59.9,10 — 600
59.9-11 — 595
59.9-13 — 605
59.12-15 — 595
59.13-20 — 595
59.15-21 — 597, 599
59.16 — 571, 597
59.17 — 598, 600n134
59.20 — 598
59.21 — 595, 599, 600, 602
60 — 345, 599
60-62 — 605
60-66 — 601
60.1-3 — 595, 599n601
60.3 — 216
60.4-22 — 595
60.10 — 595
60.16 — 601
60.20 — 601
61 — 601
61-66 — 562n104
61.1 — 19n12, 32, 508n55, 539, 601n135, 603, 759
61.1,2 — 69n13, 70n33, 457n22, 601
61.1-3 — 23, 27, 32, 73, 536n46, 595, 601, 602, 605
61.2 — 551, 598, 603
61.3 — 28, 603

- 61.4 — 595 208n40
61.5 — 595 2.11 — 648
61.6 — 595 2.13 — 827
61.7 — 595 3 — 629n83
61.8 — 595, 605 3.1-5,19-4.4 — 630
61.9 — 595 3.4 — 630
61.10 — 605 3.6 — 628
61.10,11 — 595, 601, 602, 603 3.6-10 — 629
61.11 — 801 3.6-11 — 629
61.62 — 599 3.6-18 — 630
62 — 345 3.6-4.2 — 630
62-66 — 507 3.6-6.1 — 629n82
62.1,2 — 605 3.6-6.30 — 628, 629
62.1-5 — 383 3.11 — 629
62.3 — 809 3.11-18 — 630
62.6 — 468, 601, 672 3.12 — 629, 630
62.8 — 571 3.12-18 — 630
62.11 — 560, 601 3.12-42 — 629
62.11,12 — 601 3.13 — 629, 630
62.12 — 592 3.14 — 630
63-66 — 592, 604 3.14-17 — 618,
630, 628, 628n78,
63.1 — 420n37, 630, 632, 635,
592, 604n147 639, 644, 647,
63.3 — 164, 600, 702, 703n146,
605 705n149
63.4 — 598 3.14-18 — 630
63.5 — 571 3.15 — 630
63.7 — 606 3.16 — 631, 640,
63.11 — 185n36 655
63.11-12 — 178 3.17 — 630, 631
63.16-19 — 605 3.18 — 631
63.17 — 530 3.20 — 629
64.6 — 604, 605 3.21 — 628n78
64.8 — 499 3.22 — 630
65.1,2 — 72n49 3.22-25 — 629
65.8-15 — 530 4.1 — 628
65.17 — 604 4.3,4 — 629
65.18 — 468, 499 4.4-9 — 629
66 — 521 4.7 — 739
66.1 — 604 4.10 — 629
66.12 — 788 4.10 — 626n73
66.14 — 530 4.11-18 — 629
66.15-16 — 216 4.13 — 635
4.19-21 — 626n73,
629
4.22-30 — 629
4.31 — 626n73,
629, 635
5.1,2 — 629
5.3-6 — 626n73,
629
5.6 — 654, 739
5.7-13 — 629
5.14-17 — 629
5.18-31 — 629
5.40 — 633
6.1-8 — 629
6.4 — 635
6.9-21 — 629
6.13 — 636
6.17 — 672
6.22-30 — 629
7.1-15,21 — 627n76
- 7.11 — 69n17, 628
7.21-23 — 328n108
7.22 — 187n41
8.1 — 532
8.14-9.6 — 622
8.17 — 219n68
8.20 — 634
8.21-9.3 — 626
9.2 — 720
10.15 — 625
10.19 — 635
11.1-13 — 655
11.4 — 187n41
12.14,15,17 — 625
12.14-17 —
625n67, 685
13.1 — 809
13.17 — 636
13.27 — 635
14.16 — 622
14.17 — 626
14.18 — 636
14.21 — 655, 656
15.1 — 32, 178
15.2 — 829
15.10 — 635
15.10,11,17 — 627
15.13 — 638
16.1-3 — 622
16.1-25,38 —
627n76
16.14 — 187n41
16.14,15 — 640
16.15 — 640
17.9-10 — 257
17.15 — 627
17.16 — 193
17.25 — 632n91
18.7-9 — 625
19.10,11 — 622
20.7 — 627
21 — 633
21-22 — 642
21-23 — 633
21.1-7 — 633
21.1-23,8 — 633
21.11 — 642n116
22 — 633
22.8 — 656
22.10-12 — 633
22.13 — 635
22.14 — 17n3, 19
22.18 — 635
22.18-23 — 633
22.24-27 — 633
22.24-30 — 633
23 — 633
23.1 — 635, 637
23.1-3 — 632, 636
23.1-4 — 633
23.1-6 — 632, 633,
756, 758,
761n166, 811, 822
23.1-8 — 618, 620,
631, 632, 632n91,
633, 633n95, 634,
635, 643,
643n123, 644,
645n127, 647,
647n142, 649,
659, 702,
703n146, 705n149
23.2 — 633n92,
634, 635, 637, 638
23.3 — 633, 635,
638, 639, 640,
642n116
23.3,4 — 480
23.4 — 633n92,
635, 638
23.5 — 475, 566,
632n91, 634, 635,
637, 641, 649,
661, 662, 801, 810
23.5,6 — 475, 633,
641, 660, 661
23.6 — 633, 635,
642, 661, 802,
819, 850
23.7 — 633, 634,
635
23.7,8 — 640,
640n114
23.8 — 633, 635,
640, 641
23.9-22 — 622
23.9-40 — 640n114
23.11 — 636
23.18 — 635,
660n179
24-34 — 644
24.1 — 644
24.6 — 625
24.8-10 — 644
24.9 — 700n133
25-7 — 667
25.1 — 644
25.8-14 — 754
25.9 — 645,
645n125, 728
25.9-11 — 645
25.11,12 — 644,
666, 768
25.12-14 — 642
25.27-29 — 644
25.31 — 383
25.34-36 — 541
26.1 — 644
26.8-11 — 644
26.16 — 644
27.1 — 644
27.1-15 — 622
27.1-22 — 644
27.2 — 645
27.6 —
645, 645n125
27.6-10 — 818n70
27.6-11 — 645
- 27.9,14,15 — 622
28.10 — 645
28.10,11 — 644
28.12-14 — 644
29.1 — 644
29.3 — 644
29.4-7 — 667
29.10 — 644, 666,
716, 754, 767
29.16-23 — 644
29.24-32 — 644
29.29-32 — 644
30 — 647
30-31 — 646,
646n131
30-33 — 646,
646n131, 659
30.1-3 — 654
30.3 — 647
30.5-7 — 648
30.8 — 648
30.8,9 — 618, 620,
632n91, 644, 646,
646n130, 650, 654
30.9 — 647
30.20,21 — 650
30.21 — 647, 649
30.21,22 —
646n130, 654
30.22 — 650
30.22,23 — 644
31 — 646n130,
683n75, 707, 840
31-46 — 628n78
31.1 — 650,
650n148
31.3-6 — 645, 654
31.7 — 654
31.7-14 — 645
31.10 — 193
31.15 — 69n17,
646n130, 650,
651, 654
31.15-20 —
650n151
31.15-22 — 645,
650n151, 652
31.16,17 — 651
31.18 — 651
31.19 — 651
31.20 — 651
31.21 — 652
31.21,22 —
650n151
31.22 — 646n130,
650, 652, 659
31.23-25 — 653
31.23-30 — 653
31.26 — 653, 664
31.28 — 625n67,
654n159
31.29,30 — 654
31.31 — 599, 653,
654, 654n159,

Jeremias

- 1.1-6.30 — 627n76
1.2 — 607, 618
1.4 — 623
1.4,5 — 624
1.4-8 — 618
1.4-10 — 623
1.4-19 — 628
1.5 — 546
1.5-9 — 532
1.6 — 624
1.8 — 624
1.9 — 624
1.10 — 624
1.11-14 — 626
2.1-3.5 — 628
2.6 — 187n41,

- 656n165
31.31-33 — 596
31.31-34 — 650,
 656, 656n166,
 683, 683n76, 687,
 707, 708, 709, 725
31.31-40 — 618,
 620, 632, 644,
 645, 646n130,
 650, 654, 659
31.32 — 383, 438,
 657
31.33 — 599, 687,
 658, 815
31.34 — 658
31.35,36 — 659
31.35-37 — 654
31.35-40 — 659
31.36 — 659
31.38 — 654
31.38-40 — 659
31.40 — 625n67
32.33 — 646n131
32.1-44 — 659
32.6-9 — 69n17
32.8-29 — 645
32.18 — 498
33.1-13 — 659
33.12 — 541
33.14 — 660
33.14-16 — 660
33.14-26 — 618,
 620, 632, 644,
 646n130, 659
33.15 — 475, 661,
 662, 801
33.15,16 — 475
33.16 — 661
33.17 — 632n91,
 660
33.17,18 — 661
33.17,20-26 —
 277n39
33.18 — 661n180
33.19-22 — 662
33.23-26 — 662
33.26 — 662
33.31-40 — 643
34.8-22 — 656
34.12 — 660
36.1-8,32 — 621
37 — 689n87
38 — 32
39.1-10 — 620
39.8 — 625
40.11,15 — 480
42.10 — 625
43.5-7 — 620
43.8-13 — 620
45.3 — 635
45.4 — 625
46.26 — 685
48.1 — 635
48.46 — 635
- 48.47** — 685
49 — 420
49.18 — 673
49.7-22 — 420,
 420n37
50.5 — 656
50.17 — 205n28
50.27 — 635
50.40 — 673
52 — 438n39
52.1-7 — 689n87
52.1-27 — 620
- Lamentações**
- 2.11** — 626
3.48 — 626
4.20 — 30
4.22 — 420n37
5.16 — 635
5.21 — 657
- Ezequiel**
- 1** — 671, 767
1-24 — 670
1-32 — 670n14
1.1 — 666
1.1-3.15 — 710n163
1.2 — 695
1.3 — 670
1.4 — 671
1.4-24 — 677
1.5-10 — 546
1.13-28 — 741
1.24 — 675, 677
1.24-28 — 677, 678
1.25 — 678
1.25-28 — 676, 701
1.26 — 677, 678
1.27 — 678
1.28 — 671, 678,
 741, 782
2 — 679
2.1 — 672, 673
2.2 — 671
2.3 — 671, 672, 679
2.3-8 — 671
2.4 — 671
2.5 — 671
2.7 — 671
2.9-3.3 — 671
2.11 — 679
3.4 — 671
3.4-9 — 672
3.11 — 671, 679
3.12 — 671
3.16 — 680
3.17 — 672
3.22 — 679
3.23 — 671
3.24-26 — 679
4 — 674
4.1-8 — 679
- 4.9-17** — 679
4.12 — 716
4.15 — 716
5 — 674, 679
5.3 — 851
5.12 — 829
6 — 679
6.1 — 680
7 — 679
7.1 — 680
7.13-19 — 674
7.27 — 695
8-11 — 667, 679,
 680
8.1 — 688n85
8.1-11.25 —
 710n163
8.14 — 768
8.14,15 — 679
8.16,17 — 679
8.3 — 602n143, 671
8.4 — 671
8.5 — 679
8.9-13 — 679
9 — 679
9.3 — 671, 815
10.3,4,18 — 782
10.3-4 — 215
10.4 — 671
10.4-18 — 815
10.5 — 675
10.18 — 682
10.18,19 — 671
11.13 — 680, 681
11.14 — 680
11.14,15 — 680
11.14-21 — 679,
 680, 685
11.15 — 681
11.16 — 681
11.17 — 682
11.18-21 — 683,
 685
11.20 — 684
11.22,23 — 815
12 — 684
12.10 — 695
12.21 — 680, 684
13 — 685
14.14,20 — 720
14.14-20 — 112
14.21 — 685
15.2-5 — 685
16 — 674, 685,
 685n77
16.1-14 — 383
16.1-43 — 685
16.1-7 — 546
16.1-8 — 438
16.3-12 — 685n77
16.3-14 — 685
16.3-5 — 686
16.6,7 — 686
16.8 — 674
- 16.8-14** — 674, 686
16.9 — 27n39, 28
16.12 — 809
16.15 — 685n77
16.15-19 — 686
16.15-52 — 685
16.20-22 — 686
16.23-25 — 686
16.26,27 — 686
16.28-34 — 686
16.32 — 674
16.35-43 — 686
16.44-48 — 686
16.44-63 — 685n77
16.45 — 685n77
16.47,48 — 687
16.49-52 — 686
16.51,52 — 687
16.53 — 687
16.53-63 — 684,
 686
16.55 — 687
16.56 — 687
16.57,58 — 687
16.59 — 687
16.59-62 — 674
16.59-63 — 687,
 688
16.60 — 687
16.61 — 688
16.63 — 688
17 — 688n84, 692
17.1,2 — 690
17.3 — 689
17.3,4 — 690
17.3-8 — 690
17.4 — 689
17.5,6 — 690
17.7 — 690
17.8 — 690
17.9,10 — 690
17.11-15 — 690
17.12 — 689
17.16 — 689
17.16-21 — 690
17.19-21 — 689
17.22 — 689, 701
17.22-24 — 688,
 690, 692
17.23 — 691
17.23,24 — 691
17.24 — 692
18 — 693, 716
19.2 — 9 — 159n75
19.9 — 693
20 — 694
20.1 — 688n85, 694
20.1-38 — 693
20.37,38 — 674
20.39 — 676
20.39-44 — 693
20.40 — 676, 691
20.45-49 — 693
20.5,6 — 684
- 20.5-6** — 187n41
21 — 694
21.1-23 — 693
21.9 — 671n22
21.13 — 693
21.23-27 — 163
21.24 — 693
21.25-27 — 693,
 695, 696, 701,
 706n150
21.25-32-15 — 379
21.26 — 698
21.27 — 162,
 162n92, 699
21.28 — 671n22
21.29 — 694
21.30 — 695
21.30,31 — 695
21.30-32 — 694
21.31 — 800, 809
21.32 — 695
21.32 — 163n94
22 — 800n20
22.8 — 676
22-32 — 702
23.1 — 438
23.1-4 — 684
23.24 — 700
24 — 674
24.15-27 — 669,
 702n142
25.1 — 694
25.12-14 — 420n37
25.14 — 355
25.15 — 355
25.20 — 639
25-32 — 670
25-48 — 670
26 — 670n16
28.3 — 720
29.1 — 670n16
29.3 — 739
29.7 — 670n16
30.2 — 671n22
30.8 — 667
30.19 — 667
30.25,26 — 667
32.14 — 28
32.15 — 667
32.26 — 574
33.1-9 — 672
33.1-20 — 702
33.32 — 716
33.33 — 671
33-48 — 670,
 670n14
34 — 193, 636,
 688, 702,
 706n151, 715
34.1 — 35
34.1,2 — 704
34.1-10 — 702
34.1-16 — 541,
 636, 638

- 34.1-31 — 704
 34.2-4 — 193, 704
 34.4 — 705
 34.5,6 — 612, 704
 34.7,8 — 704
 34.8 — 704
 34.9 — 704
 34.10 — 193, 704
 34.11 — 704
 34.11-16 — 480,
 702, 703, 704, 705
 34.17 — 704
 34.17-21 — 704
 34.17-22 — 702,
 703
 34.22 — 704
 34.23 — 705, 822
 34.23,24 — 701,
 704, 706
 34.23-24 — 189
 34.23-31 — 701,
 702
 34.24 — 694, 705,
 706
 34.25 — 674, 704,
 712
 34.25-31 — 706,
 709
 34.26 — 712
 34.26-30 — 704
 34.28 — 712
 34.31 — 704, 706
 35 — 707, 707n156
 35.9 — 667
 35.15 — 667
 36 — 674, 707, 708
 36.1-7 — 708
 36.1-15 — 708n156
 36.8-12 — 708
 36.8-38 — 708
 36.13-23 — 708
 36.15,16 —
 708n156
 36.16-38 — 815
 36.20-22 — 676
 36.23 — 709, 829
 36.24 — 708
 36.24-27 — 708
 36.24-32 — 829
 36.25 — 708
 36.26 — 708, 815
 36.27 — 709, 710
 36.28,29 — 709
 36.29,30 — 802
 36.35,36 — 709
 36.36 — 709
 36.38 — 709
 36.37 — 849
 37 — 708, 710,
 710n162, 715,
 716, 829
 37.1 — 683
 37.1-10 — 710
 37.1-14 — 714
 37.12 — 710
 37.14 — 710
 37.15-17 —
 710n164
 37.15-19 —
 711n166
 37.15-21 — 710
 37.15-28 —
 711n165, 714, 821
 37.20-24 —
 711n166
 37.22 — 711
 37.22-25 — 710
 37.23 — 711
 37.24 — 676
 37.24-25 — 189
 37.24-27 — 788n75
 37.24-28 — 683,
 710, 802
 37.25 — 694, 711
 37.26 — 674, 788,
 821
 37.26,27 — 714
 37.26-28 — 712
 38 — 708
 38.23 — 667
 39.6 — 667
 39.7 — 676
 39.25 — 676, 797
 40.48 — 676, 714
 40.1 — 670
 40.1-48,35 —
 710n163
 40.2 — 671
 41.11 — 163
 42.11 — 460
 43.1-5 — 671
 44.4 — 671
 44.24 — 61
 45.15,17 — 758
 47.1-12 — 714,
 715, 803, 830
 47.4 — 639
 48.1-29 — 715
 48.35 — 714
 49.11,12 — 163
- Daniel
- 1 — 723
 1 — 724
 1.1, 2 — 718
 1.1-6 — 666
 1.3 — 718
 1.3-5,17-20 — 719
 1.3-7 — 719
 1.4, 5 — 719
 1.6 — 438n39, 718
 1.7 — 719
 1.8-14 — 720
 1.8-16 — 719
 1.17 — 719, 720
 1.18-21 — 719
 2 — 723n13, 727,
 727n31, 728n37,
 732, 738, 739,
 746, 747, 769, 786
 2.4-7,28 — 747, 746
 2.12,13 — 728
 2.14,46 — 733
 2.16 — 728
 2.19,28-45 — 720
 2.20-23 — 725, 770
 2.24,30, 36 — 729
 2.25 — 719
 2.27-30 — 728
 2.28 — 728
 2.29 — 728
 2.30 — 728
 2.31 — 729
 2.32,33 — 729
 2.34 — 729, 732
 2.34,35,44,45 —
 732
 2.35 — 729, 733,
 734
 2.35,45 — 802
 2.36,37 — 731
 2.37 — 730
 2.37,38 — 730
 2.37-45 — 729
 2.38 — 728
 2.39 — 730
 2.40-43 — 730
 2.41 — 731
 2.44 — 727, 730,
 734
 2.44,45 — 748
 2.45 — 729
 2.47 — 724, 728,
 770
 2.48 — 719
 2.48,49 — 728
 2.7-12 — 768
 3 — 736,
 3.25 — 735, 736
 3.28 — 736
 3.28,29 — 737, 770
 3.3 — 733
 3-6 — 735
 4 e 5 — 723n13
 4.34 — 724
 4.34,35 — 770
 4.8 — 720
 4.8,19-27 — 720
 5.11, 14 — 720
 5.13 — 719
 5.29 — 718
 5.31 — 737
 6 — 723, 723n13
 6.1 — 666
 6.1-3,28 — 719
 6.2 — 719
 6.4 — 720
 6.10 — 720
 6.13 — 719
 6.16 — 720
 6.17 — 791
 6.21 — 738
 6.22 — 735
 6.26 — 724
 6.26,27 — 738, 770
 7 — 172, 723,
 723n13, 730, 731,
 738, 738n86, 739,
 739n88, 740, 744,
 745, 746, 747,
 754, 771, 848n53
 7-9 — 765
 7-12 — 754
 7.1 — 666, 739n88,
 746
 7.1,15,16 — 739
 7.1-14 — 379
 7.2-8 — 740
 7.2-14 — 739
 7.3 — 739n92
 7.4 — 740
 7.8 — 743
 7.9 — 740
 7.9, 10 — 740, 740
 7.9-12 — 769
 7.10 — 745
 7.11,12 — 740, 741
 7.13 — 742, 750
 7.13,14 — 740
 7.14 — 725, 743,
 744
 7.15 — 739
 7.16 — 739
 7.16,23 — 739
 7.17 — 739n92, 740
 7.18 — 740, 744
 7.18,22 — 744
 7.19-21 — 740
 7.20,21 — 745
 7.22 — 740, 744
 7.23-26 — 740
 7.24 — 745
 7.25 — 743, 744,
 745
 7.26,27 — 748
 7.27 — 740, 743,
 744
 7.28 — 739, 756,
 770
 7 e 8 — 754
 7 e 9 — 738
 8 — 723, 739, 745,
 746, 747,
 748n119,
 749n119,
 749n120, 751,
 751n136, 759
 8-12 — 746, 747
 8.1 — 746
 8.1.2 — 746n116,
 747
 8.3.4 — 747
 8.3-14 — 747
 8.5-7 — 748
 8.8 — 748
 8.9-11 — 748
 8.11 — 749, 750
 8.11,12 — 750
 8.11,13,14 — 750
 8.12 — 748
 8.13 — 749
 8.13,14 —
 746n116, 748,
 748n119, 749
 8.14 — 754
 8.15 — 750
 8.15-18 — 748
 8.15-26 — 747
 8.16 — 99n22, 749
 8.17 — 673, 748,
 750
 8.19 — 748
 8.20 — 748
 8.20,21 — 732
 8.21 — 748
 8.21,22 — 739
 8.23-25 — 748
 8.25 — 748, 750
 8.26 — 748, 749
 8.27 — 747, 756,
 770
 9 — 723, 751,
 751n137, 752,
 753, 754, 755,
 764, 778n37
 9.1 — 754
 9.1-3 — 753
 9.2 — 666, 754, 757
 9.3 — 755
 9.4 — 753, 725, 755
 9.4-11 — 753
 9.4-19 — 754
 9.5 — 755, 758
 9.6 — 755
 9.7 — 755, 756
 9.8 — 756, 758
 9.9-19 — 753
 9.10 — 755
 9.10-15 — 756
 9.11 — 178, 757,
 756, 758
 9.13 — 178, 755
 9.13,16 — 758
 9.15 — 755, 758
 9.15,16 — 753
 9.16 — 755, 756,
 758
 9.17 — 792
 9.17-19 — 753
 9.19 — 756
 9.20 — 756
 9.20-23 — 753
 9.21 — 99n22, 749,
 766, 767
 9.24 — 19, 756,
 757, 758, 759,
 760, 761
 9.24-27 — 764,
 751, 752, 753, 754

9.25 — 753, 757,
760, 761, 762, 763
9.25,26 — 643
9.25-27 —
757n158, 760
9.26 — 753, 761,
761n167, 762, 763
9.27 — 725, 762,
763
10 — 723, 723n16
10-12 — 754, 765,
767, 768
10.1 — 765
10.11 — 767
10.12 — 766n176
10.13 — 736, 766,
767, 797
10.13,21 — 99n22
10.14 — 765
10.16 — 720
10.16,19 — 767
10.5 — 766
10.5,6 — 766, 767
10.7 — 766, 770
10.8,9 — 770
11 — 767
11.1 — 767
11.22 — 847
11.22,28,30,32 —
765
11.22-32 — 725
11.31 — 765
11.31-45 — 766
11.37 — 767, 768
11.41,44 — 765
11-14 — 753
12.1 — 99n22, 766
12.1-3 — 766
12.6,7 — 750
12.11 — 765
18 — 720

Oséias

1-3 — 383, 439, 441
1.1 — 424n2, 435
1.1,2 — 436
1.2 — 442
1.2-9 — 440
1.3 — 437, 439n42
1.4 — 442, 559
1.6 — 436, 442, 559
1.7 — 441
1.8 — 559
1.9 — 442, 559
1.10 — 443, 447n64
1.10,11 — 442
1.11 — 443
2.1-3 — 440
2.2,13 — 442
2.23 — 441, 447n64
2.3,12 — 442
2.4 — 438
2.8 — 441

2.10 — 442
2.11-15 — 440
2.14 — 442
2.16,20,23 — 442
2.16-25 — 440
2.18 — 706
2.19 — 439
2.19,20 — 441
3.1 — 442
3.1,2 — 443n51
3.1-3 — 438, 440
3.2 — 442
3.4 — 439, 440, 443
3.4,5 — 443
3.5 — 440, 441, 444
4-7 — 439
4-14 — 439
4.1 — 383, 454n16
4.1-6 — 597
4.1-9 — 440
4.4 — 636
4.5,6,9 — 440
4.6 — 636
4.6,7 — 455n19
4.9 — 851
4.10-19 — 439
4.11 — 548
4.12 — 441
4.12,13 — 442
5.1 — 455n19
5.1-15 — 440
5.11 — 439
5.13 — 439
5.13 — 443
5.3,7 — 442
6.1 — 548
6.1-3 — 440, 442,
444
6.2 — 61
6.4-8 — 440
6.5 — 442, 455n19
6.6 — 328n108
6.7 — 441
6.10 — 442
7.3 — 19n13
7.3-5 — 455n19
7.4 — 442
7.8-16 — 439
7.10 — 548
7.11 — 443
7.16 — 443
8-10 — 439
8.1 — 441
8.4-6 — 439
8.7-9.9 — 440
8.8 — 443
8.9 — 443
8.9,10,13 — 439
8.13 — 443
9.1 — 442
9.3 — 439, 443
9.6 — 443
9.8 — 455n19
9.10 — 439, 440

9.11-17 — 440
9.15 — 441
10.1 — 442
10.1-2 — 440
10.2 — 439
10.2-3 — 440
10.3 — 455n19
10.4 — 440
10.5-8 — 440
10.6 — 443
10.9 — 440
10.10 — 440
10.11 — 440
10.12 — 442
10.12-13 — 440
10.14,15 — 440,
442
11-14 — 439
11.1 — 69n17,
187n42, 440, 441,
444n56
11.1-4 — 441,
444n56
11.1-7 — 444n56
11.1-11 — 444n56
11.2 — 439
11.2-7 — 440
11.3,4 — 442
11.3-11 — 440, 442
11.5 — 439, 443
11.8 — 442
11.8,9 — 444n56
11.9 — 611
11.12-12.5 — 440
12.1 — 439
12.1-6 — 436n29
12.2 — 383, 441
12.3 — 454n16
12.3,4,12 — 441
12.3-4 — 197n6
12.6 — 440
12.6,9,10 — 444
12.7-8 — 440
12.9,10 — 440
12.9,13 — 441
12.10 — 442
12.11-13.3 — 440
12.13 — 187n42,
455n19
13.2 — 439
13.4 — 441
13.4-6 — 440
13.5,6 — 442
13.7-13 — 440
13.9 — 442
13.14 — 70n29,
440, 442, 444, 447
13.15-14.1 — 440
14.1,2 — 442
14.2-10 — 440
14.4-8 — 442

Joel

1.2 — 407
1.2 — 455n19
1.4 — 407
1.6 — 407
1.7-2.17 — 407, 408
1.10-12 — 407
1.13 — 405, 455n19
1.15 — 407, 423
1.19 — 407
1.20 — 216
2.1 — 408
2.1,11 — 407
2.1-11 — 407
2.11 — 410
2.12 — 407
2.12,13 — 408
2.13 — 408
2.13-17 — 407
2.15,23,32 — 405
2.17 — 408, 455n19
2.18 — 407, 797
2.18,19,22,24,26 —
408
2.18-27 — 410
2.18-3.21 — 407
2.20,25 — 408
2.23 — 409
2.28 — 381
2.28 — 410, 539,
709, 816, 829
2.28-3.3 — 706
2.28-32 — 406
2.29 — 381, 825
2.30 — 410
2.30-3.3 — 791
2.31 — 407, 410
2.32 — 410, 411,
819, 829
3.1 — 407
3.1 — 410
3.1,6,16,17,20,21 —
405
3.2,12 — 411n16
3.2,3 — 411
3.4 — 405
3.6 — 405
3.8 — 405
3.10 — 411
3.14 — 407
3.14-16 — 411
3.14,15 — 706
3.18 — 407, 408
3.19 — 405, 420n37

1.9 — 355
1.10 — 355
1.11 — 422
1.11,12 — 420n37,
707
2.6-12 — 428
2.6-9.10 — 428
2.7 — 426
2.10,3.11 — 426
2.11,12 — 426,
455n19
2.13-16 — 428
3.1 — 426n7
3.1,2 — 426, 428
3.3-10 — 428
3.7 — 455n19
3.8 — 435
3.11 — 428
3.12 — 428
3.14,15 — 428
4.1 — 426
4.1-5 — 428
4.6 — 548
4.6-12 — 428
4.7-9.5,16b, 17 —
426
4.13 — 428
5.1-3 — 428
5.3 — 426
5.4-6 — 428
5.7 — 426
5.7-13 — 428
5.11,8.4-6 — 426
5.13 — 566
5.14,15 — 428
5.16-27 — 428
5.19 — 219n68
5.21 — 328n108
5.21-23 — 426
5.25,26 — 438
6.1-3 — 652
6.1-7 — 426, 428
6.6 — 19n11
6.8 — 428
6.8,8.7 — 426,
426n7
6.8-7.2 — 428
7.2,5 — 435
7.3 — 358, 428
7.4 — 216
7.4,5 — 428
7.6 — 428
7.7-9 — 428
7.9 — 133
7.10,11 — 427
7.10-15 — 455n19
7.10-16 — 428
7.10-17 — 438n39
7.12-17 — 636
7.14 — 425
7.14,15 — 425
7.14-17 — 426
7.15,16 — 435
7.16 — 133

Amós

1-3 — 652
1.1 — 425, 426, 830
1.2 — 428
1.2-3.1 — 613
1.3-2.3 — 450
1.3-2.5 — 428

7.17-8.3 — 428
 8.13 — 426
 8.3 — 613
 8.4-6 — 428
 8.7 — 428, 613
 8.7-13 — 428
 9.1 — 428, 435, 459
 9.1-4 — 428, 786
 9.5, 6 — 428
 9.6-8 — 428
 9.7 — 426
 9.8 — 428
 9.8,9,10 — 428
 9.9,10 — 430
 9.11 — 428, 430, 431
 9.11,12 — 429
 9.11-15 — 427, 430n15, 689, 788
 9.12 — 432, 819
 9.13 — 434
 9.13,14 — 802
 9.13-15 — 428, 429, 434, 434n26
 9.14 — 434
 9.15 — 434

Obadías

1-14 — 707
 1.1-15 — 419
 1.2,4,7,8 — 421
 1.3 — 421
 1.8,15 — 419
 1.10 — 421
 1.11 — 421
 1.12 — 421
 1.12-14 — 420
 1.13 — 421
 1.14 — 421
 1.15 — 421, 423
 1.17 — 419, 423
 1.17,18 — 421
 1.18 — 420, 421, 422
 1.19-21 — 421, 423
 1.20 — 421
 1.21 — 419, 421
 2 — 355
 7 — 355
 14 — 355

Jonas

1 — 438n39
 3 — 438n39
 3.10 — 62, 358, 416,
 4 — 438n39
 4.2 — 414
 4.7 — 324
 4.11 — 62

Miquélas

1-3 — 455n17
 1.1 — 393n18, 452
 1.14-16 — 457
 1.3-7,9,10,12-15 — 452
 1.5,6 — 448
 1.6-2.17 — 642
 2.1-3 — 463
 2.3-5 — 452
 2.6 — 457
 2.6,7 — 464
 2.8,9 — 464
 2.11 — 457
 2.12 — 480
 2.12,13 — 463
 2.13 — 461
 3.1 — 448
 3.1-4 — 457
 3.3 — 455n20
 3.5 — 457, 464
 3.6 — 464
 3.7 — 464
 3.8 — 453, 457, 464, 602n143
 3.9-11 — 457
 3.11 — 455, 457
 3.12 — 452, 463
 4,5 — 455n17
 4.1 — 166
 4.1,2 — 734
 4.1-5 — 463, 464, 611, 788, 799, 819
 4.2 — 455
 4.2-5 — 462
 4.3 — 631
 4.3-5 — 464
 4.4 — 178, 194n58, 802
 4.5 — 499
 4.6 — 458
 4.6-8 — 458, 463
 4.7 — 461
 4.8 — 463
 4.8,9 — 458
 4.8-10,13 — 458
 4.10 — 458, 463
 4.10-12 — 452
 5.1 — 458
 5.1,2 — 458
 5.1-3 — 452
 5.2 — 281, 458, 461n38, 505, 508n53, 531, 615, 643, 689, 810
 5.2-5 — 458
 5.3 — 460
 5.3,4 — 461n38
 5.4 — 462
 5.4,5 — 461
 5.5 — 461, 463
 5.7,8 — 463
 5.7-15 — 456

5.11-15 — 463
 5.13 — 458
 5.15 — 452
 6.1,2 — 540n54
 6.15 — 29n46
 6.16 — 452
 6.2 — 61, 383, 454n16, 456
 6.4 — 178, 187n42
 6.6-8 — 328n108, 456
 6.8 — 455, 814
 6.9-16 — 456
 6.7 — 455n17
 7.8-13 — 452
 7.12 — 464
 7.14 — 160n78, 458
 7.15 — 461
 7.15-17 — 463
 7.18-20 — 454, 463, 464, 659
 7.15 — 187n42

Naum

1.1 — 416
 1.1-10 — 417
 1.2-10 — 417
 1.6 — 611
 1.7 — 416
 1.11 — 417
 1.12-2.3 — 417
 1.12,13,15 — 417
 2.1-3.19 — 417
 2.3-13 — 417
 3.1-4 — 417
 3.5-17 — 417
 3.8 — 416
 3.18,19 — 417

Habacuque

1-2 — 616n33
 1.2-4 — 617
 1.5-11 — 617
 2.1-4 — 617
 2.3 — 611n21
 2.4 — 616, 617
 2.6-19 — 617
 2.18 — 409
 2.20 — 617
 3 — 616n33
 3.1, 2 — 617
 3.2 — 617
 3.13 — 19, 30
 3.16-19 — 617

Sofonías

1.1 — 607, 608
 1.2-2.22 — 613
 2.10 — 613
 2.3 — 613
 2.4-15 — 613

3.1-7 — 610
 3.7 — 610
 3.7,8 — 611
 3.8 — 610
 3.8-13 — 610
 3.8-20 — 610
 3.9 — 612
 3.9-10 — 612, 613
 3.10 — 612, 613
 3.10-13 — 612, 613
 3.12 — 613
 3.13 — 613
 3.14 — 614
 3.14-20 — 613
 3.15 — 614
 3.16 — 614
 3.17 — 614
 3.18,19 — 614
 3.19 — 614
 3.20 — 614

Ageu

1.1 — 779, 844
 1.1,2 — 779
 1.1,12 — 790
 1.1,12,14 — 799
 1.12 — 781
 1.12-15 — 438n39
 1.13 — 779, 781
 1.2 — 779
 1.2-11 — 835
 1.3,5,7,13 — 779n43
 1.3-6 — 789
 1.4 — 780
 1.8 — 780, 781, 782
 1.9 — 780
 2 — 781, 782
 2.1 — 779n43
 2.1-9 — 782
 2.4 — 779n43
 2.3 — 782, 783, 787
 2.5 — 187n42, 783, 784
 2.6 — 783, 785, 786, 790
 2.6-10 — 783
 2.6-11 — 779n43
 2.6-9 — 781, 783, 790, 806
 2.7 — 785, 786, 787, 790
 2.8 — 786, 788
 2.8, 9 — 820
 2.9 — 782, 787, 821
 2.10 — 794
 2.10, 20 — 796
 2.10-19 — 789
 2.12 — 851
 2.14 — 779n43
 2.19 — 789
 2.20 — 779n43, 789
 2.20-23 — 789, 806

2.21 — 790
 2.22 — 785, 790
 2.23 — 779n43, 791, 792, 801

Zacarías

1-2 — 804
 1-3 — 804
 1-6 — 795, 812
 1-8 — 678, 795, 795n3, 818n70
 1.1 — 794
 1.1-6 — 804
 1.1,7 — 796
 1.2 — 796
 1.2-6 — 813, 835
 1.4-6 — 796
 1.6 — 739, 796
 1.7 — 796, 809, 812
 1.7-17 — 745
 1.8 — 797
 1.8,11 — 797
 1.9 — 797
 1.9,11 — 797
 1.9,13,14 — 797
 1.10,13 — 797
 1.11 — 797, 798, 804
 1.11,12 — 797
 1.12,13 — 810
 1.12-19 — 198n9
 1.13 — 797
 1.14 — 796, 813
 1.14-17 — 798
 1.18-21 — 799, 813
 1.19-2 — 797
 1.20 — 797
 2.1-13 — 799, 813
 2.3,4 — 797
 2.10 — 614, 819
 2.10-12 — 799
 3 — 802, 804
 3.1,2 — 811
 3.1,5,6 — 797
 3.1-10 — 799
 3.1-10 — 813
 3.2 — 800
 3.3 — 797
 3.4 — 800, 802
 3.5 — 800, 801
 3.6,7 — 801
 3.7 — 801
 3.8 — 189, 475, 809
 3.8-10 — 801
 3.9 — 802, 803
 3.10 — 802
 4 — 804, 808
 4.1 — 804, 805
 4.1,4,5 — 797
 4.1-14 — 804, 805
 4.1-16 — 813
 4.2 — 805
 4.2,3 — 805, 804

- 4.3,11** — 807
4.4 — 804, 805
4.5 — 805
4.6 — 805, 807
4.6,7 — 805
4.6,8 — 796
4.7 — 802, 806
4.8 — 806
4.8,9 — 805, 809, 810
4.10 — 803, 805, 806
4.11 — 805
4.11-14 — 759, 807
4.12 — 805, 807, 807n34
4.12-14 — 809
4.13 — 805
4.14 — 27n37, 805, 807, 809n41
5 — 808, 808n36
5.1-11 — 813
5.5 — 797
5.10 — 797
6 — 787
6.12 — 475
6.1-8 — 808, 813
6.4,5 — 797
6.9 — 796, 809
6.9-15 — 661, 697, 809, 813, 820, 836
6.11 — 697, 786, 809
6.12 — 809, 811, 811n45
6.13 — 809, 810
7-8 — 795, 812, 814
7.1 — 812
7.1-3 — 812, 832
7.2 — 814
7.4-7 — 812
7.4-13 — 812
7.4-14 — 812
7.5 — 812
7.6 — 812
7.7 — 812
7.8-10 — 814
7.8-14 — 812
7.8-8.23 — 813
8 — 812, 818
8.1,2,4,6,7,9,1,14 — 814
8.1-8 — 812
8.1-17 — 812, 813
8.2 — 815
8.3 — 815
8.5,6 — 816
8.7,8 — 816
8.9 — 814
8.9-11 — 816
8.9-17 — 812
8.10 — 816
8.11-13 — 816
8.12,13 — 816
- 8.14-17** — 816
8.18,19 — 812
8.18,20,21,22,23 — 814
8.18-19 — 816
8.20-22 — 817
8.23 — 817, 818n70
9-11 — 818, 824n86
9-14 — 795, 795n3, 812, 814, 817n70, 818, 818n70, 819
9 — 818n71
9.1 — 818n70, 818n72
9.1-11.17 — 824
9.1-17 — 818, 819
9.1-6 — 818, 831
9.7 — 818
9.8 — 819
9.9 — 69n17, 819, 821, 821n80
9.9-10 — 772n3
9.10 — 820
9.11-12 — 821
9.11-14.21 — 821n83
9.13 — 731, 821
9.14,15 — 821
9.16,17 — 821
10.1-11.17 — 819, 822
10.1-11.3 — 822
10.3 — 822, 827
10.6 — 822
10.10 — 187n42
11.4 — 824
11.4,7 — 828
11.4-17 — 822, 827
11.7-8 — 824
11.12 — 442
11.12,13 — 69n17, 824
11.13 — 818n70
11.15-17 — 824
11.17 — 824, 827, 828
12 — 636, 818n71, 824
12.1-13 — 819, 824
12.1-14.21 — 824
12.1-5 — 824, 827
12.6 — 825
12.6,8,9,11 — 826
12.6-9 — 827
12.7-9 — 825
12.8 — 797, 825
12.10 — 826, 827, 828
12.10-13 — 825
12.10-14 — 826
12.11 — 826
12-14 — 818, 824n86
13.1 — 825, 826, 827, 829
- 13.1-6** — 819, 826
13.2-6 — 827
13.7 — 828
13.7,9 — 828
13.7-9 — 819, 827
13.8 — 829
13.9 — 828, 829
14 — 829, 830n99, 831
14.1 — 830n99
14.1-20 — 819, 829
14.2,12 — 830
14.3 — 830
14.4 — 830, 831
14.4-5 — 830
14.5 — 830
14.6 — 830
14.8 — 830
14.10 — 830
14.12-15 — 830
14.16 — 830
14.17-19 — 830
14.20.21 — 830
- 3.6** — 849
3.7-12 — 845
3.8,9 — 849
3.8-10 — 844
3.8-15 — 845
4.1-3 — 844, 849, 851
4.2 — 849, 850, 851
4.3 — 851
4.4 — 850, 851
4.4-6 — 851, 844
4.5 — 846n46, 852
4.5,6 — 394, 842n29, 846, 852
4.6 — 399, 852
- 12.40** — 413, 415
13.14,15 — 69n17
13.35 — 69n17
13.40.42 — 216n61
15.7 — 355
15.8 — 355
16.4 — 355, 415
16.14 — 622
16.16 — 69n18
16.21-28 — 69n14
17.1-13 — 398
17.3-4 — 178
17.5 — 215n58
17.10 — 853
19.7 — 178
21.1-11 — 69n17, 821
21.9 — 362, 367
21.9,10 — 819
21.13 — 628
21.13-16 — 69n17
21.15 — 362
21.42 — 802
21.42-45 — 362
22.34 — 178
22.41-45 — 355n42, 356
23.39 — 362
24 — 749
24.9-25 — 762
24.15 — 720
24.36,42 — 514
24.37 — 672
25.21 — 584
25.23 — 584
26.14-16 — 824
26.28 — 821
26.31 — 829
26.54,56 — 69n15
26.63 — 577
26.64 — 742
27.3-5 — 824
27.9,10 — 69n17
27.26 — 367
27.34 — 342n10
27.35 — 322n95
27.39 — 322n95, 354
27.43 — 322n95
27.46 — 322n95
27.48 — 342n10
28.18-20 — 57
28.19 — 517
- Mateus**
- 1.4-6** — 154
1.6,7,16 — 296
1.13 — 792
1.23 — 124
1.20 — 198n9
1.21 — 239, 488, 819
1.22,23 — 69n17
1.23 — 484, 485, 490
1.25 — 202
2.2-10 — 227
2.13-15 — 185
2.15 — 69n17, 444
2.16 — 185
2.17,18 — 69n17
2.18 — 651
2.23 — 69n17
3.1 — 527
3.1-13 — 525
3.2 — 527
3.3 — 469, 527, 846
3.6 — 527
3.7-12 — 399
3.8 — 527
3.10 — 216n61
3.11,12 — 400
3.12 — 216n61, 852
3.13-17 — 602
3.17 — 626
4.13-17 — 69n17
5.5 — 263
5.20 — 355
8.4 — 178
8.14-17 — 69n17
10.40 — 475
11.10,11 — 399
11.10-14 — 394, 852
11.14 — 399
12.15-21 — 69n17
12.17-21 — 69n13
12.18 — 134n44
12.18,21 — 469
12.39 — 415
12.39,40 — 415
- Malaquias**
- 1.1** — 842
1.1-5 — 845
1.2 — 845
1.6-14 — 845
1.6-2.9 — 844, 845
1.2-5 — 420n37
2.1-9 — 845
2.7 — 847
2.8,9 — 844
2.10-16 — 845
2.11-15 — 844
2.17 — 845, 848, 849
2.17-3.6 — 845, 848
3 — 842n29
3.1 — 383, 843n31, 846, 847, 848, 852, 852n69, 853
3.1-4 — 443n51
3.1-5 — 844, 845, 849
3.10-12 — 849
3.13-4.6 — 845
3.14-16 — 846
3.16 — 850, 854
3.17 — 846, 854
3.19-21 — 851n61
3.2 — 848, 849
3.2-4 — 848
3.2-5 — 848
3.2-6 — 848
3.23,24 — 851n61, 852n69
3.3 — 848, 849
3.4 — 849
3.5 — 844, 849
3.5,6 — 848
- Marcos**
- 1.1-8** — 525
1.2 — 846
1.3 — 527
1.4-8 — 399
1.7 — 399
1.9-11 — 602
1.11 — 134n44, 626
9.1-12 — 398

9.4-5 — 178
 9.7 — 215n58
 9.12 — 394
 9.12,13 — 399
 9.43 — 216n61
 11.1-11 — 821
 12.6 — 134n44
 12.10 — 362
 12.35-37 —
 355n42, 356
 13 — 749

13.14 — 720
 14.24 — 821
 14.27 — 829
 14.49 — 69n15
 14.61 — 577
 15.15 — 367
 15.29 — 322n95,
 354

Lucas

1.11 — 198n9, 750
 1.17 — 852
 1.19 — 99n22
 1.19-26 — 198n9
 1.26 — 750
 1.78 — 850n56
 2.9,10 — 750
 2.9-12 — 185
 2.13 — 198n9
 2.22-24 — 194n58
 2.25 — 51n132
 2.25-32 — 771
 2.25-35 — 716
 2.36-37 — 51n132
 3.2-16 — 525
 3.4 — 527
 3.16,17 — 400
 3.17 — 852
 3.21 — 626
 3.21.22 — 602
 4.16-20 — 601
 4.17 — 469
 4.17-21 — 69n13
 4.18 — 17, 475
 4.18,19 — 457n22
 4.27 — 400
 7.26-28 — 394
 7.27 — 846
 9.28-36 — 398
 9.30 — 178
 10.16 — 475
 10.18 — 99n22
 11.29 — 415
 11.39-44 — 355
 12.49 — 400
 12.54 — 400
 16.29-31 — 178
 19.11 — 51n133
 19.17 — 584
 19.28-44 — 821
 19.41-44 — 626
 20.17 — 362

20.41-44 —
 355n42, 356
 22.20 — 821
 23.34 — 322n95
 24.27 — 178
 24.25-27 — 69n14,
 771
 24.26,27 — 84
 24.27 — 772, 855
 24.44 — 178
 24.44-47 — 69n15

João

1.6 — 475
 1.14 — 193, 201,
 789, 817, 836
 1.14-18 — 778
 1.17 — 194n58
 1.18 — 134n44,
 201, 446
 1.21,25 — 852
 1.23 — 469, 527
 1.26,27 — 399
 1.29 — 206, 399
 1.32-34 — 602
 1.40 — 69n12
 1.41 — 17, 118n35
 3.14-15 — 219n65
 3.16 — 134n44,
 201, 446
 3.18 — 201
 4.22 — 120
 4.25 — 17, 69n21
 4.25,26 — 69n12
 4.26 — 69n21
 4.34 — 475
 5.24 — 186, 475
 5.30 — 186
 6.31 — 218
 6.32-35 — 218
 6.38-40 — 583
 6.40 — 186
 6.48 — 69n21
 6.49 — 218
 7.16,17 — 624
 7.19 — 194n58
 7.3-5 — 341
 8.5 — 69n21
 8.12 — 69n21, 535
 8.16 — 475
 8.44 — 99n22
 8.56 — 375
 8.58 — 69n21
 9.4 — 475
 9.5 — 550
 10.7,9 — 69n21
 10.11-14 — 69n21
 10.36 — 69n21
 11.25 — 69n21
 11.35 — 626
 12.12-19 — 821
 12.13 — 362
 12.28 — 626

12.38-40 — 69n22
 12.46 — 216
 13.18 — 69n22, 329
 14.6 — 69n21
 14.10-20 — 69n21
 14.23 — 815
 15.1,5 — 69n21
 15.25 — 69n22
 16.5 — 475
 17.3,18 — 475
 17.5 — 597
 17.10 — 597
 17.22-29 — 96n13
 19.1 — 367
 19.24 — 69n22,
 322n95
 19.28 — 342n10
 19.37 — 826
 20.21 — 475, 805
 20.25 — 143
 20.31 — 69n20
 21.25 — 323

Atos

1.6 — 51n133
 1.7 — 514
 1.8 — 5117
 1.9 — 215n58, 742
 1.20 — 301n8
 2.9-11 — 430, 552
 2.17-21 — 709
 2.34 — 356
 2.34-36 — 355n42
 2.35 — 356
 3.22 — 233
 3.24,25 — 125n20
 4.11 — 362
 4.27 — 17
 7 — 752
 7.22 — 178, 185
 7.29 — 178
 7.31 — 178
 7.32 — 233
 7.43 — 143
 7.44 — 143
 8.28 — 469
 8.32 — 206
 9 — 752
 9.1-9 — 70n23
 9.3-6 — 56
 9.20 — 70n23, 24
 9.21 — 70n23
 9.22 — 70n25
 10.38 — 17
 13.20 — 32, 191
 13.22 — 257, 631
 13.23 — 70n26
 13.27 — 70n27
 13.30-37 — 70n28
 13.35 — 313
 13.47 — 550
 15 — 429n9
 15.16,17 — 433

17.24,25 — 682
 17.26 — 122
 22.3-21 — 70n23

Romanos

1.3,4 — 70n29
 1.17 — 616n32
 2.25,26 — 447n64
 3.22 — 643n122
 4.11 — 263,
 643n122
 4.11-12,16,17 —
 433
 4.13 — 209,
 712n168
 4.18-25 — 129n30
 5.14 — 143
 5.17-19 — 643n122
 6.28 — 140n14
 8.29 — 155, 201
 8.31-39 — 302
 8.32 — 134n44
 9-11 — 120
 9.7 — 133
 9.10 — 133
 9.33 — 362
 10.16-20 — 469
 11.2-4 — 394
 11.33-36 — 302
 15.7-13 — 70n29

1 Coríntios

1.30 — 643n122
 3.11 — 362
 5.2 — 643n122
 5.9 — 206
 6.3 — 98
 9.9 — 194n58
 10.1, 2 — 144
 10.2 — 178
 10.3 — 218
 10.4 — 217
 10.6 — 143
 10.9 — 219n69
 11.25 — 821
 15.20-28 — 70n29
 15.24 — 787
 15.25 — 355n42
 15.27,28 — 95n13
 15.27 — 309
 15.54-57 — 70n29

2 Coríntios

3.7 — 178
 3.13 — 178
 3.15 — 178

Gálatas

1.4 — 134n44
 1.15 — 546

2.20 — 134n44
 3.7-9 — 433
 3.11 — 616n32
 3.12,13 — 70n29
 3.16 — 446
 3.19 — 446
 4.4 — 153, 193,
 254, 260, 475, 838
 4.21-28 — 133
 4.28 — 127

Eféios

1.5 — 364
 1.11 — 364
 1.18 — 597
 1.20 — 355n42
 2.4 — 788
 2.19-22 — 802
 2.20 — 362
 4.8 — 339
 4.24 — 94, 643n122
 5.2 — 134n44,
 580n57
 6.14 — 598
 6.17 — 598

Filipenses

2.5-8 — 193
 2.8,9 — 155
 3.17 — 143

Colossenses

1.15 — 155, 201,
 446
 1.18 — 155, 201,
 446
 3.1 — 355n42
 3.10 — 94

1 Tessal.

1.7 — 143

2 Tessal.

2.1-12 — 762
 2.3 — 745
 3.9 — 143

1 Timóteo

2.6 — 134n44
 2.12 — 98

Tito

2.7 — 143

Hebreus

1.1-2 — 233
 1.5,8 — 301n8

1.8 — 227
 1.10-12 — 351
 1.13 — 355n42
 2.1-4,20 — 617
 2.6-8 — 309
 2.6-10 — 95n13
 3.2 — 178
 3.2,3 — 154
 3.5 — 178
 4.11 — 241
 5.10 — 355n42
 5.5,6 — 301n8
 5.6 — 355n42
 6.20 — 355n42
 7.1 — 231
 7.11 — 355n42
 7.11-17 — 231
 7.15 — 355n42
 7.17 — 355n42
 7.21 — 355n42
 7.23-28 — 763
 7.27 — 213
 8 — 707
 8.1 — 355n42
 8.5 — 143, 178
 8.8-13 — 707
 9.4 — 218
 9.19-20 — 178

9.22 — 35, 207
 9.24 — 154
 10.1-2 — 213
 10.1-10 — 212
 10.5-7 — 327
 10.8-10 — 213
 10.12 — 355n42
 10.28 — 194n58
 11.12 — 133
 11.16 — 151
 11.17,19 — 134n44
 11.20 — 133
 11.22 — 208n38
 11.23-29 — 178
 11.25-26 — 185
 12 — 785
 12.16 — 138
 12.26 — 786
 12.26,27 — 785
 12.27 — 785
 12.29 — 196n3
 13.6 — 362, 363

Tiago

2.23 — 531
 3.7,8 — 95n13
 5.18 — 394

1 Pedro

1.10,11 — 69n19
 1.19,20 — 69n19
 2.4-10 — 69n19
 2.6 — 802
 2.7 — 362
 2.7, 8 — 802
 2.21 — 69n19
 2.23 — 577
 2.25 — 69n19
 3.20,21 — 144
 3.20 — 111
 3.22 — 355n42
 5.3 — 143

2 Pedro

1.16-18 — 69n19
 1.19 — 227
 1.21 — 65, 302
 2.5 — 111
 2.15 — 222n74
 3.7 — 216n61
 3.12 — 216n61

1 João

1.7 — 213
 2.18 — 745
 2.18-23 — 762n169
 2.22 — 745
 4.3,7 — 745
 4.9 — 134n44
 4.10 — 475

2 João

7 — 762n169

Judas

7 — 216n61
 9 — 99, 178
 11 — 222n74
 14 — 379

Apocalipse

1 — 767
 1.7 — 742
 1.12-18 — 743
 1.13-16 — 766
 2.14 — 222n74
 4, 5 — 320, 741

5.5 — 263, 321
 5.6 — 206, 803
 5.7 — 206
 5.9-10 — 433
 5.10 — 98n20
 5.12-13 — 206
 12.7 — 99
 12.9 — 219n68
 12.12-17 — 104n41
 12.15 — 219n68
 14.10 — 216n61
 14.18 — 216n61
 14.19,20 — 164
 15.3 — 178
 19 — 172
 19.11-16 — 172
 19.14 — 98n20
 19.15 — 164
 19.16 — 172
 20.6 — 98n20
 20.11 — 784
 20-22 — 707
 21.1-5 — 746
 21.3 — 211
 21.8 — 216n61
 22.5 — 98n20
 22.16 — 227

Índice de Autores

A

- Aalders, G. Ch. —
20n16, 51, 91, 102,
102n37, 114n23, 116,
116n28,
117n33, 160n82, 164,
212n50, 281, 621n54,
626, 627n75, 630,
630n87, 632n88,
633n93, 634, 634n97,
647, 647n137, 666n1,
676n47, 677, 677nn47,
680, 680n67, 685n77,
691nn90, 692n92,
693nn98, 694n107,
697n117, 698,
698n119, 699n126,
710n161, 712n169,
714, 714n175, 721n8,
735, 735n65, 736,
736n79, 738n85,
744n113, 746n116,
749, 749n119,
749n121, 749n126,
753n149, 755n154,
757n159, 761n167,
764n170, 767, 767n181
- Abramowski, Luise —
72n57
- Ackroyd, Peter —
300n4, 304n23,
369n97, 618n36,
622n55, 777n34,
795n5, 796, 796n8,
799n14, 799n17,
818n73, 822n84, 835n8
- Adams, G. A. — 79n101
- Adeney, Walter F. —
839n17
- Adler, Hermann — 77
- Albright, W. F. —
49nn120-123, 179,
179n5, 180, 180n14,
193n55, 221n72,
577n45
- Albright, W. Foxwell —
817n70
- Alden, Robert L. —
777n34, 780, 781n48,
782n51, 784, 784n57,
786n67, 788n76, 791,
791n82, 843n31,
844n37, 846, 846n46,
850n56, 852n63
- Aldred, C. — 41n87
- Alexander, Joseph A. —
78, 466n48, 490n43,
495, 495n12, 498,
498n25, 499n32,
507n52, 510n60,
537n50, 545, 551n86
- Alexander, Ralph H. —
670nn15, 16e20,
675n42, 679, 679n59,
682n74, 687n80,
688n84, 689n87, 692,
692n97, 693n101,
694n104, 696n112,
697n116, 698,
698n123, 699,
699n127, 702n139,
707, 707n155,
708n156, 709n158,
710n161, 713n171,
714, 714n180
- Allen, Leslie C. —
300n4, 303n12,
312n47, 317n71,
319n80, 336n138, 338,
340n7, 346, 347n18,
351, 353n35, 362,
362n71, 367n85,
421n44, 409n15,
454n12, 836n10
- Allen, Robert B. — 395
- Allis, Oswald T. —
92n3, 466n48, 545,
545n66, 588n92
- Allison Jr., Dale C. —
852n69
- Anberlien, Carl August
— 734n58
- Anderson, A. A. —
185n72, 305n26,
305n28, 310n40, 312,
313, 313n51, 315,
315n56, 315n57,
315n58, 315n61,
316n69, 317n71,
318n75, 318n77, 319,
319n80, 319n81,
320n85, 320n87,
321n89, 321n90,
327n105, 328n110,
330n116, 332n122,
333, 333n129,
334n131, 336n137,
337n142, 338, 342n10,
346n15, 346n17, 351,
353, 353n35, 353n37,
355n45, 358n54, 362,
362n73
- Anderson, Bernhard —
650n151, 652n155,
837, 837n14
- Anderson, Francis I. —
437n33, 436n29,
438n37, 441n44,
443n53, 445
- Anderson, George W. —
467n50
- Anderson, James — 354
- Anderson, Robert —
752, 752n146, 757n158
- Andrews, S. J. — 77
- Anuron, R. — 17n2
- Archer, Gleason A. —
406n7, 466n48,
469n53, 718,
721, 721n6, 721n8,
722n12, 722n13,
723n15, 723n18,
724n21, 726n28,
727n32, 729n39,
735n63, 736, 736n76,
738, 741, 741n97, 98, 99,
746n116, 748,
748n118, 749,
749n120, 749n122,
749n125, 750,
750n132, 750n134,
754n150, 755n153,
761n165, 761n167,
763n170, 767n180
- Auerbach, E. — 178,
179, 179n4, 195n58
- Auffret, P. — 305n28,
305n29

B

- Baab, O. J. — 21n18
- Backie, J. — 41n87,
42n93, 43n96
- Baigent, John W. —
303n12, 312n47,
317n71, 319n80,
336n138, 338, 340n7,
346, 347n18, 351,
353n35, 362, 362n71,
367n85
- Baker, David L. — 147,
150n46, 151n53
- Baldwin, Joyce G. —
722n12, 736, 736n68,
761n167, 777n31,
778n35, 790n79,
795n3, 798n12,
799n15, 803, 805n29,

- 812, 812n46, 813,
813n55, 815, 815n60,
815n66, 816, 816n68,
817n70, 818, 818n70,
818n71, 818n73,
818n74, 820, 820n77,
821, 821n82, 822n85,
825n88, 826n91,
826n92, 827n94, 828,
828n96, 829n99,
831n100, 843n31,
844n37, 846, 846n47,
850, 850n56, 850n58,
851n62, 852, 852n68
- Ball, Ivan J. — 609,
609nn7-9
- Barker, Kenneth L. —
794n1, 795n3, 798n11,
798n13, 799n15,
800n19, 801n21, 802,
802n25, 803, 803n28,
803n30, 808n36,
809n41, 811n45, 812,
813n50, 813n58, 815,
815n61, 817n70,
818n75, 821n83,
825n89, 826n91,
828n95, 829n99
- Barner, Albert —
767n180
- Barr, James — 101n30,
623n61, 657n167
- Barth, Karl — 21n21, 84
- Batten, Loring W. —
839n18
- Battle, John A. — 447n64
- Bauman, M. — 589n96
- Baur, G. — 76
- Bavinck, Herman — 78,
78n96, 195n59
- Beal, Gregory —
726n26
- Beasley-Murray, Geor-
ge R. — 733, 738n86,
739, 739n93, 740n94,
742n100
- Becker, Joachim —
238n4, 265n4, 291,
293n93, 293n98,
302n10, 327n103
- Beecher, Willis J. —
79n107, 303, 477n13
- Beeple, D. M. — 180n17,
188n46, 194n56,
195n58
- Begrich, Joachim —
521n6
- Bengel, J. — 147n33
- Bentzen, Aage —
20n18, 80n109, 81, 82,
82n121, 184, 184n30,
189n46, 266n8,
285n72, 294n95,
300n4, 302n11,
- 323n97, 591
- Berg, Sandra Beth —
837n13
- Berkhof, Louis —
146n28, 147, 147n32,
148n35, 151n53,
317n73
- Berkouwer, G. C. —
195n59
- Bewer, Julius A. — 420,
420n40, 421n43,
722n12, 785n62,
788n73
- Binnie, William — 78,
78n96
- Black, James — 221n70
- Blackwell, Jr., A. W. —
620n44
- Blackwood, A. W. —
669n13, 674n38,
682n72, 692n92,
693n102
- Blaikie, W. G. — 251n36
- Bleeker, C. J. — 39,
39n80, 40nn81-83,
41nn86-87
- Blenkinsopp, Joseph —
838n16
- Blocker, Henri —
524n19
- Boer, Pieter A. H. de —
521n6
- Boling, R. G. — 237,
237n1, 244n21-22,
245n27
- Bornkamm, Heirinch —
146n28
- Bostock, D. Gerald —
402n39
- Bousset, W. — 79n97
- Bowie, Walter R. —
123n8, 136n3, 157n66
- Braun, Michel A. —
429n9
- Braun, Roddy L. —
834n2
- Breasted, J. H. — 40n83,
41, 41nn85-87, 42,
42nn95-96
- Bredenkamp — 506n47
- Briggs, Charles A. —
66n8e9, 78, 78n90, 79,
188n43, 223n78,
149n40, 264n1
- Bright, John — 82,
82n128, 93n10, 179,
179n13, 180n15,
237n2, 377, 378n2,
388n8, 454n14, 619n41,
620n42, 622n57,
623n60, 627n75, 630,
630n86, 634,
634nn96e103,
660n177, 636n108,
- 642n118, 646n131,
648n145, 650n151,
652n154, 654n158,
666n2, 772n1, 778n39,
789n77
- Brisco, T. V. — 495n11
- Brodie, Thomas L. —
402n39
- Bromiley, G. W. —
75n74
- Brooks, James A. —
842n29
- Brown, Laurence E. —
839, 839n18
- Brown, Raymond E. —
146n31, 402n39
- Brownlee, William H. —
470, 470n55, 616n33,
669n12
- Bruce, F. F. — 42n112,
85n144, 244n21,
433n23, 785, 785n60,
232n106
- Brueggeman, W. —
256n49, 425n4,
436n29, 436n30,
453n11, 454n14
- Brunner, Emil — 84
- Budd, P. J. — 225n90
- Budde, K. — 109n4,
266n7
- Bullock, C. H. —
670n17, 672n24,
674n39
- Bultema, Harry —
808n36
- Bultmann, Rudolph —
21n21, 85n148
- Burrows, Millar —
409n14
- Bush, Frederic W. —
368n87, 467n50,
522n10, 522n13,
591n103, 608n1
- Butzer, A. G. — 190n49,
214n54, 217n62,
219nn66e69,
221nn70e72, 222n75,
227n92
- C**
- Cair, George B. —
248n33, 251n37,
252n39, 258n58, 265,
266n7, 268n15,
270n20, 272n26,
274n29, 277n40,
280n49, 280n50
- Calvino, João — 71, 75,
75n75, 75n77, 99n24,
101n29, 106n50,
112n13, 113n14,
124n14, 146, 157,
- 158n69, 160n76, 161,
161n86, 162, 162n89,
162n91, 165n99,
230n102, 233, 304n22,
316n62, 317n72,
318n73, 318n74,
318n76, 318n78,
320n84, 320n86,
323n99, 337, 341n9,
346n16, 351n30,
351n32, 354n38,
354n39, 361n68, 362,
362n69, 497n19,
507n52, 509, 509n59,
520n70, 549, 549n82,
588n92, 601, 601n135,
610n18, 611nn23-24,
612n27, 623n65,
626nn70, 632, 632n89,
653nn156,
657nn168e170, 678,
678n55, 735n61, 736,
736n71, 745, 745n114,
749, 749n127, 751,
751n139, 767n180,
768, 777n34, 783n53,
791n84, 798n13, 813,
813n53, 815, 815n65,
820, 820n77, 829,
829n97, 829n99,
850n56
- Campbell, E. F. —
179n11
- Campbell, K. M. — 382
- Campbell, R. — 87,
87n159, 181n22
- Carley, K. W. — 669n13
- Carmichael, Calum M. —
157n67
- Carmigna, Jean —
409n14
- Caro, Louis A. de —
433n24, 515n64,
562n105
- Carroll, Robert P. —
380n8, 396n32,
618n36, 619n40, 622,
621nn51e53, 622n57,
623n60, 634, 634n101,
642n118, 646n131,
654n158, 655n161
- Casey, Maurice — 723,
738, 739n88, 739n91,
739n93, 742, 742n101,
742n103, 743n107,
743n110
- Cassuto, Umberto —
99n24, 180, 180n18,
183, 183nn26-28,
184n31, 206n30,
210n42, 214n54-55,
217n62, 218n63
- Chambers, L. T. —
209n42

Cheyne, T. K. — 79n98, 303
 Childs, Brevard S. — 379n3, 395n27, 396n32, 404n1, 406n7, 416n29, 420n39, 437, 437n32, 438n40, 451n8, 467n50, 608n2, 610n14, 618n36, 665n1, 669n12, 671n23, 722n12, 770, 770n186, 775, 775n25, 844n36
 Chrichton, J. — 79, 79n102
 Clements, Ronald E. — 80n114, 147, 148n36, 148n37, 148n38, 149n40, 382n13, 403n1, 404n2, 452n8, 478n14, 478n15, 481n21, 484n29, 485, 485n34
 Clines, David J. A. — 571n29, 837n12, 838n16, 839, 840n23
 Clouse, Robert G. — 515n64
 Coad, F. Roy — 777n34
 Coat, G. W. — 139n14, 195n58
 Cocceius — 147, 148n35
 Cody, Aelred — 32n61, 231n104
 Coggins, R. J. — 795n3, 834n6
 Cohen, Abraham — 837, 837n13
 Cohen, H. Hirsch — 114n23, 115n27, 117n33, 118n36, 119n38
 Cole, Alan — 218n64
 Cole, R. H. — 205n27
 Collin, G. N. M. — 795n5, 799n16
 Cooke, G. A. — 673n32, 676n44, 680, 680nn63, 64, 692, 692n93, 693n102, 697n117, 700n130, 702, 702n144, 710n163
 Cooper, D. L. — 186n39, 233n110
 Coppers, Benjamin A. — 454n15
 Coppens, Joseph — 81n118
 Coquat, André — 834n3
 Cornill, C. H. — 266n7
 Craigie, Peter C. — 233n114, 240n11, 300n4
 Craps, Robert W. —

722n12
 Crenshaw, James L. — 140n14
 Crim, K. R. — 305n26
 Cripps, Richard S. — 426n5, 427n8, 429n11
 Cullman, O. — 21n21, 85n148
 Culver, Robert D. — 404n2, 566n11, 567n13, 734n57, 766n176
 Curtis, Edward L. — 834n2

D

D'Humy, F. E. — 186n37
 Dackies, D. — 180n17
 Dahood, Mitchell J. — 285n72, 287n75, 300n4, 304n25, 307, 307n33, 307n35, 310n40, 312n49, 313n50, 315n56, 315n57, 315n58, 316n69, 317n71, 318n77, 319n79, 319n82, 320n87, 321n91, 324, 325n102, 330n117, 332n120, 333n126, 334, 334n134, 335n136, 348n25, 350n26, 351, 352, 353n35, 355, 355n43, 355n45, 357, 357n49, 357n50, 357n52, 358n53, 359, 359n55, 359n58, 359n59, 360, 360n66, 361n67, 362, 362n71, 364n78, 364n79, 364n81
 Daly, R. J. — 211n48, 212n51
 Daniélou, Jean — 147, 206n31
 Davidson, Andrew B. — 76, 79, 79n105, 379n3, 404n5, 585n81, 673, 673n34, 677n52, 680n61, 692n92, 693n101, 694n104, 697n117
 Davidson, B. — 158n72
 Davidson, Robert — 95n13, 102n36
 Davies, J. John — 95n13
 Davis, John J. — 378n1
 Day, John — 722n11
 De Buck, A. — 40n82
 De Caro, L. A. — 604n146
 De Ewald — 76

De Vaux, R. — 202, 202nn21-22, 206n30, 211n48, 231n104
 de Wilde, W. J. — 80n108
 Delitzsch, Franz J. — 77, 79n98, 92n5, 113n14, 134n38, 134n39, 149, 230n101, 249n34, 268, 278n45, 283n68, 292n84, 305n28, 307n34, 314, 316n68, 319n79, 320n87, 327n104, 330n115, 330n117, 337, 337n143, 338, 338n2, 339, 339n3, 340, 346n15, 347, 351, 351n31, 351n32, 354, 354n38, 354n40, 355n45, 356, 356n48, 357, 357n50, 360n62, 361, 361n68, 362, 362n74, 362n75, 367, 368n86, 369, 369n93, 466n48, 494n10, 495, 495n14, 499n32, 506n47, 508, 545, 575n43, 588n92
 Dennison Jr., James T. — 395n28
 Dentan, Robert Claude — 425n4, 795n3, 818n70, 824n87, 828n96, 843n31, 846n49, 850n56, 851n60
 DeVries, S. J. — 708n157
 Dhorme, E. 206n31
 Di Lella — 737n81, 738n85, 738n86, 742n104, 743n110, 746, 746n116, 746n117, 753n149, 754n151, 765n162, 767n182
 Dillman — 157n66
 Dodd, C. H. — 21n21, 303
 Döderlein — 524n21
 Dooyeweerd, Herman — 94n11, 148n39
 Douma, Jan — 795n5, 802n24, 803, 803n27
 Drane, J. W. — 147n34
 Driolen, E. — 40n82
 Driver, S. R. — 79, 103n38, 106n47, 162, 360, 360n64, 420n40, 742
 Duhm, Bernhard — 521, 521n2, 523n18, 524n21, 553, 621, 621n49

Duling, Dennis C. — 471n57
 Dumbrell, William J. — 41, 656n166, 674nn40, 778, 779, 779n42, 780, 844, 844n36
 Dunn, B. — 565, 565n4
 Durr, L. — 20n16, 570n27
 Dyrness, William — 835n8

E

Earl, Richard — 433n23
 Eaton, J. H. — 300n4, 323, 323n96
 Edelkoort, Albertus H. — 467n49
 Edersheim, Alfred — 66n8, 77, 394, 394n23, 400n36
 Edgehill, Ernest A. — 426n5
 Edsman, C. M. — 37n72
 Eerdmans, B. D. — 362, 362n72
 Eichrodt, Walter — 82, 82n125, 106n47, 123n9, 149, 189n47, 198, 198n11, 202n22, 216, 216n59-60, 221, 221n70, 252n39-40, 280n51, 294n96, 295n103, 672nn25e29, 673, 673n33, 676n43, 680, 680n62, 692n92, 694n103, 697n117, 700, 700n132, 702nn138, 139, 140, 707, 707n153, 710n161, 713, 713n173, 735n61, 778n40
 Eiselen, Frederick C. — 439n40
 Eissfeldt, Otto — 47n112, 300n4, 369, 369n97, 403n1, 406n7, 420n39, 435n27, 685n77, 719n1
 Eller, P. E. — 181, 181n21
 Ellis, David J. — 795n5, 799n15
 Ellison, Henry L. — 439n42, 672, 672n30, 674n37, 40, 682, 682n71
 Emerton, J. A. — 334, 334n132
 Emmerson, Grace I. — 435n27, 438n40, 441, 441n45, 444n56

Engnell, Ivan — 20n17,
37nn74-75, 39n77, 44,
45, 50n129, 66n8,
80n109, 80n114, 81,
93n7, 230n103, 266n8,
285n72, 292n86,
299n3, 300n4, 302n11,
570n27, 571n31,
573n36, 590
Erman, A. — 40n83
Essfeldt, Otto — 288n78
Etheridge, John W. —
170n107
Ewald — 157n66, 369

F

Faienstein, Morris M. —
394n25, 852n69
Fairbairn, Patrick — 29,
30, 76, 102, 150,
150n47, 151n50,
151n6, 151n51,
154n61, 194n57,
672nn25, 677n51,
681n69, 682, 682n73,
688n82, 693nn99,
697n116
Farrar, Frederick W. —
145, 146n29, 147n33,
148n35, 722n10,
722n12, 731n54,
735n64, 737, 737n82,
743n105, 749n119,
765, 765n173, 767n182
Fee, Gordon D. — 382
Feinberg, Charles L. —
416n30, 420n38,
423n46, 430, 430n13,
446n63, 453n9,
464n40, 477n13,
608n1, 610n18,
611n24, 618n37,
621n54, 625n68,
627n75, 630, 630n85,
632n88, 633, 633nn93,
94, 634, 634n99,
636n108, 642,
642n119, 647,
647n138, 648n145,
651n152, 652nn153,
154, 653n156,
657n168e170,
660n177, 777, 777n31,
777n34, 795n5,
800n23, 815
Fensham, F. Charles —
838n16, 839, 839n20,
839n22
Finegan, Jack — 21n18,
101n28, 102n35,
113n14, 180, 180n16,
185n36, 207n34
Fischer, James A. —

845n44
Fitzmyer, Joseph —
852n69
Flanders, Henry J. —
722n12
Fokkelman, Jan P. —
140n15
Ford, Desmond — 721,
721n7, 721n8, 722n12,
723n17, 725n24,
726n27, 736, 736n77,
738n86, 739n89,
741n95, 746n116,
748n119, 749,
749n119, 749n120,
749n124, 749n129,
750, 750n133,
750n135, 753n147,
765n175, 766, 766n179
Foster, Lewis — 71n39
Fox, Douglas E. —
722n12
France, R. T. — 208n36
Frankfort, H. — 37n75,
40n83, 41n87, 44,
44n102, 45, 46,
46nn107-108, 47n111,
570n27
Frazer, J. G. — 45n102
Freedman, David Noel
— 436n29, 437n33,
438n37, 441n44,
443n53, 445
Freeman, Hobart —
416n29
Frey, Helmuth —
95n13, 101n28, 109n2,
110n7, 113n14,
113n17, 119n38,
123n7, 132n35, 851
Frost, Stanley B. —
725n22
Fuller, Andrew — 95n13

G

Gabelein, Arno C. —
721n8, 726n28, 727,
727n3
Gaebelein, Frank E. —
420n38, 420n41,
420n42, 735, 736,
736n72, 752n146,
766n177
Gaffin, R. B. — 195n59
Gaigie, Peter C. — 450n7
Gardiner, A. — 41n87,
42n95
Garret, Duane A. —
429n10
Gaster — 332n123,
333n128, 334, 334n133
Geerhardus Vos — 59n4
Ginsberg, h. Louis —

721, 721n5
Girdlestone, R. B. —
574, 574n40
Gispem, W. H. —
185n34e36, 188n46,
190n49, 212n50,
217n62, 218n64,
221nn70e72
Gloag, Paton J. — 66n8,
76, 76n81, 77, 162n91,
233n114, 265n3, 303,
303n13, 304n22
Goetze, A. — 48
Goldingay, John —
524n23
Goodman, Alan —
72n57
Godspeed, G. S. — 77,
77n89, 78, 79, 148n38
Goppelt, Leonhard —
143n20
Gordis, R. — 83n135
Gordon, Cyrus H. —
49n122, 50, 244,
244n23, 571n31,
484n31
Gordon, Robert P. —
255n43
Goslinga, C. J. —
268n15, 281n54, 280,
282, 282n61
Gottwald, Normal K. —
237n2, 241n15,
247n30, 477n13
Graigie, Peter C. —
438n38
Graves, Robert —
139n14
Gray, George B. —
211n48, 224n82, 498,
499n29
Gray, John — 49n121,
50, 50n124, 396n32,
481n23
Graybill, John B. —
405n6
Green, William H. —
92n3, 113n16, 156,
157n66, 157n67
Greenberg, M. —
677n49, 688n84,
692n92
Gressmann H. — 79,
157n67, 171n108
Grogan, Geoffrey W. —
478n16, 483n27,
495n14
Grosheide, F. W. —
285n72, 287n75,
327n104
Grosheide, H. H. —
772n1, 780n45, 839,
839n19
Gunkel, Hermann —

79, 79n97, 92n3,
139n14, 300n4,
305n26, 350
Gurney, Robert — 731,
731n49
Guthrie, H. H. — 300n4
H
Hailey, Homer —
409n15, 412, 412n21,
414n26, 420n38,
426n5, 430, 430n14,
436n29, 446n63,
453n9, 461n37, 813,
813n52
Haldar, Alfred — 387n5
Hall, Gary — 437n35
Hammershaimb, Erling
— 454n12, 484n31
Hanke, H. A. — 209n42
Hanson, A. T. — 84,
84n142
Hanson, Paul D. —
725n22
Haran, Menahem —
379n3
Harley, Homer —
777n34
Harper, William R. —
426n5
Harrelson, Walter —
425n4
Harris, R. L. — 304n20,
329, 329n114, 351, 354
Harrison, Richard P. G.
— 146n30
Harrison, Roland K. —
80n114, 85n149,
86n152, 168, 233n111,
243n19, 244n22,
248n33, 266n10,
281n56, 292n84,
299n3, 303n12, 368,
368n87, 368n92, 369,
369n96, 369n98,
370n99, 371, 420n40,
437n33, 439n41,
448n1, 466n47,
466n48, 470n55, 590,
590n100-101, 608n1,
618n37, 620, 620n45,
621n54, 626n69,
633n95, 634, 634n102,
647, 647n139,
660n176, 666n2, 669,
669n12, 670n14,
772n1, 772n12,
723n15, 776, 776n28,
777n30
Harrop, Gerald —
95n31
Hartman, Louis —
722n10, 722n12,

722n13, 723, 724n19,
728n36, 731n48,
732n54, 735n64, 737,
737n81, 738n85,
738n86, 742n104,
743n110, 746,
746n116, 746n117,
753n149, 754n151,
765n162, 767n182
Hartwell, Herbert —
300n4
Hasel, Gerhard F. —
639n111, 722n12
Hassold, William J. —
404n2
Hauser, Allan J. —
413n22
Hebert, A. G. — 86,
86n153, 265n2
Heflin, F. N. — 844,
844n37
Heidel, A. — 44n98, 46,
49
Heinisch, Paul — 88,
88n161
Helberg, J. H. — 93n10
Hellyer, N. — 189n47
Henderson, Ebenezer —
777n34, 790n78,
795n3, 850n56
Hengstenberg, Ernst W.
— 76, 77, 78n95, 103,
113n14, 113n16,
114n24, 116n29, 136,
136n1, 149n40, 160,
160n80, 162n89, 169,
264n1, 268, 713, 714,
714nn174, 176,
189n47, 199, 199n12,
201, 201n19, 224n83,
225n86, 268n14,
227n93, 233, 233n112,
271, 271n22, 272n25,
272n26, 277n40,
277n41, 278n45,
280n53, 290, 290n80,
290n82, 300n4,
310n39, 314, 317n72,
327n103, 337n143,
338n2, 340n7, 341n9,
346n15, 350n28, 354,
354n38, 354n41,
355n45, 356n48, 362,
362n74, 368, 368n90,
405, 409n15, 413n22,
414n24, 414n26, 418,
420n38, 424n2, 425n3,
425n4, 441, 441n48,
441n49, 443n51,
461n37, 485n33,
508n57, 556n96,
574n37, 581n63, 585,
585nn76-81, 588n92,
596n121, 601,

610nn16e18 611n24,
612n27, 615n30,
626n74, 632n88,
643nn120e123, 646,
646n133, 647,
647n142, 655n163,
659n174, 676, 676n46,
679, 679n58, 681,
681n69, 688n83,
693nn, 98, 102, 697,
697n116, 698n118,
709nn159, 726n29,
727n33, 752, 752n143,
783, 783n54, 784,
784n58, 787, 787n72,
818n71, 818n72,
844n41, 850, 850n56,
850n57, 852, 852n65,
852n67
Herbert, Arthur S. —
834, 834n2
Hertrich, Volkmar —
500n34
Hertzberg, H. H. —
248n32
Heschel, Abraham J. —
379n3, 379n4
Hesse, Franz — 17n4,
18n10, 19n13, 22n24,
23n25, 24n26, 39,
39n78, 41n87
Hidding, K. A. H. —
37n71
Hillers, Delbert R. —
454n12
Hirsch, H. Cohen —
109n4
Hirsch, S. R. — 185n72
Hobbs, T. Raymond —
401n37
Hoekema, Anthony —
515n64
Hoffmeier, J. K. —
185n36
Holladay, W. L. —
618n36, 619n40, 41,
620n42, 622n58,
626n73
Holys, H. H. — 39n79
Honeycutt, Roy L. —
430n15, 439n40
Hooke, S. — 45
Horn, S. H. — 180n17,
193n55
Howie, C. G. — 669n13
Hubbard, David Allan
— 368n87, 467n50,
522n10, 522n13,
591n103, 608n1
Huey, B. — 846n45
Huffman, Herbert B. —
382n13
Hühn, Eugen — 20n16
Hunter, A. M. — 21n21

Hyatt, J. P. — 618n38,
627n76.632n91, 634,
634n106, 642n118,
643n123, 646n131,
647, 647n134,
648n145, 649n147,
650n151, 654n158,
655n161, 660n177

I

Ingram, T. Robert —
103n39
Ironsides, Henry A. —
443n51
Irsigler, H. — 609,
609n10
Ishida, Tomoo —
245n27, 254n43,
255n47, 256n48,
257n53-54, 258n58,
259n59, 270n18, 274,
274n230, 277n38,
280n49, 280n52, 285,
285n72, 293n87,
293n88, 293n89,
293n91, 294n94,
295n99, 295n101

J

Jacob, Edmund — 81,
81n119, 106n47, 198,
198n10
Jacobs, M.W. — 95n13
James, Edwin O. —
32n61, 45, 45nn102-105
James, Fleming —
400n36
Janzen, T. G. — 621,
621n48
Jefferey, Arthur — 742,
742n102, 744n111,
753n149, 754,
754n152, 767, 767n183
Jensen, Joseph —
477n13, 486n37
Jeppesen, Knud — 453,
453n11
Jeremias, J. — 21n21
Jewett, Paul K. —
103n40
Jocz, J. — 206n31
Johansen, J. H. —
437n35
Johnson, Aubrey —
32n61, 37n75, 44, 81,
81n118, 82, 230n103,
253n41, 266n8,
302n11, 305n26
Jones, Bruce W. —
755n155
Jones, Douglas Rawlin-
son — 467n50, 822n85

K

Kac, A. W. — 88, 88n163
Kaiser Jr., Walter —
91n2, 125n20, 303,
303n14, 304, 313,
313n52, 314, 314n55,
316, 316n63, 316n69,
317n73, 394n24,
429n9, 436n29, 843,
843n31, 845n42,
846n46, 850n54, 852,
852n64, 852n66
Kapelrud, A. S. —
37n73, 50n126, 522n12
Karlheinz, Rabast —
95n13
Kaufmann, Yehezkel —
49n123, 83, 83n137,
180, 181n19, 439n42
Kautzsch, E. — 79
Keil, Carl F. — 113n14,
116n31, 137, 160n79,
162, 162n89,
230n101e102, 240n11,
246n28, 249n34, 271,
278n45, 283n68,
292n84, 318n75,
320n86, 321n89, 348,
348n23, 350n27,
405n6, 409n15, 426n5,
545, 610n18, 611,
611nn19e24, 616n31,
626n72, 633n95, 634,
636n108, 638n110,
642, 642n118,
643n120, 646n129,
647, 647n136,
657n170, 670n14,
678n54, 679, 679n59,
681n69, 693nn98,
695n110, 697n116,
699, 699n128, 727n33,
729, 729n40, 730,
730n45, 736, 736n75,
737, 738, 741, 750n131,
755n153, 762n168,
766, 766n177, 768,
777n34, 791n83,
813n57, 816, 816n67,
828n96, 844n41,
850n56
Kelley, Page — 566n11
Keneally, T. — 195n58
Kennedy, A. R. S. —
266n7
Kent, Jr., H. A. —
657n168
Kevin, E. F. — 194n56
Kidner, Derek — 95n13,
100n27, 101n32,
108n1, 113n14,
113n15, 121, 125n20,
127n23, 136, 136n2,

137n7, 162n92,
285n72, 300n4,
304n24, 308, 323n97,
322n92, 323n97, 345,
345n14, 350, 355,
356n47, 358n53,
361n68, 839, 839n17,
839n21
Kiene, P. F. — 209n42
Kilpatrick, A. F. — 79
King, Ph. J. — 337
Kirkpatrick, A. F. —
148n38, 300n4,
307n34, 314n54,
323n96, 341n9,
346n15, 354n38,
355n45, 356n47
Kissane, Edward J. —
475n5, 481n24,
499n31, 506n46,
602n145
Kistemaker, S. —
335n135
Kitchen, Kenneth A. —
44, 44n98, 44nn100-
101, 45, 46, 46n106,
47n111, 48n113, 60
Kittel, R. — 20n16, 634
Klausner, J. —
73n62e63, 83, 83n135,
183, 183n29, 185n36,
186, 191n52
Klein, R. W. — 248n32,
249n34
Kleinert, P. — 616n31
Kligerman, A. — 80n111
Kline, Meredith G. —
48n113, 60n5, 110n5,
123n10, 151, 151n55,
151n56, 152, 176n2,
188n46, 194n56,
196n2, 199n18, 208,
215n57, 233, 233n113,
246n29, 755, 755n155
Klooster, Fred — 93n10
Knap, J. — 221n70
Knierim, R. P. —
255n44
Knight, George A. F. —
32n61, 80n114, 238n5,
277n39, 294n97,
439n40, 466n46
Knox, John — 75,
80n114
Kobes, Wayne —
382n13, 454n15
Koch, Robert — 95n13,
99n24
König, E. — 36, 36n70,
80n108, 585n81
Koole, Jan L. — 777n34,
778n36, 780n45,
781n49, 790n78,
791n81

Koopmans, J. — 305n30
Kovacs, B. W. — 622n55
Kramer, Samuel N. — 4
Kramer, W. — 85n148
Kraus, Hans J. — 21n21,
300n4, 353n36, 360,
360n63
Krummacker, Frederick
W. — 395n31, 400n36
Kuenen — 76, 78,
157n66, 420
Kugel, J. L. — 308n37
Kurtz, J. H. — 202n22
Kuyper, A. — 195n59

L

La Barbera, Robert —
401n37
La Rondelle, Hans K. —
515n64, 562n105,
588n92, 604n146,
657n170
Lacocque, Andre —
725n22, 727, 727n34,
731n48, 736, 736n78,
742n104, 744n112,
767n184
Laetsch, Theodore F. —
409, 409n15, 412n18,
413, 413n23, 416n29,
420n38, 423n46,
426n6, 430, 430n15,
434n25, 443n54, 444,
444n57, 445n62,
453n10, 461n37,
610nn17e18,
611.611nn20, 24e26,
612n28, 615n30,
621n54, 647, 647n140,
777n34, 780, 780n47,
782n50, 785, 785n63,
798n11, 798n13,
799n15, 801n21,
802n26, 808, 809n37,
809n41, 815, 815n62,
830n99, 844, 844n40,
850n56
Lamarche, P. — 818n74
Lampe, Geoffrey W. H. —
— 145, 145n25, 147n34
Laney, J. Carl — 382n13
Lang, B. — 669n12
Lange, H. O. — 42n95
Langston, E. L. —
221n70
Larsen, Ernest L. —
454n15
Lasor, William S. —
368n87, 467n50,
522n10, 522n13,
591n103, 608n1
Lattey, Cuthbert —
735n62

Lawson, John — 71
Leathes, S. — 76
Leeser, Isaac — 497n20
Lehman, Chester K. —
87, 87n158, 91n2,
113n14
Leslie, Elmer A. —
466n46, 620n44,
622n57
Leupold, Herbert C. —
96, 160n79, 162n89,
199, 199n13, 300n4,
314n54, 337, 337n141,
475n6, 466n48,
726n25, 736, 752n146,
753n149, 755n153,
767n180, 795n2en3,
798n11, 802n26,
809n38, 809n40,
809n41, 812, 812n47,
813, 813n56, 815,
815n60, 815n63,
824n86, 830n99
Levey, Samson H. —
74, 74n67
Lightfoot, Joseph B. —
70n31e33
Lilley, J. — 667n6
Limburg, James —
382n13
Lind, W. A. — 669n11
Linders, B. — 245n26,
303
Lindblom, Johannes —
387n3, 404n1, 379n3,
427n8
Linders, B. — 646n131,
650nn150, 151
Lindsey, F. Duane —
524, 524n19, 526n27,
533n34, 561n103,
570n26
Lion-Cachet, F.n. —
92n4
Lipinski, E. — 820n77
Little, G. — 270n17
Livingston, G. Herbert
— 382n13
Lockyer, Herbert —
111n10
Long, Burk O. — 395n27
Longenecker, Richardn.
— 144, 144n21
Longman III, Tremper
— 304n22
Louis, C. — 312, 312n48
Luc, Alex — 676n43
Lutero, Martinho —
74n72, 75, 95n13,
112n13, 113n14,
113n17, 146, 163n95,
310n38, 323n99, 351,
368n88

M

Maarsingh — 669n11,
673n31, 33, 677n50,
679n59, 682n72
MacDuff, John R. —
395n31
MacIntosh — 233n110
Mack, E. — 233n114
MacKenzie, John L. —
83, 83n130, 521,
521n1, 522, 522n11,
523, 524n19, 526n28,
533n35, 534n37,
536n47, 537, 539n52
MacKenzie, Steven L. —
843n35
MacRae, A. R. — 566n11
Maertens, T. — 205n27,
206n30-31, 207n32
Maier, Walter A. —
416n29
Malchow, Bruce V. —
846, 846n48, 847,
847n51
Manley, G. T. —
229n98, 231n105
Margalith, Rachel —
466n48
Margalith, Othoniel —
838n16, 842n27
Margolis, M. L. —
369n98
Margulis, B. — 157n67
Marsh, J. —
190nn49e50, 214n54,
217n62, 219nn66e69,
221n72, 224n82,
225n86
Marshall, I. H. — 189n47
Martin, A. — 566n11
Martin, Charles G. —
294n95
Martin, Hugh — 412,
412n19, 413n22
Martin, M. L. — 20, 21,
21nn21e23
Marty, Peter — 95n13
Matyer, John A. —
430n15
Mauchline, John —
296n104
May, H. G. — 672n26,
680, 680n65, 685nn77,
78, 689n88, 692n92,
694n106, 695n108,
696n111, 697n115,
698nn120, 121, 700,
701n136, 710nn161,
163
Mays, James L. —
427n8, 429n11,
438n40, 452, 453n11
McCarter — 266n9,

- 268n13, 270n18,
270n19, 270n20,
271n21, 271n23,
272n26, 274n31,
277n40, 280n50,
280n51, 280n52,
280n53, 281, 281n59,
282n65, 284n69,
284n70, 284n71
- McCarter, P. Kyle —
264n1, 265n2, 266n7,
274, 282n63
- McCarthy, Dennis J. —
47n112, 840, 840n24
- McCominsky, T. E. —
656n166, 674n40
- McConville, J. Gordon —
669n13, 840,
840n25, 841n26
- McIlmoyle — 777n34
- McIntyre, R. B. —
192n52
- McKane, William —
477n13
- McKenzie — 539n53,
545, 545n68, 545n71,
547n75, 550
- McKenzie, John L. —
264n1, 266n8, 274n30,
359, 359n57, 565,
565n7, 566n12,
567n15, 569n24,
571n32, 572n33,
574n41, 579n52,
580n55, 582nn65e67,
583n70, 587, 587n90,
589, 589n94, 592n106,
593, 593n110,
594n115, 599,
599n129, 601, 602,
602n140
- McKenzie, Steven L. —
845n44
- McKim, D. K. — 195n59
- McKinney, Ronald J. —
441n45
- McLomiskey, Thomas e. —
751n137, 751n138,
753n148
- McNamara, Martin —
477n13
- Meek, Theophilus J. —
181n20, 369
- Meek, W. A. — 181n20,
232n108
- Mehls, Lyn — 623n61
- Mendenhall, George —
47n112, 60n6, 124n11,
180, 180n15, 241n15,
247n30
- Merrill, Eugene H. —
414n26
- Merrill, W. P. — 677n52
- Mettinger, Trygve N. —
17n4, 25n28,
93n9, 164n98
- Meyer, Eduard — 179,
179n7
- Meyer, Frederick B. —
300n4, 395n31
- Michelson, A. Berkeley —
143n19, 145n27,
147n33, 151n53,
726n26, 766
- Milligan, Ezra Mac-
cleod — 726n26
- Milligan, William —
394n24
- Mitchell, Hinckley G. —
351, 785n62, 788n73
- Moffat — 735n61
- Montgomery, James A. —
751n137, 752n146
- Moore, G. — 568n22
- Moore, Carey —
837n11, 837n13,
837n14
- Moore, Thomas —
850n56, 777n34,
786n69, 795n5,
798n13, 808n36, 815,
815n64, 844, 844n41
- Moran, W. — 694n103
- Moran, William —
163n94, 494n9
- Moret, A. — 40n82
- Morris, Leon — 399n34,
725n22, 811n45
- Moshe, L. — 209n42
- Motyer — 427n8
- Motyer, John A. —
404n1, 477n13
- Mowinckel, Sigmund —
20, 20n16, 37, 37n73,
66n8, 80n109, 80n114,
81, 93n7, 106n47,
131n33, 161n87, 162,
162n93, 164n98, 169,
169n104, 171n108,
189n47, 227n93,
244n22, 264n1, 265n4,
266n8, 280n52,
286n75, 292n86,
295n99, 295n100,
295n102, 296n105,
300n4, 301n7, 302,
305n26, 313n50,
323n97, 327n103,
346n17, 350, 351n32,
355n45, 404n2, 404n4,
405, 406n8, 418,
418n35, 425n4, 441,
441n46, 444n56,
449n5, 467n49,
484n31, 493n6,
506n47, 514n63,
519n68, 524n21,
555n94, 556n96,
- 570n27, 590, 590n99,
601, 601n135, 621,
621n49, 632n91,
643n123, 647,
647n143, 664, 692,
692n95, 701n136, 710,
710n162, 713, 772n3,
811, 811n44, 813,
813n51, 815, 817, 833,
834n1
- Mudge, Lewis — 189n47
- Muhly, J. D. — 195n59
- Muilenburg, James —
140n15, 425n4, 521,
521n5, 524n23, 545,
545n64, 545n67,
545n69, 548n81,
550n85, 553n87,
564n1, 565nn6e8,
566n12, 567n15,
568n22, 572n34,
573nn35e36, 574n41,
577, 577nn44e45,
578n47, 579n51,
580n55, 581n64,
582n67, 584n72,
586n88, 589n94,
592n106, 593,
593nn111e113,
594n116, 596n119,
597nn124-125,
598n127, 599,
599nn130, 131e133,
601, 602n141, 609
- Mulder, J. — 331n118
- Muller, K. F. — 46,
46n108
- Murphy, James G. —
300n4, 305n28,
307n34, 346n15,
350n28, 341n9

O

- O'Brien, D. — 258n56
- Odendaal, D. —
550n84, 556n96,
562n105, 605n148
- Oesterley, William O. E. —
211n48, 412n18,
772n1
- Olson, Glen W. —
146n29, 246n30,
146n31
- Orelli, Casperon — 78
- Orlinsky, H. M. —
181n20
- Orr, James — 223n87
- Orr, R. W. — 371
- Oswalt, Johann. —
466n48

P

- Patai, Raphael —
139n14, 224n83
- Paton, Lewis B. —
837n11
- Payne, David F. — 77,
304n21, 309, 310,
322n92, 405, 443n51,
468n50, 470n55,
522n8, 570n26, 784,
784n56, 785, 785n61,
786, 786n70, 788,
788n74
- Payne, John Barton —
87, 87n157, 91n2,
113n14, 199n15,
233n111, 726n28
- Pearlman, M. — 180n17
- Pedersen, J. — 229n98,
231n104, 330n116,
570n27
- Pee, T. E. — 40n83
- Pentecost, Dwight —
405
- Perdue, L.G. — 622n55
- Pfeiffer, Charles F. —
50, 50nn125-126,
772n1, 777n29
- Pfeiffer, Robert H. —
243n19, 266n7,
581n64, 413n22

N

- Nicholson, W. B. —
210n42
- Nicoll, W. R. — 616n33
- Niessen, Richard —
484n30
- Nöordtzi, Arie —
224n83, 227n93,
677n47, 678, 678n56,
692n92, 693n101,
699n127, 710n161, 714
- North, Christopher R. —
37n75, 39n77, 81,
81n118, 466n46,
523n16, 524, 524n21,
524n22, 534n37,
545n68, 553, 553n89,
553n90, 556n96,
557n97, 561n103, 565,
565nn3e6, 571n31,
574nn38e41, 580n55,

Phelp, H. J. — 184n33
 Pieper, August —
 466n46
 Pierce, Ronald W. —
 845n43
 Pink, Arthur W. —
 394n21, 394n26,
 400n36, 402, 402n38
 Plastaras, J. — 179n12,
 185n35, 195n58
 Plumer, William S. —
 300n4, 311n43,
 317n72, 320n38,
 327n103, 338n2,
 340n7, 341n9, 346n16,
 350n28, 354n41,
 355n45, 356n48,
 362n70
 Polman, Andries D. —
 73n59, 145n26
 Poole, Marvin —
 160n80, 293n91, 368,
 368n89, 786, 786n66
 Poole, Matthew —
 300n4
 Pope, Marvin —
 368n88, 470n55,
 470n56
 Porteous, Norman —
 725n23, 728n36,
 731n48, 734n57, 736,
 736n80, 742n101,
 767n182
 Porter, L. — 248n32
 Potter, Harry D. —
 654n159
 Poythress, vern s. —
 726n28
 Preus, James S. —
 145n27, 146n28
 Price, Walter K. —
 405n6, 406n9
 Pritchard, J. — 40n83,
 46n109, 357n51
 Pusey, Edward B. —
 616n31, 752n146,
 777n34, 784, 784n55,
 803n30, 850n56,
 852n65

Q

Quasten, Johannes —
 72n55

R

Rawlinson, George —
 134n41
 Recker, Robert — 94n10
 Redford, Donald —
 139n14
 Reest, I. W. — 188n46
 Renan, Ernest — 369

Renaud, Bernard —
 453, 453n11, 454n12
 Renchens, Henricus —
 95n13
 Rendall, Ted S. —
 382n13
 Rendsburg, Gary A. —
 409n15
 Rendtorff, R. — 179n12,
 195n58
 Rhein, E. — 66n8, 76,
 78, 79
 Rice, Gene — 477n13,
 486n37
 Rice, John R. — 134n41,
 211n49
 Richardson, Alan —
 95n13, 81n45
 Ridderbos, Herman N.
 — 21n21, 300n4, 312,
 312n48, 318, 322, 327,
 327n104, 327n107,
 328n112, 348n24, 350,
 350n27, 361n68
 Ridderbos, Jan — 19,
 19n15, 36, 41, 51,
 51nn131, 80n111, 134,
 135, 285n72, 310n39,
 394n20, 426n5,
 430n14, 445n59,
 453n10, 466n48,
 486n36, 491n1, 493n6,
 516n66, 556n96,
 567nn13e20, 578n47,
 581nn58, 61e63,
 582n67, 584n71, 588,
 588n92, 590, 590n98,
 592, 592n104,
 597n124, 598nn127-
 128, 599n133, 600,
 600n134, 601,
 601n136, 605n148,
 629n83, 633n93,
 735n61, 851
 Riehm, Eduard —
 131n33, 131n34,
 136n1, 149n40,
 230n101, 404n3,
 404n5, 405, 405n6,
 406n10, 418, 418n34,
 444n56, 556n96, 585,
 585n81, 632, 632n91,
 634, 634n107,
 643n123, 668, 668nn8-9
 Riggan, George —
 20n17, 80n109, 93n7,
 158n68, 425n4, 439,
 439n42, 441, 441n47,
 444n56, 449n5, 491n2,
 492n5, 519n68,
 555n94, 556n96,
 647n143, 664, 689n86,
 692, 692n94, 710n162,
 772, 772n1, 772n2,

772n3, 773, 773n4,
 773n11, 773n12, 774,
 774n22, 775, 778,
 778n38, 792, 811,
 835n8
 Riggan, H. — 38, 38n76,
 39
 Ringgren, Helmer —
 21n19, 37, 37n73, 38,
 44, 80, 80n109,
 80n114, 266n8,
 275n32, 300n4,
 302n11, 305n26,
 409n14, 555n94, 590,
 811
 Robertson, J. — 181n20
 Robertson, O. Palmer —
 93n10, 96n14, 112n12,
 277n37, 656n166,
 662n181
 Robinson, C. L. —
 468n51
 Robinson, George L. —
 232n108, 405n6,
 412n20, 413n22,
 416n29, 417n32, 418,
 418n36, 420n38,
 420n41, 426n5, 426n6,
 436n29, 453n10,
 608n1, 609, 609n11,
 610n12, 778n35,
 818n72, 843, 843n31,
 843n33, 844, 844n36,
 844n38
 Robinson, Theodore H.
 — 191n51, 412n18,
 414n26
 Rofe, Alexander —
 401n37
 Rogers, J. B. — 195n59
 Rogers, R. — 242n17
 Rost, L. — 270n18
 Roubois, K. — 835n7
 Rowley, Harold H. —
 21n18, 37n75, 179n5,
 181n20, 184n32,
 355n45, 369n98,
 395n27, 403n1, 404n2,
 524, 524n20, 524n22,
 556n96, 561n103, 586,
 586nn85-88, 587, 589,
 590, 721n9, 723n13,
 725n22, 731n52,
 738n86, 739n90,
 772n1, 775
 Rudolph, Wilhelm —
 454n12, 623n63, 634,
 634n100, 650n151
 Rushdoorny, John —
 724n20, 726n26,
 726n27, 766n177
 Russell, David S. —
 725n22
 Rust, Eric C. — 382n13

S

Sabotka, Lindgor — 157
 Sabourin, Leopold —
 134, 134n42, 134n44,
 231n104, 274n30,
 285n72, 276n75,
 305n26, 310n41,
 311n46, 313, 313n50,
 314n53, 319n80,
 323n98, 337, 337n139,
 337n144, 338n1,
 353n35, 355n45,
 359n55, 362n72,
 367n85, 340n7,
 350n28, 359, 359n57,
 360, 360n60, 360n62,
 361n67
 Saeb, Magne — 834n3,
 836, 836n9
 Sarachek, J. — 20n16
 Sauer, Alfred von Rohr
 — 404n2
 Schaff, Philip — 72n52
 Scharbert, Joseph —
 101n31
 Schelhaas, J. — 80n111,
 87, 98
 Schibler, Daniel —
 524n19, 526n27
 Schilder, Klaas —
 323n99
 Schoors, A. — 521n6,
 524n23
 Schott, S. — 40n82
 Schultz, Hermann H. —
 21n19, 403n41
 Schultz, Samuel J. —
 772n1, 775n26, 777n29
 Schwarzwallner, K. —
 84n140
 Scott, Robert B.Y. —
 379n3, 387n5, 388n8,
 499, 499n30
 Seerveld, Calvin —
 221n72, 369n95
 Segal, M. H. — 281,
 281n54
 Seiler — 340
 Seiss, Joseph A. —
 752n146
 Sellin, Ernst — 36,
 36n68, 79, 79n99
 Sethe, Kurt — 40n83
 Seybold, Donald —
 140n16
 Simpson, Cuthbert —
 100n26, 106n47,
 109n4, 113n14,
 113n16, 114n23, 115,
 115n26, 121, 123n8,
 127n23, 136n3,
 138n10, 157n66
 Skinner, J. — 96n13,

109n4, 125n20,
157n66, 160, 160n77,
160n79, 161n84, 162,
162n90, 162n91,
164n98, 171n108,
464n41, 465, 466,
466n44, 481, 481n25,
485, 485n35, 493n8,
499n31, 506, 506n47,
519n69, 523, 523n17,
534, 534n38, 535,
535n44, 537, 537n49,
539n53, 540, 540n56,
564n2, 567n15, 578,
578n47e49, 579n53,
580n55, 581nn59e61,
582nn65-66, 583n70,
584, 584n73, 589,
589n94-95, 592,
592n106, 599n131,
601, 602n139, 618n37,
619n39, 620n42, 621,
621nn50e52, 622n57,
623n64, 634, 634n105,
660n175, 671n21,
677nn48-49-51, 678,
678n53, 688n81,
692n92, 693n100,
702n139, 706n151,
707n154

Sloane, H. — 574n41,
586

Smart, James D. —
86n150, 521, 521n6,
522, 522n7, 522n8,
522n11, 523, 523n14,
526n28, 556n96,
561n103, 574n41, 586,
587, 587n89, 592,
592n108, 593n109,
599n131

Smith, David A. —
722n12

Smith, George Adam —
79, 420n40, 499,
499n31, 616n33,
778n34, 789n77,
795n3, 796, 796n6,
799, 799n18, 802,
802n24, 807n34,
809n42, 810n43,
812n47, 818n70,
830n99, 843n31,
843n32

Smith, Henry P. —
266n7, 282n62, 283n66

Smith, John M. — 608,
608n5, 610n13

Smith, John M. P. —
785n62, 788n73, 843,
843n31, 844n38

Smith, John N. —
611n22, 611n25

Smith, John N. M. —

846n49, 850n56,
851n61
Smith, Mark S. — 742,
742n104

Smith, Pye — 76
Smith, William Robert-
son — 148n38

Snaith, Norman H. —
430, 430n12, 436n31,
444n56, 535n41

Snijders, L. A. — 189n47
Speiser, Ephraim A. —
99n21, 114n19, 123n8,
127n26, 160n82,
160n79, 161, 161n88,
169

Stek, John — 146n29,
150n44, 151, 151n50,
151n52, 151n53, 152,
152n58, 413n22, 414,
414n25

Stigers, Harold G. — 96
Stinespring, William —
834n3

Strong, James —
210n42e46

Stuart, Douglas —
382n12

T

Tate, Marvin E. — 300n4

Taylor, Carles L. —
416n28, 616n33

Taylor, John — 453n9,
676n45, 678n53,
682n72, 692, 692n96,
693n102,
694n105, 697n117, 702,
702n145, 706n152

Taylor, V. — 21n21,
85n148

Taylor, William M. —
257n54, 395n31

Terrien, S. L. — 198n11,
210n46

Terry, Milton S. —
145n27, 146n29,
148n35

Thomas, D. Winton —
777, 777n33, 790,
790n80, 791, 795,
795n3, 796n7, 796n9,
799n17, 807n34,
808n36, 809n42, 812,
812n49, 795n4, 796

Thompson, J. A. —
48n113, 618nn36e38,
620nn43e46, 621,
621nn47e48, 622n59,
623n62, 625n67,
627n76, 630, 630n84,
632, 632n90, 633n93,
634, 634n104, 636n108,

641n116, 642n118,
643nn120e123,
646nn128,131,33, 647,
647n141, 648n145,
651n152, 652n154,
654n158, 660,
660nn177e178

Thompson, Michael
E. W. — 481n22, 492n5
Thompson, T. L. —
195n59

Tidwell, J. B. — 111n10
Torrey, Charles Cutler
— 467n50, 521, 521n3,
601, 601n137, 837n11

Treves, Marco — 157n67
Trible, P. — 650n151

Tromp, Nicolas J. —
395n27

Turrentin, J. A. —
148n35

U

Unger, Merrill F. —
395n29, 405, 466n48,
828n95, 829n99

V

Van der Leeuw, G. —
40n82

Van der Woude, A. S. —
197n5, 466n48

Van Gelderen, C. — 851
Van Groningen, Gerard
— 85n144, 176n2,
193n54, 237n2,
367n84, 381

Van Selms, A. —
627n76, 647, 647n144
Van Seters, J. — 195n59

Van Til, Nick — 94n11
Van Winkle, D. W. —
535, 535n43, 535n44,
537, 558n99, 561n103,
562n105

Vander Goot, Henry —
94n11

Vandier, J. — 40n82
Van't Veer, M. B. —
39n27

Vasholz, Robert I. —
477n13, 525n26,
533n33

Vawter, Bruce —
139n14, 157n67,
160n82, 167, 167n101,
167n102

Veldkamp, Herman —
430n14, 436n29,
726n27, 765, 765n174,
767n180, 778n34,
790n78, 813, 813n54,

830n99
Verhoef, Pieter A. —
617n34, 778n34,
786n64, 843, 843n31,
843n34, 844, 844n39,
846n45, 847n52, 850,
851, 851n58, 851n59,
851n62

Vermes, Geza — 134,
134n43

Verweij, H. — 106n49

Vischer, Wilhelm — 85,
85n149, 86, 86n150,
86n152, 188n46,
210n46, 227n94,
837n14

Volz, Paul — 521, 521n4

Von Hofmann, J. C. K.
— 149n40

von Orelli, Conrad —
79, 435n28, 475n5,
460n32, 493n7,
588n92, 601, 601n138,
778n34, 784n57,
795n3, 808n36,
809n42, 812, 812n48,
818n70, 821n80,
843n30

von Rad, Gerhard —
21n21, 82, 82n123,
82n124, 84, 102n33,
112n13, 125n19,
127n25, 139n14,
140n14, 150, 150n44,
157n66, 158n70,
160n78, 161n87, 169,
169n106, 175n1,
176n2, 189n47,
198n11, 202n22,
229n98, 237n2,
255n44, 427n8,
464n41, 466n45, 772,
772n3, 773, 778n40

Vos, Gerhardus — 87,
87n154, 91n2, 99n24,
110, 113n14, 116n31,
123n6, 125n20,
127n23, 133n37,
134n38, 134n39,
139n13, 150n47, 151,
151n54, 153, 153n60,
154n61, 171n109, 182,
183, 183nn24e25,
188n45, 194n57, 199,
199n14, 211n47,
212n50, 221n71, 371,
382, 382n13, 454n13,
503n41, 516n65

Vos, Johannes G. —
69n16

Vriend, John — 584n71

Vriezen, Th. C. —
84n141, 181n20

W

- Wallace, D. H. — 18n7
Wallace, Howardn. — 843n35, 845n44
Wallace, Ronald S. — 400n36, 724n20, 766n177
Walthe, Bruce K. — 726n28
Walton, John — 731, 731n50
Walvoord, John F. — 405, 727n32, 732n55, 734n57, 736, 736n74, 750n133, 766n178
Ward, James A. — 427n8, 436n29, 437n36, 444n56
Ward, W. H. — 616nn31e32
Warfield — 78n90, 78n93, 78n94, 78n95, 78n96, 78n96, 79, 79n102, 79n103, 79n104, 79n98, 79n100, 79n101, 81
Warfield, B. B. — 36, 36n68, 52n136, 78
Watts, J. Wash — 786n65
Watts, John D. W. — 421n45, 426n5
Waux, Roland de — 359, 360, 360n65
Weinfeld, Moshe — 379n3
Weippert, H. — 656n166
Weiser, Artur — 21n21, 650n151, 286n75, 300n4, 305n26, 310n41, 313n50, 314, 315, 315n56, 315n58, 315n60, 316n69, 317n70, 317n71, 318n75, 319n80, 320n88, 323n96, 327, 327n106, 328n109, 329n114, 332n121, 332, 333n130, 338n1, 339n6, 340n6, 340n7, 345n12, 350n26, 352, 353, 353n35, 353n37, 355n42, 355n45, 356, 358n53, 359n55, 362, 362n73,
Weiss, Johannes — 79n97
Welch, A. C. — 181n20, 191n51, 232n108
Wellhausen Julius — 41n86, 78, 157n66, 179, 179n6, 420, 420n40, 439n40, 772n1, 807n34, 809n42
Wenham, G. J. — 211n48
Wenham, J. W. — 208n36
Westermann, Claus — 94n11, 103n38, 106n47, 300n4, 350n26, 466n46, 521n6, 772n1
Wevers, J. T. — 670nn15, 16, 676n47, 680, 680n64, 688n84, 694n103, 695n109, 697n117, 699n129, 700, 701nn136, 137, 702n141, 703n147, 710nn161, 163, 713n172, 714n181
Whitcomb, John C. — 378n1, 721n9
Whitelam, K. — 244n22, 254n43, 256n49, 257n53
Whybray, R. Norman — 466n46, 521n6
Widengren, G. — 45, 158n68, 590
Wiener, A. — 394n24
Wilkinson, Thomas L. — 394n24, 399n35, 394n22
Williams, Arnold — 95n13
Williams, D. L. — 608nn2e5, 609, 609n6
Williamson, Hugh G. M. — 834, 834n2, 834n4
Willis, John T. — 453n11
Willmington, H. — 626n74
Wilson, J. A. — 43, 185n34
Wilson, Robert D. — 722n10, 731n54
Wilson, T. E. — 304n20
Winfall, W. R. — 670n17
Winter, P. — 73n64
Wiseman, Donald J. — 721n9
Wiseman, P. J. — 121
Wolf, Herbert M. — 465n43, 466n48, 470, 477n13, 484n31, 488n40
Wolff, Hans W. — 171n108, 438n40, 454n12
Wolff, Richard — 783, 783n53, 784, 784n59, 786, 786n64, 786n68, 787n71
Wolfson, Harry — 73n64
Wolters, Albert M. — 94n11
Wood, Leon J. — 377, 378n1, 379n3, 379n4, 380n4, 380n6, 380n7, 387n5, 388n9, 395n29, 466n48, 666n2, 667n5, 719n1, 723n13, 723n18, 727n32, 736, 736n69, 738n85, 738n87, 752n146, 753n149, 772n1, 777n29
Woodhouse, John — 414n26
Woollcombe, K. J. — 145, 145n25, 147n34
Woudstra, Marten H. — 121, 191n51, 237, 238, 238nn3e7, 243n20, 687n80, 735
Wright, George E. — 85, 85n145, 229n98, 230n102, 232n107
Wyngaarden, Martin J. — 87, 87n155, 322n94, 339, 405, 433n24, 469, 469n52, 497n21, 515n64, 556n96, 562n105, 581n59, 604n146
Wyrzten, David B. — 439n42

Y

- Yadin, Y. — 229n99
Yarnanchi, Edwin — 726n28
Young, Edward J. — 31n58, 68n11, 69n16, 75n79, 188n44, 189n48, 190nn49e50, 232n108, 233n111, 243n19, 257n51, 305n26, 370n99, 371, 379n3, 391n14, 402n40, 406n7, 420n38, 437n34, 452n8, 466n48, 467n50, 470n55, 472n1, 477n12, 477n13, 478n15, 481n24, 483, 484n30, 484n31, 485, 485n33, 488n40, 495, 495n13, 495n15, 496n16, 497n19, 497n21, 498, 498n26, 499n32, 500n34, 507n52, 508n57, 509, 509n59, 512, 515n64, 520n70, 522, 522n10, 526n28,

Z

- Zehr, P. M. — 210n42
Zeit, Z. — 646n128
Zimmerli, W. — 48n118, 404n2, 665n1, 668nn7e10, 669n13, 670n19, 671n23, 672n26, 673n32, 33, 676n47, 680, 680n66, 681n68, 685n77, 689n88, 690n89, 692n92, 694n103, 696n113, 697, 697n117, 698nn122, 124, 699n129, 700, 700n135, 702n141, 703n147, 708n156, 709n160, 710nn161, 163, 711nn165, 166, 714n181

Índice de Assuntos

- Abalo, das nações, 784-5, 790, 791.
- Abraão, chamado de, 123-6; aspectos do, 128-9; contexto do, 121-3; perspectivas escatológicas do, 132; implicações messiânicas do, 130-2; resposta ao, 129-30.
- Adão, como tipo, 143.
- Adoção, como linguagem pactual, 275.
- Ageu, Livro de, 777-93: revelação messiânica no, 792-3.
- Amor, de Deus, 103.
- Amós, Livro de, 425-35: contexto do, 425-7; tabernáculo de Davi no, 429-33; reino de paz no, 434-5; mensagem do, 427-9; estrutura do, 428; temas do, 428-30.
- Ana, o cântico de, 248-52: contexto do, 248; e o cântico de Maria, 249n.35; estrutura do, 249-52.
- Ancião de Dias, 740-1.
- Anel de selar, 791.
- ANET, 39-52.
- Anjo do Senhor, o, 196-201, 198n.9, 119n.13, 214-5, 246, 736, 738; aparições do, 197-8; e Balaão, 227; e Cristo, 201; identidade do, 198, 199n.13; significado do, 197; caráter messiânico do, 199-201; resposta ao, 199-200; em Zacarias, 797-9, 800.
- Anjo, 99n.22, 749-50.
- Anticristo, 749-50, 762: como chifre, 747-8.
- Arca: do pacto, 631, 656; de Noé, 111.
- Balaão, profecias de, 221-8: contexto das, 222-3; perspectivas escatológicas das, 228; mensagem das, 223-6; aspectos messiânicos das, 226-8; resposta às, 226; dificuldades textuais nas, 221-2.
- Bandeira. *Ver* Estandarte.
- Belém, 458-9, 502nn.28,29: espiritualização de, 501n.25.
- Bênção, 115-6, 124: e Abraão, 125-6, 125nn.19,20; sobre Jafé, 117.
- Bíblia: autoridade da, 65; livro do pacto, 53-66; documentos pactuais na, 62; natureza pactual da, 53-8; estrutura pactual da, 60-1; inerrância da, 65; infalibilidade da, 65; inspiração da, 64-5; natureza progressiva da, 59; integridade da, 59; perspectiva da Reforma sobre a, 54; perspicuidade da, 65; propósito da, 63-4, 65n.7; singularidade da, 61-3.
- Bode expiatório, 213n.53, 573.
- Braço (de Yahwéh), 571, 598, 599.
- Cananeus, textos, 49-51.
- Cântico, Livro do, 367-71: interpretação alegórica do, 367-8; afirmações bíblicas do, 367-71; como coletânea de cânticos nupciais, 369; como textos didático-morais, 370; como drama, 369; como poesia erótica, 369; como liturgia, 369-70; como parábola, 371.
- Cânticos do Servo: papel dos, 523-4; teologia dos, 524-6.
- Casa, 273: de Davi, 273-4, 275-6, 283, 347, 386, 429-33, 478, 487-8, 489, 492, 504, 514, 587, 633, 635-6, 641, 661, 688-93, 700, 791, 835; de Deus, 269, 273, 274, 787, 836; significação de, 273.
- Cavalos, atitude de Israel sobre, 230, 230n.101.
- Cetro (metáfora), 160n.78, 225: exercício do, 358; de Judá, 160, 172.
- Circuncisão, como sinal, 127, 127n.23, 130.
- Conhecimento (de Yahwéh), 709.
- Conquista, a, 241n.15.
- Coração, 328n.113: renovado, 657-8, 683, 708-9.
- Cordeiro, 205n.28: pascal, 205-6, 207n.34.
- Coroa (metáfora), 697, 808, 810: no ritual assírio de coroação, 46; na concepção egípcia, 42.
- Criação, 311: da humanidade, 93-8, 310-1.
- Crônicas, Livro das, 833-6.
- Daniel, Livro de, 718-770: como literatura apocalíptica, 725; em aramaico, 728n.37; ambiente do, 718-21; centralidade do Messias no, 769-70; contexto escatológico do, 768-9; interpretação escatológica do, 726n.27; problemas históricos e, 726-7; passagens messiânicas no, 727-68; visões milenistas do, 726n.27; respostas ao, 770; as setenta semanas no, 760-2; estrutura do, 723-4; temas do, 724-7.
- Davi, o pacto de Deus com, 265-92: exegese do, 267-76; Natã e, 269-70; respostas ao, 277-89; considerações textuais e, 265-7, 266nn.7,8; implicações teológicas do, 276-7.
- Dia de Yahwéh, 51n.135, 407-8, 412-3,

- 609-10: na literatura extrabíblica, 51n.135.
- Disciplina, 574: como punição, 574-5.
- Edom, 419n.37.
- Egípcios, textos, 40-3, 40n.83.
- Elias, 394-400: antibaalismo de, 397-8; caráter de, 395; atividade cúltica de, 396-7; significação escatológica de, 398-400; João Batista como, 394, 394n.24, 398-400; em Malaquias, 851-3; significação messiânica de, 399-400; ministério de, 396-8; milagres de, 396-7; como profeta de julgamento, 399-400; em relação a Cristo, 399.
- Eliseu, 400-2: caráter de, 400-1; significação messiânica de, 402; ministério de, 401; milagres de, 401-2; ordenação de, 26.
- Escatologia, 119, 171n.109.
- Escolha: de Abraão, 124; de Israel, 426n.7, 531-2; de Jacó, 124; de Saul, 258n.57.
- Esdra, Livro de, 838-41.
- Espírito Santo, 602: possibilitando a presença do, 508n.55, 602n.143; habitação do, 710; inspiração do, 63-4; deramamento do, 538-9, 538n.51.
- Estandarte, 511-2, 515.
- Ester, Livro de, 836-8.
- Estrela (metáfora), 225.
- "Eu sou", afirmações, 69n.21.
- Exegese, história da, 144-52; tipologia e, 144-52.
- Exílio, 378-9, 443, 516, 647-8: condições do, 667; duração do, 666-7; propósitos do, 667-8; retorno do, 562, 707-8, 711.
- Êxodo (do Egito), 187-9, 208-9: primeiro versus segundo, 188-9, 188-9n.46; como tipo de Cristo, 152, 208.
- Expectação, messiânica, 50-1.
- Expição, 33: por meio de sacrifícios, 213-4.
- Ezequiel, Livro de, 668-717: tema pactual de, 674-5, 686, 706-7; dimensões escatológicas do, 717; temas concernentes ao, 668-9n.11, 12; mensagem messiânica do, 715; resposta ao, 716-7; filho do homem no, 673-4; temas no, 704; ênfases teológicas no, 675-6.
- Fé, 616n.32.
- Festas, 206n.30, 386n.75, 305n.26.
- Fidelidade, pacto. *Ver* *Hascd*.
- Filho-Servo, 521-63: exaltação do, 566-7; inocência do, 578-9; importância messiânica do, 584-91; ministério do, 533-5, 639-41; paciência do, 577-8; respostas ao, 572-3; ressurreição do, 581; como sacrifício, 580-1; papel substitutivo do, 573-4, 580; sofrimento do, 554-5, 565-91.
- Filho: do homem, 673-4, 743; e Ezequiel, 673-4; como Governante, 491-520; da virgem, 477-90.
- Fogo: como imagem de destruição, 216n.61; coluna de, 216; como teofania, 196, 196n.3.
- Fórmula real divina, 81-3.
- Gênesis, Livro de, 91-172: autoria do, 92n.4.
- Glória, de Yahwéh, 679-80, 782.
- Graça, de Deus. *Ver* Amor de Deus.
- Habacuque, Livro de, 616-7.
- Hascd*, 351, 363, 845.
- Historicismo, 148-50: definição do, 148n.39.
- Hititas, textos, 47-8.
- Humanidade: criação da, 93-8; queda da, 98-100; como realidade, 95-6n.13, 95-8, 311-12, 372-3; como vice-regente, 98-103, 372-3.
- Imago Dei*, 94-6, 95-6n.13: perda da, 100n.25.
- Immanuel, princípio, 214, 241, 273, 274, 276,, 287-8, 314, 322, 806: e Cristo, 307.
- Inerrância, 65.
- Infalibilidade, 65.
- Iniquidade, 573-4, 576.
- Inspiração, 64-5.
- Isaías, Livro de, 472-606: pontos de vista críticos do, 588-91; ambiente histórico do, 449-52; estrutura do, 469-71; temas no, 473, 528-9, 595; unidade do, 465-9, 466-8n.46, 50, 521-3, 592.
- Israel: eleição de, 426n.7; mensagem messiânica para, 424-47; como filho de Deus, 444-5.
- Jacó, o discurso de, 156-72: características escatológicas do, 171-2; imagens no, 158-64; significação messiânica de, 169-71; como profeta, 164-6; respostas a, 166-9; dificuldades textuais em, 156-8.
- Jeremias e, 655-9: feitura do, 655n.160; novo, 707, 709; com Noé, 112-3; de paz, 706-7, 712; Servo como, 552; *dimensão universal do*, 631, 685-8, 691.
- Jeremias, Livro de, 617-64: "Livro de Conforto" em, 646-62; contexto do, 618-20; conceito do pacto em, 655-9, 663; moldura escatológica do, 663; texto hebraico do, 620-1; ênfase messiânica em, 628-63; resposta ao, 663; temas no, 629, 634-5.
- Jerusalém, 599-600, 600n.134, 604, 815, 817: restauração de, 757.
- Joel, Livro de, 405-12: data do, 405-6; e o dia de Yahwéh, 407-10, 411-2; idéia da entronização e, 106n.8; escopo do, 406-12; Espírito e, 410-1; estrutura do, 406-8.
- Jonas, Livro de, 412-6: dimensão escatológica do, 415; e Jesus, 415-6; mensagem messiânica em, 413-4; visão geral do, 412-3; pessoas-alvo do, 414.
- José, relato de, 139-42, 139n.14.
- Josué (nome), 239.
- Josué, Livro de, 237-43.
- Judá, mensagem messiânica para, 448-71.
- Juiz (pessoa), 244n.22: significado do, 243-4; Samuel como, 253.
- Juízes, Livro de, 243-7.
- Julgamento: o dilúvio como, 111, 112-3; como obra messiânica, 355, 423.
- Justiça, 347, 364-5, 502-3, 758; portas da, 364-5; Sol da, 849-51; Yahwéh como, 661, 755-6.
- Justiça, 347, 502: de Deus, 103-5.
- Lagar (metáfora), 163-4, 172.
- Lei (de Deus): responsabilidade do rei perante a, 229-30, 328-9; e Moisés, 194-5n.58; relacionadas com o pacto, 667-8; fonte da, 194-5.
- Literatura extrabíblica, conceito messiânico na, 36-51.
- Livramento: a arca como, 111; na concepção egípcia, 41; o papel do rei no, 34-5; do remanescente, 422.
- Luz, 600: provida pelo Servo, 550-1; o Filho como, 550.
- Malaquias, Livro de, 842-54: Elias no, 851-3; considerações históricas e o, 842-3; figura do mensageiro no, 846-9; conceito messiânico no, 853; resposta ao, 854; tema do, 844-5.
- Maldição, 101, 101n.31, 110-1, 113: sobre Canaã, 114, 117; do pacto, 418; cumprimento inicial da, 114n.21; após a queda, 104.
- Maná, 217-19, 217n.63, 218n.64: Jesus como, 217.
- Mandato: pacto, 95-7,

- 97n.15; criação-pacto, 57-8, 95-7, redentivo-pactual, 57.
- Mão direita (metáfora), 333, 356-7.
- Mediador, papel do, 33.
- Abraão como, 124, 128, 131; humanidade como, 95; Isaque como, 133; Judá como, 165-6; rei como, 34-5; Moisés como, 177, 182-95; sacerdote como, 33-4, 231-2; profeta como, 34.
- Mensageiro, 196n.4.
- Mesopotâmicos, textos, 43-7, 44-5n.102.
- Messianismo: apocalíptico, 773-4; eclesiástico, 773-4.
- Messias (termo), 17-88, 17nn.2,3, 18n.10: aspectos do, 22-35; compreensão do, 373-5; definição do, 17-8; na literatura extrabíblica, 36-52; concepção mais estreita do, 19-22, 20nn.16,17, 106, 200, 260-1, 289-90, 376, 557; ocorrências do, 18-9; revelação do, 373; fonte do, 53-88; obra universal do, 421-2; concepção mais ampla do, 19-22, 20n.16, 106, 200, 213, 260-1, 289-90, 376-7, 557.
- Método cristológico, 84-6.
- Milagres, de Elias, 396-7, 395n.31.
- Miquéias, Livro de, 448-64: aspectos do, 455n.17; moldura pactual do, 453-5; escatologia do, 463-4; ambiente histórico do, 449-52; conceito messiânico no, 455-63.
- Moisés, 176-95: como autor do Pentateuco, 92; apresentação bíblica de, 170-8; caráter de, 186-7; apresentação crítica de, 178-81: como rei, 192-5; e a lei, 194-5n.58; como mediador messiânico, 182-95; como sacerdote, 191; como profeta, 190-1; como tipo de Cristo, 151, 181-2, 184-6, 193; apresentação tipológica de, 181-2.
- Montanha (metáfora), 306, 511, 567-8, 734-5, 816-7.
- Morada. *Ver* Santuário.
- Nações: 612-3: relações de Israel com as, 558, 558n.99; mensagem messiânica às, 403-23; resposta a Yahwéh, 517.
- Naum, Livro de, 416-9: função canônica do, 416n.29; mensagem do, 416-7; conceito messiânico no, 417-8; estrutura do, 416.
- Neemias, Livro de, 841-2.
- Nuvem: de glória, 215n.57; e Jesus, 215n.58; como meio de transporte, 742; coluna de, 214-6.
- Obadias, Livro de, 419-23: data do, 420; conceito messiânico no, 421-3; unidade do, 420-1.
- Obediência, como resposta pactual, 328-9, 711.
- Ofícios (profeta, sacerdote e rei), 97-8, 228-33: Abraão e, 128n.29; inter-relações dos, 32, 32n.61, 35, 191n.51, 228-33, 697; perspectivas de Miquéias sobre, 455-7; Samuel e, 252-4.
- Óleo (unção): aplicação do, 25n.26, 29-30; "de alegria", 335; preparação do, 27-8; simbolismo do, 27-9, 807.
- Oráculo, 357, 818n.71.
- Oséias, Livro de, 435-47: influência de Amós sobre, 435; contexto de, 436; Gomer no, 437-8; conceito messiânico no, 440-6; estrutura do, 438-40; tempos do, 435-6; significação tipológica do, 442-3.
- Pacto, 278, 755-6: com Abraão, 126-7; como laço, 56-8, 95-6; com Davi, 265-92, 479, 594, 596; "para o povo", 535-6; descrição gráfica de Oséias sobre, 440;
- Pai-filho (metáfora), 275, 307, 445.
- Páscoa, 205-6: cordeiro na, 205-8.
- Pastor: Ciro como, 541-2, 558-61; Davi como, 193, 681, 636, 701-6; Jesus como, 93; rei como, 35, 193, 637-9; como líder, 636-7; Moisés como, 193, 217; Nabucodonosor, 645; Yahwéh como, 193, 217, 461-2, 639, 702-3; em Zacarias, 822-4, 827-9.
- Paz, 348, 349, 462, 500, 515, 576, 706: pacto da, 576; Príncipe da, 500.
- Pedra (metáfora), 802.
- Pentateuco: autoria do, 92, 92n.4; livros do, 175-233; conceito messiânico no, 91-233.
- Pós-exílio, época, 775-7.
- Primogênito, 201-5: do Egito, 204-5; Israel como, 204, 445; de Israel, 205; Jesus como, 201, 205; José como, 139, 139n.12, 141-2, 154-5, 168; Judá como, 156-7, 158-9, 168; significação do, 201-2; como filho mais velho, 203-4.
- Profecia: bíblica, 66-7; literatura sobre, 68-88; messiânica, 66-7.
- Profeta: Aarão como, 31n.59; Abraão como, 31n.58, 379n.4; unção de, 31-2; Davi como, 281-2, 282n.62; funções do, 34; Moisés como, 190-1; ofício de, 31-2, 232-3; como reformador, 388-9; relações com sacerdotes, 190n.51; Samuel como, 252, 389-90.
- Profetas anteriores, livros dos, 237-296.
- Profética, abordagem redentivo-histórica, 87-8.
- Profética, atividade: durante a divisão do reino, 391-4; profetas anteriores e, 380; antes da monarquia, 389-90; durante a monarquia, 390-1; período mosaico, 379-80; visão
- geral da, 379-83; período pré-mosaico, 379; profetas escritores e, 380.
- Promessa: e cumprimento, 149-50, 187-8, 303-4, 517-8; e profecia, 67; da semente, 273; e estipulações, 125n.17.
- Protovangelium*, 100-107.
- Queda (em pecado), 98-100: efeitos da, 108-10.
- Radical, método disjuntivo, 83.
- Raquel, o pranto de, 651-2.
- Realeza, conceito de, 93: no discurso de Jacó, 160-1, 166, 170; e José, 139-42, 140n.16, 154-5.
- Realeza: extrabíblica, 44-5n.102; Gideão e, 244-5, 245n.27; milenar, 464n.40, 735n.63; escolas de pensamento sobre a, 37; no tempo dos juízes, 243-47.
- Rei: unção do, 32; funções do, 34-5; Deus como, 56, 229n.97; pedido de Israel de um, 229n.97; Moisés como, 192-5; ofício do, 32, 229-31; como pastor, 35, 194; estipulações relativas ao, 230-1; universal, 507; em Zacarias, 818-9, 821, 829-30.
- Reino, 56, 501n.37, 746-8: aspectos do, 58; de Davi, 501-2; de Deus, 56, 224, 615, 724, 732, 735-6, 744, 745, 746, 769; de paz, 434-5; de sacerdotes, 224, 227, 445-6.
- Reis, Livro dos, 292n.82.
- Remanescente, 480, 512-3, 516, 639-40: restauração do, 614; retorno do, 463, 480, 639-41, 642, 682-3.
- Renovo (metáfora), 475-6, 475n.5, 514, 566, 704, 726.
- Renovo, 475, 476nn.8,9, 507, 514, 571-2.
- Resposta, conceito de, 260-1; à revelação, 54-5.
- Restauração, 575, 614, 687-8.

- Revelação, 54-5: características da, 59; caráter profético da, 66-8; forma proposicional da, 55n.3.
- Rocha (metáfora), 216-7, 733, 734, 735.
- Sacerdócio: eterno, 359; e Melquisedeque, 359.
- Sacerdote: unção do, 30-2; funções do, 33-4; como mediador, 231-2; Moisés como, 190-1; ofício do, 30-2, 231-2; relações com levitas, 321n.105; relações com profetas, 190n.51; Samuel como, 253.
- Sacrifício, 211-4: como expiação, 212-4; sangue no, 213-4; impropriedade do, 328; instruções relativas ao, 212; propósitos do, 211-2; tipos de, 211-2.
- Salmos de entronização, 37.
- Salmos, Livro de, 299-367: de ascensão, 367; Cristo e, 304n.21, 340; e Davi, 299n.3, 312, 313-17, 319-22, 323-31, 338-43, 350-2, 353-67; imprecações nos 354-5; reino, 343-50; messiânicos, 302-4, 304n.20; poetas dos 301-2; propósito dos 300-1, 300n.5; fontes dos, 300n.4.
- Salvação, história, 152-4.
- Salvação, no Velho Testamento, conceito, 549-50, 552.
- Sangue, como sinal de vida, 129, 207, 213.
- Santidade, 675-6.
- Santo dos Santos, 759
- Santos do Altíssimo, 743-4.
- Santuário, presença de Yahwéh como, 712-3, 714-5.
- Satanás, 99, 99n.22.
- Semente, 102, 274n.29, 276-7, 370, 376, 581, 581n.61; Abraão como, 131; de Abraão, 124, 126, 127, 131, 132, 187-8; de Davi, 274, 277; de Eva (mulher), 102, 104; Isaque como, 127-8, 132; Judá como, 168; do tentador, 101-2.
- Serpente, 219n.68, 219n.69: de bronze, 219-20, 219n.65; esmagamento da, 103-4, 114n.41; Satanás como, 99.
- Servo: Ciro como, 542-6, 559-62; Davi como, 189; definição de, 189, 527-31, 556; Israel como, 530, 531-32, 558; Jeremias como, 624; Messias como, 189; Moisés como, 189; Nabucodonosor como, 645; de Yahwéh em, 189.
- Sião, 306, 512, 815: restauração de, 601.
- Siló, 157n.67, 161-3, 162n.89, 163n.95.
- Símbolo, 67, 153: versus tipo, 151, 153.
- Sinal, 488-9: para Acaz, 482-8, 489; da circuncisão, 127; do arco-íris, 112n.13.
- Soberania, de Deus, 103, 124-5.
- Sofonias, Livro de, 608-16: dia de Yahwéh em, 609-10; conceito messiânico em, 610-6.
- Suserania, tratados, 48: aspectos formais da, 60.
- Tabernáculo, 209-11, 210n.45, 210n.46, 211n.47, 858: Cristo como, 152, 713, 788; consagração do, 24; como tipo, 143, 153.
- Templo, 273, 682, 780-1, 782-3, 814, 840-1: glória do, 787; reconstrução do, 777-8, 780, 781, 792, 798, 806-7, 814; Salomão e, 286-7, 295; como tipo, 153.
- Tenda: de Davi, 429-33; de Israel, 604; de Sem, 120.
- Teofania, 737: fogo como, 196-7.
- Terra Prometida, 261-2, 272, 476: como descanso eterno, 262; herança da, 263.
- Terra, promessa de, 124, 127.
- Tipo: e antítipo, 153-4; de Cristo, 153; Isaque como, 127n.25, 134-5, 134n.41; José como, 154-5; Moisés como, 184-6; propósito do, 150-1; carneiro como, 134-5; versus símbolo, 150-1; tabernáculo/templo como, 153.
- Tipologia, messiânica, 143-55: aspectos da, 152-4; país da igreja e, 145; definição de, 143-4, 150n.46; perspectivas antigas sobre, 144; e exegese, 144-52; de Isaque, 134-5; Luternismo e, 147; teologia medieval e, 145; uso no Novo Testamento da, 144; pietismo e, 147-8; racionalismo e, 145-6; tradição Reformada e, 150-2; Reformadores e, 145-6; Catolicismo Romano e, 146.
- Torre de Babel, 122-3, 123n.5.
- Transgressão, 574.
- Trono, 334-5, 357, 375, 501, 741n.97: de Davi, 288-9, 357, 375, 501; de Yahwéh, 58, 375, 631, 677-8, 741; sobre Sião, 306.
- Turbante, 800.
- Unção, 17-8: ritual assírio de coroação, 49; como consagração, 24-5; de Davi, 23n.25, 256-60; como delegação de autoridade, 25-6; como designação, 22-4; do Santo dos Santos, 759; óleo usado na, 27-30; como ordenação, 25-6; como qualificação, 26-7; recipientes da, 17n.24, 28nn.42, 43, 29-30; de Saul, 254-6; por fricção, 17, 17nn.2, 3; de Salomão, 23n.25.
- Vice-regente, humanidade de, como, 56.
- Virgem, 484-5: no Livro de Isaias, 488; Israel como, 652-3; Maria como, 490.
- Visão, 473: de Isaias, 474-5.
- Zacarias, Livro de, 794-832: anjo do Senhor em, 797-9; metáfora da fonte em, 826-7; o sumo sacerdote Josué em, 799-804; messias Rei em, 818-21, 829-31; revelação messiânica em, 831; relações com Ageu, 796; resposta a, 832; sumo sacerdote real em, 808-11; conceito do pastor em, 822-4, 827-9; metáfora da pedra em, 801-4; unidade do, 795; visões de, 795-801; Zerubabel em, 804-8.