

3 Texto, constituição e organização

3.1 Tradução, notas filológicas e de crítica textual

O aparato crítico da BHS fornece algumas correções sugeridas pela LXX, Tg, Vg e Syr¹⁸⁶. As variantes apresentadas pela LXX oferecem pouca base para uma escolha entre as leituras; os casos envolvem adição ou omissão da conjunção ו, presença ou ausência do artigo definido, uso ou omissão de um sufixo possessivo, troca de singular pelo plural e vice-versa. Encontramos também variantes ortográficas (cf. Mq 7,17). Estas alterações são influenciadas pela interpretação do texto e diferem em tipo e estilo. Nota-se que há duas tradições textuais distintas: aquela atestada pelo TM e por Mur 88¹⁸⁷; e uma outra atestada pela LXX. Na nossa tradução, consideramos que o TM deve ser conservado. As propostas apontam para diversas vocalizações pouco precisas e divisões incertas do texto. Nosso objetivo é mostrar que o TM tem um sentido plausível.

O texto de Mq 7,8-20:

v. 8

Não te alegres, minha inimiga, por mim.

אל-תשמחי אִיבְתִי לִי .

Se caí levantar-me-ei;

כִּי נִפְלֵתִי קָמֹתִי

Se habito nas trevas,

כִּי-אֲשֵׁב בַחֹשֶׁךְ

¹⁸⁶ Deve-se tratar com cautela as propostas apresentadas por estas versões, pois elas sugerem tratar-se mais de uma releitura interpretativa do que uma transliteração do texto original. A Vg e a Syr possuem íntima ligação com a LXX; e o Tg com frequência parafraseia o TM, introduzindo topônimos que às vezes chegam a trocar o sentido inicial do TM, constituindo uma relação nova, desviando a mensagem primitiva.

¹⁸⁷ Virtualmente idêntico com o TM, suas nove variantes dentre 1.600 palavras da BHS são incidentais: troca de uma única consoante e presença ou ausência de *matres lectionis*, uma preposição, ou a conjunção ו. Suas divisões combinam com as do TM. Cf. WALTKE, B. In McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, 597. “Le texte de Mur 88 atteste donc la tradition textuelle du TM et prouve que celle-ci était déjà fixée au début du second siècle de notre ère. Ce texte pourra donc nous servir dans la suite pour juger de l’ancienneté des leçons du TM.” Cf. COLLIN, M. “Recherches sur L’Histoire Textuelle du Prophète Michée”, *VTSupl*, XX vol XXI, no. 3, 1971, 281-297, p. 285.

YHWH (é) luz para mim.

יְהוָה אֹר לִי: ס

a) A LXX (μὴ ἐπίχαίρει μοι ἢ ἐχθρά) antecipa a expressão “por mim”, pondo-a em construção direta com o verbo. Não vemos necessidade de tal mudança.

Schökel¹⁸⁸ destaca que a raiz verbal שמח acompanhada da partícula אל enfoca alegrar-se por um mal. Ruprecht¹⁸⁹ acrescenta que é uma alegria maliciosa pela desgraça alheia. Isso implica que a inimiga regozija-se com motivo – a exaltação de sua vitória. Mas essa vitória não será permanente.

O particípio אִיבַתִּי (minha inimiga) possui sufixo pronominal feminino singular coletivo e enfoca personificações¹⁹⁰. Jenni confirma que essa apóstrofe é feita para uma coletividade – a saber, uma cidade ou uma nação, como tal ou no sentido geral de um grupo, mesmo heterogêneo, mas considerado, na sua coletividade, como adversário (cf. Ab 12ss; Sl 25,2; 35,19)¹⁹¹. A voz que fala no texto reporta-se a uma violência recentemente sofrida nas mãos da inimiga, que, nesse contexto, pode ser entendida como sendo a Babilônia, outra nação diferente, ou todas as nações vizinhas que cooperaram ou viram com prazer a sua queda¹⁹².

¹⁸⁸ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, São Paulo, 1997, 644.

¹⁸⁹ Cf. RUPRECHT, E. “שמח”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 2), München – Zürich, 1978, (trad. espanhola), 1041. Cf. também, BDB, 970 a.

¹⁹⁰ Cf. JÖUON, P., *A Grammar of Biblical Hebrew*, 1991; transl. and rev. with additions by Muraoka, T., Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1993, § 134 o, p. 496.

¹⁹¹ Cf. JENNI, E. “איב”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 1), 196. Cf. também BDB, 33a. Embora a raiz hebraica seja a mesma, a inimiga aqui mencionada não é a mesma daquela do v. 7,6. Aqui a palavra está no feminino singular contra o v. 7,6, que é masculino plural. Neste, a referência é genérica; e, aqui, é específica. Por todo o Livro de Miquéias não encontramos nenhuma citação de qualquer inimigo no gênero feminino, a não ser em Mq 7,8.10. Em 4,1s. refere-se a nações e 5,5 está no masculino singular. A partir destes dados, torna-se mais evidente o fato de que a referência à “inimiga” abre e fecha esta sub unidade.

¹⁹² Têm sido várias as respostas sobre a identidade dessa inimiga; o Tg a identifica com Roma (Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, 196); Rashi com Babilônia; NJPS sugere Damasco; Allen e Mays entendem ser Edom, por acharem que o v. 9 remonta à vitória da Babilônia sobre Judá (cf. Is 34,5-6.8; Sl 137,7; Ez 21,2-4; 25,12ss; 35,1ss; Ab 10ss; Sl 137,7). Isso colocaria a profecia mais de um século após o término do ministério de Miquéias. Cf. ALLEN, L., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 394. Mays ampara essa hipótese nos textos de Is 34, Ab e Sl 137. Cf. MAYS, J. L., *Micah*, 158. Limburg partilha desta opinião, baseando-se também no texto de Ab 12. Cf. LIMBURG, J., *Hosea – Micah, Interpretation*, p. 194. A linguagem de Mq 7,8 não é específica o bastante para amparar tais identificações. Pode-se considerar que a “inimiga” enfoca um povo estrangeiro personificado, inimigo de Judá, sem nenhuma alusão histórica. A única chave de leitura é teológica. Deus irá libertar o seu povo desse estado caído e perdoará os seus pecados. “The prophecy is stated abstractly, never naming the enemy, because it is applicable to the salvation of God’s people from any enemy, for its salvation rest on God’s fidelity to the Abrahamic covenant [v.20]. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 754.

A inimiga verá a inesperada mudança da condição daquela que lhe fala. Esta não é um indivíduo, mas apontada como a nação judaica personificada, e tão proeminente em toda a profecia. Sua situação difícil é similar àquela apontada no v. 4,11. Em ambos os casos é prognosticada a libertação de Sião das mãos de sua inimiga, ou a queda desta. A palavra אִיבֹתַי ocorre duas vezes no Livro de Miquéias, nos vv. 7,8.10¹⁹³.

b) A conjunção כִּי deve ser traduzida de forma concessiva (se, ainda que), introduzindo a real condição da oração – a razão por que a inimiga não poderia se regozijar é expressa na colocação seguinte¹⁹⁴. Tanto a LXX quanto a Vg traduzem a partícula כִּי por “porque” (ὅτι e *quia*). Nessas versões, apenas a palavra seguinte (נִפְלְתִי / נִפְלָה) é regida pela preposição כִּי, pois é ela quem daria razão ao prazer da inimiga. Todavia, entendemos que o ritmo da sentença que estabelece o paralelismo sintético permite que a partícula כִּי, aqui traduzida como concessiva, integre-se com toda a sentença, com tônica na última palavra כִּי קָמְתִי....., de modo a mostrar a razão para a inimiga não se alegrar. Além disso, o TM não separa קָמְתִי de נִפְלְתִי: sob קָמְתִי tem um *'atra* que indica isto.

Apesar de o verbo קָמְתִי (קָמָה) se apresentar na forma qatal, a LXX (καὶ ἀναστήσομαι), a Vg e a Tg interpretam-no em chave de leitura escatológica: transformam a ação verbal, dando-lhe um significado futuro,¹⁹⁵ como o fazem as modernas traduções do TM (cf. Bíblia do Peregrino, CEI), provavelmente lendo-o como um qatal profético¹⁹⁶. A LXX ainda acrescenta a conjunção καὶ (e) como se

¹⁹³ Kessler chama a atenção para o fato de que a “inimiga” representa o tipo de adversário irônico, que se exercita em sua satisfação maliciosa (v.8) e escárnio (v. 10), como em Mq 4,11-13; e não uma opressora, como em Mq 7,17s. Neste aspecto, não é de todo errada a referência a Edom como a inimiga, ainda mais que em Ab 9-14 existem várias concordâncias lingüísticas (Ab 10 “a vergonha te cobrirá” como Mq 7,10; Ab 12 “não te alegres” como Mq 7,8; cf. também Ez 35,15 “tua alegria”). No entanto, o texto renuncia equiparar a “inimiga” com um povo determinado; assim, não deveríamos estreitá-lo de forma exclusiva, como em 4,11-13. Todos os povos são de interesse, desde que ironizem a desgraça de Judá. Cf. KESSLER, R., *Micah*, pp. 300-301.

¹⁹⁴ A expressão verbal כִּי נִפְלְתִי קָמְתִי, no tempo perfeito, ligada à partícula concessiva, é rara e representa a situação da personificação enfocada diante do resultado de sua derrota. Cf. BDB 473b.

¹⁹⁵ Embora vários comentários convertam o verbo para um contexto futuro, como propõe a LXX, Hillers considera que: “It is rare to have perfect where future time is intended. The LXX καὶ ἀναστήσομαι may have read the common converted perfect וְקָמְתִי. Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, p. 88.

¹⁹⁶ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Micah, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX43, p. 197. Zapff observa que sempre houve e continua havendo indignação a respeito do perfeito de קָמְתִי; supõe-se que este deva ser entendido no sentido de uma afirmação futura. Porém, se considerarmos o paralelismo com a afirmação construída como antítese no verso 8b, então, em

o TM trouxesse וְקָמְתִי. Esta disposição, na gramática do TM, não é necessariamente a satisfatória, mas a forma verbal fica melhor sem o acréscimo da conjunção¹⁹⁷. Seguimos a disposição do TM. Apesar de o texto não apresentar nenhuma referência específica da queda, nota-se, pela sua forma, que a ação verbal נִפְלֵתִי (נפל) está ligada à forma קָמְתִי (קום), exatamente como אֲשֵׁב בְּחֹשֶׁךְ está ligado com לִי אֹרֶה. Eles são paralelos antitéticos e, como tais, são entendidos nas traduções. Diferentemente de como se esperava, sucede um reerguimento. Não mediante alguma força de Israel, mas porque YHWH é sua luz (cf. Is 42,7; 49,9; 61,1; Sl 27,1). O termo אֹרֶה indica uma luz que guia¹⁹⁸.

c) O כִּי, que introduz o v. 8c apresenta valor condicional evidencia o estado em que a nação se encontra - resultado da ação passada, sem especificar o tempo, exceto que habita na escuridão¹⁹⁹ – e expressa a confiança na luz divina que conduz a uma vida segura. A palavra חֹשֶׁךְ (“trevas”), na opinião de Waltke²⁰⁰, é uma metonímia que adiciona um significado à expressão verbal de uma parte da sentença e, aqui, refere-se ao verbo אֲשֵׁב (habitar). Ela pode se referir à escuridão de uma prisão ou de um cativo; e pode ser identificada com cegueira (cf. Is 42,6-7.16; Sl 107,10), um símbolo facilmente inteligível para opressão, ameaça à vida. Zapff²⁰¹ observa que o uso dessa palavra, como consequência do juízo de YHWH, tem um sentido amplamente metafórico no AT (cf. Is 5,30; 9,1; 13,10; 47,5); em especial, a escuridão é considerada como uma característica da irrupção do “Dia de YHWH” (cf. Am 5,2). Há especialmente paralelos lingüísticos estreitos com Is 42,7 e Sl 107,10 (duas vezes חֹשֶׁךְ), e, no caso de Is 42,7, os paralelos à luz do contexto não devem ser descartados. A raiz חֹשֶׁךְ encontra-se

קָמְתִי, também se trata de uma ação já consumada, cujas consequências, assim como o estar caído, já tem seus efeitos sobre o presente e relativiza esse primeiro estado (ou seja, o estar caído). Com base na confiança em YHWH que aqui se manifesta, o sujeito falante pode dizer que ele se levantou novamente, de modo que o estado de estar caído não seja mais recebido como *ultima ratio*. Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 149.

¹⁹⁷ Cf. RENAUD, B., *La Formation du livre de Miché*, p. 358.

¹⁹⁸ Cf. BDB 21b.

¹⁹⁹ O verbo *qal* imperfeito אֲשֵׁב (ישב) possui o significado de habitar e jamais é empregado para referir-se a YHWH habitando na terra ou a qualquer aparição de YHWH a Israel. O grau *qal* pode ser dividido em quatro categorias: sentar-se sobre algo; permanecer, ficar, demorar-se; morar em uma casa, cidade ou território; e ser habitado um local, cidade ou país. A categoria que se aplica a este versículo é a última, ou seja, habitar em um local – o sujeito se encontra na escuridão. Cf. W. C. K. “ישב”. In HARRIS, R. L. – GLEASON, L. A. – WALTKE, B. K., *Theological Wordbook of the Old Testament*, pp. 922-923.

²⁰⁰ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 754.

somente mais uma vez no Livro de Miquéias, a saber, em Mq 3,6, onde os falsos profetas são vistos como caindo nas trevas que tornariam cada profecia futura impossível; e onde, igualmente, a existência de Jerusalém estava em jogo. Parece que há uma correspondência entre Mq 3,6 e 7,8, que confirma a chegada do juízo anunciado pelo profeta. Esta perícopes também relata o resultado da situação sem nenhuma referência específica ao tempo, exceto ao estado em que se encontra.

d) A LXX transforma o substantivo hebraico אור (luz) em uma forma verbal no tempo futuro (φωτιεῖ μοι – “me iluminará” ou “me dará luz”)²⁰². Assim, apresenta dois verbos na forma qatal do TM com significado de futuro. Tal afirmação está baseada na promessa e na providência. Não há outros testemunhos textuais que confirmem essa proposta de mudança. Sendo assim, o TM é assumido na forma em que se encontra²⁰³.

v. 9

A ira de YHWH devo carregar,

זַעַף יְהוָה אֲשָׂא

porque pequei contra ele,

כִּי חָטָאתִי לוֹ

²⁰¹Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten*, Walter de Gruyter, Berlin, 1997, p. 176

²⁰² A LXX retoma o contexto claramente escatológico de LXXIs 60,19, onde, por meio do paralelismo, diz se que o Senhor “iluminará” o seu povo (cf. CONZELMANN, “φωι”, 395. 398); Carbonne e Rizzi ainda esclarecem que é necessário lembrar de que, mesmo que no judaísmo prevaleça a tendência de sublinhar a iluminação pela sabedoria e pela lei, o texto LXXMq 7,8 se inspira fundamentalmente no TM-LXXIs 60,19. O Tg utiliza a mesma leitura da LXXMq 7, 8 (cf. também PeshMq 7,8). Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX45, p. 197.

²⁰³ Há uma significativa dúvida na escolha exegética do tempo verbal da oração לִי אֲשָׂא יְהוָה אֲשָׂא. Distinguimos, dentre os que aceitam o tempo presente [Wellhausen (27)]; Weiser (286); Robinson (150); Rudolph (127); Wolff (186) e tempo futuro [Smith (144)], Hillers (87), McKane (219) e Waltke (754). Na análise de McKane, se a tradução “é minha luz” é a escolhida, o paralelismo dos vv. 8cd não é precisamente o mesmo do apontado nos vv. 8ab – estes são um contraste entre a derrota seguida pelo exílio (dispersão) e a liberdade, enquanto aqueles opõem o estar nas trevas, isto é, o sofrimento da sujeição, à consolação da luz que irradia da presença de Deus. Para este autor, já que a expressão לִי אֲשָׂא יְהוָה אֲשָׂא (v. 9) é uma referência ao futuro, esta pode ser uma indicação de que o v. 8d (יְהוָה אֲשָׂא לִי) também se refere a uma liberdade futura melhor do que uma consolação presente. Nesse caso, “YHWH será minha luz” é a tradução correta, e o paralelismo entre os versículos está exato. Esta é a melhor opção para McKane e também para Waltke, que consideram essa metáfora uma metonímia de causa: O Senhor é aquele que irá devolver a Sião a sua liberdade. Como a escuridão é uma metonímia para a prisão, a luz é uma metonímia para a liberdade. A oposição entre trevas e luz tem aqui o valor simbólico de bem-mal, vida-morte; serve também para designar a oposição entre salvação e punição. Assim, a luz significa a volta para o caminho correto e a graça (cf. Is 9,1; 30,26; Sl 107,10). Cf. McKANE, W., *Micah*, p. 219 e WALTKE, B. In McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, 754. No entanto, Wolff pensa que esta é uma afirmação não apenas de que YHWH é luz na escuridão presente, mas de que ele é também o redentor futuro. Se a tradução “será minha luz” for a preferida, ambos os vv. 8ab e 8cd estão montados na ascendência do exílio contra o retorno no tempo da liberdade. Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 196.

até que ele julgue a minha causa

עַד אֲשֶׁר יִרְיֵב רִיבִי

e cumpra meu direito;

וְעָשָׂה מִשְׁפָּטִי

ele me fará sair para a luz,

יּוֹצִיאֵנִי לְאוֹר

e eu verei em sua justiça.

אֶרְאֶה בְּצִדְקָתוֹ:

a) O termo רָצוֹן expressa a ira do Senhor em oposição a seu favor רָצוֹן (cf. Is 30,30; Jn 1,15; Mq 7,9; Pr 19,12)²⁰⁴. Sendo assim, a ira divina significa o distanciamento de Deus. A raiz verbal נָשָׂא possui aqui o sentido figurado de “carregar a cólera”. Ela é traduzida na LXX por um verbo indicativo futuro ativo (ὑποίσω: agüentar, suportar), orientando decididamente o sentido escatológico, ao optar por uma ação futura. Nossa escolha recai sobre o TM, que aponta uma situação atual ainda não superada.

Encontramos o verbo נָשָׂא no Livro de Miquéias, ainda, em dois lugares (cf. Mq 6,16 e 7,18). Segundo Zapff²⁰⁵, é possível supor que formam, pelo menos a nível sincrônico, um conjunto interconectado de afirmações. Em Mq 6,16, é feito ao povo a ameaça de que deveria suportar a vergonha. Para o autor, se há, no Livro de Miquéias, alguma conexão, esta deve estar localizada neste ponto: Sião deve suportar não a vergonha do povo, mas a ira de YHWH. Se a conseqüência da culpa representa apenas a ação de YHWH, apenas dele se poderia esperar uma suspensão do castigo. Já no v. 7,8, conta-se como certa a liberação da culpa, o que temos de entender no sentido de um perdão divino (cf. Mq 7,18ss.). Numa linguagem sincrônica, isso significa que Sião permanece com sua culpa e já está pronta para assumir as conseqüências da mesma culpa, e somente a YHWH cabe liberá-la delas.

b) Aqui neste versículo, a partícula כִּי expressa o sentido de causa. Vemos a metonímia de causa e efeito, na qual a ira é seguida pela punição²⁰⁶. “Porque pequei contra ele” provê a razão para a correção divina, mostrando que o

²⁰⁴ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 196.

²⁰⁵ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, pp. 177-178.

²⁰⁶ O tema da cólera divina é predominante em textos tardios do AT (cf. Is 30,30; Jn 1,15; 2Cr 16,10; 29,19 [verbo]; 28,9; Pr 19,12), sendo que apenas Is 30,30 (ameaça contra Assíria) e 2 Cr 28,9 (cólera contra Judá) tratam do discurso citado aqui. Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 177.

juízo é merecido²⁰⁷. Sião reconhece a situação em que se encontra e vê a ira de YHWH como resultado de seus pecados. A compreensão de seu estado atual é devida ao seu pecado. De acordo com o pensamento semítico, pecado e punição estão indissolavelmente unidos. Sempre se explicou o desastre como devido à ira de YHWH, provocada pelo pecado de Israel. Uma colocação parentética da ira divina.

Mesmo assim, a eleição que dá início à relação salvífica ainda permanece. Essa certeza está firmada na expressão “até que”.

c) A preposição adverbial temporal עַד (até) segue o pronome relativo אֲשֶׁר, que traduzimos por “que”. Ao mesmo tempo em que Sião reconhece a sua culpa, testemunha sua confiança absoluta em que a ira de Deus é temporária e não penal e final²⁰⁸. O Senhor é seu advogado e não seu acusador. O julgamento divino está intencionado a levá-lo à salvação (cf. Sl 51,7-8; Os 3,4-5). A cidade assume a posição de que haverá um novo horizonte. Deus não a abandonará.

A variante textual apresentada na LXX ποιήσει τὸ κρίμα μου teria sentido de “julgar retamente a causa de alguém”. Também nesse caso, a LXX denota uma perspectiva escatológica²⁰⁹. No entanto, não é preciso recorrer a esta variante, pois o TM está correto. A oração está em continuidade com a anterior e com todo o resto do texto. O termo רִיבֵי é um cognato com efeito acusativo, isto é, o Senhor efetua a queixa de Sião contra seus adversários e executa²¹⁰.

²⁰⁷ Para Bernini, o verbo hebraico אָשָׁאָה aponta uma situação de pecado no tempo passado; אָשָׁאָה significa “contra ele”, ou seja, contra o Senhor. Cf. BERNINI, G., *Osea- Michea Nahum- Abacuc*, Roma: Paolini, 1986, 342. Este verbo na forma qal, tem por objeto Deus ou as suas leis; unido à preposição אֶל, indica que houve falha em respeitar os direitos e os interesses de alguém que estabelece uma relação; aqui, no nosso caso, contra Deus, o legislador. Uma ofensa contra aquele que estabeleceu relação de eleição. Ao agir desse modo, o homem está se desviando da meta que Deus tem para ele; está deixando de observar os requisitos de uma vida santa. Cf. “אָשָׁאָה”. In HARRIS, R. L. – GLEASON, L. A. – WALTKE, B. K., *Theological Wordbook of the Old Testament*, p. 638b.

²⁰⁸ “The word רִיב denotes the lawsuit, indeed, the legal process in its various stages, as well as the disputation as such. It indicates that the history of Israel, and in particular Israel’s history with its enemies, is understood as a legal suit between Jerusalem and its God. In our passage the reconstituting of the lawsuit unambiguously means that the way is being paved for redemption.” Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 221.

²⁰⁹ Cf. LXXOs 13,14 na discussão destes autores em *Osea*, 252. Cf. CARBONE-RIZZI, LXX 47, p. 199.

²¹⁰ A colocação רִיבֵי é usada em referência a uma disputa legal ou contenda (cf. Gn 31,36; Is 3,13 [verbos]; Ex 23,2.3.6; 2 Sm 15,2.4 [substantivo]). Embora a linguagem seja forense, o sentido desse processo não é igual ao de Mq 6,2 – entre Deus e seu povo. Aqui se supõe um processo entre YHWH e a inimiga de Sião (Mq 7,8), onde Sião mesmo é objeto da briga. Ou seja, há aqui uma confiança de que haverá um *rîb* em que Israel será defendida e o (בְּשֵׁפֶטִי) será estabelecido. Cf. L.

Schökel²¹¹ define o verbo יָרִיב (ריב), como “defender a causa”²¹². O waw relativo da raiz verbal וְעָשָׂה enfoca um ato seqüencial, ou seja, está relacionado à ação seguinte מִשְׁפָּטִי עָשָׂה (fazer justiça). Assim, o elemento do רִיב é o cumprimento do direito. A ocorrência deste rîb encontra-se na esfera do culto (cf. Mq 7,9; Sl 35,1; 43,1; 74,22; 119,154; Lm 3,58). Nesse contexto, YHWH é quase sempre o sujeito do verbo e exerce o papel de advogado para o indivíduo ou para o povo²¹³.

d) Há, aqui, neste verso, uma sinonímia entre “julgar” e “defender”, a saber עָשָׂה + מִשְׁפָּטִי + sufixo pronominal e יָרִיב + רִיבִי + sufixo pronominal. A expressão verbal עָשָׂה + מִשְׁפָּטִי + sufixo pronominal, em uma ação processual referente a justiça – em particular quando se refere a direito –, equivale a uma causa que promete ser legalmente diferente²¹⁴. Mckane²¹⁵ completa essa observação, argumentando que, se a expressão וְעָשָׂה מִשְׁפָּטִי estivesse isolada, teria o sentido de “e decide minha sentença”; mas, em conjunção com יָרִיב רִיבִי, ela certamente se refere a um resultado favorável, como é aceito por vários autores²¹⁶.

A raiz verbal de וְעָשָׂה (עשה) possui um campo vasto de significados e presta-se a múltiplas combinações. Muitas vezes, pode ser traduzida por “fazer”. Em certas ocasiões, a gramática ou o estilo exigem uma tradução específica. Unida ao substantivo מִשְׁפָּטִי (meu direito) denota a responsabilidade de uma pessoa de executar a justiça para uma outra pessoa (cf. Gn 18,25; Jr 7,5; Ez 18,8; Mq 7,9)²¹⁷. O waw relativo da forma verbal וְעָשָׂה enfoca um ato seqüencial, ou seja, está relacionado à ação seguinte מִשְׁפָּטִי עָשָׂה (restabelecer o direito). Assim, o elemento

M. LUCKER, “Beyond form criticism: The relation of doom and Hope oracles in Micah 2-6 11 HAR (1987) 285-301, p. 300.

²¹¹ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 617.

²¹² Cf. 1 Sm 24,16; 25,39; Jr 50,34; 51,36; Mq 7,9; Sl 43,1; 74,22; 119,154; Pr 22,23; 23,1; Lm 3,58. Os textos que mais se assemelham ao nosso em termos de conteúdo são Jr 50,34 e 51,36, que se referem ao julgamento do povo oprimido contra a Babilônia. Em contraste com o que ocorre nesses textos, a inimiga, em Mq 7,9, permanece anônima.

²¹³ Cf. LIMBURG, J., “The Root יָרִיב and the Prophetic Lawsuit Speeches”, *JBL* 88: 3 (1969) 291-304, p. 297.

²¹⁴ Cf. BOVATI, P., *Ristabilire La Giustizia*, p. 189.

²¹⁵ Cf. MCKANE, W., *Micah*, p. 219.

²¹⁶ Assim pensam: ANDERSEN, F. I., - FREEDMAN, D. N., *Micah*, 583; WOLFF, H. W., *Micah*, 186 e HILLERS, D. R., *Micah*, p. 87.

²¹⁷ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, 519,521. O termo מִשְׁפָּטִי é polissêmico, diferenciando os significados sobretudo pelo campo e pelo contexto. Aqui, denota o campo da sentença e decisão, ou seja, o campo judicial, e vem acompanhado do verbo עָשָׂה. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 410.

do ריב é o cumprimento do direito. Embora tenham pecado contra Deus, Ele próprio defenderá a sua causa. O povo está convencido de que a sua salvação virá de YHWH²¹⁸. O resultado da ação divina está expresso metaforicamente no versículo seguinte (10a), usando mais uma vez a imagem da luz que YHWH trará para o orador e que fará a inimiga se cobrir de vergonha.

e) O fato de não ter uma conjunção na forma יוֹצִיאֲנִי mostra que esta oração não continua a do versículo anterior regido pela preposição עַד e pelo pronome אֲנִי²¹⁹. A raiz verbal, יצא, é encontrada novamente em Mq 7,15 e deve ser interpretada como um termo técnico da fuga de Israel do Egito. Parece haver correspondência entre esses dois versos, especialmente porque em ambos encontramos também a raiz ראה, a qual desempenha um papel importante na estrutura de Mq 7,8-20. Dessa forma, a promessa de YHWH no v. 15 deve ser compreendida como uma resposta confiante àquele que fala em Mq 7,9.

A raiz verbal, יצא, é, por excelência, o termo que marca a libertação da escravidão do Egito (cf. Ex 13,3; 16,6; 18,1 etc.; Dt 6,23; 7,8 etc.; Jr 7,22; 11,4; 34,13, etc.; Ez 20,6.9, etc.; Sl 105,43; 134,11). Aqui, a forma hiphil imperfeito de יוֹצִיאֲנִי possui sentido causativo, portanto, mostra que o Senhor será a causa de Sião sair de sua escuridão. Aliás, esse verbo no hiphil refere-se, na maioria das vezes, a alguma ação divina²²⁰. A fórmula יוֹצִיאֲנִי לְאוֹר encontra-se, como tal, no singular. A raiz verbal, יצא, é encontrada novamente em Mq 7,15 e deve ser interpretada como um termo técnico da fuga de Israel do Egito. Parece haver correspondência entre esses dois versos, especialmente porque em ambos encontramos também outra raiz verbal, ראה, a qual desempenha um papel importante na estrutura de Mq 7,8-20. Dessa forma, a promessa de YHWH no v.

²¹⁸ O sentido de מִשְׁפָּטִי é judicial-forense, e o sufixo pronominal é um genitivo adverbial de vantagem – justiça para mim. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 755.

²¹⁹ Deissler afirma que, pela ausência de conjunção copulativa, este verso (יוֹצִיאֲנִי לְאוֹר) deve ser considerado como uma proposição independente, como uma profissão de absoluta confiança. A raiz verbal, יצא, é, por excelência, o termo que marca a libertação da escravidão do Egito (cf. Ex 13,3; 16,6; 18,1 etc.; Dt 6,23; 7,8 etc.; Jr 7,22; 11,4; 34,13, etc.; Ez 20,6.9, etc.; Sl 105,43; 134,11). Cf. DESSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 353. Aqui, a forma hiphil yiqtol de יוֹצִיאֲנִי possui sentido causativo, portanto, mostra que o Senhor será a causa de Sião sair de sua escuridão. A fórmula יוֹצִיאֲנִי לְאוֹר encontra-se, como tal, no singular. Aliás, esse verbo no hiphil refere-se, na maioria das vezes, a alguma ação divina. Cf. “יצא”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 1), p. 1045.

²²⁰ Cf. “יצא”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 1), p. 1045.

15 deve ser compreendida como uma resposta confiante àquele que fala em Mq 7,9.

f) A LXX considera pleonástica a construção da palavra **צָדִיקְתּוֹ** com a preposição **בְּ** do TM²²¹. O sufixo pronominal de **בְּצָדִיקְתּוֹ** (sua justiça) junto ao verbo (**רֵאָה**) é um genitivo agente. A forma verbal **qal yiqtol רֵאָה**, unida à preposição seguinte **בְּ**, possui o significado de olhar com interesse – e aqui, mais especificamente, olhar com prazer e alegria²²². O termo **צָדִיקָה** aparece com frequência no AT em paralelo com **מוֹשָׁפֵט**. Este trata, no verso anterior, da lei; enquanto que o primeiro trata da intervenção positiva e abençoada de YHWH. O alegrar-se na justiça de YHWH corresponde à visão da inimiga. Portanto, o discurso é o de que os olhos daquele que fala se regozijarão com a queda da inimiga.

v. 10

Quando minha inimiga vir [isto]

וְתָרָא אִיבֹתִי

e a vergonha a cobrirá

וְתִכְסֶה בּוֹשָׁה

Ela que disse a mim: onde (está) YHWH teu Deus?

הָאֵמְרָה אֵלַי אִיּוֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

Meus olhos a verão:

עֵינַי תִּרְאֶינָהּ

agora ela será pisoteada

כִּי עַתָּה תִּהְיֶה לְמַרְמָס

Como a lama das ruas.

כְּטִיט חוֹצוֹת:

a) A forma de **וְתָרָא** é jussiva, mas não na sua função sintática atual²²³. A simples justaposição de duas orações com **וְ**, seguida da forma verbal no imperfeito (**רֵאָה-תָרָא**), e a oração condicional é intimamente relacionada à oração temporal, assim, a nuance aqui neste versículo é temporal²²⁴.

O verbo participio nominal **אִיבֹתִי** (ser inimiga) só ocorre duas vezes na Bíblia Hebraica, sendo que ambos se encontram em Miquéias (Mq 7,8.10).

b) Esta é uma oração de consequência (prótase→ apódose). Sendo assim, o waw da expressão verbal (**וְתִכְסֶה**) introduz uma oração final²²⁵. O verbo **כָּסָה** diferencia-se conforme o sujeito, o complemento e o modo. Na forma piel refere-

²²¹ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 49, p. 199.

²²² Cf. BDB 908

²²³ Cf. GKC 109k.

²²⁴ Cf. JOÜON, P. *A Grammar of Biblical Hebrew*, ← 167a.

²²⁵ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 755.

se ao objeto que se cobre. Nesse caso, sublinha a subordinação de uma proposição à outra²²⁶. Agora a vergonha (בושה) cobrirá aquela que ridicularizou a fé do povo de Deus²²⁷.

c) A oração הַאֲמָרָה אֵלַי (אָמַר) reúne várias conotações, dependendo do contexto onde é usada; possui, aqui, o sentido de direção ou orientação numa manifestação oral: אֵל + אָל + interlocutor²²⁸. A forma atual da partícula interrogativa אֵי (onde), com sufixo masculino singular, antecipa o nome a que se refere, no caso יהוה אֱלֹהֶיךָ²²⁹. A expressão verbal הַאֲמָרָה, na forma participípio feminino, substitui o termo אֲיָבַתִּי e o tempo é o passado. A inimiga havia expressado com desdém seu escárnio e seu total desconhecimento de YHWH ao perguntar pelo Deus de Israel (cf. Sl 42,4.11; 79,10; 115,2; Ml 2,17)²³⁰. A LXX (ἡ λέγουσα πρὸς με) modifica a construção ativa do TM por razões estilísticas²³¹.

O aparato crítico da BHS conjectura a forma mais usual אֵי (onde)²³². Segundo Hillers, esta conjectura de Wellhausen, seguida pela BHS, parece querer dar um estilo prosaico ao texto. A forma אֵי com a antecipação do sufixo pronominal é idiomática²³³. Wolff elabora uma explicação de como ocorreu a

²²⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 321.

²²⁷ Essa raiz verbal (בסה), com o substantivo vergonha (בושה), denota um estado psicológico que pode ser traduzido por “esmagado”. Cf. BDB 492^a. Em referência a uma vergonha da pessoa, ver também Sl 35,26; 44,16; 69,8; 89,46; 109,29; Is 51,51, Ez 7,18; Ab 10.

²²⁸ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 55.

²²⁹ Ver também 2 Rs 19,13; Is 19,12 e 37,13. Cf. BDB 32a. Waltke destaca que, enquanto יהוה é nome próprio que identifica Deus e sua relação de aliança com Israel, אֱלֹהֶיךָ é o único apelativo que o distingue de tudo o que foi criado por ele no universo. O sufixo feminino de אֱלֹהֶיךָ, um genitivo de relação, sublinha esse parentesco e mostra claramente que a pessoa que fala nos vv. 8-10 é feminina. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 756.

²³⁰ Cf. WALTKE, B. In McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 756.

²³¹ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 50, p. 199.

²³² Renaud considera provável que אֵי אֱלֹהֶיךָ seja o texto lido original, pois, na boca dos oponentes de Israel, a questão mais provável seria sem o nome adicional de “YHWH”. Essa hipótese que considera o tetragrama sagrado como uma emenda apresenta a vantagem de regularizar a simetria de 10d (2+2 como os versos anteriores) e de restituir a fórmula mais comum: “Onde está ele, teu Deus?” e não “Onde está ele, YHWH teu Deus?” que é uma composição rara. E como são os adversários de Israel que falam, é normal que eles empreguem a palavra “Deus” e não “YHWH”. Com o acréscimo do tetragrama sagrado, foi modificado o advérbio interrogativo para evitar a sucessão das duas letras אֵי (אֵי יהוה). Assim, escreveu-se אֵי. O autor pensa que a supressão do tetragrama sagrado posiciona melhor o versículo 10d no contexto precedente. Cf. RENAUD, B., *La formation du livre de Michée*, p. 359. Wolff, como Renaud, supõe que a ocorrência do nome divino, neste versículo, é ou uma glosa deliberada ou um erro de escriba que leu incorretamente as duas últimas letras de אֵי, compreendendo-as como uma abreviação do tetragrama sagrado. Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 213.

²³³ Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, p. 88.

corrupção de אִיהָ para אִיוֹ²³⁴. Na sua opinião, אִיהָ foi escrito erroneamente como אִיהִיהָ, sendo que o segundo יה foi compreendido como uma abreviação de יהוה; אִיהָ foi, então, emendado para a אִיוֹ a fim de evitar uma repetição de יה. Para o autor, o TM que lê אִיוֹ deve ser deixado como está. A partícula אִיוֹ é também encontrada em outros lugares, a saber: em Ex 2,20, Jó 14,10, 20,7 e 2Rs 19,13- neste até mesmo numa construção semelhante (...אִיוֹ מִלְּךָ-הַמֶּלֶךְ...)²³⁵. Além disso, a forma atual da partícula interrogativa אִיוֹ (onde), com sufixo masculino singular, antecipa o nome a que se refere, no caso אִלֶּהֶיךָ יהוה²³⁶.

O Tg interpreta o TM para não dar espaço a qualquer tipo de leitura que possa implicar a negação de Deus. Nesse contexto, o tetragrama do TM é mostrado com a característica de uma circunlocução teológica²³⁷. Para Shaw²³⁸, a proposta de deletar o nome divino, como apontam Renaud e Wolff, ou o acréscimo apresentado no Tg são especulações desnecessárias. O mesmo tipo de zombaria encontra-se em Mq 6,16.

d) A LXX parafraseia o TM, lendo ἐν ταῖς ὁδοῖς: sobre a “comunidade de Sião”, o Tg remete a Mq 4,13 e reporta à sua interpretação messiânica a Qumran, junto com este versículo²³⁹.

Renaud²⁴⁰ observa que alguns autores subtraem à frase “meus olhos a verão”²⁴¹. Mas isso seria um erro, pois o autor sagrado dá um enfoque intencional ao verbo “ver” (ראה cf.v. 7, 9c. 10a.10c. 16a)²⁴². A raiz verbal ראה seguida da preposição בִּ é rara e só se encontra em Ab 12-13 e nas Lamentações (cf. a expressão sinonímica בְּצִיּוֹן בְּתַחֲוֵי בְּצִיּוֹן em Mq 4,11). Para o autor, essa expressão quer traduzir uma insistência particular: “fixar os olhos sobre”; de onde algumas traduções, como a ARA trazem “contemplará” no sentido de deliciar-se com a

²³⁴ Assim como a proposta de Renaud citada acima na nota 14.

²³⁵ Porém, a partícula interrogativa, אִיוֹ também é questionada crítico-textualmente neste trecho (mas com melhores argumentos). Cf. Is 37,2 e BHS.

²³⁶ Ver também 2 Rs 19,13; Is 19,12 e 37,13. Cf. BDB 32a

²³⁷ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 57, p. 199.

²³⁸ Cf. SHAW, C. S., *The Speeches of Micah*, p. 193

²³⁹ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 60, p. 199.

²⁴⁰ Cf. RENAUD, B., *La formation du livre de Miché*, p. 359.

²⁴¹ Com o substantivo feminino dual עֵינַי (meus olhos), a ação verbal é usualmente plural. Se o substantivo é feminino, o plural pode ser feminino ou masculino. Cf. JOÜON, P. *A Grammar of Biblical Hebrew*, ← 150 c

queda do inimigo. Outros autores ainda propõem, para regularizar o versículo, a suspensão da frase: “como a lama das ruas”. Mas nenhuma dessas propostas foi aceita. É melhor, então, conservar o TM.

e) A palavra עֵתָהּ (agora) é um advérbio causal, temporal, que denota o futuro iminente²⁴³. O advento do “agora” contrasta com a expressão “um dia” do versículo seguinte. Ele representa uma estrutura de tempo diferente do v. 11. O primeiro descreve a situação presente da destruição da inimiga, enquanto o segundo muda completamente o enfoque: de destruição para construção. O termo מְרֻמָּס possuí o significado de lugar pisado ou pisoteado. É uma expressão para designar castigo, confusão, derrota, aniquilamento (cf. 2Sm 22,43; Sl 18,43; Is 7,25; 10,6; 28,18; Ez 34,19)²⁴⁴. Trata-se, no contexto, do anúncio de que a inimiga de Israel se tornaria uma terra pisada.

f) A palavra הוֹרֵץ possui o sentido específico de rua²⁴⁵. A expressão הוֹרֵצוֹת בְּטִיט (“como lama das ruas”) é um genitivo locativo e o plural conota uma derrota humilhante²⁴⁶. Novamente elucida a dimensão da humilhação. Essa expressão encontra-se literalmente apenas em 2 Sm 22,43, Sl 18,43 e na forma הוֹרֵצוֹת בְּטִיט em Zc 10,5; e designa a humilhação da inimiga²⁴⁷. Vários autores, entre eles Hillers²⁴⁸, eliminam a expressão הוֹרֵצוֹת בְּטִיט, que ocorre também no Sl 18,43 e Is 10,6. Para tais autores, a repetição dessas expressões convencionais não tem muita importância na literatura hebraica²⁴⁹. Renaud observa que este versículo retoma o ritmo precedente de dois *sticos* no lugar de dois pares. Percebe-se, então, que a retirada da expressão “como a lama nas ruas” ocorre mais por razões métricas do que pelo sentido.

v. 11

²⁴² O termo עֵינֵי está em conexão com a expressão verbal תִּרְאֶינָהּ (רָאָה), possui o significado de “alegrar-se vendo” (cf. Mq 4,11; 7,10; Sl 54,9; 92,12; Pr 27,20). Cf. JENNI, E. “עֵי”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 2), p. 336.

²⁴³ Cf. BDB 774b. Cf. 2 Sm 22,43; 2 Rs 9,33-37; Sl 18,42; Is 25,10-12; 26,5-6; 41.15-16; 51,22-23; 63,2-3; Zc 10,5; MI 4,3.

²⁴⁴ Cf. BDB 942b.

²⁴⁵ Cf. BDB 300,2.

²⁴⁶ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 756.

²⁴⁷ Cf. WILLI-PLEIN, I., *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments*. p. 106.

²⁴⁸ Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, p. 88.

²⁴⁹ Smith descreve como uma expansão editorial que ele deleta por razões métricas. Cf. SMITH, R. L., *Micah – Malachi*, Word Biblical Commentary XXXII, Texas: Word Books, Waco, 1984, p. 147; Smith e Robinson (150) deletam a expressão הוֹרֵצוֹת בְּטִיט, tomando-a como uma adição do Sl 18,43.

Dia de reconstruir as tuas muralhas!

יום לבנות גְּדֻרְךָ

Dia esse em que estenderão as tuas
fronteiras

יום ההוא יִרְחֶק-חֶק:

a) Neste versículo, o termo יום não tem artigo ou preposição, mas possui valor acusativo de determinação temporal²⁵⁰. Curiosamente, cada uma das linhas do v. 11 e a primeira linha do v. 12 iniciam com a palavra “dia” – o v. 11a com יום (dia), o v. 11b יום ההוא (dia esse) e 12a וּם הוּא (dia esse) cada uma delas com uma definição temporal²⁵¹. Isso mostra claramente a continuidade entre os vv. 11 e 12a, embora o termo se posicione de maneira diversa em cada ocasião. Há de se notar que aqui o julgamento parece já ter se concluído. É importante observar que se, anteriormente, o autor empregara complemento temporal יום por quatro vezes – entre os caps. 2-5 – agora o utiliza por três vezes em um curto espaço (dois versículos).

Andersen e Freedman²⁵² observam que no v. 11a a palavra seguinte a יום inicia com a preposição לְ (לְבָנוֹת) e com a forma verbal de infinitivo בְּנוֹת (בְּנֵה). E, no v. 11b, temos יום ההוא, que, normalmente, formaria היום (o dia). Ou seja, as expressões estão em paralelo. A restauração dos muros será concomitante à expansão dos limites territoriais e a vinda dos povos²⁵³. Hillers²⁵⁴ combina as duas primeiras ocorrências de יום em uma única sentença como aquela em Sf 1,15:

²⁵⁰ יום refere-se a um estado mais ou menos de um futuro imediato, não escatológico. Pode ser interpretado por “tempo”. Essa construção, quando colocada no início de um versículo, é normalmente um acusativo de tempo. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 756. Assim também pensa Renaud, cf. RENAUD, B., *La formation du livre de Miché*, p. 359.

²⁵¹ O complemento temporal יום é encontrado repetidamente no Livro de Miquéias. Há que se referir sobretudo a Mq 4,1 (בִּאֲהַרֵּית הַיָּמִים), Mq 4,6 (בַּיּוֹם הַהוּא), Mq 5,9 (וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא), lugares onde são reportados eventos análogos a Mq 7,11 (Mq 4,1: peregrinação dos povos a Sião; Mq 4,6: retorno do [povo de] Israel disperso; Mq 5,6 [num contexto contemporâneo]: julgamento dos povos que não obedecem [a Deus] cf. Mq 5,14. Isso fala em favor de uma correspondência entre Mq 7,11 e os textos mencionados. E reforça a suposição de que lidamos com dois dias, apresentados em seqüência: um Dia do Juízo (Mq 7,4) e um Dia da Reconstrução; ou dito de maneira mais exata, da Restituição de Sião (Mq 7,11). Essa tese se sustenta também quando consideramos de perto a caracterização do Dia em Mq 7,11 através de גְּדֻרְךָ. Uma seqüência de dias diferentes – um designando o julgamento, e o outro a reconstrução – é, na literatura referente ao Antigo Testamento, um esquema geral desenvolvido freqüentemente com base no conceito יום יהוה. Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 183.

²⁵² Cf. ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, p. 586.

²⁵³ Waltke pensa que Miquéias evita o sintagma esperado apontando para um tempo futuro afim de correlacionar enfaticamente a extensão dos muros e fronteira de Sião ao mesmo tempo. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 756.

²⁵⁴ Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, pp. 87-88.

“Aquele dia é um dia para...” Isso envolve também a emenda seqüencial para fazer sentido as frases de confiança, porém, destrói todo o sentido do balanço rítmico. Para Nogalski²⁵⁵, o artigo na palavra יהוה, é compreensível, em vista da ocorrência freqüente da frase ביום יהוה, nos livros proféticos. Essa expressão ocorre 206 vezes na Bíblia Hebraica com um número significativo nos profetas (170 vezes), onde ela geralmente antecipa um tempo futuro. Em contrapartida, fora dos escritos proféticos, a frase refere-se a um evento passado. Com apenas poucas exceções, ביום יהוה não se refere a um evento futuro nos livros proféticos. Os dois significados, passado ou futuro, variam pelas referências das conotações proféticas. A maioria das vezes, esse termo refere-se ao contexto de julgamento e punição, mas também aparecem no contexto de salvação ou liberdade após um julgamento, como é o caso de nosso texto.

A LXX traz literalmente ἡμέρας ἀλοιφῆς πλίιθου (“no dia em que amassas o tijolo”), abrindo uma nova perspectiva escatológica, relacionada ao evento do Êxodo, a propósito dos trabalhos forçados aos quais foram submetidos os pais no Egito²⁵⁶. O Tg parafraseia “será reconstruída a comunidade de Israel”, ao contrário do que se lê no TM: “construir as tuas muralhas”, superando decididamente o sentido literal²⁵⁷. A Vg lê com o TM. Seguimos em favor da leitura do TM, confirmada também por Willi Plein²⁵⁸.

b) Wolff²⁵⁹ defende que o uso do pronome יהוה introduz uma definição mais precisa de “dia”. Ele toma o lugar de uma partícula relativa. Waltke²⁶⁰ observa que normalmente as versões trazem יהוה (naquele dia) como em Mur 88 (cf. Mq 4,6; 5,9[10]), mas esta leitura mais fácil foi rejeitada por causa da

²⁵⁵ Jr 39,10 utiliza a expressão em uma narrativa sobre um acontecimento passado; Ez 20,6; 23,38.39 usa a frase em uma fala divina para referir-se a um evento passado; Zc 6,10 insinua o presente dia ou um futuro próximo; Is 22,12 refere-se a uma ação passada de YHWH. Cf. NOGALSKI, J. D. “The Day (s) of YHWH in the Book of the Twelve”. In: Redditt, P. L., & Schart, A., eds. *Thematic Threads in the Book of the Twelve*. BZAW 325. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2003, 192-213, p. 194.

²⁵⁶ Carbonne-Rizzi notam que a proposta da LXX aponta para uma mediação sintático-gramatical ligada ao TM, unindo o início de LXXMq 7,11 com a conclusão de LXXMq 7,10. Na opinião dos autores, tal medida esclarece o texto. Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 53, p. 201.

²⁵⁷ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 62, p. 201.

²⁵⁸ A autora aceita que o TM seja uma metáfora de Israel como vinha e rebanho de YHWH “Es handelt sich um eine Metapher, deren Hintergrund die beiden Vorstellungen von Israel als Jahwes Weinberg (Jes 5:5; Ps 80:13) und Israel als Jahwes Herde (v.14) bilden”. Cf. WILLI-PLEIN, *Vorformen der Schriftexegese*, p. 108.

²⁵⁹ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 223.

irregularidade dos paralelos nos vv. 11a e 12a. É difícil responder gramatical e estilisticamente a essas particularidades. No entanto, o texto não deixa dúvidas; apesar do TM ser incomum o seu sentido está claro e pode ser defendido. Além disso, a LXX lê com o TM²⁶¹.

Segundo a LXX, talvez seja melhor ler קָרַן (ἀποτρίψεται). O verbo no futuro é um grifo típico do contexto escatológico²⁶². Waltke²⁶³ observa que não é necessária a emenda proposta pela LXX e seguida por alguns manuscritos (Luciano e Etíope). Essas traduções, provavelmente, seguem uma recensão comum da tradição grega, que certamente compreendeu o sufixo pronominal no fim do v. 11a como espaço de tempo. Essa abertura realça a assonância entre as palavras קָרַן e קִרְיָהּ .

O vocábulo קִרְיָהּ é traduzido por alguns autores com o significado de “decreto”, similar ao que foi apresentado na leitura halákica da LXXMq 7,11 “os teus estatutos”. A Vg segue a interpretação de קִרְיָהּ no âmbito legal, “*longe fiet lex*” (“naquele dia a lei estará distante”). Algumas traduções (Figueiredo, TB) seguem a LXX e a Vg, interpretando a palavra como lei ou ordem. Zapff²⁶⁴, a partir de algumas observações, entende que Jerônimo - evidentemente sob a influência do pensamento cristão como supressão da lei existente entre judeus e pagãos - considera provável tal tradução como condição da peregrinação (dos povos) para Sião, descrita no v. 12. Para o autor, esta interpretação não parece totalmente errada, tendo em vista que a LXX o fez da mesma forma, entendendo o v. 11 como palavra de ameaça em continuação direta do v. 10, à qual também pertence a eliminação da lei da inimiga. Talvez deva ser entendida, com isso, a supressão da ordem interna. De forma semelhante, o Tg interpretou o v. 11, ao mencionar que as leis dos povos desaparecerão²⁶⁵. É preciso pontuar o fato de que ao

²⁶⁰ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 757.

²⁶¹ Renaud e Wolff notam a construção incomum, mas oferecem a mesma tradução proposta por Shaw: “Naquele dia”. Cf. RENAUD, B., *La formation du livre de Michée*, p. 359; WOLFF, H. W., *Micah*, p. 213 e SHAW, C. S., *The Speeches of Micah*, p. 194.

²⁶² A interpretação da LXX $\text{καὶ ἀποτρίψεται νόμμά σου}$ segue um procedimento halákico, onde lê o singular do TM com valor de coletivo, abandonando a linguagem poética do TM; קִרְיָהּ (fronteira) para νόμματα que possui o sentido jurídico “os teus costumes legais” ou “teu regime”. Essa interpretação do TM evidencia uma polêmica halákica no judaísmo do período helênico-romano. Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 59, p. 201.

²⁶³ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 756.

²⁶⁴ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, pp. 152-53.

²⁶⁵ Shaw se junta a essa interpretação porque entende קִרְיָהּ no sentido de “decreto” e vê por detrás dessa formulação a libertação da comunidade derrotada pelos inimigos; então, os vv. 11ss.

parafrasear o v. 11a essa versão não fala da construção dos muros de Jerusalém, mas apenas de uma reconstituição da comunidade de Israel, uma interpretação que não está distante do sentido dado ao texto neste estudo. No entanto, as versões não tratam do alargamento das fronteiras de Israel, mas da eliminação de um obstáculo entre Israel e – provavelmente – o mundo dos povos. Nosso estudo interpreta a restauração das muralhas de Jerusalém juntamente com o alargamento das fronteiras para acolher os povos, seja de israelitas dispersos, seja de pagãos convertidos, e, assim, reconstituir uma nova Sião. A conjunção ׀, com a qual o termo ׀עֲדִיךָ (v. 12) está ligado, deve ser compreendida, então, no sentido de um *waw* consecutivo: a supressão do limite é condição da possibilidade da vinda descrita no v. 12. De modo semelhante, Am 9,12s; Ab 19s; Zc 10,10 mencionaram a reconstrução do território de Israel ao fim dos tempos. O TM não deixa dúvidas, a leitura plausível seria a de “fronteira”, no sentido de expansão de território, um limite prescrito por Deus²⁶⁶.

v. 12

Dia esse em que virá a ti

יּוֹם הוּא ׀עֲדִיךָ יָבוֹא

desde a Assíria e das cidades do Egito,

לְמִנֵי אַשּׁוּר וְעָרֵי מִצְרַיִם וְלְמִנֵי מִצְרַיִם

e do Egito até o rio e de mar a mar e de
 וְלְמִנֵי מִצְרַיִם וְעַד־נְהַר וְיָם מִיָּם וְהָרַת הָהָר:
 montanha a montanha.

a) Este versículo apresenta a mesma dificuldade do versículo anterior. As antigas traduções, com suas formas de interpretar em parte divergentes – não são de grande ajuda. O versículo inicia-se com o termo יּוֹם, seguido do pronome הוּא e de um *waw* copulativo na palavra seguinte ׀עֲדִיךָ. O pronome ocorre sem nenhum artigo. Nessa construção, o הוּא funciona similar a uma proposição relativa²⁶⁷. Ou seja, literalmente “este é um dia futuro”. Pode-se considerar o

apontariam para a reconstrução das obras de defesa, caídas assim como ao fim da subjugação por um conquistador. Cf. SHAW, C. S., *The Speeches of Micah*, p. 202.

²⁶⁶ Cf. BDB 349,5; חֵק deve, aqui como em Jr 5,22, designar as fronteiras. Am 9,12ss; Ab 19ss; Zc 10,10 fazem igualmente menção de uma extensão do território de Israel no final dos tempos. Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, 355. Rudolph (128), como outros, questiona se esse termo pode ser usado como uma extensão de fronteira.

²⁶⁷Cf. WILLI-PLEIN, I., "Vorformen der Schriftexegese", p. 107. Carbone-Rizzi concordam que na construção: ׀עֲדִיךָ הוּא יּוֹם, o *waw* de retomada se faz igualmente com a proposição relativa, como nas fórmulas temporais comuns que introduzem os oráculos proféticos escatológicos. Cf. CARBONE-RIZZI, TM 28, p. 202.

verso como uma continuação do v.11. Waltke²⁶⁸ pensa que, provavelmente, o autor do texto, em consideração à anáfora e para evitar um termo técnico, iniciou o versículo novamente com יום, tempo indefinido, como um predicado em uma oração nominal: “Esse é um dia”²⁶⁹. Segundo o aparato crítico da BHS, a recensão de Luciano supõe o hebraico הוּוּ הוּוּ cujo sentido deve ser equivalente a בְּיוֹם הַהוּוּא (no dia naquele). Mur 88 também traz o mesmo texto (בְּיוֹם הַהוּוּא) contra o יום do TM. Entretanto, o TM deve ser conservado, apoiado pelo paralelismo do v. 11²⁷⁰.

O TM usa um sufixo masculino para a expressão וְעָרֶיךָ. O aparato crítico da BHS sugere a leitura de עָרֶיךָ com o sufixo feminino, como ocorre no v. 11, pois supõe referir-se à cidade de Jerusalém. Wolff²⁷¹ pensa que o uso de um pronome masculino pode fazer alusão aos habitantes e não à cidade. Embora, gramaticalmente, יום possa ser o sujeito ou objeto, o verso aqui possui um sentido melhor traduzindo-se o pronome da terceira pessoa masculino singular como indefinido. O sufixo pronominal é masculino, distinguindo-se do v. 11, em que a segunda pessoa do singular é feminina. A LXX representa καὶ αἱ πόλεις σου interpretando וְעָרֶיךָ por וְעָרֶיךָ tirando proveito de uma teórica confusão entre as consoantes *resh* e *dalet*, e assim aludindo à tribulação escatológica da “inimiga” (LXXMq 7,10), ou seja, “dos pagãos (cf. “terra” em LXXMq 7,13)²⁷². O Tg glosa o TM acrescentando: “as comunidades da diáspora”²⁷³. Segundo Comiskey²⁷⁴, não há necessidade de tal emenda (וְעָרֶיךָ) uma forma não atestada senão, para ser consistente com o v. 11, pois a discordância gramatical está de acordo com o estilo de Miquéias (cf. 1,11; 2,11; 4,8). Portanto, o TM não necessita de correção.

A expressão verbal יבוא (singular) do TM, é substituída na LXX pelo verbo ἤξουσιν (ἤκω: plural), interpretando יבוא por יבואו. Tal mudança explicar-se-ia

²⁶⁸ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 757.

²⁶⁹ Cf. Is 11,16; 19,23-25; 27,12-13; 43,6; 49,12; 60,4-9; 66,19-20; Jr 3,18; 23,3; 31,8; Ez 37,21; 29,21; Os 11,11.

²⁷⁰ Les parallélismes avec le verset 11 attirent la leçon du TM que confirme la LXX. Mur 88 serait donc la leçon difficilior si l’expression à laquelle il aboutit n’était une expression prophétique très familière. Divergence qui s’explique, dans un sens ou dans l’autre, par des réflexes de copiste. Cf. COLLIN, M., “Recherches sur L’Histoire Textuelle du Prophète Michée”, VTSupl, XX vol XXI, no. 3, 1971, 281-297, p. 285.

²⁷¹ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 188.

²⁷² A LXX evidencia uma leitura do midrash haggadah no texto. Cf. CARBONE-RIZZI, *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 62, p. 202.

²⁷³ Cf. CARBONE-RIZZI, *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 67, p. 203.

²⁷⁴ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 757.

pela postulação de uma metátese de א com ו²⁷⁵. Segundo Waltke²⁷⁶, não há necessidade desta emenda, apelando para o plural como o faz a LXX. Essa tradução, que força o sentido na passagem, torna-se confusa e desgastante. Talvez a metátese tenha contribuído para a confusão da LXX. A Vg (*veniet*) representa o TM. Enfim, pode-se compreender o TM sem dificuldades, como singular coletivo²⁷⁷.

b) A preposição מן, está unida à preposição לְ (לְמִנִּי) e expressa a idéia de separação – “desde”, “até” ou “de lado a lado”.²⁷⁸ A LXX glosa o TM continuando o procedimento do midrash haggadah iniciado: inspira-se em uma certa assonância entre a preposição hebraica לְמִנִּי (desde a) e a expressão hebraica לְמִנָּה, (em parte, porção), introduzindo o termo grego ὁμαλισμός, raramente utilizado (encontra-se somente em Bar 5,7 no sentido de “planície”)²⁷⁹.

O aparato crítico sugere ser possível ler וְעַד (até) no lugar de וְעָרֵי (cidades). A hipótese é que וְעַד seria o termo original; a consoante ד (dalet) pode ter sido confundida ou corrompida sem intenção pela consoante ר (resh), fazendo a leitura וְעָרֵי. Esta mudança entre as consoantes *resh* e *dalet* é filologicamente controvertida²⁸⁰. A maioria dos críticos corrige עָרֵי (cidades) em וְעַד (até) e vêem na palavra seguinte מִצְוֹר (Egito) uma designação poética²⁸¹. Nesse caso, מִצְוֹר é uma outra forma de מִצְרָיִם. No v. 15, possui a forma corrente de מִצְרָיִם. O que não se explica é o uso de nomes distintos, tão pertos um do outro, para o mesmo país. Barthélemy prefere a tradução “...até as cidades fortificadas”, apresentada pela PeshMi 7,12²⁸². A Vg traz *et usque ad civitates munitas*, o que ampara essa

²⁷⁵ Willi Plein explica a corrupção como metatesis de ו em א. Cf. WILLI-PLEIN, “Vorformen der Schriftexegese”, BZAW 123 (1971) pp. 106-109.

²⁷⁶ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 757.

²⁷⁷ Visão corroborada por: ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 153 e SHAW, C. S., *The Speeches of Micah*, p. 194.

²⁷⁸ Cf. BDB 577 b.

²⁷⁹ Cf. CARBONE-RIZZI, *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 63, p. 203.

²⁸⁰ Entre os que assumem a confusão entre as consoantes *r* e *d* estão: ALLEN, L., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, p. 391, WOLFF., H. W., *Micah*, p. 213; MAYS, J. L. *Micah*, p. 160, RENAUD, B., *La formation du livre de Michée*, p. 361; WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 757; Cf. SHAW, C. S., *The Speeches of Micah*, p. 194.

²⁸¹ Este termo é usado apenas poeticamente. Ver TMIs 19,6; TM2Rs 19,24, equivalente a TMIs 37,25. Cf. BDB 596a. Ver também SHAW, C. S., *The Speeches of Micah*, p. 194; RENAUD, B., *La formation du livre de Michée*, p. 361. O termo מִצְוֹר se encontra ainda em Dt 20,20; Sl 31,22; 60,11; Ez 4,2; Na 3,14; Hab 2,1; Zc 9,3.

²⁸² Cf. BARTHÉLEMY CT III, 778, pp. 47-50.

suposição. A LXX (πόλεις) confirma o TM. As cidades estão atestadas nas versões, assim o TM deve ser conservado.

c) A palavra מְצֹר no versículo seguinte é lida pela LXX como ἄπο Τύρου (de Tiro), lendo מְצֹר no lugar de מְצֹר, que designa o território do antigo Egito. A Vg interpreta os dois casos como “cidades fortificadas”. Para Kessler, a leitura da LXX, aceita por alguns autores, tem pouco valor, pois ela diverge totalmente do TM, que é seguido pela Vg, Áquila e Tg. Além disso, o paralelo Assíria / Egito pode ser freqüentemente encontrado no AT, no sentido de uma descrição geográfica (cf. Is 11,11.16; 19,23; 27,12s.; Os 11,11; Zc 10,10). O TM faz sentido como está, e poderíamos seguir com a leitura, assim como Vuilleumier²⁸³, mantendo o TM: “desde a Assíria e as cidades do Egito, e do Egito até o rio”. O Tg e a Vg apontam que em נָהָר trata-se do rio Eufrates²⁸⁴. O vocábulo נָהָר (rio) é geralmente um nome próprio para o Eufrates – mesmo sem o artigo – na poesia (cf. Gn 31,21; Dt 1,7; 11,24; Js 1,4; 2Sm 8,3; 1 Cr 18,3)²⁸⁵. Schökel concorda que o “Rio”, por antonomásia, representa o Eufrates (cf. Js 24,2; 1 Rs 5,1; Jr 2,18; Mq 7,12; Eclo 39,22; 44,21). Mas outros cursos de água também são caracterizados como נָהָר (cf. Gn 15,18; Ex 7,19; 2 Rs 17,6). Talvez o autor queira representar o ideal da fronteira de Israel, que estende do Rio Eufrates ao Egito (cf. Nm 34,2; 2 Sm 8; Ez 47,13-20).

É proposta pelo aparato crítico da BHS a leitura ים וַיְהִי עַד הָרַעְמָת (desde o mar até o mar; e de montanha até a montanha) em vez de מַיִם וַיְהִי עַד הָרַעְמָת (e de mar a mar; e de montanha a montanha). Essa mudança parece ser comprovada por vários estudiosos, embora diverjam sobre alguns detalhes. Hillers concorda com a leitura proposta no aparato da BHS, pois ela se encontra em outros textos do AT (cf. Am 8,12; Zc 9,10; Sl 72,8; Zc 14,8 e Jl 2,20²⁸⁶). Para Kessler²⁸⁷, מַיִם significa claramente “no ocidente” (Gn 12,8; Js 8,9.12), dessa forma só pode ter o significado de “mar no ocidente”, ou seja, o Mar Mediterrâneo (a fórmula ים עַד ים = “de mar a mar” que muitos exegetas

²⁸³ Cf. VUILLEUMIER, R. & KELLER, C., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, p. 85.

²⁸⁴ Calderone contesta as duas suposições: מְצֹר não representa o Egito, nem נָהָר o Eufrates. Para o autor, a palavra מְצֹר seria composta de *m*, uma letra encíclica e *wr* representaria fortificação, ou seja, uma cidade fortificada de Edom. O Rio seria o Nilo. CALDERONE, P. J., “The Rivers of Masor”, *Bibl* 42 (1961) 423-432.

²⁸⁵ Cf. BDB 625,1.

²⁸⁶ Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, p. 88.

encontram [cf. Am 8,12; Zc 9,10; Sl 72,8], não existe aqui). E já que הָהָר pode indicar a direção (cf. Ag 1,8; Ne 8,15), a locução final poderia também indicar “de montanha a montanha”. Renaud lê הָרָהּ e הָרָהּ como um acusativo de movimento: “em direção à montanha em direção ao mar”²⁸⁸. Waltke observa que, se é difícil o TM ser retido, é melhor tomar הָרָהּ como um acusativo de lugar junto com o verbo בָּיָוֵא, o que produziria “eles virão do mar”²⁸⁹.

A LXX lê ἡμέρα ὕδατος καὶ θορύβου (dia de água e clamor) sugerindo uma leitura escatológica do contexto. A mudança da consoante ים por וים liga-se ao “dia” escatológico, outras vezes evidenciado no texto da LXX (LXXMq 7,11)²⁹⁰. O Tg interpreta: “e ao mar ocidental e de monte a monte”, ligando-se à clássica formulação dos confins da terra de Israel ao Ocidente. A Vg apresenta “et ad mare de mare et ad montem de monte” (“mar” e “monte”) confirmando o TM. A lição do TMMq 7,12d representa um texto filologicamente obscuro e certamente alterado, interpretado geralmente pela crítica no sentido de “e de mar a mar e de montanha a montanha” (cf. BHS; CEI etc.)²⁹¹.

v. 13

Mas a terra se tornará uma desolação,
por causa de seus habitantes,
como fruto de suas obras.

וְהָיְתָה הָאָרֶץ לְשִׁמְמָה
עַל-יִשְׁבֵּיהָ
מִפְרֵי מַעַלְלֵיהֶם: ם

a) Zapff²⁹² destaca que o ו em וְהָיְתָה pode ser entendido como adversativo – “mas a terra se tornará deserto...” – em um sentido contrário à reconstituição de Jerusalém ou da comunidade de Israel, anunciada no v. 11²⁹³. A destruição שִׁמְמָה relacionada à terra inteira, com base no contexto (v. 12), encontra-se freqüentemente na profecia do julgamento restrita à terra de Judá ou Israel²⁹⁴. A palavra שִׁמְמָה da mesma raiz de שִׁמְמוֹן (horror), em 6,13.16, tem o mesmo sentido aqui: tornar-se-á um lugar de horrível desolação (cf. 1,7). Há por trás

²⁸⁷ Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 295

²⁸⁸ Cf. RENAUD, B., *La formation du livre de Michée*, p. 359.

²⁸⁹ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 757.

²⁹⁰ Cf. CARBONE-RIZZI, LXX 70, p. 203.

²⁹¹ Cf. CARBONE-RIZZI, TM 33, p. 202.

²⁹² Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 155.

²⁹³ O verbo הִיָּה seguido ou complementado por ל, tem o sentido ativo de “tornar-se” ou “ser trocado” (cf. Ex 4,3; 5,4; 7,10; Is 1,22; Dt 26,5). Cf. BDB, 226e.

²⁹⁴ Cf. HILLERS, *Micah*, p. 91.

deste anúncio de destruição uma ampliação do julgamento originariamente válido apenas para Israel, e, agora válido para o mundo inteiro. Só a partir de YHWH o povo alcançará novamente a prosperidade.

A palavra ארץ apresenta-se na LXX como γῆ; a Vg usa “terra” em todas as referências deste vocábulo no texto estudado (cf. Mq 7,13.15.17). No v. 15, a LXX omite o termo; e no v. 17 apresenta-se como um acusativo (γῆν). Alguns testemunhos textuais da LXX traduzem σὺν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτῆν, pensando assim numa aniquilação da terra e de seus habitantes.

Segundo Waltke²⁹⁵, o uso do waw relativo, no início da frase (וְהִיְתָה), aponta uma situação seqüencial para o futuro imperfeito nos vv. 11-12. Após o povo eleito encontrar a salvação em Sião, o resto da terra tornar-se-á desolada. Dessa forma, הָאָרֶץ não pode significar a terra de Israel, uma vez que esta não deve ser desolada, mas habitada.

b) A preposição עַל significa que a ação ocorreu; e a preposição מִן pode também indicar “a causa de”²⁹⁶. No lugar de עַל (por causa de) a LXX lê σὺν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτῆν, pensando assim em uma aniquilação da terra e seus habitantes. A desolação provocada pelo pecado humano atinge a própria natureza – a terra ficará desolada. O מִן antes de פְּרִי, aponta, no presente caso, para a causa da desolação. As antigas traduções confirmam plenamente o TM.

c) A preposição מִן aponta aqui para a causa, mais especificamente, para indicar o resultado de algo feito²⁹⁷. A palavra פְּרִי designa fruto ou fruta. No uso metafórico, que é o caso de nosso texto, indica a conseqüência de um feito ou aquilo que é produzido (cf. Is 3,10; 10,12; Jr 6,19; 17,10; 21,14; Os 10,13; Am 6,12; etc.)²⁹⁸. A causa da desolação é enfaticamente apontada como fruto de uma conduta má dos habitantes (cf. Is 3,10; Jr 17,10; 21,14; 32,19; Mq 7,13)²⁹⁹. A ação verbal מַעַלְלֵיהֶם é sempre plural, usualmente de ações más e é usado quatro outras vezes (cf. Is 30,10; Jr 17,10; 21,14; 32,19) com um agente genitivo³⁰⁰.

v. 14

²⁹⁵ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 758.

²⁹⁶ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, 213. BDB 580, 2.

²⁹⁷ Cf. BDB 580, 2f.

²⁹⁸ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 547.

²⁹⁹ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 391.

³⁰⁰ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 758.

Apascenta o teu povo com o teu cajado,	רעה עמך בשבטך
o rebanho de tua herança,	צאן נחלתך
que habita sozinho na floresta,	שכני לבדך יער
no meio do Carmelo.	בתוך פרמל
Pastarão em Basã e Galaad,	ירעו בשן וגלעד
Como nos dias antigos	כימי עולם:

a) O significado do verbo hebraico רעה é “apascentar”, “pastar” ou “cuidar”. Pode, no entanto, ter, igualmente, o sentido figurado “apascentar homens”. Uma avaliação acerca da tradução vai depender do sujeito e do objeto. É usado, provavelmente, pelo profeta, como representante do resto’, fiel em relação ao Senhor. O uso dos sufixos pessoais na segunda pessoa singular (ך) na oração serve para reforçar o pedido: se o rebanho pertence a YHWH, então a exortação para apascentá-lo fica ainda mais compreensiva³⁰¹. A imagem traz consigo a idéia de estabilidade e firmeza. YHWH tem o papel ativo como pastor de seu povo³⁰².

O termo שבטך refere-se ao cajado, um meio usual do pastor, que serve de instrumento de guarda e guia (cf. Sl 23,4). Também representa a autoridade de quem guia.

b) No lugar de “rebanho” (צאן), o Tg apresenta “tribo”, abandonando, novamente, a linguagem figurada do TM³⁰³. O termo צאן (rebanho) funciona como um acusativo, uma aposição a עמך (teu povo). A palavra נחלתך (tua herança) funciona como um subjetivo genitivo abstrato após o sufixo pronominal construto.

c) Em vez da forma שכני (שכין), o aparato crítico da BHS apresenta שכני (plural), encontrado em muitas versões - na LXX (κατασκηνοδοτας), na Vg (*habitantes*). Parece que essas traduções e a vocalização da BHS foram influenciadas pelo verbo ירעו (qal yiqtol 3ª pessoa plural) no v. 14e. A versão

³⁰¹ O imperativo inicial רעה (רעה) constrói a metáfora de Israel como rebanho, e é interessante notar que esse termo é empregado nas três seções de esperança ou salvação do Livro de Miquéias. O orador, aqui, recorda o antigo conceito de Deus como o pastor de seu povo (cf. Gn 48,15; 49,24; Sl 80,1), tema desenvolvido por outros textos proféticos (cf. Mq 2,12; 4,6-7; Sf 3,13; Is 40,11; Jr 23,2-3; 31,10; Ez 34,11-16; Sl 28,9).

³⁰² O Tg parafraseia: “apascenta... com tua palavra” no lugar do TM “apascenta teu povo com teu cajado”, abandonando a linguagem figurada do texto. Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 75, p. 205.

³⁰³ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 76, 205.

Siriaca e o Tg referem-se ao povo de Deus e não justificam a leitura de שְׁכָנֵי proposta pela BHS, já que os antecedentes עַם (povo) e צֹאן (rebanho) podem ser apropriadamente compreendidos como coletivos. O yod pode ser explicado como paragógico, que acompanha o caso constructo, sobretudo no participio. Ou seja, um participio precedendo um substantivo é geralmente colocado em constructo³⁰⁴. No entanto, שְׁכָנֵי pode ser mantido como *lectio difficilior* e não deve ser mudado para שְׁכָנֵי (participio plural)³⁰⁵.

A palavra בְּרָדָר, como advérbio e acompanhada da preposição לְ, significa “a sós”, “à parte”, “somente” (cf. Nm 23,9; Mq 7,14; Sl 4,9)³⁰⁶. Pode ocorrer sozinha como um acusativo de modo, ou como aqui, acompanhada da preposição לְ, significando maneira. Geralmente vem acompanhada dos verbos de moradia, tais como: יָשַׁב, שָׁכַן ou נִוַּח (cf. Dt 33,28; Sl 4,9[8]; Jr 49,31). A LXX escreve segundo a estilística grega καθ’ ἑαυτοῦς³⁰⁷. O termo יַעַר, que já ocorrera em 3,12, pode designar desde floresta densa até matagais - é um acusativo adverbial de lugar que modifica a ação de שְׁכָנֵי.

d) O termo בְּתוֹךְ é a união de uma preposição com um substantivo e significa enfaticamente “no meio de”, “no coração de”³⁰⁸. Em relação ao termo כְּרִמָּל, alguns autores preferem uma tradução etimológica: “jardins” (CEI); “gramado”³⁰⁹. Pode ser tanto uma “terra fértil” quanto a região em que se encontra o monte Carmelo; mas, de uma maneira geral³¹⁰, no contexto da metáfora, designa uma rica pastagem ou uma terra fértil, onde o rebanho desfruta o suficiente – e não a montanha do Carmelo³¹¹. Dessa forma, כְּרִמָּל não é para ser lido como nome de

³⁰⁴ A forma verbal שְׁכָנֵי (שָׁכַן) pode ser tomada como participio com o yod final paragógico. Essa forma se encontra em outras passagens bíblicas (cf. Dt 33,16; Jr 49,16; Ab 3). Um participio precedendo um substantivo é geralmente colocado em constructo. Cf. JOÜON, P. *A Grammar of Biblical Hebrew*, ← 93n.

³⁰⁵ Esta forma se encontra em outros textos bíblicos (cf. Dt 33,16; Jr 49,16 e Ab 3). Wolff, Hillers, Shaw, Renaud e Zapff não encontram razão alguma para amparar a leitura plural proposta na BHS, pois, como vimos, o singular se encaixa sem problemas com עַם e צֹאן, que aqui devem ser entendidos como coletivos (cf. Mq 2,12). Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 188; HILLERS, D. R., *Micah*, p. 88; SHAW, C. S., *The Speeches of Micah*, p. 195; RENAUD, B., *La formation du livre de Miché*, p. 362. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 156.

³⁰⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 88.

³⁰⁷ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 78, p. 205.

³⁰⁸ Cf. BDB 1063.

³⁰⁹ Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, p. 87.

³¹⁰ Cf. McKANE, W., *Micah*, p. 232.

³¹¹ Na opinião de Zapff, há na palavra כְּרִמָּל um problema semântico. Pode-se entender a montanha costeira do Carmelo (cf. Js 19,26; Is 33,9; Jr 46,18) ou a terra cultivada/campo fértil (cf. Is 10,18;

lugar, embora a LXX, Vg e Tg suponham que seja. Assim, este versículo descreve a situação de Israel com a metáfora de um rebanho pastando na mata espessa e que não tem acesso à área cultivada ao redor, enquanto o v. 14e faz a passagem da metáfora para a realidade: retomada de posse (ainda na imagem do pastar) de Basã e Galaad³¹².

e) A forma que introduz o v. 14e é um jussivo יִרְעוּ (רָעָה), paralelo ao imperativo com a mesma raiz, que introduz o v. 14a (רָעָה). Enquanto o verbo é transitivo naquele versículo, aqui é intransitivo. Em 14a, refere-se a YHWH; aqui, a Israel³¹³. Este verbo (רָעָה) é interpretado pela Vg na forma nifal – “*pascentur*”. A LXX reproduz o nome das duas cidades segundo a geografia helenística, lendo o singular do TM como valor de coletivo, provavelmente à luz do sucessivo TC בָּשָׁן וְגִלְעָד entendido como particípio plural construto³¹⁴. As localidades בָּשָׁן וְגִלְעָד (Basã e Galaad) são advérbios acusativos de lugar e são citados como exemplo da futura “terra de apascentamento” de Israel.

f) A LXX interpreta “como nos dias da eternidade” (כִּי־יָמֵי עוֹלָם), com ênfase no significado teológico da expressão³¹⁵. Neste versículo, o rebanho, que parecia estar impedido de ter acesso às terras férteis, terá novamente esse acesso “como nos dias de outrora”, ou seja, desde o tempo da ocupação até o fim de reino de Israel (cf. Js 13; Is 33,9; Ez 27,6; 39,18). Assim, esta expressão indica a continuidade do povo de Deus e da cidade santa sob a antiga aliança. Neste versículo, o rebanho, que parecia estar impedido de ter acesso às terras férteis, terá novamente esse acesso “como nos dias de outrora”, ou seja, desde o tempo da ocupação até o fim de reino de Israel (cf. Js 13; Is 33,9; Ez 27,6; 39,18).

v. 15

Como nos dias do teu sair da terra do Egito

כִּי־יָמֵי צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם

16,10; 29,17; 32,15ss; Jr 2,7; 4,26; 48,33), em oposição ao deserto. As antigas traduções consideram a primeira proposta, e os exegetas também. Contra tal interpretação existe o fato de que, no versículo seguinte, está claramente descrita uma situação cuja modificação já é esperada. Se fosse o caso de uma morada solitária de Israel “na floresta, no meio do Carmelo”, isso iria contradizer o significado positivo ou, pelo menos, neutro que o Carmelo possui em outros lugares no AT (cf. Jr 50,19, onde o ato de pastar no Carmelo parece justamente como o objetivo do Israel exilado, prometido por YHWH). Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 156s.

³¹² Cf. McKANE, W., *Micah*, p. 232.

³¹³ Cf. ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, 588.

³¹⁴ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 80, p. 205.

³¹⁵ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 81, p. 205.

lhe farei ver prodígios

אַרְאֵנִי נִפְלְאוֹת:

a) Aqui novamente encontramos a partícula כִּי no início do versículo, mas com a mudança do tempo verbal – do qal qatal nas primeiras orações para o infinitivo³¹⁶. A expressão כִּי־יָמִי repete exatamente a mesma frase do v. 14f e compara a época atual com o tempo em que Deus tirou Israel da escravidão do Egito³¹⁷. O plural enfatiza a duração extensa dos milagres de Deus no Egito. A LXX traz καὶ κατὰ τὰς ἡμέρας com o plural, como o TM (כִּי־יָמִי צִאתְךָ), contra o possível texto de 1QpMic³¹⁸. Ela parafraseia o verbo hebraico צִאתְךָ, substituindo-o por um substantivo equivalente no grego; não faz recurso ao termo clássico de ἔξοδος (LXX2Rs 11,1 ou também 2 Rs 3,22), mas utiliza a palavra ἔξοδίας (genitivo), com uma referência importantíssima ao Êxodo. Ela aparece apenas no texto LXXDt 16,3, relacionada ao halakah do memorial dos ázimos para a Páscoa. Nessa perspectiva, é também importante evocar a tradição sinagoga, pela qual Deus teria proposto, novamente, no tempo escatológico do Messias, na noite da Páscoa, os prodígios do Êxodo. Para Carbonne-Rizzi, não há dúvida de que LXXDt 16,3 foi o modelo de tradução para LXXMq 7,15³¹⁹.

A LXX interpreta ἔξ Αἰγύπτου omitindo a palavra “terra” (בְּאֶרֶץ), e supõe a expressão מִמִּצְרַיִם no lugar de מִצְרַיִם, o que mantém a regularidade do ritmo – 3+2 – em relação aos versículos precedentes e aos versículos seguintes³²⁰. Mas “terra do Egito” é expressão comum na literatura hebraica. Não existe motivo suficiente para a anulação da palavra אֶרֶץ antes de מִצְרַיִם.

³¹⁶ A expressão verbal צִאתְךָ infinitivo construto funciona, como aponta Waltke, como um genitivo de medida ou avaliação. O sufixo pronominal é um genitivo subjetivo. E, nesse sentido, o sufixo da segunda pessoa do singular, como em todo o Livro, refere-se ao coletivo Israel, mas aqui, particularmente, a um resto, não Deus, porque o grau verbal está no qal (cf. Ex 13,3; 23,15; Dt 11,10; Sl 114,1). Sendo o antecedente Deus, o grau teria que ser hiphil – “você causou a saída de”. O resto é visto como um corpo solidário aos seus pais cuja aliança guardaram, quando saíram do Egito para estabelecer a vontade divina no mundo e na sociedade. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 759.

³¹⁷ Kessler chama a atenção para o fato de que YHWH é o sujeito da saída (qal infinitivo), e não, como de regra, da “retirada”, em 6,4 (hifil). O termo יָדֵי indica o sentido geral de “tempo de”, representando o ato vividamente. Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 307.

³¹⁸ Cf. COLLIN, M. “L’Histoire Textuelle de Michée”, VTSupl, XX vol XXI, no. 3, 1971, 281-297, p. 289.

³¹⁹ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 757.

³²⁰ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Micha, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 82, p. 207.

³²⁰ “This shorter reading is preferred by Marti and others (BHS)”. Cf. HILLERS, D. R., *Micha*, p. 88.

b) O aparato crítico da BHS propõe הָרָאֵנוּ (mostra-nos ou faz-nos ver) em vez de אֶרְאֵנוּ (eu lhes mostrarei - eu lhes farei ver). A LXX leu no qal e mudou a pessoa - ὄψεσθε (ὁράω – vós vereis)-, harmonizando o novo sujeito do verbo na segunda pessoa do plural com a oração a anterior – “do teu Êxodo” – para sublinhar uma leitura escatológica do texto. Para dar continuidade à sua leitura escatológica, a LXX ainda utiliza como recurso o neutro plural θαυμαστά (vós vereis... coisas extraordinárias), ampliando assim a tipologia do Êxodo (LXXEx 34,10; LXXJs 3,5)³²¹. Talvez a intenção dessa versão seja a de desestimular a leitura de que o v. 15 seria a palavra de YHWH e também reduzi-lo, para se estabilizar com a promessa do v. 14.

A expressão verbal אֶרְאֵנוּ é um hiphil yiqtol, tendo, como sujeito, a primeira pessoa do singular e, como objeto, a raiz verbal נִפְלְאוֹת. Apesar de o TM trazer a primeira pessoa do singular, alguns estudiosos consideram o texto incoerente com o contexto e seguem a versão LXX, optando pela segunda pessoa do singular³²². No entanto, se se toma, esse verso, como é o nosso caso, como resposta divina, nenhuma emenda é necessária³²³. Com exceção da LXX, todas as versões apontam para o TM. A Vg, que lê no hifil (*ostendam ei mirabilia*), confirma o TM e traduz o sufixo de אֶרְאֵנוּ como um singular. Zapff³²⁴ concorda que aqui é o Senhor que fala - Deus mesmo assegura que repetirá os prodígios do Êxodo. O sufixo 3ª pessoa singular masculino, em אֶרְאֵנוּ pode ser entendido como referência a עַם (povo) ou נַחֲלָתְךָ (tua herança). A diferença daí resultante entre a grandeza a que se refere por “tu” e a promessa “eu o farei ver” poderia ser um indício de que as grandezas a serem compreendidas por עַמְּךָ e נַחֲלָתְךָ צֵאֵן não são totalmente idênticas com a comunidade falante no v. 14. Uma vez que esta já vive provavelmente em Sião, poder-se-ia pensar, por exemplo, na inclusão da diáspora na promessa de salvação de YHWH para seu povo. Entretanto, também seria possível uma diferenciação temporal que conta, em princípio, com uma ação salvadora de YHWH com seu povo, mas ainda não com a atual geração suplicante

³²¹ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 83, 84, p. 207.

³²² Renaud pensa que essa correção representa o texto original. Mais do que uma falta do copista, essa lição do TM se explica por uma intervenção redacional. Outros autores que confirmam a correção: Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 187/214; Cf. ALLEN, L., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, p. 392 no 43; HILLERS, D. R., *Micah*, p. 88; MAYS, J. L., *Micah*, p. 163.

³²³ Cf. SCHAW, *Micah*, 195. (ver também LUCKER, *Doom and Hope*, p. 134 no. 22).

do verso. Para o autor, essa correção tenciona restabelecer uma unidade sintaticamente ligada ao texto.

v. 16

As nações verão	יִרְאוּ גוֹיִם
e se envergonharão de todo o seu poderio,	וַיִּבְשׂוּ מִכָּל גְּבוּרָתָם
porão a mão sobre a boca,	וַיִּשְׁימוּ יָד עַל-פִּיהָ
Seus ouvidos ficarão ensurdecidos	אָזְנוֹתֵיהֶם תִּחְרַשְׁנָה

a) Alguns autores, tais como Wolff e Mays³²⁵, tomam o verbo יִרְאוּ como jussivo; no entanto, a leitura deve ser compreendida no simples yiqtol. As traduções que alteram o verbo e o pronome do versículo anterior têm de modificar também este versículo e o seguinte (Que as nações...que ponham a mão... que lambam o pó... etc). Em vez de entenderem os vv. 16 e 17 como resposta à promessa divina, interpretam-nos como pedidos adicionais. Mais uma vez vemos que a emenda do v. 15 não é necessária.

Retomando o vocábulo יִרְאוּ (רָאָה), o texto traz: “As nações verão” (cf. Mq 5,8; Sl 126,2; Is 26,11; 66,18; Ez 28,33; 39,17-21; Zc 8,20-23; 12,9). É a resposta confiante do profeta para a fala divina do v. 15: “eu lhe mostrarei”. Barker³²⁶ observa que há um óbvio jogo de palavras aqui, entre אֶרְאֵנִי (eu lhe mostrarei) e יִרְאוּ (elas verão). Quando as nações virem as maravilhas de Deus, elas se envergonharão. O seu tão falado poder cai na insignificância. As formas verbais רָאָה (ver) e בּוֹשׂ (envergonhar-se), estão no futuro e não mais no jussivo (contra os vv. 10-11), e nos mostram que as “maravilhas” que Deus fará Israel ver também serão vistas pelas “nações” e elas se envergonharão. O verbo בּוֹשׂ (envergonhar-se) possui o significado de envergonhar-se, com ênfase no aspecto psicológico, sentimento de vergonha. Constrói-se ordinariamente, em forma absoluta; às vezes, com מִן + objeto de vergonha, ou כִּי + motivo. Muitas vezes, é difícil decidir se predomina o aspecto psicológico ou o objetivo³²⁷. A conjunção *waw* representa, na opinião de Waltke³²⁸, dois aspectos de uma mesma situação. Como as nações

³²⁴ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 158.

³²⁵ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, 212; MAYS, J. L., *Micah*, p. 163.

³²⁶ Cf. BARKER, K. L. & BAILEY W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, p. 132.

³²⁷ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 94.

³²⁸ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 760.

vêm a exposição do poder de Deus em favor de Israel, elas se envergonharão do prazer que sentiram e expressaram contra o Senhor e seu povo (cf. 3,7; 7,10).

b) A LXX glosa o texto “Porão a mão sobre a boca”, acrescentando, por razões estilísticas, o termo $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ (na *sua* boca), fazendo um paralelo a “se tornarão surdas a seus ouvidos” ($\alpha\upsilon\tau\omega\nu \tau\grave{\alpha} \acute{\omega}\tau\alpha \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\omega\phi\omega\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha$). Esta interpretação corresponde a um neologismo para o valor intransitivo do futuro passivo de $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\omega\phi\omega\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ ($\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\omega\phi\acute{\omicron}\omicron\mu\alpha\iota$: tornarão)³²⁹.

O termo $\text{מִן} + \text{כָּל}$ (de todo), enquanto a preposição é um partitivo (o que mostra uma parte ou quantidade do nome), o substantivo, no estado absoluto, posiciona-se em aposição a גְּבוּרָתָם (גְּבוּרָה : seu poder). Da interpretação da expressão גְּבוּרָתָם resultam várias traduções: sua prepotência (TMMq 7,16), sua violência (LXXMq 7,16) ou sua potência (PeshMq 7,16). CEI traduz: “e ficarão desiludidas de toda a sua potência”; Bernini³³⁰: “e ficarão envergonhados, apesar de todo o seu poderio”. Contextualmente, refere-se ao termo prodígio, apresentado no versículo anterior, ou seja, o v. 16b fornece a representação concreta do v. 16a.

c) A expressão utilizada neste versículo é יָד עַל-פֶּה (colocar a mão na boca); evoca um gesto cultural que revela confusão e embaraço. Indica mudez como resultado de desconcerto. O povo deve segurar a boca, ou seja, calar, guardar silêncio (cf. Jz 18,19; Mq 7,16; Jó 21,5; 29,9; 40,4; Pr 30,20)³³¹. O que indica que a boca deve permanecer fechada. Essa expressão é também utilizada em um contexto de vergonha em Mq 3,7. Aqui serão as nações inimigas que se envergonharão, quando Deus restabelecer seu povo na sua dignidade. As nações não terão nada a dizer. Um contraste com a zombaria do v. 10d. Na opinião de Barker³³², este verso e o próximo parecem ser um eco do v. 10. Ninguém mais zombará do Senhor.

d) A ação verbal תְּחַרְשֵׁנָה (חָרַשׁ) está correlacionada com levar a mão à boca (יָד עַל-פֶּה), calar-se³³³. Para sublinhar a imagem anterior, os ouvidos dos

³²⁹ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 87, 207.

³³⁰ Cf. BERNINI, G., *Osea- Michea Nahum- Abacuc*, p. 349.

³³¹ Cf. BDB 804,1b. Em Jz 18,19, esta expressão é utilizada em um contexto de silêncio; em Jó 21,5, em um contexto de silêncio causado pela estupefação. Em Jó 29,9, ela é provavelmente um gesto de espanto e talvez de admiração; em Jó 40,4 é utilizada em um contexto de silêncio e enfim Pr 30,32 refere-se a um silêncio pela constatação de uma falta. Nessas citações, a expressão “colocar a mão na boca” aponta uma expressão de silêncio, mas também aquela de espanto.

³³² Cf. BARKER, K. L. & BAILEY W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, p. 132.

³³³ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 248.

inimigos também devem “ensurdecer”. Eles não querem ouvir mais nada sobre os poderosos atos salvíficos de Deus para seu povo.

v. 17

Eles vão lamber o pó como a serpente,
Como os que (se) arrastam sobre a terra.

יִלְחֲכוּ עֶפֶר כְּנֹחַשׁ

כְּזֹחֲלֵי אֲרֶז

Eles sairão tremendo de seus abrigos
para YHWH nosso Deus
e terão temor e medo de ti.

יִרְגְּזוּ מִמְּסַגְרֵיהֶם

אֶל-יְהוָה אֱלֹהֵינוּ

יִפְחָדוּ וַיִּרְאוּ מִמֶּךָ:

a) O sujeito do v. 16, as nações, continua sendo o sujeito de todo o v.17. A expressão verbal יִלְחֲכוּ (לַחַךְ) possui o significado de “lamber” e encontra-se também em Nm 22,4; Sl 72,9 e Is 49,23 ou 69,23³³⁴. A forma piel, provavelmente, denota uma atividade freqüente. As nações inimigas são comparadas a serpentes que lambem o pó. No termo כְּנֹחַשׁ (como a serpente), o artigo significa ou dá a categoria³³⁵. O vocabulário e a idéia deste verso constituem uma nítida alusão a Gn 3,14, que refere-se à inferioridade do réptil.

Há diferentes traduções para o termo עֶפֶר (pó, terra): em LXXMq 1,10, é traduzido por “lodo”, em um contexto de polêmica cultural; aqui, a LXX usa χούς (terra, pó); o Tg parafraseia e interpreta o TM, substituindo a linguagem figurada por um gesto ritual de submissão – “Hão de se prostrar com o rosto no chão”³³⁶ – que é um sinal de humilhação e de derrota. Também a palavra נֹחַשׁ (serpente), no TM, apresenta-se no singular; a LXX interpreta o substantivo no plural ὄφεις (répteis) e a Vg usa “pulvis”, o que poderia ser explicado a partir de uma compreensão de נֹחַשׁ no sentido de uma designação genérica. Não há nenhum problema com o TM.

b) A LXX explora uma tradução literal do particípio do verbo hebraico יִזְחֲלוּ [זָחַל: arrastar-se), facilmente entendido com valor substantivado, para evidenciar melhor o sujeito concreto: “os povos pagãos”³³⁷. Este verbo (זָחַל) possui o significado de “reptar, deslizar, arrastar-se, escorregar, escapular”³³⁸. Na

³³⁴ Cf. BDB 535a.

³³⁵ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 760.

³³⁶ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 92, p. 209.

³³⁷ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 89, p. 209.

³³⁸ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 191.

nossa tradução, optamos pelo sinônimo “arrastar-se” (cf. Dt 32,24). A esse participípio, segue-se uma locação de genitivo. Na opinião de Waltke³³⁹, não há nenhuma diferença entre עָפַר e אָרַץ; o paralelismo entre as linhas 17a e 17b pede o último aqui.

c) A LXX interpreta a ação verbal יִרְגְּזוּ (רגז) recorrendo a um verbo indicativo futuro passivo συγχυθήσονται (συγγέω), evidenciando o seu contexto escatológico (cf. também LXXNa 2,5). A mesma versão traduz מְסַכְּרֵיהֶם (seus abrigos) com o significado moral de συγκλεισμός (dureza de coração = serão perturbados na dureza deles)³⁴⁰. A Peshitta traz: “serão angustiados por causa dos seus caminhos”. O Tg apresenta “fora de seus palácios” parafraseando “de seus abrigos”. A expressão “sair tremendo” (יִרְגְּזוּ) possui a raiz verbal רָגַז, cujo sintoma é de medo, surpresa ou equivalente³⁴¹. Este versículo retrata os tremores dos inimigos em seus próprios esconderijos. O termo מְסַכְּרֵיהֶם só aparece em Mq 7,17 e 2Sm 22,46; Sl 18,46. Kessler³⁴² pensa que, com base nas traduções da LXX para 2Sm 22,46 e Mq 7,17 e da Vg para 2Sm 22,46 e Sl 18,46 e no aparentado lexema מְסַכְּרֵיהֶם, poder-se-ia chegar ao significado “prisão” (segundo KBL)³⁴³. Então, em Mq 7,17, poder-se-ia falar de uma libertação dos povos. No entanto, contra essa interpretação, existem três argumentos: a) Já a Vg traduz Mq 7,17 como “*de aedibus suis*”, ou seja, não pensa em prisões; b) em 2Sm 22,46 = Sl 18,46 está claro que não se pensa em libertação, mas em uma saída medrosa de uma construção discutível; c) também a continuação, em Mq 7,17, que fala de “medo e tremor”, não faz pensar em libertação. Já que מְסַכְּרֵיהֶם, como artesão, significa serralheiro, pode-se pensar perfeitamente em מְסַכְּרֵיהֶם como um palácio, castelo ou baluarte, o que corresponde totalmente aos aparecimentos em 2Sm 22,46 cf. Sl 18,46: os povos “envergonhados” têm de “sair tremendo” dos símbolos de seu poder de até então, seus castelos.

³³⁹ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 761.

³⁴⁰ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 90, 209.

³⁴¹ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 604.

³⁴² Cf. KESSLER, R. *Micha*, pp. 307-308.

³⁴³ Wolff é da mesma opinião: “The root סָכַר means “to shut”, “to lock”; accordingly, מְסַכְּרֵיהֶם is often understood as “prison”, “dungeon”. However in this context, an act of (external) liberation is hardly conceivable. It probably has to do with the fearful coming forth of nations from their last “hiding places”, “fortresses”, or “citadels” (cf. A. Weiser, W. Rudolph, L. C. Allen et. al.), so that here an act of nonresistance and capitulation is described.” Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 228.

d) Em relação à expressão אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי הַיְהוָה a BHS elimina a frase inteira, considerando-a como uma glosa posterior; por isso, muitas vezes é omitida nas traduções³⁴⁴. A Vg omite a tradução do termo אֱל. Neste caso, poder-se-ia construir אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי הַיְהוָה como um vocativo: “Eles virão trêmulos, ó YHWH, nosso Deus, e eles terão medo de vós”. É improvável que o versículo faça referência a Israel, embora a LXX, Vg e Tg suponham isso³⁴⁵. Deissler³⁴⁶ aponta que a complementação “em direção a YHWH, nosso Deus”, que as versões unem ao verbo seguinte, é manifestamente uma glosa posterior, já que imediatamente depois vem a apóstrofe dirigida a Deus, na 2ª pessoa. Além disso, o conjunto do versículo encontra-se sobrecarregado do ponto de vista métrico. O TM é possível, embora a referência a YHWH na terceira pessoa esteja em desarmonia com o endereço direto no fim da linha. A expressão pode ser entendida à luz de outra expressão sintático-gramatical: “...de seus abrigos para YHWH nosso Deus”³⁴⁷. Todas essas especulações podem ser evitadas, mantendo-se a pontuação do TM, mesmo porque, ao conservar-se a forma simples do texto, este fica compatível com o oráculo anterior³⁴⁸.

e) A LXX interpreta o TM com um procedimento haggádico; de fato, quer evitar usar qualquer sinônimo do verbo “temer” para as nações, em relação a Deus, em um contexto escatológico, para não induzir ao equívoco acerca de uma possível conversão; por isso, interpreta פָּחַד (יִפְחָדוּ) com ἐκστήσονται, que só se encontra em LXXOs 3,5. Nesta perícopie, LXXMq 7,17 evidencia a hagadah escatológica acerca da punição dos pagãos³⁴⁹. Em relação ao sufixo pronominal referente a Deus (מִיָּדֶיךָ), o Tg acrescenta uma breve circunlocução de respeito: “diante de ti”³⁵⁰. A expressão מִיָּדֶיךָ não se encontra na PeshMq 7,17. Não existe nenhum motivo para essas modificações. Pode-se conservar o TM.

³⁴⁴ Cf. BERNINI, G., *Osea- Michea Nahum- Abacuc*, p. 350 nota 17.

³⁴⁵ Carbone–Rizzi consideram a imagem que vê os povos tremem fora de seus palácios, sem dúvida, mais sugestiva do que a PeshMq 7,17 “serão angustiados por causa dos seus caminhos”. Ver também McKANE, W., *Micah*, 231. Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 96, p. 209.

³⁴⁶ Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 123.

³⁴⁷ Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, p 88.

³⁴⁸ Vuillemier observa que a expressão אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי הַיְהוָה, parece, de novo, fazer parte de uma resposta litúrgica que se encontra no fim do v. 13 e que está introduzida no corpo do versículo. Ela, então, termina a prece. Cf. VUILLEUMIER, R., & KELLER C., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, p. 87.

³⁴⁹ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 92, 209.

³⁵⁰ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 99, 209.

Ambos os verbos pelos quais este versículo se expressa (ירא e פחד) são semanticamente ambivalentes. Enquanto que o verbo רָגַז, do v. 17c, significa simplesmente “tremor”, aqui a raiz verbal פחד designa “sair tremendo”. Ela contém tanto o aspecto do temor (cf. Jr 2,19; 36,16.24) quanto o da expectativa positivamente causada (cf. Os 3,5). A mesma ambivalência vale para ירא “temer” (cf. Sl 14,5; 27,1; 78,53)³⁵¹. Este construído transitivamente com a partícula את, expressa veneração e respeito (especialmente na fórmula “temer a Deus” cf. Dt 6,2.13.24), mas o grau reflexivo com בן faz preponderar o aspecto do medo (“temer-te ou ter medo de”)³⁵². Refletiria vividamente, como nota Waltke³⁵³, o horror que acompanha o pânico (cf. Is 19,16; 33,14; Jr 33,9). É o oposto de expressões que denotam confiança e segurança (cf. Pr 3,24; Sl 27,1; 78,53; Is 12,2; 51,12-13). A raiz de פחד é encontrada frequentemente no contexto religioso para mostrar o temor e o respeito diante da intervenção do Senhor (cf. Dt 28,67; Jó 4,12-15; Sl 14,5). Então, é esperada para os povo a mesma conversão a YHWH, como é esperada dos “filhos de Israel” em Os 3,5, entendido como um evento de conversão que conduz os israelitas a uma salvação.

v. 18

Quem é Deus como tu que carrega a culpa
e passa por cima das transgressões
em favor do resto de sua herança?
Ele não exaspera sempre a sua cólera,
porque ele se compraz no amor.

מִי־אֵל כְּמוֹד נֶשָׂא עוֹן
וְעִבֵר עַל־פְּשָׁע
לְשֵׁאֲרֵית נַחֲלָתוֹ
לֹא־הִחְזִיק לְעַד אַפּוֹ
כִּי־חָפֵץ חֶסֶד הוּא:

a) As traduções apresentam diversas variantes, mas que não têm grande importância. Assim, o Tg e a Peshitta traduzem: “não há Deus além de ti” (Tg) e “como tu” (P), numa interpretação afirmativa. Waltke³⁵⁴ observa que, nesta frase, o termo אֵל é tomado como um nome próprio no vocativo, mas um vocativo nunca se posiciona entre um pronome interrogativo e uma partícula comparativa. O

³⁵¹ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 533.

³⁵² Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 292; ver também VUILLEUMIER, R. & KELLER C., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, Neuchatel: Delachaux et Niestle, 1971, p. 87.

³⁵³ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 761.

³⁵⁴ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 761.

termo preposicional כְּמוֹדֶךָ modifica a oração sem verbo. Todavia, o estilo de Miquéias tolera a incongruência entre כְּמוֹדֶךָ e אִפּוֹ .

O termo עוֹן (culpa) encontra-se, no TM, no singular, com valor de coletivo; na LXX, apresenta-se no plural ($\alpha\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\varsigma$); aVg traz *iniquitatem / peccatum*; e o Tg lê o termo singular עוֹן com valor coletivo, explicitando ainda mais o TM: “tu és o Deus, que perdoa o pecado”³⁵⁵.

O significado do verbo נָשָׂא (נָשָׂא), na forma particípio, é “levantar”, “carregar”, “tomar”, no sentido figurado, em relação a delitos alheios (cf. Nm 14,18; Is 33,24; Os 14,3 e Mq 7,18)³⁵⁶. Associado ao termo עוֹן , indicativo de pecado, tendo YHWH como sujeito, traduz-se literalmente por “carregar a culpa, o pecado”. Para Waltke³⁵⁷, o particípio indefinido נָשָׂא que modifica o אֵל é o primeiro das duas esferas da incomparabilidade de YHWH. Com o acusativo עוֹן , há um sentido cúltico. O termo עוֹן é interpretado como “pecados” ou “pecado” – Hillers (87): “pecados”; Wolff (187): “pecado”; outros comentários, tais como Weiser (287); Robinson (152) e Rudolph (128) traduzem por “culpa”. A falta possui aqui uma nuance que subentende-se como uma dívida³⁵⁸.

Na análise de Knierim³⁵⁹, a palavra עוֹן possui a raiz hebraica עוה , que, originalmente, significava “perversidade”. O significado próprio da palavra torna-se confuso devido aos vários sentidos do mesmo sinônimo para os conceitos básicos de culpa e pecado. Traduz-se, segundo o contexto, por “culpa”, “delito”, “castigo”. Aqui, tem que assinalar especialmente a fórmula judicial com נָשָׂא עוֹן , “carregar a culpa”.

b) Em relação à expressão verbal עָלָה וְעָבַר , a LXX recorre ao verbo $\delta\pi\epsilon\rho\beta\alpha\lambda\iota\omega$ (passar por cima), no sentido de “perdoar”. A Vg usa *transis*; o Tg utiliza a expressão “passa para a frente os pecados...”, que também tem o significado de perdoar. Quanto ao termo hebraico פָּשַׁע (transgressão), que possui valor coletivo, a LXX lê $\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (acusativo feminino plural). As variantes não possuem grande importância.

³⁵⁵ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 102, p. 211.

³⁵⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, pp. 450, 484.

³⁵⁷ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 761.

³⁵⁸ Cf. VUILLEUMIER, R. & KELLER C., *Michéé, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, p. 87.

³⁵⁹ Cf. R. KNIERIM. “עוֹן”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 2), pp. 315, 319.

O uso do verbo **עָבַר** (עָבַר) unido à preposição **עַל**, está em sentido figurado, com o significado de perdoar um delito, isto é, “passar por cima” ou “ignorar” (cf. Am 7,8; Pr 19,11)³⁶⁰. A conjunção *waw*, aqui, é enfática. A palavra **פִּשְׁעַ** (rebelião, rebeldia) prevalece nos Livros narrativos e poéticos. Dos 93 casos, 6 encontram-se no Livro de Miquéias. No período exílico e pós-exílico, o termo predominava nos textos culturais e jurídico-culturais: na doxologia do perdão de Deus, na liturgia da festa pós-exílica dos Tabernáculos, no dia da reconciliação que a precedia (cf. Ex 34,7; Nm 14,18; Mq 7,18-20).

c) A junção das palavras **לְשִׂאֲרֵי נְחֻלָּתוֹ** é encontrada uma segunda vez em 2 Rs 21,14 no contexto da ameaça de rejeição de Sião por YHWH. O termo **נְחֻלָּתוֹ** com um sufixo indicando YHWH produz claramente uma relação-chave com Mq 7,14. E o lexema **שִׂאֲרֵי** é encontrado ainda em Mq 2,12; 4,7 e 5,6 e designa tanto a diáspora judaica (Mq 2,12; 4,7) como o povo de Israel novamente reunido em Sião (Mq 5,6). Em Mq 7,18 devemos entender a sentença para todo Israel, a saber, a população da diáspora e a comunidade que já vive em Jerusalém.

d) A LXX interpreta a forma verbal **הִחֲזִיק** em função do complemento que se segue. É o único caso em que **συνέχω** (**συνέσχευ**) traduz **חָזַק** na LXX. O TM apresenta **לְעַד** (para sempre) e a LXX parece ter lido **לְעַד** (para testemunha) onde se lê **εἰς μαρτύριον**. Na opinião de Carbone-Rizzi³⁶¹, talvez a LXX quisesse evitar o antropomorfismo teológico de Deus, que se irrita, e tenha preferido interpretar o TM com vocalização diferente (**עָד**), e, assim fazendo, uniu-o, com a inclusão, ao termo **μαρτύριον** do TMLXXMq 1,2. A LXX interpreta o termo **אָפוּ** por **ὀργή** e a Vg confirma o TM com a palavra “furorem”.

A expressão verbal **לֹא-הִחֲזִיק** no hiphil, com **יְהוָה** como sujeito e **אָפוּ** como objeto de impressão acusativa, significa, com este verbo qal estativo, ou a “causa de alguma coisa ser forte” (cf. Jr 51,12), ou “sustentar/suportar firme alguma coisa” (cf. Is 56,2.4.6). O último é preferível aqui³⁶². Deus não sustenta sua ira, não guarda para sempre. Ao contrário, ele permite ceder. O advérbio **עַד**, combinado com a preposição **לְ** designa “para sempre”, “perpetuamente”.

³⁶⁰ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 475.

³⁶¹ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 100, p. 211.

³⁶² Cf. BDB 305, p. 6.

Encontramos 28 vezes, nos Salmos, e 11 vezes, nos escritos proféticos (cf. Is 64,8; Mq 7,18; Sl 9,19; 19,10; 21,7; 22,27; 37,29 etc)³⁶³.

e) Em relação à palavra רַחֵם a LXX recorre ao termo pouco utilizado ἐλέους (compaixão), que apenas aqui é utilizado com este sentido³⁶⁴. O TM é bem testemunhado.

Wolff³⁶⁵ pensa que o versículo inicia com a preposição כִּי por um objetivo teológico: prover a motivação essencial para as orações anteriores sobre o perdão. Conclui a primeira parte do hino apontando a qualidade pela qual YHWH determina e limita todas as suas ações (cf. Sl 86,5; 130,4.7s; Ne 9,17). Dessa forma, a profecia se completa³⁶⁶. A palavra רַחֵם (se compraz) designa um sentimento subjetivo; no nosso caso, significa afeto, amor. O termo aparece com frequência na linguagem teológica e concretamente quando Deus é o sujeito³⁶⁷. Em Jr 6,10, Mq 7,18 e Ml 2,17 está correlacionado a טוב בעיני טוב³⁶⁸.

v. 19

Mais uma vez ele terá compaixão de nós,

יָשׁוּב יְרַחֵמֵנוּ

pisará aos pés nossas faltas,

יִכְבֹּשׁ עֲוֹנוֹתֵינוּ

e atirará nas profundezas do mar,

וְתִשְׁלֵךְ בְּמַצְלוֹת יָם

todos os seus pecados.

כָּל-חַטָּאוֹתָם:

a) A LXX usa οἰκτιρήσει- οἰκτείρέω (οἰκτίρω) para traduzir o hebraico יְרַחֵמֵנוּ (רחם: ter misericórdia), recorrendo a um verbo raramente usado para indicar a atitude misericordiosa de Deus. Todavia, essa mudança tem como modelo de “tradição” LXXEx 33,19, onde também, nesse verbo, revela-se “a glória de Deus”³⁶⁹.

³⁶³ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 479.

³⁶⁴ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 101, 211.

³⁶⁵ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 230.

³⁶⁶ O que indica que esta seção não constitui parte original do Livro, mas que foi assinalada pela sua posição atual para a função de fechar o Livro. Penso que o termo redacional não deve ser confundido como inautêntico. O arranjo redacional é uma extensão daquilo que os profetas contribuíram para a reunião e o arranjo de suas profecias.

³⁶⁷ Não há formas teológicas fixas para os verbos nem para as formas nominais. Cf. G. GERLEMAN. “רַחֵם”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 1), p. 868.

³⁶⁸ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 238.

³⁶⁹ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 104, p. 213.

A forma verbal **יָשׁוּב** (שוב), aqui utilizada sem *waw*, expressa a noção adverbial de “mais uma vez” ou “novamente”³⁷⁰. O sujeito continua a ser o **הוֹיָא** do v. 18, com seu antecedente **יְהוָה**, do v. 17. Gramaticalmente, o verbo está relacionado ao verbo seguinte (**יִרְחַמְנֵנוּ** - רחם), que define à sua maneira “novamente ele terá misericórdia”. Como verbo ou substantivo com função verbal, quer dizer “ter misericórdia”, “conceder a graça ao indulto” (cf. Ex 33,19; Os 1,16; Mq 7,19; Is 27,11; Sl 102, 14 etc)³⁷¹. Aplica-se sempre, no AT, a um superior sobre o inferior.

O verbo **יִרְחַמְנֵנוּ**, no piel *yiqtol*, funciona como um denominativo produtivo. O sufixo possui a função de um objeto direto acusativo e tem como seu antecedente **שְׂאֵרֵית נַחְלָתוֹ** (o resto de sua herança, no v. 18), com o qual Miquéias se identifica³⁷². Observa-se que o orador do hino formula aqui as orações na primeira pessoa do plural e, ao referir-se às ações divinas, não mais se refere de maneira geral, como no versículo anterior, mas especifica todas as ações indicadas pela forma verbal **יָשׁוּב** (“novamente”) no início deste verso, que aponta a compaixão renovada de YHWH.

b) A LXX interpreta a forma verbal **יִכְבֵּשׁ** (**כָּבַשׁ**) segundo o midrash hagadah de tipo escatológico, escolhendo *καταδύσει* (*καταδύω*), usado poucas vezes nesta versão, mas que se encontra com valor intransitivo em LXXEx 15,5, para dizer, dos inimigos de Israel, que desapareceram na “travessia do mar”³⁷³. Este verbo (**כָּבַשׁ**) possui o significado de “destruir”; neste versículo, destruir a culpa do povo de Israel³⁷⁴. Essa raiz verbal não se encontra em outros textos. A imagem apresentada mostra claramente a idéia do perdão absoluto. Wolff³⁷⁵ acrescenta que, em geral, esse verbo é construído com pessoas. Assim, o pecado dos

³⁷⁰ Cf. JOÜON, P. *A Grammar of Biblical Hebrew*, ← 177b.

³⁷¹ O autor aponta os verbos mais usados para tal ação: *hnn* (Ex 33,19; Jz 21,22; 2 Sm 12,22; Is 30,18s; Sl 6,3) *rhm* (Ex 33,19; Os 1,16; Mq 7,19; Is 27,11; Sl 102, 14 etc) *hml* (Dt 13,19; 1 Sm 15,3,9; Is 9,18; Jr 13,14; 21,7; Pr 6,34, etc) *hws* usado em frase negativa, para indicar a recusa do perdão (Dt 13,9; 19,3,21; Jr 13,14; Ez 5,11; 7,4 etc) e *'bh* construído com *lisloh* (Dt 29,19; 2 Rs 24,4), mas também indica o consenso ao perdão (Dt 13,9; Pr 6,35). Cf. BOVATI, P., *Ristabilire La Giustizia*, pp. 137-138.

³⁷² Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 763.

³⁷³ Em LXXJr 28,64 o contexto é a celebração da queda de Babilônia. Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, LXX 105, p. 213. Waltke nota que esse verbo, usualmente utilizado com objeto pessoal, ampara a personificação e a metáfora incompleta que compara a subjugação divina dos pecados de Israel com a derrota do faraó e suas tropas no mar Vermelho. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 763.

³⁷⁴ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 485.

israelitas está personificado como um poder hostil, que foi subjugado e destruído por YHWH. O plural עֲוֹנוֹתֵינוּ (nossas faltas) contra o coletivo singular (עָוֶן) no v. 18 chama a atenção para as muitas culpas de Israel³⁷⁶.

c) Enquanto o TM apresenta וְתִשְׁלֵיךְ, outras versões – como a LXX, a Peshitta, a Vg e o Tg – harmonizam com a terceira pessoa masculino singular - “ele irá lançar”. No entanto, o TM deve ser retido, pois o imperfeito está protegido pelo contexto. A transição para a segunda pessoa do singular está amparada pelo v. 20³⁷⁷.

A ação verbal וְתִשְׁלֵיךְ (שָׁלַךְ) introduz, no verso, a imagem de “atirar” os pecados ao mar. Tal imagem descreve vividamente o total perdão de Deus; certifica o povo de que tais pecados se foram para sempre, para nunca mais voltar (cf. Is 38,17)³⁷⁸. Aqui, novamente, o profeta torna a se endereçar a Deus na segunda pessoa singular, como no v. 18a (cf. כָּמוֹךָ v.18a), e prepara o v. 20. Para Waltke³⁷⁹, a conjunção *waw* é considerada exegética porque explica o v. 19b e ilustra como Deus subjugará os pecados. O ato físico de “atirar” refere-se a uma realidade espiritual, mostrando, assim, que o profeta está usando uma metáfora.

A palavra מְצֻלוֹת (nas profundezas) é um plural de extensão, que significa uma base que não pode ser removida de um grande e complexo mar e que conota a completa mudança dos pecados de Israel (cf. Ex 15,5 e Sl 68,23). Na opinião de Andersen e Freedman³⁸⁰, o termo era temido, pois além de ser personificado como um monstro (cf. Sl 69,16), a água enfoca tanto a purificação quanto a destruição. O relato bíblico do dilúvio descreve ambas as imagens – causa a morte e salva a vida. A ação dramática de lançar alguma coisa indesejável ou prejudicial nas profundezas do mar é parte de um antigo ritual mágico. Os autores exemplificam: “A Hittite example: “May pure water cleanse the evil tongue, impurity, bloodshed,

³⁷⁵ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p.230.

³⁷⁶ BARKER analisa que: “Most Hebrew manuscripts of the MT actually read “*their* iniquities (better, sins) instead of *our* iniquities”. However, *our* is supported by some Hebrew manuscripts and versions (LXX, Syr., and Vg.), as well as by perhaps the context. A few commentators prefer to retain “*their*” and refer it to the nations of vv. 16-17. Then the forgiveness spoken of here would include both Jews and Gentiles. Cf. BARKER, K. L. & BAILEY W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, p. 135.

³⁷⁷ “Second person is in place, for the direct address to God is implied constantly after the opening question (v. 18) and is explicitly resumed here”. Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, p. 89.

³⁷⁸ Cf. H. J. A. “שָׁלַךְ”. In HARRIS, R. L. – GLEASON, L. A. – WALTKE, B. K., *Theological Wordbook of the Old Testament*, p. 1569.

³⁷⁹ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 763.

³⁸⁰ Cf. ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, p. 598.

sin, curse...Just as the wind blows away the chaff and carries it into the sea, let it likewise blow away the bloodshed and impurity of the house, and the let it carry it into the sea. Let it go into the sacred mountains. Let it go into the deep wells”.

d) O significado básico de כל é “totalidade”, “integridade”. Se se refere a uma pluralidade, a totalidade é todos³⁸¹. A oração endereça-se a YHWH, exibindo mais intensamente o perdão divino do que no v. 18b – “todos os pecados”, que é indicado pelo plural הַטְּאוֹתֶיךָ. O “resto de Israel” é agora apontado pela terceira pessoa masculino plural. A raiz חָטָא é o conceito principal dentro da ampla terminologia vetero-testamentária para designar o pecado (293 vezes, ocorrência mais freqüente no AT)³⁸². O aparato crítico da BHS mostra que a LXX, a Peshitta e a Vg supõem הַטְּאוֹתַי no lugar de הַטְּאוֹתֶיךָ e em conformidade com a primeira pessoa do plural, apresentada no v. 19a (יְרַחֲמֵנִי)³⁸³. O Tg parafraseia o TM, acrescentando o nome Israel – “todas as culpas de Israel” – para uma clareza gramatical³⁸⁴. Mesmo tendo em vista a complexa gama de distinções na tradição textual hebraica, nas versões antigas e nos comentários modernos, que querem harmonizar as diferentes pessoas no contexto do TM, Barthélemy³⁸⁵ mostra, por meio de uma análise literal, que esse procedimento da poesia hebraica de passar da segunda à terceira pessoa não é raro (cf. TMMq6,16; TMMq 7,15; TMMqAm 9,11).

v. 20

Concederás lealdade a Jacó
e amor a Abraão,
que jurastes a nossos pais
Desde os dias de outrora.

תִּתֵּן אֱמוּנָה לְיַעֲקֹב
חֶסֶד לְאַבְרָהָם
אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתֵּינִי
מִיָּמֵי קֶדֶם:

a) Para a tradução de תִּתֵּן, a LXX utiliza δώσεις (δίδωμι). O Tg transforma a frase ativa do TM em passiva, para sublinhar a misteriosa ação divina³⁸⁶. Pode-se observar que o Tg parafraseia toda a unidade deste versículo. Quer,

³⁸¹ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 313.

³⁸² Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 231.

³⁸³ Tal emenda de הַטְּאוֹתֶיךָ para הַטְּאוֹתַי, amparada pelas versões citadas acima, é geralmente aceita pelos autores (Wellausen 147; Weiser 287; Robinson 152; Rudolph 130; Wolff 189; Hillers 89).

³⁸⁴ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 111, 213.

³⁸⁵ (CT III, 738), 35-52.

provavelmente, evidenciar que as promessas do Senhor, reveladas aos pais, serão mantidas pela fidelidade do Senhor: “a fidelidade revelada de Jacó a seus filhos, segundo o que juraste para ele em Betel”, para explicitar ainda mais a alusão ao patriarca Jacó³⁸⁷. Ainda glosa amplamente as promessas feitas ao patriarca Abraão: “segundo o que jurastes a ele entre as partes das ofertas da aliança: lembrarás a nosso favor o sacrifício de Isaac, que foi comprometido em sacrifício diante de ti, cumprirás para nós os benefícios”. O Tg se refere ao TMGn 15,18, que, segundo as antigas tradições haggádicas dos Targumim palestinos, indicava sobretudo à promessa da terra e da libertação escatológica, temas tão proeminentes no contexto de TgMq 7,20, dizendo respeito aos méritos de Abraão também para os povos pagãos (cf. TM-TgJGn.12,3; TM-TgJGn 22,17-18)³⁸⁸.

O verbo **תָּתַן** (**תָּתַן**) é muito freqüente no AT e possui vários significados: dar, pôr, nomear. Esses significados podem ser diferenciados pelo modo como são construídos e pelo seu complemento. Assim, com o termo **תָּתַן**, que o acompanha neste versículo, designa “ser leal”³⁸⁹. Parece tratar-se de uma atitude de Deus para com o seu povo, e não um dom de Deus que pode ser executado por quem o recebe, como é entendido por Muraoka³⁹⁰. Waltke³⁹¹ considera os termos **תָּתַן** e **תָּתַן** que funcionam como acusativo e como metonímia para as promessas da Aliança.

b) A palavra **תָּתַן** é empregada com freqüência junto a **תָּתַן**³⁹². Todavia, ambas as palavras aparecem claramente separadas entre si e referentes a diferentes sujeitos neste verso. Assim também em Os 4,1; Sl 26,3; 57,11; 69,14; 108,5; 117,2. Deve-se assinalar que, com poucas exceções, conserva-se fielmente a ordem dos termos (cf. Os 4,1 e Mq 7,20)³⁹³.

³⁸⁶ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 112, 215.

³⁸⁷ Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 113 e 114, 215.

³⁸⁸ Cf. CARBONE-RIZZI, Tg 117, 215.

³⁸⁹ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 457.

³⁹⁰ Cf. CARBONE-RIZZI, LXX 109, 215.

³⁹¹ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 763.

³⁹² Cf. Gn 24,27.49; 32,11; 47,29; Ex 34,6; Js 2,14; 2 Sm 2,6; 15,20; Sl 25,10; 40,11.12; 57,4; 61,8; 85,11; 86,15; 89,15; 115,1; 138,2; Pr 3,3; 14,22; 16,6; 20,28.

³⁹³ Cf. H. J. STOEBE, “תָּתַן”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 1), p. 832.

c) O verbo נִשְׁבַּעַתָּ (שָׁבַע), que significa “jurar”, constrói-se ordinariamente com בָּ e aquele/aquilo por quem/ pelo qual se jura³⁹⁴. Na opinião de Keller³⁹⁵, a tradução de שָׁבַע nifal por “jurar” é imprecisa, pois o hebraico não ratifica com juramento uma situação já dada. Ao contrário, compromete-se para o futuro. Por outro lado, o verbo parece, com muita frequência, significar “prometer”. Isso sugere que esse verbo nem sempre significa, no sentido formal, “jurar” ou “prestar um juramento”. Além disso, שָׁבַע nifal nem sempre vem seguido de uma fórmula de juramento. Deduz-se, então, que uma fórmula de juramento não se faz necessariamente com uma afirmação anunciada com שָׁבַע nifal. Muitas vezes, esse verbo, nesse grau, designa essencialmente uma promessa solene e irrevogável, o compromisso de fazer ou não fazer algo em qualquer caso. Deus permanece fiel à aliança, que constitui objeto essencial da fé – é o que o profeta nos mostra neste texto. É sobre essa confiança que repousa a convicção de que as intervenções divinas, como no tempo dos patriarcas, terão eficácia. A expressão לְאֲבוֹתֵינוּ (nossos pais) encontra sua definição específica no v. 20a quando se refere a לְיַעֲקֹב e no v. 20 b ao referir-se a לְאַבְרָהָם.

d) A preposição מִן é temporal e designa o tempo do juramento divino. Associada ao termo קָדָם designa “tempo remoto”. Nessa passagem, refere-se ao tempo dos patriarcas, nossos pais na fé (cf. Is 37,26 e Mq 7,20); aqueles dias que já estão longe dos pais³⁹⁶. A LXX parafraseia um pouco a expressão מִיָּמֵי do TM, ao utilizar κατὰ τὰς ἡμέρας, para sublinhar a idéia de “conforme os dias de um tempo”, entendido como decidido desde sempre (Cf. LXXMI 3,4; LXXEz 38,17)³⁹⁷. Como coroamento da ação divina a favor do seu povo exilado e disperso “se manifestará o Reino do Senhor”. O Senhor estará presente definitivamente em meio ao seu povo como coroamento do êxodo escatológico.

O amor de Deus constitui-se, dessa forma, no elemento que caracteriza o novo tempo, pois nele a ira desaparecerá definitivamente. O amor pertence ao futuro como realidade última e insubstituível, não mais ameaçada, em sua manifestação, pelo fechamento de Israel.

³⁹⁴ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 655.

³⁹⁵ Cf. C. A. KELLER, “שָׁבַע”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 2), p. 1075.

³⁹⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 272.

3.2 Organização do texto de Mq 7,8-20

3.2.1 Delimitação

Mq 7,8-20 é a última seção do Livro de Miquéias. Estes versículos mudam em estilo, endereço, forma e tema em relação aos versículos que o precedem (cf. Mq 7,1-7)³⁹⁸. Apenas a mudança do orador separa uma seção da outra. Essa alternância de vozes pode ser entendida como um diálogo entre o orador e a nação inimiga e entre o orador e YHWH.

No v. 8, o orador é assinalado pela voz feminina, que dentro do contexto literário deve ser compreendido como Sião ou Jerusalém ou ambas. Em qualquer caso, aponta para Israel que espera na inversão de sua relação com a inimiga que no presente se regoziza. Sião assume, mesmo na situação atual, sua clara posição de superioridade sobre a inimiga, já que compreende as circunstâncias que a levaram a sofrer tal escárnio. Ela reconhece o seu pecado e invoca a ação libertadora de YHWH. As imagens de um futuro glorioso são anunciadas por Deus, seguidas por um louvor exuberante a seu perdão cheio de compaixão. Com esta nova temática e na ausência de qualquer elemento formal de ligação, o texto iniciado em Mq 7,8 distingue-se claramente dos versículos anteriores³⁹⁹.

Este novo endereço assinalado no v. 8 é dado apenas como “minha inimiga” (אִיבֹתַי), que é identificada somente pela voz feminina. Essa imagem da inimiga é complicada, pois não há em nenhum outro lugar em Miquéias indicando a

³⁹⁷ Cf. CARBONE-RIZZI, LXX 110, p. 215.

³⁹⁸ Há um considerável debate sobre a alocação do v. 7,7. Os estudiosos dividem-se na avaliação se este versículo pertence, com sua conotação de esperança, ao final do lamento nos vv. 1-6, formando a seqüência 7,1-6, ou se a mudança de orador aponta o início de uma nova composição na seqüência final de 7,8-20. Não vemos problema na divisão deste capítulo final de Miquéias – 7,1 inicia com o pronome na primeira pessoa e assim termina no v. 7,7; no v. 7,8 há indicação de uma nova ação que envolve um novo personagem (inimiga) que recebe a palavra imperativa do sujeito exigindo-lhe uma mudança de conduta. Assim, uma nova ação é desencadeada.

³⁹⁹ O uso da frase וְאֲנִי בְיָהוָה no v. 7,7 abre uma expressão de fé que pressupõe um texto precedente. Cf. HAGSTROM, D. G., *The Coherence of Book of Micah. A Literary Analysis*. SBDLS 89. Atlanta: Scholars Press, 1988, p. 99. Alonso Schökel indica que Mq 7,1-6 possui unidade temática e efeitos sonoros que requerem a presença do v. 7. Cf. ALONSO SCHÖKEL & SICRE DIAZ, *Profetas II*, p. 1100.

presença de uma “inimiga”. As opiniões sobre a identidade da “inimiga” são divergentes⁴⁰⁰.

Com essa nova temática e na ausência de qualquer elemento formal de ligação, o texto iniciado em Mq 7,8 distingue-se claramente dos versículos anteriores. A delimitação torna-se igualmente bem delineada pelo campo semântico; o(s) redator (es) aguça nos contrastes: cair/ levantar; trevas/ luz...as duas partes vão se confrontando como em um julgamento. Enfim, pode-se dizer que o texto de Mq 7,8-20 forma uma outra unidade

Achtemeier⁴⁰¹ considera que o texto Mq 7,8-20 não pode ser tratado à parte do que vem anteriormente (cf. Mq 6,1-7,7). As características destes capítulos são claramente discerníveis. Nesta última parte do Livro de Miquéias, os elementos de julgamento e salvação estão combinados. Enquanto a primeira parte (6,1-7,6/7) lida principalmente com o julgamento, a segunda (7,7/8-20) trata da redenção e reconciliação. A abertura do rîb em 6,1-8 continua nos versículos seguintes. Israel foi indiciado de seus pecados, que foram especificados por pecados de Jerusalém (6,9-16). Sião reconhece e lamenta seus pecados (7,1-7) e se volta a YHWH como a sua única possibilidade de salvação.

3.2.2 Constituição do texto

A coerência que mantém unida esta coleção é criada pela alternância de vozes. A troca de oradores e do teor da fala que mudam de seção para seção, são

⁴⁰⁰ A incerteza sobre a identidade da inimiga deve-se em grande parte à pressuposição de que Mq 7,8-20 originou-se separadamente do Livro de Miquéias. Estudiosos entendem que a passagem mostra o contexto pós exílico litúrgico o qual, quando removido do seu contexto, carecem de indicadores precisos da ordem original e dos participantes dessa liturgia. Presumem ainda que a passagem de tempo e a incorporação de 7,8-20 em Miquéias tem, portanto, obscurecido a configuração original, fazendo uma exata determinação da identidade impossível. Uma linha de investigação mais promissora está na intenção da passagem neste presente local. Cf. HAGSTROM, D. G., *The Coherence of Book of Micah*, 99.

⁴⁰¹ Cf. ACHEMEIER, E., *Minor Prophets I*, p. 361s. Embora Mays pense da mesma forma, ele apresenta o motivo pelo qual é importante a leitura conjunta dos capítulos. Para o autor as duas seções maiores podem ser distinguidas pelo seu conteúdo. A primeira retrata o afastamento entre YHWH e Israel (6,2-7,6); e a segunda está conectada pela inserção da confiança e esperança no v. 7,7 onde ocorre uma espantosa mudança do cansaço e desespero para uma confiança instalada. Todavia a sequência das duas seções não pode ser descrita simplesmente como uma justaposição de profecias de julgamento e salvação. Há de fato apenas um oráculo de julgamento (6,9-16) na primeira seção. A segunda contém somente uma promessa de salvação (7,11-13). Os acentos de julgamento e salvação estão de fato presentes, mas eles são pronunciados como parte de um movimento que tem relação e coerência como um todo. Cf. MAYS, J. L. *Micah*, p. 9.

identificáveis pelo estilo e sujeito. A comunidade ou seu representante são os oradores nos vv. 8-10;14.16-17;18-20; enquanto que nos vv. 11-13 um orador se dirige à cidade, no v. 15 é YHWH quem fala. Nota-se assim, que os vv. 11-13 apresentam uma mudança de voz e de temática em relação aos outros versículos.

Os vv. 8-10 relatam o sofrimento do povo, representado pela figura feminina, aqui aceita como Sião, que fala a uma inimiga anônima, que mesmo desafiada pela adversária, expressa a sua confiança em YHWH, que a libertará. A sequência verbal invertida com que inicia o v. 8 assinala uma mudança de endereço que é dado apenas com o termo “minha inimiga”, sem ter a sua identidade apontada⁴⁰². No entanto, o fluxo do pensamento do orador está claro. A inimiga é exortada a abster-se de sua alegria, pois a vindicação da oradora é iminente – mesmo na escuridão, testemunha a luz da presença divina.

Enquanto que nos vv. 8-10 o orador identifica-se com a comunidade de Sião, referindo-se na primeira pessoa do singular, nos vv. 11-13 o orador profetiza como alguém fora da comunidade. Ele se dirige a Jerusalém para anunciar um tempo glorioso, e, a cidade é aconselhada a se preparar para o influxo do povo que virá do exterior. Embora os vv. 11-13 sejam considerados formalmente diferentes dos vv. 8-10, eles são uma afirmação de confiança em YHWH, são oráculos, em virtude do elo entre o v. 11 e os vv. 8 e 10. Wolff⁴⁰³ destaca que os vv. 11-13 são adições exegéticas para os vv. 9-10, um comentário que expande estes versículos e supre os detalhes concretos. Eles especificam “um dia” futuro, quando as muralhas de Jerusalém serão reconstruídas, quando as fronteiras de Israel serão estendidas e os Judeus da diáspora se juntarão e a terra das nações será devastada. Apesar das dificuldades encontradas na avaliação desses versículos, pode-se dizer que eles contêm uma resposta divina ao hino de confiança proclamado pela comunidade nos vv. 8-10.

A comunidade se une em oração nos vv. 14-17, pedindo o retorno de YHWH como pastor, rogando que interceda em favor do seu próprio povo como fizera outrora. O v. 14 está claramente endereçado a YHWH, embora este não seja mencionado. O orador, aqui representante da comunidade, fala diretamente a

⁴⁰² A inimiga é referida na segunda pessoa (v.8) e na terceira pessoa (v.10). A referência para a inimiga na segunda pessoa em relação ao chamado para não se alegrar por causa da desgraça do orador em 7,8 é provavelmente esperada para a função afetiva da fala. Cf. BEN ZVI, E., *Micah*, p. 175.

⁴⁰³ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 199.

Deus. Embora os vv. 11-13 apontem uma promessa de futura salvação, e o v. 14 expresse a petição da mesma, não há nenhuma ligação entre a seção 11-13 e o v. 14. Hagstrom⁴⁰⁴ aponta para a ausência da “cidade” que interpreta um papel importante nos versículos anteriores. O v. 15 mostra claramente a continuidade com o v. 14 – apresenta a resposta de YHWH. Primeiro a comunidade ora para que a promessa de sua salvação possa se realizar, depois espera a retomada dos feitos históricos de YHWH que, originalmente, os trouxera para esta terra. Os atos salvíficos de Deus serão, ao mesmo tempo, prodígios em favor de Sião e revelação para as nações que recusam a reconhecer o poder divino de YHWH. Dessa maneira, podemos supor que os vv. 16-17 devam ser entendidos como diferentes, não no sentido imperativo, mas de uma descrição da reação futura dos povos mediante os atos sagrados de YHWH. Se nos v. 16-17a ocorre a humilhação e a indignidade dos povos, no v. 17b ocorre a conversão dos povos a YHWH.

Nos últimos versículos (vv. 18-20) não ocorre mudança alguma de orador, embora essa seção apresente diferenças de conteúdo e de forma do texto que lhe antecede. Trata-se de um cântico de louvor a YHWH que perdoa os pecados; o hino aponta também a fidelidade de YHWH a Israel. Esses versículos apresentam a transformação da história de julgamento em salvação. Embora o povo seja pecador, julgado com justiça, o perdão de YHWH é maior do que os seus pecados. Ele se delicia na Sua misericórdia e não persiste na Sua ira. O Livro conclui com Israel renovado como povo, após o julgamento de seus pecados, vivendo o seu tempo de salvação. YHWH manifesta-se poderoso punindo aos inimigos e a seu povo revela-se misericordioso, perdoando; neste sentido, mostra-se incomparável.

Os vv. 18-20 apresentam uma troca de diálogo entre a segunda e a terceira pessoa de modo que, às vezes, chega a impedir a aparente fluência do texto. A unidade abre-se e fecha-se direcionada a Deus na segunda pessoa. O meio da seção encontra-se na terceira pessoa narrativa, que descreve o caráter e a ação de Deus. Kessler⁴⁰⁵ observa que o v. 17c refere-se a YHWH na primeira pessoa do plural “nosso Deus” e nos vv. 18c, 18e, 18f e 19a é YHWH, o sujeito de vários verbos; enquanto que nos vv. 17d e 9d passam novamente para a alocação de oração. Por causa do pronome da primeira pessoa do plural no v. 17, toda a seção

⁴⁰⁴ Cf. HAGSTROM, D. G., *The Coherence of Book of Micah*, p. 100.

é vista como fala de Israel; e o pronome da segunda pessoa do singular, no primeiro verso e no último, demonstra que a oração é dirigida a YHWH. Somente o v. 15 é exceção, pois apenas YHWH poderia ter afirmado: “como nos dias de teu sair do Egito, eu lhe mostrarei prodígios”.

No v. 17c os suplicantes falam de si mesmos na 3ª pessoa, e depois, nos vv. 19 e 20, como coletivo através da 1ª. pessoa do plural. A forma de oração é mantida no geral nos vv. 14-20. Todavia, o tema dos povos só é perseguido até o v. 17, enquanto que, nos versículos finais, trata-se exclusivamente da relação de Israel com Deus e a pergunta do verso 18a: “Quem é um Deus como tu...?” Também representa formalmente uma incisão na parte final do v. 19 e todo o v. 20 que voltam para a segunda pessoa, sempre direcionados a YHWH.

A questão que abre a unidade, *Quem é um Deus como tu?* É imediatamente respondida pela colocação da incomparabilidade de YHWH sobre uma série de atributos a suas atividades que estão divididas em duas partes: os atributos no v. 18 e suas realizações nos vv. 19b-20. No v. 19a, temos a profecia que Deus novamente terá misericórdia.

3.2.3 Estruturação do texto

Não há oposição, de maneira decisiva, em relação à unidade do texto Mq 7,8-20. Um fator a favor da unidade de Mq 7,8-20 é a sua estrutura. O texto é construído com expressões de confiança, petição e louvor. No entanto, não há consenso a respeito do contexto da liturgia⁴⁰⁶.

A divisão em quatro estrofes (stanzas) básicas e distintas é apoiada pela maioria dos autores⁴⁰⁷. O primeiro par é composto de um canto de confiança (vv. 8-10) cantado pela cidade personificada e um oráculo divino endereçado a ela (vv.

⁴⁰⁵ Cf. KESSLER, R. *Micah*, p. 296.

⁴⁰⁶ Foi Gunkel que, em 1924, contribuiu notavelmente para a crítica da identificação da seção 7:8-20 como uma composição litúrgica, ou uma “liturgia profética”, visão já antecipada por Stade em 1903 [Cf. STADE, B. “Micha 1,2-4 und 7,7-20, ein Psalm”, ZAW 23 (1903) 163-17] Cf. GUNKEL, “The close of Micah”, pp. 142-149.

⁴⁰⁷ Hillers apresenta as quatro divisões básicas: vv. 8-10 (salmo de confiança); vv. 11-13 (oráculo de salvação); vv. 14-17 (um lamento); e os vv. 18-20 (hino de louvor). Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, 89. Assim também: LIMBURG, J., *Hosea – Micah, Interpretation*, p. 194; SHAW, C. S., *The Speeches of Micah*, p. 196; MAYS, J. L., *Micah*, pp 153-154; WOLFF, H. W., *Micah*, pp. 220. 215-217; ALLEN, L., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, p. 393; etc. Naturalmente, outros têm dividido a seção em duas ou três partes, mas tal proposta não convenceu a maioria dos estudiosos.

11-13). O segundo composto de um lamento de Israel (vv. 14-17) equilibrado por um hino de confiança na salvação futura cantado por uma congregação (vv. 18-20).

Essa estrutura bem organizada sugere que o material foi claramente posicionado ao Livro de Miquéias pelo autor ou um editor. A peça seria um poema artisticamente composta para ser apresentada em uma liturgia por diferentes cantores. Na opinião de Gunkel, o poema se adequa às circunstâncias históricas que também estão refletidas no material assinado pelo Trito-Isaías⁴⁰⁸. A maioria dos estudiosos parece concordar com Gunkel, admitindo que esse texto litúrgico é do período pós exílio, ou seja, não é um escrito autêntico do profeta, sendo uma adição tardia composta para o final do Livro de Miquéias⁴⁰⁹.

Os vv. 8-10 são considerados como um salmo de confiança da oradora (coletivo e feminino, primeira pessoa do singular), aqui considerada como Sião. Dois processos estão em curso nesses versículos - Sião carrega a ira de YHWH e o desdém da inimiga. No v. 8, ela chama atenção de uma inimiga, também não nomeada, para que ela não se alegre com a sua queda, pois ela confia em YHWH. O v. 9 apresenta o reconhecimento da culpa daquela que fala concomitante à confiança em experimentar e ver as ações divinas. O v. 10 aponta a certeza, derivada dessa confiança, daquela que fala (3ª. pessoa) em ver a queda da inimiga, e, de resto, fala de YHWH na 3ª. pessoa.

Os vv. 11-13 são prognósticos para Sião feito por um falante não nomeado e que provavelmente faria parte da comunidade da falante dos vv. 8-10. A estrutura é baseada em temática com elementos formais e a unidade organiza-se da seguinte maneira:⁴¹⁰ os vv. 11-12 mencionam a reconstrução de

⁴⁰⁸ Também para Mays e Andersen-Freedman o cenário dos vv. 8-12 é familiar aos escritos proféticos, especialmente aos de Isaías, que usa as mesmas imagens: Sião sofreu um desastre descrito como uma queda. Cf. MAYS, J. L., *Micah*, p. 154. ANDERSEN, F. I., - FREEDMAN, D. N., *Micah*, 576,578. Assim também pensam Renaud e Wolff: este texto final de Miquéias se assemelha ao Trito Isaías (cf. Is 59,9-15 e 63,7-64,12), no qual encontramos elementos de confissão e queixa. Cf. RENAUD, B., *La formation du livre de Michée*, p. 376; cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 219.

⁴⁰⁹ A maioria dos estudiosos, cada um deles de acordo com seu pensamento, assinala que Mq 7,8-20 é um texto do período exílico ou pós-exílico. Entre eles, destacamos Mays, que atesta ser este texto um material adicionado em um longo processo redacional que foi completado por volta do ano 330 a.C. Cf. MAYS, J. L., *Micah*, p. 155. Notscher considera o texto como pós-exílico, mas acredita que a época não pode ser determinada com certeza absoluta. Cf. NOTSCHER, F., *Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten*, Echter – Verlag Wurzburg, 1948, p. 106.

⁴¹⁰ Apresentamos a organização das subunidades de acordo com a visão de Zapff. Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, pp. 205-207.

Sião, a supressão das fronteiras para os povos, peregrinação rumo a Sião dos remanescentes no mundo. O v.13 aponta a devastação da terra devido à culpa de seus habitantes. No aspecto da troca de voz na enunciação, ainda podemos mencionar que nos vv. 11-12, fala-se a uma segunda pessoa - no v. 11, com sufixo feminino; e, no v. 12, com masculino. Já o v. 13 passa a uma fala descritiva. Enquanto os vv. 11-12 constituem uma promessa, o v. 13 exprime, ao contrário, uma ameaça. Se a promessa está direcionada a Sião, mesmo que o destinatário no v. 11 seja feminino e no v. 12 masculino, a ameaça, no contexto suposto, visa aos povos inimigos. Ela constitui, então, mesmo que, indiretamente, uma promessa em favor de Sião⁴¹¹.

O v. 7,14 representa uma nova mudança de orador em relação aos vv. 11-13 e deve ser entendido como um pedido, de um ou mais falantes, a YHWH para que Ele assuma novamente a direção de seu rebanho. A partir do v. 14 domina finalmente o tratamento de Deus por Tu. O v. 7,15 que indica mais uma mudança de orador deve ser entendido como prognóstico sagrado de YHWH, que promete a seu povo atos prodigiosos como aqueles realizados nos dias da fuga do Egito.

Nos vv. 16-17 ocorre uma nova mudança de falante, embora esta mudança só possa ser reconhecida a partir do v. 17b. O sujeito que fala provavelmente é o do v. 14, um dos elementos da comunidade dos que vivem em Sião. Formalmente, os vv. 16-17 apresentam, conseqüentemente, uma continuação das súplicas do v.14.

Nos últimos versículos (vv. 18-20), rezam os membros da comunidade. Não ocorre mudança do falante, embora esta seção apresente diferenças de conteúdo e forma do texto que lhe antecede. Trata-se de um cântico de louvor a YHWH cuja disponibilidade para o perdão justifica a nova confiança. O texto apresenta no v. 18: descrição geral, em forma de hino, das propriedades essenciais de YHWH. O v. 19a é a expressão da confiança de que YHWH irá perdoar o grupo que aqui aparece falando. Os vv. 19b-20 apresentam o perdão da culpa cujo significado é o cumprimento da promessa feita aos Patriarcas.

Em todas as partes encontramos o estilo confessional (vv. 8-10.18b-19a: YHWH na terceira pessoa) ou a forma de saudação (vv. 14-17.18a.19b-20:

⁴¹¹ Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 355.

YHWH na segunda pessoa) para os temas principais e para a relação da comunidade para com seu Deus⁴¹².

O número dos participantes dessa seção do capítulo final de Miquéias é pouco: ao lado de YHWH (o único a ser mencionado) estão o orador principal (primeira pessoa singular nos vv. 1-10); e talvez a mesma pessoa identificada na primeira pessoa do plural nos vv. 17d e 19a.b.20c). A inimiga identificada como “as nações” (nos vv. 16-17) representa a antagonista feminina no v. 10, considerada aqui uma potência política. Ela aparece também no v. 8a como alguém que se alegra.

A estrutura de Mq 7,8-20 apresentada por Dorsey⁴¹³ é provavelmente a mais sugestiva: toda a unidade é de esperança, e ela compreende sete partes dispostas simetricamente, com a parte central focada na petição para YHWH: liderar e restaurar seu povo como fizera nos dias antigos. Encontramos nesse texto uma verdadeira confissão pública de pecado feita por Israel, e ao mesmo tempo, um testemunho de confiança em YHWH em seu desejo de manter a Aliança.

A	Suportarei a ira de YHWH, porque pequei contra ele, mas ele me restabelecerá	8-9
B	Meus inimigos verão e se cobrirão de vergonha	10
C	Promessa de restauração – limites para o Egito e Assíria - “eles virão do Egito”	11-13
D	Oração a YHWH para pastorear seu povo como nos dias antigos/ ou outrora	14
C'	Promessa de restauração – Deus fará prodígios como nos dias do Egito	15
B'	As nações verão e se envergonharão	16-17
A'	YHWH não guarda sua ira para sempre (v. 18), ele perdoará nossos pecados	18-20

Percebe-se ainda que a última subunidade (vv. 7,18-20) une-se com a primeira (vv. 7,8-10) pelo tema do pecado e do perdão.

3.3 Análise semântica

Ao lado do estudo dos recursos sintático-gramaticais e filológicos que caracterizam o texto estudado, trabalharemos a análise semântica.

⁴¹² Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 215.

⁴¹³ A escolha da estrutura apresentada por Dorsey é que o foco central apresentado pelo autor - retrato de Deus Pastor - recai na imagem trabalhada no nosso estudo. Em cada uma das passagens no livro de Miquéias, que ocorre a imagem de Deus-pastor, encontra-se nas seções de esperança 2,12 e 5,4; 7,14. Cf. DORSEY, D. A., *The Literary Structure of the Old Testament, A Commentary on Genesis – Malachi*, Grand Rapids: Baker Book, 1999, p. 299.

7,8-10 A situação de Israel e o grito da inimiga

Os vv. 8-10 tratam do confronto de duas inimigas indicadas pela voz feminina: a oradora, que confia e espera que YHWH trocará o seu castigo por sua salvação e a vindicará na presença de sua inimiga cuja identificação não é feita, e cujas circunstâncias históricas não são mencionadas. Há um consenso entre os autores de que a oradora aqui citada seja de fato Jerusalém, como personificação do povo⁴¹⁴. Esta se encontra na escuridão da prisão, pobreza ou exílio⁴¹⁵, e está aflita com o triunfo de sua inimiga. Essa inimiga, sob a figura de uma mulher, é dissuadida a não se alegrar com a condição atual de Sião, porque a oradora novamente se levantará. Essa afirmação aponta para um êxito final: os golpes sofridos pelo povo de Israel não são mortais, mas passageiros. Sião cai, mas se levanta, encontra-se humilhada pela inimiga, mas um dia verá a humilhação desta. A esperança de Israel é, certamente, a de que o Senhor carregará seu castigo e sofrimento, erguendo a nação e dando-lhe liberdade e alegria.

Apesar de ainda permanecer em dificuldade, a comunidade espera reerguer-se⁴¹⁶. Nota-se, aqui, uma posição clara de superioridade sobre a inimiga. Kessler⁴¹⁷ menciona que encontramos, muitas vezes, no AT, o aviso contra o alegrar-se com a situação da inimiga, e, freqüentemente, tal aviso está ligado à certeza de que Deus modificará essa alegria (cf. Jr 50,11; Ez 25,6.7; 35,14.15; Ab 12 ss.; ou em 12,15; Sl 13,4-6; 25,2; 35,15.16.19.24-26; 38,16).

O verbo hebraico נָפַל (נפל) apresenta uma pluralidade de conotações, desde a descrição de uma simples queda de um muro até a informação da queda de um rei de Israel (cf. 2 Rs 1,2). Pode-se cair em combate (cf. Jz 20,44), cair nas mãos de outrem (cf. Lm 1,7) ou de um adversário (cf. 1 Cr 20,8). Com freqüência נָפַל designa estragos, morte e destruição, podendo ainda ter outras nuances de

⁴¹⁴ Os profetas se dirigem constantemente ao povo, enquanto coletividade. O auditório, a que Miquéias visa, é identificado pelo viés de várias expressões, a saber: “Israel” (Mq 3,8); “Casa de Israel” (Mq 1,5; 3,9); “Jacó” (Mq 1,5; 3,8); “Casa de Jacó” (Mq 3,1.9); “Casa de Judá” (Mq 1,5); “Jerusalém” (Mq 1,5; 3,10.12); “Samaria” (Mq 1,5.6); Sião (Mq 3,10.12). A dificuldade se encontra na identificação da suposta inimiga. São várias as propostas, no entanto, escolhemos aquela que corresponde a um povo estrangeiro personificado, inimigo de Judá.

⁴¹⁵ Cf. SMITH, R. L., *Micah – Malachi*, Word Biblical Commentary XXXII, Texas: Word Books, Waco, 1984, p. 58.

⁴¹⁶ “Faith under difficulties, the certainty of final vindication, was characteristic of all the exilic and postexilic prophets (cf. Is 60,1ss; Ez 37-39; Zc 14)”. Cf. SMITH, J. M.; WARD, W. H. and BEWER, J. A., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, Critical and Exegetical Commentary, Edinburgh: T.&T. Clark, 1985, p. 146.

sentido⁴¹⁸. Quando a palavra é usada em referência a uma cidade, como é o caso aqui, significa que esta se encontra em uma situação catastrófica (cf. Jr 51,8; Ez 33,21)⁴¹⁹, no sentido de uma experiência de calamidade (Sl 37,21.34;41,10-12; 145,141; Pr 24,16)⁴²⁰. Jerusalém, em meio a tribulações, está caída por suas maldades (cf. Pr 12,7; Sl 36,13). A oradora/Jerusalém reconhece a sua fraqueza. Embora ela esteja caída, poderá erguer-se novamente (cf. Am 9,11).

A expressão verbal קָמַתִּי é um antônimo de נִפְלֵתִי e, neste contexto militar, significa “levantar-se do estado de derrota” (cf. Pr 24,16). McKane⁴²¹ aponta que esse verbo (קָמַתִּי), um qatal profético, descreve o futuro como se já fosse uma realidade, e, assim, poderia ser expresso como tendo já ocorrido (cf. Sl 107,10-15; 112,4; Is 9,2; 49,9; 50,10), por isso, indicador de segurança⁴²².

Zapff⁴²³ atesta que o par verbal נִפְלֵתִי e קָמַתִּי ocorre, na maioria das vezes, na profecia; e, regularmente, em conexão com outras palavras referidas ao juízo, quando se verifica que o julgamento já não se impõe (cf. Am 5,2; Is 24,20; Jr 50,32)⁴²⁴. Se lermos Mq 7,4b.8 ante o pano de fundo de Jr 50,31ss., um interessante paralelo emerge em relação à seqüência das sentenças. Enquanto que para ambas - Jerusalém e a nação inimiga- o tempo da devastação chegou e elas caíram, há, para Sião, um reerguimento, o que não é o caso para a outra. Para Wolff⁴²⁵, esse reerguimento vai além de uma reestruturação política. Zapff⁴²⁶ considera que encontramos mais detalhes, do ponto de vista lingüístico, em Pr 24,16s. Temos a favor dessa relação, três palavras-chave: אֵל שִׂמְחָה, נִפְלֵת e אֵיב. Do ponto de vista textual, uma idéia similar aparece em ambos os textos: a alegria

⁴¹⁷ Cf. KESSLER, R., *Micah*, p. 300. Ver também: ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 175.

⁴¹⁸ Cf. M. C. F. “נִפְלֵת”. In HARRIS, R. L. – GLEASON, L. A. – WALTKE, B. K., *Theological Wordbook of the Old Testament*, p. 1393.

⁴¹⁹ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 754.

⁴²⁰ Cf. BDB 657a

⁴²¹ Cf. McKANE, W., *Micah*, p. 218.

⁴²² Waltke é da mesma opinião: “The accidental perfective form of this verb vividly and dramatically represents this future situation as complete and unexpected”. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 754. Ver também: Max Rogland, *Alleged Non-Past Uses of Qatal in Classical Hebrew* (Studia Semitica Neerlandica, vol. 44; Assen:royal van Gorcum, 2003 ISBN 90-232-3973-3 Journal of Hebrew Scriptures vol 5 (2004-2005) www.arts.ualberta.ca/JHS/reviews/rewie 145.htm

⁴²³ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 176.

⁴²⁴ “Different from what Amos (5:2) expects, however, this fall will be followed by a rising up. Hence, the essence of the comforting message in 4:9f. and 4:11-13 from the preceding liturgical reading is confidently appropriated.” Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 220.

⁴²⁵ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 220.

diante da condição inferior do inimigo não é correta aos olhos de YHWH, e leva aquela que a expressa à humilhação. O autor nos chama a atenção para o fato de que, depois da alegria relativa à queda da cidade inimiga, daquela que fala no v.8, o discurso se transforma de tal modo que podemos ver aí uma indicação indireta de que Mq 7,8s poderia ter sido, de fato, originado da instrução prática presente em Pr 24,16s.

Zapff destaca que as idéias presentes em 7,8 podem estar relacionadas com Ab 12 e Ez 25,6, com os povos vizinhos; no entanto, elas são vistas melhor à luz do texto de Pr 24,17, que mostra uma tendência à generalização. O fato de a cidade inimiga não ser explicitada poderia ser um sinal indicativo de dependência em relação ao pensamento sapiencial. Paralelo ao que ocorre em Pr 24,17, uma regra de comportamento é estabelecida: trata-se não somente de um certo povo, mas, conforme já verificamos, qualquer inimigo de Israel. E, de acordo, com os versículos seguintes, Sião não somente se erguerá das tribulações, mas se libertará de seus pecados e retornará a YHWH.

O segundo uso da conjunção וְ expressa justamente a confiança da oradora de que YHWH será a sua luz. A condição negativa na qual Sião se encontra - nas trevas (תְּשִׁוּרָה) -, pode indicar a ausência de Deus experimentada no cativo (cf. Sl 42), uma falta de visão provocada por YHWH (cf. Mq 3,6); ou, como observa Alonso Schökel⁴²⁷, apontar o sentido figurado de ignorância, desgraça e tribulação (cf. 2Sm 22,29; Is 9,1s; 58,10; 49,9; 59,9ss; Mq 7,8; Sl 35,6; 112,4, etc). A fórmula “morar nas trevas” opõe-se ao reconhecimento de que “YHWH para mim é luz”. Simboliza a má sorte, a infelicidade, designa um mal ou uma catástrofe (cf. Am 5,18.20; Is 5,30; 9,1; 58,10; 60,2; 62,1ss; Lm 3,2; Sl 18,29; etc). Na concepção de Israel, toda desgraça é efeito de um castigo merecido e permitido por Deus para punir a culpa. Essa disposição punitiva é representada pela cólera ou ira divina (cf. Sl 6,2-3; 38,2; 88,8; Is 30,30; 2Cr 28,9). Prior⁴²⁸ observa que a escuridão a que Miquéias, particularmente, se refere é aquela que ele chama de “Indignação do Senhor”, retratada no v. 9. Quando Deus atua na ira e na cólera, o povo alcança, de fato, a escuridão. Todavia essa escuridão passará, porque ela será

⁴²⁶ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 175.

⁴²⁷ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, São Paulo, 1997, p. 252.

⁴²⁸ Cf. PRIOR, D., *The Message of Joel, Micah & Habakkuk*, p. 194.

iluminada pela presença de YHWH⁴²⁹. Assim, é anunciada a libertação daqueles que se encontram nas trevas em conexão com a promessa de reconstrução de Israel.

Trevas e Luz são figuras comuns para retratar calamidade e prosperidade. A treva simboliza o silêncio, a má sorte e a morte; a luz, ao contrário, a vida e a alegria, a volta ao caminho correto e à graça (cf. Is 9,1; 30,26; Sl 104,20.22-23; 107,10). Assim como durante a noite espera-se com impaciência e esperança, o nascer do dia, também o piedoso, na desgraça, espera em YHWH, símbolo da alegria e da felicidade (cf. Sl 130,5-7). A obscuridade é iluminada pela presença de YHWH. Deus não é somente o dispensador da luz, que simboliza a plenitude do ser, mas é, Ele mesmo, “Luz”⁴³⁰. Essa imagem é comum nos profetas (cf. Is 8,23-9,1; 10,17; 42,16; 58,8.10; 60,1-3.19; 61,1.19s; Mq 7,8s.) e nos Salmos (cf. Sl 18,29; 27,1; 112,4). A salvação virá não só para Israel, mas para todos os povos (cf. Is 51,4), e será em determinados casos, outorgada por meio de especiais mediadores salvíficos (cf. Is 42,6; 49,6)⁴³¹.

Kessler⁴³² acrescenta que o Senhor é nitidamente delineado na figura do Deus-Sol em Mq 7,8 (cf. também Ml 3,20) e lembra, ao mesmo tempo, a imagem de Trito Isaias de YHWH ou de sua magnificência como luz que brilha sobre Sião (cf. Is 60,1-3.19). No entanto, no verso seguinte, YHWH não aparece no papel do Deus-Sol brilhando, Ele próprio, como luz, mas no papel do libertador que conduz desde a escuridão do cárcere até a luz da liberdade (cf. Is 42,6s; 49,9; Sl 107,10-14). A luz freqüentemente simboliza a existência, a vida, a liberdade e a

⁴²⁹ Para Andersen-Freedman, a linguagem aqui usada, junto ao imaginário da escuridão, mostra que a peça é apresentada como um canto do Sheol. A cidade se encontrava nesse local na esperança de que, quando a ira de YHWH passasse, ela pudesse sair de lá: “This action, and bringing out to the light, describes resurrection from the dead (Hos 6:2, with associated light imagery). It was an ancient belief of Israel that Yahweh could perform this miracle (Deut 32:3; 1 Sam 2:6). It could be used as a figure of speech for the revival of a dead city only because the idea of personal resurrection already existed. This belief included the notion of waiting in Sheol in hope until Yahweh brings out the dead, after his wrath has subsided. The use of similar verbs in Job (13:15; 14:13; 19:20-26) gives grounds for including Mic 7,7 as the preface of this piece rather than the conclusion of the preceding one”. Cf. ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, p. 582.

⁴³⁰ “As God scattered the darkness at creation with his gift of light, even so would he send his light to end her night of suffering and to bring order out her chaos”. Cf. KELLEY, P. H., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi, Layman’s Bible Book Commentary*, Tennessee: Broadman, 1984, p. 49.

⁴³¹ Cf. SAEBO, M. “אור”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 1), p. 148.

⁴³² Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 301

salvação⁴³³. Confessar que o Senhor é “minha luz” (cf. Sl 27,1) é expressar que a verdadeira luz é YHWH, fonte de todos os benefícios (cf. Sl 36,9). Zapff⁴³⁴ lembra-nos de que, de maneira análoga em Mq 7,8, encontramos também a metáfora em conexão com uma superação das conseqüências do juízo por YHWH e um novo futuro para Israel. Assim, aparece como uma situação prototípica para a futura salvação através de uma inabalável confiança em YHWH por parte de Sião.

O v. 9a atinge, de uma maneira bela, o domínio da confissão e submissão. A comunidade está disposta a enfrentar a mão disciplinadora do Senhor, porque reconhece o pecado cometido⁴³⁵. Geralmente, o orante suplica a Deus que faça cessar sua ira, porque conhece a misericórdia divina (cf. Sl 6,1s; 38,1s; 88,8 etc). Entretanto, a indicação deste versículo vai além da inclinação à oração de pedido ou súplica (cf. Sl 51,6; 106,6; Ex 34,6-7, etc) – o povo reconhece a sua falta e quão justo é seu castigo, por isso, expressa a sua resignação confiante⁴³⁶. Como Miquéias já havia dito (cf. Mq 1,5), a infelicidade não é fruto do capricho de um Deus irritado. A ira tem sua causa bem delineada: havia pecado contra YHWH. A punição é reconhecida como merecida. Nessa perspectiva, a comunidade aceita o julgamento e compreende a sua história não como uma luta entre nações, uma subjugando a outra, mas como uma ordem de Deus contra ela. Por isso, de boa vontade toma sobre si o castigo e carrega a sua culpa⁴³⁷. Se, anteriormente, o profeta havia dito que a sua tarefa era apontar os pecados do povo (cf. Mq 3,8), aqui, cada pessoa reunida na comunidade tem a chance de reconhecer seu pecado

⁴³³ “ Here “light” not only has the general meaning of life and its possibilities for self-direction and action; even more, it refers to concrete salvation from the threat of death (Ps 27:1 etc), including death in war (Isa 9:1[2]; Ps 18:29f.[28f.]. Jerusalem will partake of this “light” of Yahweh’s beaming presence, whereas the nation will be swallowed up by darkness (Isa 60:1). Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 221.

⁴³⁴ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 177.

⁴³⁵ Cf. 1 Sm 15,22; 2 Rs 23,26; 24,29; Is 1,11-20; 42,24s.; Jr 7,21-23; Os 6,6; Am 4,5; 5,15.22.24; Sl 51,4.

⁴³⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 450. Kessler nota que o texto se serve da linguagem dos salmos (cf. Sl 41,5; 51,6), mas transpõe a confissão de pecado individual em uma coletiva (como ocorre na forma “nós” encontrada no Sl 106,6). O povo, coletivamente, reconhece o seu pecado. Cf. KESSLER, R., *Micha*, p. 301. Hillers completa: The divisions and tensions within the society disappear here. This tone is prepared for by the acknowledgment of universal guilt in the previous poem “the good man is fond from the land”. Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, p. 90.

⁴³⁷ Assim também interpreta Waltke: The formerly faithless city now by faith accepts the prophetic threats of 1:2-7,6 and interprets its fallen state as due to the Lord’s wrath against sin, not to the enemy’s immediate military superiority”. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 755.

diante de Deus e dos outros adoradores. Eis aí o verdadeiro arrependimento e também a fé no fato de que YHWH libertará Sião, não somente de seus inimigos, mas, mais ainda, de sua própria culpa. O pecador será levado para a luz, a fim de contemplar e andar em sua justiça.

Waltke⁴³⁸ elenca as razões pelas quais Sião está disposta a suportar a ira divina: em primeiro lugar, ela admite que o castigo é merecido: “eu pequei contra ele”⁴³⁹; em segundo, o castigo é temporário: “até”- o povo está certo de que o tempo em que carregará a ira de YHWH é limitado; em terceiro, o Deus de “justiça” irá punir o malfeitor e tirará Sião de seu humilhante cativo; e ela, então, verá sua salvação. Sião está segura de que, de fato, será vindicada. Encontramos, aqui, uma verdadeira confissão pública, realizada pelo povo, de todos os seus pecados. Nesse verso, a confissão da culpa é formalmente marcada.

A fidelidade do amor divino é expressa nos versículos seguintes. Portanto, falar da “ira de YHWH” deve ser entendido, no contexto das sentenças seguintes, não apenas como reconhecimento da culpa, mas igualmente como expressão da rápida intenção do julgamento para a reconciliação⁴⁴⁰. A ira de Deus despertada corresponde à paixão de seu amor pelo qual ele elegeu o seu povo e o presenteou com seus prodígios. Por isso, ela é temporária e não final, “até que ele julgue o meu caso”⁴⁴¹. Ira e amor conjugam-se, assim, em Deus, que não guarda sua ira para sempre (cf. Sl 103,9). Destarte fica claro que o propósito do castigo não é destruir o transgressor, mas levá-lo a dedicar-se a uma nova vida (cf. Is 57,15; Ez 33,11). Como luz dessa comunidade, YHWH não apenas a libera dos inimigos (v.8), mas até mesmo de sua própria culpa (v.9s.)⁴⁴². Todavia, vale ressaltar que o amor divino não significa a exclusão da expiação do pecado⁴⁴³.

⁴³⁸ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, 1992, p. 755.

⁴³⁹ Pour semblable aveu de culpabilité, cf. Ps 41,5; 51,6; 106,6. Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 353.

⁴⁴⁰ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 177.

⁴⁴¹ He also knows that God is not only the Judge who punishes them but also the One who decides when justice is served and when it is time for reconciliation and restoration. Then God will fight for Judah and right the injustices she suffers during her persecution by her enemies, and Judah's enemies will observe God's glorious deeds for her. Cf. SMITH, G., *Hosea, Amos and Micah*, 573.

⁴⁴² Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 221.

⁴⁴³ Segundo Lima, “perdoar pode vir junto com o castigo; este não significa ausência de perdão. A punição, no entanto, recebe, a partir do perdão divino, um novo caráter, que exclui a maldição, e passa a fazer parte da nova ordem salvífica instaurada ou restaurada por Deus”. Cf. LIMA, M. L.C., *Salvação entre juízo, conversão e graça. A perspectiva escatológica de Os 14,2-9*. Tesi Gregoriana, Serie Teologia 35, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998, p. 175.

Kessler⁴⁴⁴ apresenta o julgamento de Sião conectado pelas palavras *רִיב רִיבִי* (v. 9), em quatro pontos. Israel espera três ações de YHWH que vão pôr fim à situação atual: sua entrada na causa em favor de seu povo; a produção de seu direito contra a irônica inimiga; e expressa, metaforicamente, a condução para a luz. Só após essas três intervenções de YHWH, o orador torna-se sujeito: “eu verei a sua justiça”. O objetivo do processo é a “justiça” (cf. Sl 7,6; 43,1; Jr 50,17-20.33-34; Jr 51,35-36). Como em 4,11, o verbo hebraico *רָאָה* construído com *בְּ*, expressa a certeza emocional desse ver (por isso, “alegrar-se em”).

Os profetas clássicos empregavam o *רִיב* como um tipo de oráculo no qual o “acordo legal” de YHWH contra Israel foi proclamado e acusado. Era uma imagem verbal para a atividade histórica de YHWH, na qual ele entregou a Israel os termos do acordo de Sinai e julgou sua conduta pelas normas do acordo. O texto de Mq 6,2-5 é um exemplo desse tipo. A palavra também veio a ser usada no vocabulário de salvação em relação à intervenção de YHWH contra seus inimigos e aqueles de Israel (Jr 50,34; 51,36; Lm 3,58; Is 51,22; Sl 43,1; 74,22; etc). É o caso de Mq 7,9.

Liedke⁴⁴⁵ chama a atenção sobre o fato de que a ocorrência do *רִיב* nesse versículo se encontra em uma esfera não muito comum na literatura profética: o processo legal em um contexto internacional. Se, na seção de Mq 6,1ss, a queixa envolve uma causa entre YHWH e Sião, aqui (cf. Mq 7,8) a contenda ocorre entre YHWH e a inimiga triunfante, onde Sião mesmo é objeto da briga. A situação vislumbrada pertence a um tempo futuro, quando Israel retornará à luz e a nação inimiga será castigada. Embora tenha pecado contra Deus, ele próprio será defensor do seu direito⁴⁴⁶. Portanto, nesse momento, YHWH não está fazendo uma acusação a seu povo, mas está agindo como seu advogado. O versículo expressa novamente a confiança do orador de que, mais uma vez, YHWH defenderá a sua causa e a justiça lhe será dada. É significativo que esse segundo momento do *רִיב* apareça como revelador da intenção de YHWH de estabelecer a

⁴⁴⁴ Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 302.

⁴⁴⁵ Cf. LIEDKE, G. “רִיבִי”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 2), p. 970.

⁴⁴⁶ “In 6:1-2, however, Micah is the messenger carrying to Jerusalem the Lord’s accusation against his people; now, after his fury is spent, the Lord is their advocate, not their accuser”. Cf. WALTKE, B. In McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 755.

justa relação com Sião. Outorgando o perdão, Deus mostrará que sua sentença de juízo não anula seu amor⁴⁴⁷.

Digna de consideração parece ser a observação de Andersen e Freedman⁴⁴⁸. Os autores consideram paradoxal a situação de Sião: ao mesmo tempo em que confessa sua culpa em relação a Deus, ela se mostra vítima inocente do júbilo do inimigo, por isso, ela está confiante de que YHWH, Ele mesmo, tomará seu caso e provará que não é culpada. Tal decisão envolve não apenas um veredito favorável, mas faz justiça (v. 9ba), e fazer justiça significa tanto a libertação de Sião de sua prisão (Ele irá levá-la para a luz) quanto a derrota de sua inimiga (vv. 9-10). O papel será revertido. Então, será a vez de Sião regozijar-se sobre a sua inimiga caída (v. 10b). Tal fato contém um momento decisivo. O Senhor é retratado como o advogado em uma corte, que toma a causa de seu povo para que ele seja declarado inocente. Como no Sl 17,2, מִשְׁפָּטִי poderia significar “meu resgate”. Essa interpretação chocaria com a admissão da culpa que o orador fez nos versículos anteriores. O pecador é condenado, o que implica a divina indignação como penalidade. Na opinião de Andersen e Freedman, é possível que o autor tenha desejado preservar essa ambigüidade para enfocar a situação ambivalente de Sião: culpada (diante de Deus); e inocente (vítima de agressão). Duas contendas estão encapsuladas nessa ambigüidade. A primeira é o caso do Senhor contra Sião, levando-a à punição descrita no v. 9a, refletida na miséria lamentada nos vv. 1-7. Assim, o v. 9a descreve a resistência da ira do Senhor até que o caso seja encerrado, quando a sentença é dada. A segunda disputa é aquela de Sião contra a inimiga. Sião confia em que o Senhor tomará a causa em seu favor e esperará.

Das cinco ocorrências de מִשְׁפָּטִי, em Miquéias, duas (3,1.9) são usadas em referência aos dirigentes de Israel. Em 3,1 apresenta-se em uma questão retórica: o profeta quer rebater seus interlocutores que desconhecem o verdadeiro sentido do direito. Embora tematicamente 3,1 e 3,9 possam parecer idênticos, há a

⁴⁴⁷ Distinguimos a opinião de Bernini de que tal fato supõe a idéia, que se encontra em outros textos proféticos (cf. Is 10,5-6; Ab 1,11; Zc 1,15), de que as nações que YHWH usou para punir Israel abusaram do poder por ele conferido, exagerando no castigo. Caso não houvesse a intervenção divina para cessar o castigo, YHWH poderia parecer, aos olhos dos inimigos, um Deus impotente (cf. Ez 25,8; 28,24.26, etc). É a mesma idéia, mas de um ponto de vista diferente, que se encontra nas orações de Moisés (cf. Ex 32,11-12; Nm 14,13-16; Dt 9,28; 32,27, etc). Cf. BERNINI, G., *Osea- Michea Nahum- Abacuc*, p. 343.

⁴⁴⁸ Cf. ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, p. 578.

possibilidade de que esses líderes sejam diferentes em cada uma das citações⁴⁴⁹. Em 3,8, o profeta se opõe aos falsos profetas, sua força reside no Espírito de YHWH e isso inclui o מִשְׁפָּטֵי־יְהוָה divino. Em 6,8, o profeta aponta para o que é requerido por YHWH para manter a relação com a humanidade: inclui “fazer justiça” e isso é visto em contraste com a quantidade e a qualidade da oferta de sacrifícios. Aqui assume um sentido moral. Finalmente, em 7,9 é usado no sentido de “causa”, e a linguagem retrata YHWH como envolvido em um tribunal. A intenção de Miquéias é sugerir que YHWH de fato atuará em favor de Sião.

Wolff⁴⁵⁰ atesta que a forma hipihil de נָסַף – que possui o sentido de conduzir – só pode ser entendida como uma ação de resgate. O Deus da justiça irá punir os malfeitores e tirar Sião de sua situação humilhante. Assim, esse verbo parece ser uma indicação da justiça prometida pelo reto juízo do verso anterior. Isso nos permite estabelecer uma correlação entre o ser justificado e o evento da luz, que, por sua vez, está correlacionado com o ato de “ver” – a comunidade experimenta a libertação e redenção. Dessa forma, a visão da luz torna-se uma imagem privilegiada da vida, da verdade. Ela simboliza a vitória do direito⁴⁵¹. Deus manifesta-se como um verdadeiro juiz, que restabelece a justiça no mundo.

Deissler⁴⁵² acrescenta que este texto fornece uma contribuição para a teologia da luz; aqui, como em Is 10,17 e 60,19, YHWH não é somente o dispensador da luz – essa luz que simboliza a bondade, a vida –, é, Ele mesmo, Luz, como já visto no v. 8. Igualmente, observa-se esse livramento como ato de salvação, assim como no livro de Deutero-Isaías, que está sempre ligado à libertação do “segundo Êxodo” (cf. Is 45,8; 46,13; 51,6 [10 vezes])⁴⁵³.

Deus é reconhecido pelas suas ações justas, suas obras concretas, que transmitem sua fidelidade e sua amizade ao povo eleito. A radicalidade do juízo em Miquéias não exclui a temática do amor de Deus por seu povo. O propósito do castigo não é destruir o transgressor, mas trazê-lo de volta a uma “nova vida”, à

⁴⁴⁹ Cf. GOSSAI, H., *Justice, Righteousness and the Social Critique of Eighth-Century Prophets*, I American University Studies/ New York: Peterlang, 1993, p. 164.

⁴⁵⁰ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 222.

⁴⁵¹ Cf. 2 Sm 23,3-4; Is 2,2-4; 5,20; 9,1-6; 58,8-10; Sl 97,11; 112,4; Jô 11,17; 22,27-30; 38,12-15.

⁴⁵² Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 354.

⁴⁵³ “The righteousness of Yahweh, as in Is 40-55, is here identical with the vindication of Israel. Israel being more nearly in accordance with the divine will than the nations are who triumph over her, it is required of the justice of Yahweh that he deliver his people and punish their oppressors who have exceeded their commission of chastisement upon Israel. Cf. SMITH, J. M.; WARD, W. H. and BEWER, J. A., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, p. 146.

“salvação”. Como “luz” de seu povo, YHWH libera Sião, não apenas de seus inimigos, mas de sua própria culpa. É um processo de libertação e liberação. Mesmo que YHWH tenha pronunciado o juízo, este será eliminado, pois Ele é misericórdia e perdão. A vitória do amor afasta a ira⁴⁵⁴. Pode-se dizer que a restauração do povo se encontra em paralelismo com: “Ele me conduzirá à luz”. E, quando isso ocorrer, cessará a alegria da inimiga.

Assim também, a expressão “verei a sua justiça” encontra-se em paralelo com: “ele me conduzirá à luz”. A expressão verbal וְיִצִיאֵנִי (יִצֵּא) ocorre, aqui, ligada ao termo que pertence ao campo semântico da luz. Alonso Shökel⁴⁵⁵ analisa a palavra אֹר (luz), usada, aqui, como uma figura metafórica de iluminar, dar luz; equivale à vida, salvação, tirar da masmorra escura para dar liberdade, que é garantida pelo Senhor (cf. v. 8d). Trata-se, então, de uma libertação redentora (cf. יִצֵּא Sl 25,15b; 31,5; 66,12; 143,11b; Ez 20,41). Nessa perspectiva, pode-se desenvolver o restabelecimento da união com Deus. Para Alonso Shökel⁴⁵⁶, o verbo רָאָה, construído com a palavra בְּצִדְקָתוֹ, possui um significado especial de “gozar de sua justiça”. O substantivo צִדְקָה possui significados éticos, jurídicos, forenses, de “justiça”⁴⁵⁷. Deus se encarrega da causa de Jerusalém, por isso, coloca-se em litígio com a inimiga e, segundo o esquema jurídico encontrado em Ex 9,27, o resultado será uma justiça, ou seja, é declarada a inocência de Sião e a culpa da inimiga é reconhecida. Em Miquéias, a raiz צִדְקָה ocorre apenas aqui e em 6,5. Em ambas as ocorrências, estão em referência a YHWH, em sentido ativo, sendo que, nesse verso, não se refere somente à justiça, mas à misericórdia, empregada no sentido de libertação, como ato de salvação. A justiça de YHWH é, portanto, seus atos salvíficos em favor de seu povo, e não simplesmente um

⁴⁵⁴ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 222.

⁴⁵⁵ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 34.

⁴⁵⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 596.

⁴⁵⁷ A raiz do termo צִדְקָה possui conotação de conformidade a um padrão ético ou moral e no AT esse padrão é a natureza e vontade de YHWH. Justo é o Senhor em todos os caminhos, benigno em todas as suas obras (cf. Sl 145,17). Esse termo descreve três aspectos do relacionamento pessoal: teocrático, ético e forense. No sentido aplicado a Deus, צִדְקָה possui o significado de retidão, sendo que as características divinas se tornam o padrão definitivo da conduta humana. Se por um lado expressa o conceito de retidão do Senhor, por outro, indica que tal retidão é o resultado dos atos de salvação e de vitórias divinas (cf. Jz 5,11; 1Sm 12,7; Sl 103,6; Dn 9,16; Is 45,8; 46,13; 51,6-8). Cf. E. JENNI E C. WESTERMANN, *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento II*, pp. 639-668; Cf. R. LAIRD HARRIS (org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1261; ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 556.

conjunto de normas e procedimentos (cf. Sl 22,31; 40,11; 48,11; 71; 143,1). O termo se encontra também nos Salmos para marcar que o salmista foi ouvido por YHWH e teve o triunfo do seu direito (cf. Sl 5,9; 6, 11; 35,4; 70, 3; 71,12, etc). Enfim, o termo זָדִיקוֹת tornou-se expressão particular no AT para interpretar os atos salvíficos do Senhor na história da salvação.

No v. 10^a, o orador volta a referir-se à inimiga. O discurso enfoca os “inimigos” de Sião, do mesmo modo que em 7,8. Em ambos, é prognosticada a libertação de Sião das mãos de sua inimiga. A retidão de YHWH pede o triunfo de Israel sobre a inimiga. Ela, que no v. 8 regozija-se com a derrota e o infortúnio de Sião, quando Deus salvar o seu povo, terá a sua posição invertida. A inimiga testemunhará a justificação de Sião. Ela verá (וַיִּרְאֶה) da mesma maneira que o povo de Deus (v. 9, אֶרְאֶה). No entanto, cada um percebe algo diferente: este vê liberdade; a inimiga vê Deus rejeitar sua alegria e sua incredulidade maligna. A exaltada e triunfante inimiga sofre, ela própria, o castigo (cf. Is 10,6). Agora, Jerusalém a ridiculariza e faz escárnio (cf. Sl 42,2; 79,10,115,2)⁴⁵⁸. O sentido do termo עִינַי junto ao verbo רָאָה significa “ver com os próprios olhos”⁴⁵⁹, podendo indicar “festejar com os próprios olhos”⁴⁶⁰. Sião opõe sua alegria àquela de sua inimiga. Ela pode daqui para frente alegrar-se ao ver sua inimiga vítima da mesma sorte que a ameaçara: caída aos pés (cf. Is 5,5; 10,8; 28,18)⁴⁶¹. Os inimigos do povo de Deus terão o mesmo destino que infligiram a Israel (cf. Ab 15; Lm 1,22). E, assim, Israel será vindicado.

Como resultado da visão, a inimiga será esmagada pela vergonha que cobrirá aquela que ridicularizou a fé do povo de Deus, de tal modo que não verá nada mais do que humilhação (cf. Ab 10; Is 50,7-8; Ez 7,18; Sl 35,26; 44,16; 89,46). As conseqüências da esperada punição para a inimiga vêm expressas, primeiramente, em palavras bem generalizadas: “a vergonha a cobrirá”. O termo בּוֹשָׁה é retomado no v. 16, onde se fala dos povos que cairão de vergonha. No entanto, na visão de Zapff⁴⁶², a formulação empregada neste v. 10 é mais forte do que a do v. 16. Será uma humilhação tão profunda que jamais encontrará similar

⁴⁵⁸ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 222.

⁴⁵⁹ Cf. Nm 14,14; Dt 19,21; Sl 22,18; Is 52,8; Jr 32,4; 34,3; Ez 28,17; Ab 10-13; MI 1,5.

⁴⁶⁰ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 756.

⁴⁶¹ Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 354.

⁴⁶² Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 181. Ver também WOLFF, H. W., *Micah*, p. 222.

na história. O ato justo de YHWH não comporta apenas a libertação de Israel, mas também o castigo daqueles que abusaram de Sião.

A citação אֵיזוֹ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, retirada da boca do povo estrangeiro, evidencia o caráter exclusivo da ligação de Israel com seu Deus (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ). A derrota de Sião fez as nações inimigas pensarem que o seu Deus era incapaz de salvá-las. Essa constatação terá conseqüências: será esta afirmação da inimiga que configurará, aparentemente, a razão de sua queda. Para Bernini⁴⁶³, essa irônica interrogação: “onde está teu Deus?” Pode expressar tanto o desamparo do crente, em um tempo de aflição, como o grito blasfemo repetido pelos inimigos de Israel. NesSe versículo, surge como um escárnio feito pelas nações pagãs, numa formulação depreciativa ao Deus de Israel, que não é capaz de salvar o seu povo das mãos inimigas (אֱלֹהֵיהֶם) JI 2,17; SI 79,10; 115,2 no contexto coletivo; e אֱלֹהֵיךָ SI 42,4.11 no contexto individual). Figura também em 2 Rs 18,34 ou 24; SI 89,10; 115,2. Tal fórmula pressupõe um pensamento politeísta, entendendo YHWH como um Deus protetor e pessoal de Israel⁴⁶⁴. Por isso, essa questão ocorre sempre no AT como uma reprovação de escárnio feita pelas nações pagãs. O profeta considera tal questão como um insulto a YHWH. Assim, a interrogação retórica em 18a apresenta-se como uma resposta adequada ao v. 10d: “Quem é um Deus como tu?” YHWH será considerado o único Deus⁴⁶⁵.

O triunfo final de Sião contrasta com a situação da nação inimiga. Ela é retratada de maneira drástica: será pisoteada. A expressão עָתָה תִּהְיֶה לְמַרְמָס aponta, acima de tudo, para Mq 7,4: enquanto lá, ela permanece no contexto do julgamento de YHWH sobre Jerusalém ou a comunidade de Israel, introduz-se, em nosso versículo, a queda da inimiga de Sião. Numa visão sincrônica, Zapff⁴⁶⁶ interpreta que o julgamento de YHWH não termina para Jerusalém, mas se estende para a inimiga de Israel, a princípio triunfante. O autor igualmente considera, já em Mq 4,9-14, uma seqüência análoga de eventos, condicionada pela

⁴⁶³ Cf. BERNINI, G., *Osea- Michea Nahum- Abacuc*, p. 344.

⁴⁶⁴ “Among peoples entertaining a limited conception of deity as the champion of a particular nation, the continuous disaster of a nation must always be interpreted as due to the weakness of its patron deity.” Cf. SMITH, J. M.; WARD, W. H. and BEWER, J. A., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, p. 147.

⁴⁶⁵ Quando a majestade e poder de Deus são colocados em jogo, Deus intervém para justificar sua reputação (cf. Hab 2,6-20). Cf. SMITH, G., *Hosea, Amos and Micah*, pp. 573-574.

⁴⁶⁶ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 182.

inclusão estereotipada de עָתָה para a qual, como já foi indicado, existem outras correspondências.

Em relação ao termo תְּהִיָּה לְמַרְמָס, Wolff⁴⁶⁷ observa que o mesmo é usado em conexão com o ato de pisotear na lama do campo arável ou nas vinhas, por gado ou fera selvagem que tenha ultrapassado os seus limites. É encontrado, sobretudo, no livro de Isaías, no qual existe uma relação entre o julgamento sobre Jerusalém e o aniquilamento da inimiga (cf. Is 5,5; 7,25; 10,6; 28,18 e Ez 34,18s.). Zapff⁴⁶⁸ concorda com Wolff sobre a conexão do uso do lexema, em Is 5,5, para referir-se à cerca; o que é feito também em Mq 7,10. Se aplicarmos a Is 5,5 a interpretação de Mq 7,10s, então, trata-se de que a inimiga, no v. 10, compartilha o destino que se ameaçara para a casa de Israel – transformação em terra pisada –; enquanto Sião, que lá vive, é reconstruída no versículo seguinte, após o cumprimento do julgamento. Na contribuição de Keesler⁴⁶⁹, a figura do “pisar” não se refere aqui somente ao espezinhar dos animais numa terra cultivada (cf. Is 5,5; 7,25; Ez 34,19), mas em relação à “lama da rua”, ao estado das ruas da cidade, antes da introdução de limpeza regular de ruas (cf. Is 41,25). Da mesma maneira que, em toda parte da cidade, pisa-se na sujeira da rua, assim também será pisada a inimiga caída na vergonha.

Essa primeira seção termina com uma ressonância emocional para a acusada: vê-la como lama nas ruas (cf. Is 10,6). Nenhuma derrota pode ser mais forte. Tal situação representa a derrota total daqueles que se puseram contra Israel e seu Deus (cf. 2 Sm 22,43)⁴⁷⁰. A inimiga de Israel verá e se esconderá envergonhada; pior ainda, sofrerá castigo. Com essa ação de YHWH, todo o medo e desânimo, na presença do inimigo, serão removidos. Essa imagem da grande humilhação sofrida pelo inimigo é encontrada também em Sl 18,43⁴⁷¹. Uma imagem parecida lê-se ainda em Mq 7,17.

Zapff⁴⁷² aponta que as referências acima citadas dos textos de 2 Sm 22,43 e Sl 18,43 são um indício a mais da conexão entre os vv. 10 e 17. Se considerarmos o contexto que circunda o uso dessas palavras-chave, nos textos referidos, chama

⁴⁶⁷ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 223.

⁴⁶⁸ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 182.

⁴⁶⁹ Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 302.

⁴⁷⁰ Cf. ACHTEMEIER, E., *Minor Prophets I*, p. 362.

⁴⁷¹ C' est pourquoi plus d' un commentateur considère ce stique comme une glose. Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 354.

a atenção o fato de se tratar da descrição do destino da inimiga daquele que canta, enquanto, no outro caso, trata-se de “estrangeiros”. Parece que Mq 7 claramente se orienta por essa diferenciação e, com esta, pelos diversos destinos correspondentes. O orador expressa sua verdadeira e incomparável fé na hora mais escura de Judá e Jerusalém - ainda que os inimigos triunfem e nos insultem - serão silenciados e envergonhados. Mesmo que os muros de Sião estejam em ruínas, chegará o dia em que serão reparados.

7, 11-13 A promessa de restauração ou reconstrução de Israel

Após o discurso da oradora, nos vv. 8-10, surge um outro orador, mudando abruptamente a mensagem - da cena da destruição e humilhação da “inimiga” - para o dia da reconstrução e expansão de Israel. Assim, os vv. 11-13 endereçam a uma futura restauração das muralhas e fronteiras e o retorno do povo. Pode-se dizer que essa seção traz a visão da salvação pela qual a cidade espera. No livro, ela apenas pode ser Jerusalém/Sião, embora não seja mencionada no capítulo nome algum. O povo que tinha expressado a sua confiança em Deus é encorajado com palavras de esperança e tranqüilidade. O passado de glória será restaurado⁴⁷³. Em contrapartida, o resto do mundo estará sob o julgamento divino, pelos atos cometidos contra seu povo (cf. Mq 4,13 e 5,5-9). A punição que veio para a cidade, por seu pecado, cairá sobre o mundo inteiro por causa de seus atos. Tal julgamento geral criará a oportunidade para a restauração da cidade.

A seção consta de um oráculo de salvação com duas formas diferentes: nos vv. 11-12 diretamente; depois, indiretamente, ou seja, o v.13 apresenta a devastação da terra, um castigo reservado às pessoas hostis a Sião. Este versículo introduz uma outra temática. Enquanto os versículos anteriores tornam clara a restauração, o v. 13 introduz um julgamento. Como veremos adiante essa ameaça visa aos povos pagãos.

Sião, que antes era a oradora, agora é mencionada pelo orador, como mostra o sufixo feminino em נְדָרַיִךְ⁴⁷⁴. A ligação com os versículos anteriores está no fato

⁴⁷² Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 183.

⁴⁷³ Cf. Is 11,11-16; 27,12-13; 60,11; Ez 48,30-35; Am 9,11-12; Ab 20; Zc 14,10-11.

⁴⁷⁴ Archtemeir vê uma ligação maior: “We are not told who speaks here, but we can assume that the dialogue between God and Jerusalem, which began in 6:1, continues. This is the Lord’s promise to Jerusalem that a new day will dawn upon Israel. Zion’s walls were razed in its destruction (cf. 2 Kgs 25:10; Ps 80:12; 89:40), but they will be rebuilt, establishing Zion once again as a community. In some of the prophetic promises, it is said that foreigners will rebuild the city’s walls (Isa 60:10). Other passages speak of God’s work alone (Ps 51:18; 69:35; 102:16; cf.

de que a oradora, que esperava pela mudança do destino da sua comunidade (“até que”, v. 9c.), recebe, agora, o anúncio da chegada desse dia. O dia da justiça de YHWH é interpretado, para a comunidade de Sião, como o dia da vitória, um tempo em que os muros da cidade serão reconstruídos. A salvação de todos os eleitos será dentro de fronteiras seguras. Evoca o tema de um repovoamento interno. Embora esse momento não seja indicado, cronologicamente⁴⁷⁵, é iniciada uma linha temática de redenção em favor do povo de Deus ligado a Sião. O anúncio é feito de forma enfática, pelo uso seguido da palavra “dia” duas vezes no v. 11 e uma vez no v. 12. Nesse dia indefinido, esperam-se três coisas: Judá será restaurada, as nações convertidas virão a Judá e a terra pagã tornar-se-á desolada.

Sião prepara-se, então, para este “novo dia” que desponta⁴⁷⁶. A vinda desse dia não está definida em um espaço cronológico. Ela está projetada para um novo futuro, e este futuro é indicado pelas formas verbais: בָּנִיתָ (בְּנֵה:infinitivo); יִרְחֶק (יָרַח: qal yiqtol); יִשְׁבְּיָהּ (יָשַׁב: qal yiqtol); וְהָיָה (הָיָה: qatal waw consecutivo); וְיִשָּׁב (יָשַׁב: qal participio construto). Aqui merece ser destacado o sentido escatológico que o profeta dá à palavra “dia” neste capítulo⁴⁷⁷. O termo destaca-se como tema de juízo e restauração escatológica. Dessa maneira, “יום” é a manifestação divina que significa a restauração e salvação de Israel e o fim do pecador. Assim, no nosso texto, não teria o significado de um dia totalmente indeterminado, mas indicaria o momento em que, na história, teria lugar a manifestação salvífica de YHWH. Nessa perspectiva, podemos dizer que o texto relata uma significativa promessa para o futuro. Certamente, a salvação será manifestada, seja para

147:2). But certainly the reconstruction is part of God’s eschatological salvation of his people (Jer 31:38)”. Cf. ACHTEMEIER, E., *Minor Prophets I*, p. 363.

⁴⁷⁵ Alguns autores, tais como Mays (*Micah*, 161) e Allen (*Micah*, 397), acreditam que a reconstrução das muralhas “neste dia” refere-se ao tempo de Neemias (445-433 a.C.), enquanto que Hillers conecta essas promessas a Mq 2,12 e 4,1-2 e denomina essa visão como escatológica. Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, p. 91. Os autores concordam com Hillers, ao dizer que essas palavras referem-se ao grande dia escatológico no final dos tempos: a reunião de todas as nações da terra para Jerusalém (cf. Zc 12,3 e 14,2). Cf. ANDERSEN, F. I., - FREEDMAN, D. N., *Micah*, p. 584.

⁴⁷⁶ Smith deixa perceber que: “Some scholars have questioned whether or not the city referred to here is Jerusalem. Eissfeldt, Reicke, and others have argued that the city was Samaria because Jerusalem is not mentioned and there are many North Israelite names, i.e. Carmel, Bashan, and Gilead (v.14), in the passage. The word for wall גִּיר generally refers to a stone fence (Num 22:24; Ps 62:4). קִיר is more commonly used for city wall. However these arguments do not militate against taking this pericope to be about Jerusalem”. Cf. SMITH, R. L., *Micah – Malachi*, p. 59.

⁴⁷⁷ “O dia” ou “Aquele dia” pode ser visto de várias formas: como um dia de ira, em Jó e Provérbios; um termo técnico, em Joel; Amós insiste que é dia de julgamento apenas para Israel (5,18.20) e, mais tarde, afirma que deve ser um dia de restauração (9,11).

aqueles que ficaram em Sião, seja para os que virão de outras terras, israelitas ou pagãos convertidos.

O significado proposto para o termo “dia” não é tematizado como realidade física, embora este aspecto não seja eliminado, mas é considerado, fundamentalmente, como dimensão em que ocorre um fato. Dessa maneira, o espaço de tempo é caracterizado essencialmente pelo seu conteúdo. Em Mq 4,1 (peregrinação a Sião), 4,6 (retorno do povo israelita disperso) e 5,9 (julgamento dos povos incrédulos), reporta-se a eventos análogos a Mq 7,11. Na opinião de Zapff⁴⁷⁸, isso fala a favor de uma correspondência entre 7,11 e os textos mencionados acima. Há, ainda, outra semelhança: a conexão entre Mq 7,11 e Mq 7,4b, sendo especialmente caracterizada, em ambos os lugares, o uso desse termo⁴⁷⁹. Tais considerações reforçam a hipótese da ligação, vista na seção anterior, de que estamos lidando com dois tipos de dias apresentados em seqüência: um dia de juízo (4,11), e um dia de reconstrução ou renovação de Sião (7,11). Essa hipótese é sustentada na caracterização do “dia” em Mq 7,11 através da palavra *יָדֵי יְהוָה*⁴⁸⁰.

Como já mencionamos, essa palavra mantém uma conexão direta com o termo *לְמַרְמָס* do v. 10, que deve ser entendido como pano de fundo da palavra de condenação em Is 5,5 (canto da vinha)⁴⁸¹. Então, a combinação dessas palavras explica, nesse caso (em Is 5,5 e, dependentemente dele, Mq 7,4b), que o julgamento já foi concluído. Zapff ainda observa que a seqüência de dias diferentes, um designando o julgamento, e o outro a reconstrução, é, na literatura do AT, um esquema geral que é desenvolvido freqüentemente com base no conceito *יום יהוה*.

Kessler⁴⁸² distingue uma dinâmica através do uso deste triplo *יום*: cada ocorrência da palavra assinala uma mudança de situação de Sião. No v.11a, é o dia (*יום*) “de reedificar teus muros”⁴⁸³. A segunda característica do dia (v. 11b) é

⁴⁷⁸ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, pp. 183-184.

⁴⁷⁹ Ver também WOLFF, H. W., *Micah*, p. 223.

⁴⁸⁰ Cf. NOGALSKI, J. D., *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, p. 167.

⁴⁸¹ Um estudo mais aprofundado do assunto encontra-se em: BRUEGGEMANN, W., “Vine and Fig Tree”: a Case Study in Imagination and Criticism. *CBQ* vol 43, no. 1 / January (1981)188-204.

⁴⁸² Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 303.

⁴⁸³ Waltke observa que: “To rebuild” stands in stark contrast to the enemy’s fate of becoming a place trampled like mire in the street”. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 754. King explica que “the building of your walls” is “a metaphor for the

que nele “a fronteira estará mais longe”. Finalmente, em terceiro lugar, no v. 12a, o dia será aquele em que os judeus voltarão da dispersão universal para a terra, agora mais ampla e mais segura para moradia. O autor chama a atenção para o significado do termo, comum no hebraico, para muro da cidade: חֹמֶה (cf. Lv 25,29; Dt 3,5; 28,52). A palavra usada aqui, גֵּרֵר, designa, na maioria das vezes, qualquer tipo de cerca para campos, sebes ou vinhas⁴⁸⁴. É usado, metaforicamente, no sentido de proteção e força. Em Is 5,5, anuncia a derrubada do muro em torno da vinha (Judá), de modo que esta seja espezinhada por animais selvagens. O Sl 80,13 aponta que o muro está destruído e a vinha acessível, sem proteção; e em Mq 7,11 promete o dia em que os muros protetores em torno de Jerusalém serão reerguidos⁴⁸⁵. Dessa maneira, a reedificação dos muros, pode aplicar-se, em sentido metafórico, à restauração da nação⁴⁸⁶.

Barker⁴⁸⁷ concorda com Kessler sobre o significado do termo hebraico גֵּרֵר. No entanto, não pensa que o versículo aponte para a restauração da nação, pois a expressão “naquele dia”, do v.12a, parece indicar um cumprimento escatológico. Em sua opinião, os vv. 11-13 foram completados progressivamente em, pelo menos, dois estágios. Waltke⁴⁸⁸ supõe outra conotação. Possivelmente, o termo גֵּרֵר, seja usado como metáfora para comparar Sião a um rebanho. A palavra escolhida sugere que Sião habita seguramente protegida dos seus atacantes. Ela descreve os muros em volta da vinha Sião (cf. Ez 47,13-23; Ab 19-20). Refere-se aqui a um futuro distante, quando Deus reunirá e restabelecerá Israel em sua terra (cf. Zc 2,4-5) – nesta era Israel não terá mais muralhas. O plural de extensão indica que os muros são largos, um ponto que foi elaborado sobre o v. 11b. Essa suposição não é aceita em favor da hipótese de uma restauração escatológica.

A segunda característica do dia (יּוֹם הַחֹמֶה) é que, nele, “a fronteira se distanciará”. A expressão verbal יִרְחַק (רָחַק), unida ao termo חֹמֶה, significa um

reestablishment of the Jews in the promised land...The prophet most likely has in mind the walls of Jerusalem, though *g d r* is not common term for city walls. Cf. KING, P. J., *Amos, Hosea, Micah – An Archeological Commentary*, p. 73.

⁴⁸⁴ Cf. Nm 22,24; 32,16.24.36; Is 5,5; 27,2-4; Na 3,17; Sl 80,9ss.

⁴⁸⁵ Assim também pensa Willi-Plein, I. *Vorformen*, p. 107s; WALTKE, B. In McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 757; BAKER, D. W., & ALEXANDER, T. D., WALTKE, B. K., *Obadiah, Jonah, Micah*, p. 129.

⁴⁸⁶ Cf. Is 54,1-3; Jr 13,38-40; Ez 36,10.33; Zc 2,1-4; 10,10.

⁴⁸⁷ Cf. BARKER, K. L. & BAILEY W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, p. 129.

⁴⁸⁸ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 757.

limite ou uma fronteira distante, ou seja, um território alargado⁴⁸⁹, do qual falam também alguns textos proféticos (cf. Is 5,14; Is 26,15; Jr 5,22; Am 9,12-13; Ab 19; Zc 10,10). Posto que Miquéias gosta de usar paralelismo, essa frase refere-se também a uma restauração completa e visível, com um alargamento das fronteiras, dada a afluência das pessoas⁴⁹⁰. Andersen e Fredman⁴⁹¹ propõem que a restauração de Judá passe pela dominação de seu território (cf. Is 16,15; 49,19). Para os autores, o texto quer destacar o tamanho do reino restaurado, retratar a esperança de recuperar a antiga glória do reino de Davi. O tema da extensão do território de Israel não é novo.

Willi-Plein⁴⁹² contesta essas interpretações. Na sua opinião, o termo קַיִן, que traduzimos por “fronteira”, não significaria um limite territorial, apesar de apontar o distanciamento de um limite existente até então. De acordo com a autora, מִגְרָתוֹ מִלְּבַנְיָהוּ é sempre sobre limites impostos por Deus: para a chuva (cf. Jó 28,26); para o mar (cf. Pr 8,29; Jr 5,22); para os céus (cf. Sl 148,6; para o tempo (cf. Jó 14,5.13). Aqui se refere unicamente aos “muros”, a julgar pelo v. 11a.

O estudo desses versículos é feito à luz de uma correspondência temática com Zc 9,7, onde se fala, de maneira teologicamente análoga, que o restante dos povos vizinhos de Israel serão integrados ao povo de Deus, por meio da ação do próprio YHWH, que elimina tudo o que poderia perturbar a relação com Ele. Existem em geral diferentes ressonâncias temáticas entre o texto do Livro de Miquéias, aqui considerado, e Zc 8-10, de modo que uma dependência temática não deve ser excluída. Assim, a causa das fronteiras serem estendidas apóia-se no fato de que muitos povos de outras nações virão a Judá pela ação salvífica de YHWH. Renaud⁴⁹³ coloca em evidência a interpretação de Willi Plein, ressaltando que não se pode falar propriamente de reconstrução de muralhas, mas de uma renovação de todos os limites com acesso a Jerusalém, para onde as pessoas de toda a parte dirigir-se-ão (cf. Mq 4,8). Essa análise apresenta a vantagem de ler intimamente os vv. 11 e 12.

⁴⁸⁹ Cf. BDB, 935a.

⁴⁹⁰ A cidade nova deve ser maior para conter todos aqueles que irão viver no seu recinto. Cf. VUILLEUMIER, R. & KELLER C., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, p. 85.

⁴⁹¹ Cf. ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, p. 586.

⁴⁹² Cf. WILLI PLEIN, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments*, pp.107-108.

⁴⁹³ Cf. RENAUD, B., *Michée*, p. 360

A terceira locação do termo “dia” (וַיּוֹם הַיּוֹם) no v. 12 mostra ser uma continuação do versículo anterior, todos, judeus e pagãos, convertidos se voltarão para Sião. É o glorioso tempo de salvação. Esse verso, enquadra-se no contexto das proclamações de salvação, de que Israel voltará a Sião (cf. Is 35,10; 51,11; Sf 3,20; Ag 2,7; Ez 11,16; 34,13; etc). Avaliamos que é tempo de um evento; e aqui tem especial relevo o cumprimento da promessa: o texto marca uma significativa promessa para o futuro. Eis por que pensamos conseqüentemente, um futuro de salvação escatológica.

Visto que a vinda dos povos é certa, é preciso distinguir quais são esses povos. Com base em Mq 4,6ss poder-se-ia pensar que se trata dos exilados e, de uma maneira geral, da diáspora, como aponta Kessler⁴⁹⁴. Caso o pronome “ti” refira-se à cidade propriamente dita, que, nesse caso, estaria identificada com os “teus” do v. 11, existem, ainda dois grupos que podem ser identificados como aqueles que vêm: estes podem ser tanto os israelitas exilados, que voltam do cativeiro, quanto as nações inimigas que procuram atacar e destruir a cidade. Nesse caso, o versículo estaria em paralelo com 4,11-13; e no outro com 4,6-8. É difícil harmonizar tanto uma interpretação como outra com data pós-exílio, visto que a Babilônia não é mencionada na passagem⁴⁹⁵. Todavia, o texto sugere que não se trata, nem meramente do retorno da diáspora judaica, nem exclusivamente de uma peregrinação dos povos, mas claramente de ambas as coisas (cf. Sl 72,8; Is 19,16-25; 60,5; Zc 9,10; 14,16-19)⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Na opinião de Kessler existem dois argumentos, que favorecem a idéia da volta dos dispersados (como em Mq 2,12; 4,6s; 5,2): a) Em Mq 7,8-20 surge, por completo, a idéia da volta dos povos, mas só no verso 16s b) A idéia da terra cercada e alargada combina melhor com a hipótese do regresso dos dispersados para Sião como morada permanente, do que a idéia de povos veneradores que, provavelmente, apenas temporariamente permaneceriam em Jerusalém. Cf. KESSLER, R., *Micha*, p. 304.

⁴⁹⁵ A menção à Assíria poderia sugerir que a profecia foi realizada contra os invasores assírios (cf. Mq 5,7), e não contra o contexto da Babilônia, como os críticos insistem em dizer. Todavia, há uma referência semelhante à Assíria no texto de Zc 10,10, cujo contexto refere-se ao período persa. Portanto este argumento não convence. Outros autores, tais como Smith, notam que não há nenhuma predição contra invasões forasteiras nem uma promessa de conversão das nações, apenas uma promessa do retorno dos judeus exilados. Cf. SMITH, J. M.; WARD, W. H. and BEWER, J. A., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, Critical and Exegetical Commentary, Edinburgh: T.&T. Clark, 1985, p. 150.

⁴⁹⁶ Lescow destaca que a ausência de um sujeito para וַיּוֹם, fala em favor de que o autor pretendia, com sua afirmação geral, uma ampliação consciente, tanto do retorno da diáspora judaica quanto de uma peregrinação dos povos. Cf. LESCOW, T., “Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6-7”, ZAW 84 (1972) 182-212, p. 208. Hillers concorda com Lescow: como ambas as idéias ocorrem no livro de Miquéias (cf. 4,1-2 e 2,12), não há uma razão clara para se preferir uma ou outra. Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, 91. Deissler sustenta que a afirmação de uma peregrinação de todos os povos em direção a uma nova Sião é um dos elementos mais firmes de

O retorno dos exilados ou daqueles da diáspora é iniciativa da ação salvífica de YHWH. Isso, de fato, na opinião de Zapff⁴⁹⁷, parece valer também para Is 27,12s (cf. sobretudo o v. 12), ainda que ali, como em Mq 7,12, o discurso fale de uma “vinda” (יְבוּאָה). Diferentemente de Mq 7,12, em Is 27,13 essa forma verbal יְבוּאָה tem, porém, um sujeito concreto, אֲנִי־יְבוּאָה, pelo qual devem ser entendidos, com toda a probabilidade, os dispersos de Israel. Enquanto Is 27,13 fala apenas do retorno dos filhos de Israel, parece que em Mq 7,12, o círculo dos que peregrinam em direção a Sião é significativamente maior. Wolff⁴⁹⁸ também reitera esta visão: a vinda deve ser compreendida tanto como a do povo disperso de Israel como a do povo de outras nações. Miquéias já anunciara uma restauração no sentido universalista. Também não se pode excluir, vale ressaltar, o fato de que já esteja contido, em Mq 7,12, o pensamento de que não-judeus poderiam juntar-se aos judeus retornando da diáspora (cf. Zc 8,23; 14,16-19).

Assim, esse retorno não será mais do que um cumprimento parcial, antecipativo da grande volta, que se verificará também parcial e paulatinamente, até o “grande dia escatológico”⁴⁹⁹. Outros textos mencionam igualmente que os grupos, que repovoarão os amplos confins do país, são os dispersos de Israel nas diferentes partes do mundo⁵⁰⁰. Dessa maneira, a profecia aqui se posiciona melhor como passagem escatológica, conforme dissemos no tocante ao v. 11⁵⁰¹.

algumas esperanças escatológicas, e que nessa mesma linha se inscreve Is 19,23 – esse texto preconiza uma aliança a três, suscitada por Deus, no fim dos tempos, entre Egito, Assíria e Israel. Parece-nos que essa passagem ampara esta última visão, que se refere à vinda dos crentes de todo o mundo a Sião. Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 355. Assim também pensam: WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 443. Cf. BARKER, K. L. & BAILEY W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, p. 129.

⁴⁹⁷ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 186.

⁴⁹⁸ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 224; cf. também O. EISSFELDT, *Psalm 1968*, p. 68f.

⁴⁹⁹ No período, quando forem construídos os muros de Sião, suas fronteiras serão ampliadas (Zc 2). Os assírios e os egípcios, como retrata Zc 10,10-11, inveterados inimigos de Israel, juntar-se-ão ao povo de Deus (cf. Is 11,15-16; 19,23-25; 27,13; Os 11,11). Desde o Egito até o Eufrates, virão as multidões à Sião restaurada. Para uma similar descrição de uma restauração mundial cf. Ez 34,13; Zc 10,8ss.; Is 27,12; Sl 107,2ss.

⁵⁰⁰ Cf. Mq 4,2.6-7; Sl 147,2; Ez 34,13; Zc 8,20-21; 14,16-17; Is 46,23; 60,1-2; 66,23; Zc 8,20ss.; 14,16ss.

⁵⁰¹ Segundo Barker, se os vv. 11 e 12 estão em paralelo com a passagem de Mq 4,2-4, aqueles que vêm são os gentios convertidos, vindos de todos os pontos da terra ao encontro daquele que governa Jerusalém restaurada (cf. Mq 4,2; Zc 8,20ss; 14,16ss; Is 40,1ss; 46,23). Cf. BARKER, W. D., *Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias*, p. 281

Em relação à dupla menção de מְצֹרֵר, Clarck⁵⁰² nota que os lugares listados, Assíria e o “rio”, aqui visto como o Eufrates⁵⁰³, estão na mesma região, e que os vv. 12b e 12c descrevem um movimento de ida e volta na mesma direção: primeiro, em um movimento do nordeste (Assíria) ao sudeste (Egito); e, então, do sudeste (Egito) retornando ao nordeste (o Eufrates). Essas indicações apontam, de um certo modo, os quatro pontos cardeais. Sejam eles convertidos, sejam israelitas retornando do exílio, sejam as nações inimigas, todos procedem do Oriente Médio⁵⁰⁴. Portanto, não é uma nova designação geográfica, mas uma descrição genérica e global. Dessa forma, o texto não falaria somente do regresso da diáspora, mas também da afluência dos povos para Sião. Se essa era a intenção, o texto torna-se claro⁵⁰⁵.

O sentido de מִיָּם מְיָם evidentemente se refere a dois mares: “de um mar ao outro,” e essa interpretação tem sido adotada por vários autores, tais como: Wellhausen, Weiser, Robinson, Rudolph, Wolff, Hillers⁵⁰⁶. A leitura “de um mar a mar, de uma montanha a outra montanha” refere-se a todos os mares e montanhas em geral⁵⁰⁷. Mesmo com algumas obscuridades, fica claro o que o verso quer dizer: “virão a ti, de todo o mundo”⁵⁰⁸. Dessa forma, todos os vizinhos tradicionais de Judá estariam incluídos.

A forma verbal וְהָיְתָה que inicia o v. 13 marca a introdução de um novo parágrafo. Este versículo contrasta com os vv. 11 e 12. Enquanto aqueles falam da restauração de Jerusalém e de seu povo, este aponta a punição que ocorrerá aos habitantes do resto do mundo. A palavra אֶרֶץ reforça a ambigüidade. Alguns

⁵⁰² Cf. CLARCK, D., *A Translator's handbook on the books of Obadiah and Micah*, by United Bible Societies, 1982, p. 185.

⁵⁰³ O termo מְצֹרֵר aqui mencionado sugere ser o “Rio Eufrates”. Há referências similares ao Eufrates nos textos Zc 9,10; Sl 72,3; 1 Rs 4,21; 14,15; 2 Sm 10,16.

⁵⁰⁴ Barker observa que existem omissões notáveis nas citações geográficas: nada se diz acerca dos babilônios, persas ou gregos. Cf. BARKER, W. D., *Obadiah, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias*, p. 281.

⁵⁰⁵ Rudolph (129) pensa que tal hipótese é ingênua, mas ele não sustenta uma razão adequada para a interpretação do texto hebraico. O mesmo ocorre no pensamento de Robinson (151).

⁵⁰⁶ Cf. WELLHAUSEN, 27, WEISER, 287, ROBINSON, 150, RUDOLPH, 127, WOLFF, H. W., *Micah*, 186, HILLERS, D. R., *Micah*, p. 87.

⁵⁰⁷ “No particular sea is alluded to; the expression is rather general and indefinite, and so intended to convey the impression of vastness of expanse”. Cf. SMITH, J. M.; WARD, W. H. and BEWER, J. A., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, Critical and Exegetical Commentary, Edinburgh: T.&T. Clark, 1985, p. 150.

⁵⁰⁸ Para Kessler, a região Assíria não deve dizer respeito ao reino neo-assírio cujo declínio ocorreu, historicamente, no séc. VII, mas que pode referir-se também à região no norte e nordeste de Judá, dominada pelos persas e, mais tarde, pelos selêucidas. Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 303.

autores, entre eles Barker,⁵⁰⁹ notam que o termo pode designar um país, a saber: Judá, que neste contexto havia sofrido a exclusão; ou como mencionado acima, outros países. Parece, pelo contexto, aludir, em alguns textos, especialmente, as nações incrédulas (o resto da terra) que serão devastadas em expiação de seus pecados (cf. Is 24,1-6; Sf 1,18; 3,8). Enquanto Israel experimenta a salvação, o resto do mundo sofre o julgamento divino. É realçada, dessa forma, a inter-relação entre a ação de YHWH e o novo estado de Israel.

Kessler⁵¹⁰ corrobora a observação acima, acrescentando a idéia de que a terra transformada em desolação é, na verdade, há muito tempo, corrente (cf. Ex 23,29; Lv 26,33; Is 1,7). Isso também pode ser dito de lugares isolados (cf. Js 8,28; Jr 49,2.33) e, em Mq 1,7, de Samaria. Mas aqui neste verso, o termo *אֶרֶץ* não pode significar a terra de Israel, pois como vimos, anteriormente, ela não deve ser desolada, mas habitada e está dentro de um oráculo salvífico para o povo.

Em contrapartida, é corrente a idéia da terra devastada na seção de Is 24-27. Para ele, também, já tinha conduzido a expectativa da ampla fronteira em 7,11 (cf. Is 26,15) e, especialmente, em Is 24,1s.19s; 26,21. Lá, como aqui, encontra-se a combinação de “a terra” e “seus moradores” (cf. Is 24,1.5.6), como também é citada a culpa dos moradores da terra como motivo para a desolação (cf. Is 24,5)⁵¹¹. Trata-se então de uma ameaça de esterilidade, de morte, causada pela falta de , que é tema comum nas Escrituras (cf. 2 Sm 21,1ss.; Is 24,5; 26,21; Lv 18,28). Encontra-se especialmente no Livro de Jeremias, onde surge em conexão, dentre outras coisas, à punição impingida por Deus (cf. Dt 28,20; Jr 4,4; 17,10; 21,14; 32,19).

Wolff⁵¹² conclui que essa sentença independente estende a ameaça lançada contra a inimiga nos vv. 8a, 10, e antecipa o pensamento expresso no v. 16. A sentença justapõe uma terra destruída com a comunidade de Sião, protegida, estendida e reunida de toda a parte do mundo (v.11), pois aqueles, que se converteram, irão em peregrinação a Sião; enquanto que os outros serão punidos

⁵⁰⁹ Cf. BARKER, K. L. & BAILEY W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, p. 129.

⁵¹⁰ Cf. KESSLER, R., *Micha*, p. 304s.

⁵¹¹ Zapff argumenta que em Is 24,1.5.6.17; 26,21; 51,6 e Sf 1,18 o discurso é sobre os habitantes da terra (*אֶרֶץ הַיְּשֵׁבִים*) em conexão com um julgamento mundial. À luz desses textos, Is 24,5ss e 26,21 mostram o mesmo contato estreito e a mesma ressonância com Mq 7,13. Além disso, ambos os textos, analogamente a Mq 7,13, nomeiam a culpa dos habitantes da terra como a razão para o julgamento (Is 24,5; cf. também Sf 1,17). Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 187.

com a morte. O autor retrata Jerusalém como um oásis no deserto da terra. E aponta para textos semelhantes encontrados em Ab 16s; Jl 4,18-20 e Zc 14,10ss. A destruição das cidades e a morte dos homens são um castigo pela sua infidelidade e a causa de sua hostilidade para com Israel. Essa desolação dada à terra deve ser estendida ao mundo pagão em geral, a terra inimiga de Israel (cf. Jr 49,13.17; 50,23; Sf 2,13; Jó 3,19). Há, por trás dessa sentença, o pensamento de uma ampliação do julgamento originariamente válido apenas para Israel, agora para o mundo inteiro. Isso confirma a compreensão acima defendida, de que houve mudanças na descrição do julgamento de YHWH. O castigo recai sobre as pessoas, pelo fruto de suas ações⁵¹³. Em favor dessa conclusão, poder-se-ia citar o fato de que em Mq 3,4 já se encontra a sentença do castigo. O texto mostra os maus atos dos líderes e governantes de Israel, os quais caminham para esconder seus rostos frente a YHWH, por causa de suas más ações. Em Mq 7,13, a sorte da terra liga-se à responsabilidade humana.

Zapff⁵¹⁴ confirma esta intenção do pensamento do profeta: YHWH impõe sua Lei, que antes valia apenas para Israel, agora, para todos os povos. Este, na opinião do autor, é realizado em conexão com o “Dia da reconstrução de Sião,” e o retorno da diáspora ou da peregrinação dos povos para Sião. Dessa forma, Mq 7,12s destaca-se, ao lado das diferenças, já indicadas, também o respeito à seqüência dos eventos básicos do texto de Is 27,12. As relações de Is 24,5ss (cf. Mq 7,13) e Is 27,12s (cf. Mq 7,12) são exatamente revertidas como as de Mq 7,12 e 7,13. Se no texto de Isaías o retorno da diáspora encontra-se no fim de um juízo mundial, no qual os povos do mundo seriam amplamente destruídos, no Livro de Miquéias, ocorre o julgamento mundial somente após a reconstrução de Sião e o retorno da diáspora, ou da peregrinação em direção a Sião. Pode-se concluir que pelo menos uma parte dos povos do mundo não será afetada pelo evento do julgamento.

Também para Kessler⁵¹⁵, a seção dos vv.11-13 se encaixa melhor na imagem de um futuro no qual a nação judia – e talvez aqueles povos que se juntaram a ela – viverá em uma Judá ampliada e segura, enquanto que o restante da terra sofrerá

⁵¹² Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 225.

⁵¹³ O vocábulo פֵּרִי (fruto) é uma figura metafórica usada como consequência de uma ação. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 548.

⁵¹⁴ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, pp. 187-188.

⁵¹⁵ Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 305.

uma desolação. Com essa imagem, divide o universalismo e o pensamento da separação em salvos e perdidos, sem, no entanto, compartilhar de outros sinais (como a especulação sobre épocas, tipos especiais da revelação, etc).

7,14-17 Oração para solicitar o pastoreio de YHWH

Inicia-se no v. 14 uma nova unidade, em que o profeta é novamente o orador. Ele que fala em nome da comunidade, dirige-se a YHWH, o Pastor, para que, como nos dias gloriosos do passado, alimente e oriente o seu povo. Sua oração resume toda a esperança para o futuro de Israel: YHWH, no papel de pastor, e o povo como “rebanho de sua herança”. Essa imagem está ligada à unidade final (vv. 18-20), onde o povo é denominado como o “resto de sua herança” (v. 18d). A seção aponta Israel sendo reunido em virtude do pastoreio divino. Aquele que fala apela a YHWH pela liberdade de seu povo, fundamentando-se na justiça do caráter divino. Os grandes dias do passado haveriam de retornar, pois Deus não havia mudado, e com o povo arrependido YHWH faria maravilhas aos olhos das nações.

Há no v. 15 uma curta e positiva resposta de YHWH. Ele intervirá com prodígios em favor de seu povo, como fizera, quando saíram do Egito. Os vv. 16-17 mostram que as nações inimigas serão humilhadas; aquelas que, por seu senhorio, zombavam de Israel, agora se envergonham de sua arrogância. Elas se curvam de medo diante de YHWH, o Deus de Israel⁵¹⁶.

Wolff⁵¹⁷ observa que o orador apresenta, com detalhes, seu pedido para o povo de Deus (v. 14) e para as nações do mundo (v.16). Esta petição é diferente dos vv. 8-10. É atestado pelo uso do sufixo pronominal ךְ (עֲמֶךָ-נִחַלְתְּךָ-נִחַלְתְּךָ) que o pastor possui uma relação íntima de posse com o orador e a comunidade pela qual ora: “ Apascenta teu povo com teu cajado, o rebanho de tua herança”. Essa correspondência aponta que YHWH apascenta o rebanho que pertence a Ele mesmo. Pode-se então, dizer que YHWH não é um pastor assalariado, já que não

⁵¹⁶Willis aponta que עַם (povo) no AT possui um sentido pessoal e subjetivo, enquanto que גוֹיִם é usado objetiva e impessoalmente. A intensa relação de YHWH com seu povo, refletido no livro de Miquéias, confirma essa distinção (cf. 1,9; 2,4.8.9; 3,3.5; 6,3.5.16). Um fato interessante é que a palavra עַם, com exceção de 7,14, ocorre exclusivamente na seção de condenação, enquanto que o termo גוֹיִם (nações) ocorre apenas nas seções de esperança do livro de Miquéias (2,12-13; 4-5; 7,7-20), isto é, em 4,2.3 (3 vezes) 7.11; 5,7.14; 7,16), sendo que apenas uma vez se refere a Israel, a saber, em 4,7. Cf. WILLIS, J. T. “Micah 2,6-8 and the “People of God” in Micah”, *BZ* 14 (1970) 72-87, p. 86.

⁵¹⁷ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 225.

apascenta pessoas estranhas, mas sim o seu próprio rebanho. Kessler⁵¹⁸ enfatiza que o pedido de que YHWH deva apascentar, Ele mesmo, seu rebanho, forma um contraste com a metáfora negativa do pastor citado em Mq 3,1-4, onde os líderes de Israel são acusados de não apascentarem seu rebanho, mas de abatê-lo. O profeta utiliza palavras duras de julgamento contra grupos de lideranças formados pelos “chefes” e “dirigentes” de Israel, tratados como corruptos.

Encontramos ainda no livro de Miquéias a imagem de Deus-pastor em 2,12; 4,6s; 5,3⁵¹⁹. A imagem conferida a Deus como Pastor é também comum nos salmos de oração (cf. Sl 23; 28,9; 74,1; 80,2), e funciona como motivação nos hinos (cf. Sl 95,7; 100,3)⁵²⁰. Todavia, a função de YHWH em relação ao seu povo como a de um pastor para o seu rebanho é encontrada sobretudo em Ez 34,13-16. Neste texto, o Senhor cumpre pessoalmente as tarefas de um pastor num momento crítico para o rebanho. Dessa vez, não se trata, como nos capítulos anteriores, de congregar o rebanho disperso, mas, genericamente, de “apascentar” (cf. Gn 49,24; Is 40,11; Jr 31,10). O povo de Deus não se reunirá de novo como ovelhas sem guia. O estado de morte em que o povo se encontra, dará lugar a uma vida que se lhe impõe, em virtude do poder regenerador de YHWH sobre a aridez de Israel. A certeza e a segurança com que se desenvolve a metáfora do pastor acentuam o aspecto da eleição e a necessidade de proteção, além da imagem sublinhar, sobretudo o aspecto de reinício de vida.

⁵¹⁸ Cf. KESSLER, R., *Micha*, p. 305.

⁵¹⁹ Segundo Soggin, em uma sociedade cuja economia baseia-se, principalmente, na agricultura e na pecuária, o título de pastor pode ser dado, sem dificuldades, a Deus, ao rei e à autoridade em geral. YHWH é considerado pastor e encontrou essa denominação clássica nos textos: Sl 23,1-4; 28,9; 80,2; Gn 48,15; 49,24; Is 40,11; Jr 23,2ss.; 50,19; Os 4,16; Mq 2,12; 5,3; 7,14. O povo é ainda chamado de “rebanho de YHWH” em Sl 74,1; 94,14; 95,7; 100,3; e Israel aparece como o “herdeiro de YHWH” em Dt 4,20; 9,29; Jl 4,2; Is 47,6. Pode-se dizer que esse é um título muito antigo e que remonta à época da religião dos patriarcas. Parece que aqui surge a conclusão da discussão. Cf. SOGGIN, J. A. “רעה”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 2), p. 996.

⁵²⁰ Zapff chama atenção dos pontos de contato lingüísticos com Sl 28,9: רעה ונשאם עד העולם; הושיעה את עמך וברך את נהלתך, deve remeter, em última instância, a Gn 48,15, onde o Deus de Jacó é designado como “meu pastor”, o que não é de pouca importância, pois o tema de Jacó também ecoa de novo em Mq 2,12. No Livro de Miquéias, Mq 7,14 mantém uma correspondência sobretudo com Mq 2,12 (considere-se a palavra-chave צאן), onde encontramos, além disso, não apenas a metáfora do pastor, mas também a promessa de que YHWH vai juntar o resto de Israel reunido diante Dele como um rebanho nas terras a oeste do Jordão (Bozra). Em nosso versículo, as duas terras a oeste do Jordão, designadas são: Galaad e Basã. Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, pp. 188-189.

Waltke⁵²¹, na sua análise sobre o v. 11a, sugeria que o termo (ה)גדר era usado para indicar que Sião habitará seguramente, protegida dos invasores. Nessa mesma linha de pensamento, indica que no v.14 o profeta pede para YHWH pastorear seu povo dentro da Sião reconstruída e punir as nações maldosas. No entanto, parece-nos que a oração do profeta expressa um intenso desejo de o Senhor tirar o povo de seu estado atual para uma nova situação cheia de bênçãos. O cajado, característica do pastor, não é a vara do castigo, como em Mq 6,9 (cf. também Sl 2,8-19 e Is 10,5), aqui permanece a de terno cuidado e proteção dada por YHWH a seu povo (cf. Sl 23,4). A oração do profeta clama por uma orientação por parte de Deus, pastor do rebanho escolhido. Trata-se de uma referência a Israel como posse especial do Senhor. O futuro de Israel não está nas armas, como nos dias anteriores à sua queda (cf. Mq 4,3; 5,10-11), mas nas mãos de um pastor fiel.

A expressão “o rebanho de tua herança” (cf. Jl 3,2; Is 19,25; 63,17; Jr 10,16; Sl 74,2; 78,71; 80,1; 95,7; 100,3) continua a metáfora – o povo que o Senhor escolheu⁵²². O profeta relembra a aliança eterna estabelecida por YHWH com Israel.

Zapff⁵²³ destaca que o par de palavras עם e נִחְלָה, com um sufixo em cada caso relacionado a YHWH, trata-se, como tudo leva a crer, de uma mudança solidamente estabelecida, que encontramos, ao lado dos Salmos (cf. Sl 28,9; 94,5.14; 106,40); do Livro de Joel (cf. Jl 2,17; 4,2) e também na obra histórica Dtn e Dtr. No grupo de textos indicados por último, ela encontra-se, sobretudo, na conexão com a fuga do Egito guiada por YHWH (cf. Dt 4,20; 7,6; 9,26.29; 32,9; 1 Rs 8,51). Isso, por sua vez, é significativo, porque o tema do Êxodo possui um papel importante tanto nesse versículo como também em Mq 6,4 e 7,15. O autor observa que a junção de palavras צִאן נִחְלָתֶךָ é, por outro lado, apenas encontrada em nosso versículo, uma indicação de que a metáfora do pastor teria sido conscientemente ligada ao par de palavras עם e נִחְלָה.

⁵²¹ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 759.

⁵²² O rebanho é a propriedade pessoal de YHWH (cf. Ex 19,5-6; Dt 4,20; 9,26.29; 32,9; 1 Rs 8,51.53; 2 Rs 21,14). A imagem de rebanho aplicada a Israel encontra-se também em Sl 74,1; 95,7; 100,3; e Israel como “herança” de YHWH é um motivo freqüente, tanto nos profetas quanto no livro do Deuteronômio (cf. Dt 4,20; 9,29).

⁵²³ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p.189.

Em Miquéias, reencontramos נַחֲלָה apenas em 7,18, onde se fala do “resto de sua herança” (שְׁאֵרֵי נַחֲלָתוֹ). Ali sobressai, sobretudo, o perdão da culpa por parte de YHWH em relação ao seu povo, o que, mais uma vez, está ligado à mudança a partir dos eventos do Êxodo (cf. v. 19). Wolff⁵²⁴ nota que essa mesma expressão enfatiza menos o pensamento de herdeiro do que a permanência e a inviolabilidade de prosperidade. YHWH criou, pelo poder de sua livre escolha (Sl 33,12), o rebanho como sua posse. Por isso, Deus considera Ele próprio responsável. Nessa perspectiva, encontramos também o mesmo motivo de confiança no louvor de Is 63,17; Jl 2,17. Conclui-se que o pedido aflito do orador só pode ser entendido com a leitura do verso seguinte: o povo vive, na solidão e reclusão, no ermo da floresta.

Para Limburg⁵²⁵, o termo יַעַר pode significar desde “floresta densa” até “matagais” ou “capões”. Uma floresta não parece um lugar próprio de moradia para um rebanho. Muitas das florestas do antigo Israel abrigam animais perigosos (cf. Is 56,9; Jr 5,6; Os 2,12; Am 3,4)⁵²⁶. A mesma palavra ocorre em 3,12, em um terrível anúncio de ameaça. Talvez essa palavra tenha sido escolhida para fazer uma conexão com essa profecia, mais conhecida, de Miquéias (3,12). Mays⁵²⁷ interpreta יַעַר (floresta) no sentido de que essa imagem reflete uma situação histórica na qual o território da nação está confinado à colina de um país, com as suas boas terras de pastagens, caracterizada aqui, sobretudo, como as terras a oeste do Jordão, em posse de outros⁵²⁸. Nessa visão, o orador descreve a condição humilde de Israel diante de seu desejo de que o Senhor o leve novamente a pastar como nos dias antigos. YHWH deverá ajudar, mais uma vez, Israel frente a uma situação aflitiva real⁵²⁹.

⁵²⁴ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 225.

⁵²⁵ Cf. LIMBURG, J., *Hosea – Micah, Interpretation*, p. 194.

⁵²⁶ יַעַר is the bush or thicket ruled by wild animals (5:7; cf. 3:12 conj.; on this subject, cf. Isa 7:23-25). Here the word stands in clear antithesis to בְּרִיחַ, the fruitful orchard. Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 226.

⁵²⁷ Cf. MAYS, J. L., *Micah*, p. 164.

⁵²⁸ Parece que aqui se faz uma alusão de que o país está desprovido de regiões férteis. Ou, como diz BARKER, eles estão sós, com a melhor terra em volta deles, mas nas mãos dos outros. Cf. BARKER, K. L. & BAILEY W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, p. 131.

⁵²⁹ Essa representação da solidão de Israel encontra-se também em outros textos (cf. Nm 23, 9; Lv 13, 46; Lm 1,1; Jr 49, 31). Em Nm 23,9, está nitidamente comprovada a idéia de que Israel “mora só”, como aqui formulado com יָבֵן (ל) בְּדָר. Em Dt 33,28; Sl 4,8 e Jr 49,31, diz o mesmo de Kedar, que se encontra “só”, em paralelo a “seguro”. Essa visão requer que o intérprete assumira uma relação entre “estar na floresta” e “terras férteis de pastagens”. A saber, Israel está restrito à

Israel está separado dos outros povos: “mora a sós”. Na opinião de Kessler⁵³⁰, a conotação em Mq 7,14 é a de que Israel mora sozinho, separado dos outros povos, mas também em segurança - um pensamento que, numa linguagem bem diferente, já tinha sido expresso nos vv. 11-13. Desde a influência cultural assíria sobre Judá, como vista no século VII; desde o contato com a cultura babilônica em alta a partir do século VI; mas, sobretudo, desde a marcha triunfal da cultura ocidental helênica no século IV, a avaliação positiva de um isolamento de Israel é parte da retomada da própria identidade que, desde a Antigüidade, causou afetos anti-judaicos.

O v. 14d aponta o local onde o povo mora sozinho: na floresta, “no meio do Carmelo”. O termo כַּרְמֶל designa “terra fértil”. Os exegetas são unânimes em afirmar que כַּרְמֶל não é nome próprio para a montanha do Mediterrâneo, de acordo com sua locação e significância. Hillers⁵³¹ observa que não há circunstância histórica conhecida por nós que tenha confinado o povo de Deus ou um resto de Israel no Carmelo. Tal conotação deve referir-se, de alguma forma, à condição desfavorável na qual se encontra o povo. Parece, no entanto, razoável entender que o povo de YHWH encontra-se separado de todos os outros povos, que habitam regiões férteis. Nesse caso, estava de alguma forma impedido de ter acesso às terras férteis.

Deissler⁵³² pensa que a palavra “Carmelo”, que representa pomar, e pomar refere-se à floresta e não à montanha do Carmelo. Na mesma linha coloca-se Wolff⁵³³ - interpreta a expressão “no meio do pomar” referindo-se a um território limitado, que é apenas acessível para o povo como terra habitável. Esse “pomar” (cf. Is 29,17; 32,15) está localizado no território afastado e impossível de ser trabalhado. Para Bernini⁵³⁴, o que o autor quer afirmar neste versículo é que o rebanho de YHWH tem sua morada na floresta do Carmelo, lugar inadequado para o cultivo. A distinção feita por Waltke⁵³⁵ anteriormente é retomada aqui. O autor discorda novamente dos demais autores, pois interpreta esse versículo,

floresta e deseja as terras férteis de seus vizinhos para pastorear. Cf. BERNINI, G., *Osea- Michea Nahum- Abacuc*, p. 348.

⁵³⁰ Cf. KESSLER, R. *Micah*, p. 305.

⁵³¹ Cf. HILLERS, D. R., *Micah*, p. 91.

⁵³² Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 357.

⁵³³ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 226.

⁵³⁴ Cf. BERNINI, G., *Osea- Michea Nahum- Abacuc*, p. 348.

⁵³⁵ Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 759.

novamente, no sentido de reforçar a idéia verificada antes: o povo está cercado de segurança na sua existência. A palavra כַּרְמֹל pode ser, na sua visão, ou um nome próprio para o Monte Carmelo, ou um nome comum para “jardim fértil”. Semelhante passagem, em Jr 50,19, favorece a primeira; e o paralelo “floresta” favorece a última. Em Is 29,17, essa palavra posiciona-se como um antônimo para floresta⁵³⁶; entretanto em Is 37,24, as duas palavras são combinadas para designar o bosque mais denso, aqui, presumivelmente, com grama. Podemos concluir que essas referências não apontam as regiões em si, mas um sentido simbólico de que mesmo em terra fértil, cercado de segurança, o povo encontra-se só, pois está sem guia, ou seja, sem Deus. O sujeito do verbo יָרְעוּ é o rebanho sofrido, e a ação verbal רָעָה significa “encontrar pastagem”. O propósito do pastor é prover ao rebanho pastagem suficiente. A metáfora do pastor acentua o aspecto da eleição e a necessidade de proteção, além de a imagem sublinhar, sobretudo, o aspecto de reinício de vida. Dessa forma, esse versículo é explicado como promessa divina e prepara o leitor para as cenas seguintes, nas quais YHWH libera o povo das ameaças das nações.

Como é imediatamente indicada, a referência - para pastorear o povo- são as áreas férteis situadas na Transjordânia, além do Jordão. A alegria do povo será pastorear novamente nos campos em Basã e Galaad. Estas localidades são conhecidas por suas terras ricas em pastagem, que provêm as condições ideais para criar rebanho e gado (cf. Am 4,1; Is 2,13; Jr 50,19; Ez 27,6; 39,18; Zc 11,2; Dt 32,14). O rebanho de Israel, segundo o desejo da prece, deve viver sobre a terra mais fértil⁵³⁷. Galaad e Basã foram os primeiros locais ocupados por Israel (cf. Dt 3,10.13; Js 13,9-11; 20,8) ainda no tempo de Moisés (cf. Nm 21,33-35; 32,1; Dt 3,1-20; Js 12,4-6; 13,11ss.29-31)⁵³⁸. Aqui há uma contraposição entre a situação atual do povo e aquela do início de Israel na Terra. O profeta fala, então, de um

⁵³⁶ Neste texto, o tempo escatológico é iminente em seu mistério – o homem não deve precipitar seus prazos, mas deve esperar. *Bíblia Peregrino*.

⁵³⁷ “If we link the references to Carmel, Bashan and Gilead (14) with the vision of Jerusalem extending its boundaries (11), we have a thrilling scenario. The whole of this territory will be contained within the rebuilt walls of the new Jerusalem – geographically impossible but theologically powerful. This also corresponds to the perfection, beauty and fruitfulness of the holy city which John saw ‘coming down from God out of heaven’ at the end of the book of Revelation (cf. Rev 21,10-22,5). Cf. PRIOR, D., *The Message of Joel, Micah & Habakkuk*, p. 196.

⁵³⁸ Cf. LIMBURG, J., *Hosea – Micah, Interpretation*, p. 195.

novo Israel, restaurado na sua original prosperidade e segurança, “como nos dias antigos”, quando Deus o escolheu como “herdeiro”.

A expressão **עוֹלָם כִּי־יָמֵי** que termina o v. 14 é o critério de esperança para uma nova possibilidade de ocupar uma vez mais terra prometida⁵³⁹. Em resposta à oração do profeta, YHWH (7,15) interrompe a petição com um oráculo de salvação. Deus promete novamente a liberdade a seu povo (cf. Jr 16,14-15). O Senhor confirma que, mesmo que o pecado tenha persistido, Ele não se desinteressou pelo seu povo. Para McKane⁵⁴⁰, apenas Deus poderia fazer tal afirmação⁵⁴¹. Apesar do nome de YHWH não ser usado, a menção da saída do Egito identifica-o claramente. Ele, de fato, mostrará a Sião as maravilhas, como quando levou seu povo para fora da escravidão do Egito, iniciando a sua caminhada para a terra prometida. O verso traz uma visão tanto do passado quanto do futuro. Aqueles dias tornaram-se paradigmáticos (cf. Ex 12,50-51; 13,3.9.14.16; 15,11)⁵⁴². Os “dias de outrora” são, agora, interpretados como os “dias da tua saída da terra do Egito”. A forma verbal **יִצְאָה** é a mesma do v. 9, mas aqui ocorre dentro do contexto do Êxodo⁵⁴³. Assim a força da sentença reside no uso clássico do verbo **יִצָא** como verbo típico e dominante do Êxodo.

Barthélemy⁵⁴⁴ observa que esse versículo deve estar ligado sintaticamente ao versículo anterior, para evitar alguns contrastes⁵⁴⁵. Todavia, mais do que isso, é

⁵³⁹ Kessler aponta, ainda, que esse versículo refere-se também ao Êxodo precedente (em 6,4s o Êxodo e a ocupação da terra são igualmente mencionados juntos). Em contrapartida, em Mq 5,1 (**בְּיָמֵי עוֹלָם**), já alude ao tempo de Davi; e, mais tarde, em 7,20 (**יָמֵי קָדֶם**), ao tempo dos pais. Há várias tradições do juramento de fidelidade divina ligadas no Livro de Miquéias. Cf. KESSLER, R. *Micah*, pp. 306-307. Assim também pensa WOLFF, H. W., *Micah*, p. 227.

⁵⁴⁰ Cf. McKANE, W. *Micah*, p. 230.

⁵⁴¹ No v. 15, YHWH é obviamente o sujeito da oração, mas alguns intérpretes pensam ser essa leitura incongruente com o contexto. “The three pronouns seem inconsistent within the sentence and with the context. Something has brought disorder into the text. In the rest of the Old Testament YHWH never ‘goes forth from (y D’min) Egypt’, though of course Israel does (Ex 13.3; 23.15; Deu 11.10; Ps 114,1 etc)”. Cf. MAYS, J. L., *Micah*, p. 165. São da mesma opinião: ALLEN, L., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, p. 392; WOLFF, H. W., *Micah*, p. 212. Todos trocam o texto, e, vêm nele a continuação da oração do profeta. Mas, WALTKE, “Micah”, *The Minor Prophets*, p. 759, guarda o TM e confirma que o texto é um oráculo de salvação. Os autores que pensam da mesma forma são: HILLERS, D. R., *Micah*, p. 91; PRIOR, D., *Micah*, p. 197; FINLEY, T., *Micah*, p. 183; ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, p. 592; SMITH, G., *Hosea, Amos and Micah*, p. 576. Já Limburg, pensa que o orador é o Senhor, mas se o TM for ajustado, ele pode ser compreendido como uma continuação da palavra do povo. Cf. LIMBURG, J., *Hosea – Micah, Interpretation*, p. 195.

⁵⁴² Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 760.

⁵⁴³ Nesse contexto aparece também em Ex 11,4; 13, 21 Jz 5,4; Hb 3,3 e Sl 68, 8; 81,6 ou 82,6. Cf. JENNI, 1043. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 1), p. 196.

⁵⁴⁴ Cf. BARTHÉLEMY, CT III, 780, pp. 10-14.

interessante notar que o v.15 está ligado tanto ao passado (como nos dias antigos) quanto ao futuro (lhe mostrarei), quando o Senhor mostrar novamente seus prodígios entre as nações e seu povo. O profeta já mencionara os povos de muitas nações vindos de toda a parte para a Nova Jerusalém (vv. 11-12). Mencionara também sobre o julgamento de Deus, na terra, como resultado do comportamento de seus habitantes. Todo esse processo sublinha a soberania de Deus sobre as nações e evidencia seu poder, como já demonstrara na terra do Egito.

A resposta divina aqui apresentada (v. 15) é uma promessa de ajuda milagrosa como no Êxodo do Egito. Quando Miquéias referiu-se ao Êxodo, em 6,4, falava da libertação da escravidão; aqui, porém, a resposta de Deus ressalta os milagres, que preparam o caminho para o novo Êxodo. Haveria um outro êxodo milagroso (cf. Os 9,3; 11,5.11; 12,9). Deus mostrará seu poder salvador ao “rebanho”, não apenas aos remanescentes, mas também às nações incrédulas (cf. Mq 7,16). As nações gentias irão observar esse milagre e se cobrirão de vergonha, porque elas verão que todo o seu poder é inferior ao poder de YHWH. Assim, o terror caracterizará as nações pagãs na presença dessas manifestações do poder de Deus, e elas se submeterão a Ele no mais humilde temor e reverência.

De fato, nenhum evento prodigioso poderia ocorrer sem que o Senhor, Ele mesmo tivesse a liderança do povo vindo dos quatro cantos da terra para a nova Jerusalém⁵⁴⁶. Fica evidente o testemunho de Israel sobre a força e o poder de YHWH de criar e transformar. As características apresentadas por Sião é que YHWH atua poderosamente, decididamente e transformadoramente. Deus tem o poder de vida sobre Israel e sobre o mundo. Todas as coisas dependem de YHWH, a quem estas palavras são endereçadas.

Os prodígios que serão realizados não são descritos aqui. Mas o povo poderia esperar, pois, certamente, seriam repetidos novamente na história - Deus é fiel e seus atributos eternos. Haveria um novo Êxodo, mas de uma nova e esplendorosa forma. De fato, somente YHWH pode fazer maravilhas – este termo

⁵⁴⁵ A proposta de Hagstrom seria a de reunir o v. 15b com os vv. 16 e 17 e entendê-los como uma resposta divina, que abrangeria, apenas os vv. 14.15a. No entanto, no v.17, temos novamente uma alocução de oração, que, contextualmente, refere-se ao termo “prodígio” apresentado no v. 15b. Sendo assim, a interpretação de Hagstrom não procede. Também não há probabilidade do verso 16 ser uma citação na boca de Deus. O suplicante pede a intervenção extraordinária de Deus com a intenção de que todas as nações vejam e reconheçam que YHWH, o autor dos prodígios, é o verdadeiro e único Deus. Cf. HAGSTROM, D. G., *The Coherence of Book of Micah*, pp. 100-102.

⁵⁴⁶ Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 307.

abarca a incompreensão dos atos salvíficos e poderosos de YHWH (cf. Ex 3,20; 15,11 Jz 6,13; Sl 78,11; 98,1; 105,2)⁵⁴⁷. Assim, as nações veriam que YHWH é o Senhor de toda a Terra. O termo “prodígios” é comum nos salmos, mas é encontrado, de outra forma, na tradição apenas em Ex 34,10.

O profeta prossegue no v. 16 com sua petição: as nações também devem ver (cf. רָאָה v. 9f, 10a e 10e). O texto mostra o efeito do acontecimento sobre as nações: quando Deus miraculosamente intervier, em favor de seu povo, as nações verão e se envergonharão. Nos vv. 9-10, Sião antecipou sua salvação nas mãos de uma inimiga individual. Nos vv. 15 e 16, o “rebanho de sua herança” mostra o Senhor salvando-o do jugo de todas as nações. São usados os mesmos termos, tanto para a inimiga do v. 10a quanto para as nações aqui: ver (רָאָה) e vergonha (בוש). O objeto da visão do v. 10a é a última palavra do v.9: בְּצַדִּיקָתוֹ. Assim, também, no v.16, o objeto da visão pode ser muito bem aplicado ao último termo do v. 15: אֲרָאֵנוּ נִבְלָאוֹת.

As formas verbais יִבְשׁוּ e יֵרָאוּ mostram-nos que não se trata mais, apenas, do fato de que a alegria da inimiga tenha chegado ao fim – esta será “coberta de vergonha” (v.10b)⁵⁴⁸. As nações reconhecem a grandeza do Senhor e dão-se conta de sua impotência (cf. Is 52,14-53,1). As nações ficarão confusas, ou seja, passarão pela vergonha da derrota (cf. Sl 86, 17; Jr 49, 35; 51, 30; Ez 32, 29; 32, 30, etc). Aqui, o profeta aponta claramente quem é o “lhes” do v. 15: as nações. As ações prodigiosas de YHWH serão expostas não apenas para seu povo, mas para o resto do mundo. Para Sweeney,⁵⁴⁹ o testemunho das nações é um elemento importante da tradição do Êxodo, segundo o qual o Egito e as outras nações tremeram de medo com a derrota dos egípcios, e, por isso, deixaram o povo passar ao santuário de YHWH (cf. Ex 15,1-19, (especialmente os vv. 11-18).

A experiência de impotência das nações vem expressa através de duas imagens concretas: os povos inimigos devem “pôr a mão sobre a boca”, ou seja, “calar-se”, gesto de quem fica sem palavras diante de um fato que não pode explicar (cf. Jz 18, 19; Is 52, 15; Pr 30, 32; Jó 21, 5; 29, 9 40,4; Pr 30,32); e “os

⁵⁴⁶ Cf. PRIOR, D., *The Message of Joel, Micah & Habakkuk*, p. 197.

⁵⁴⁷ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 227.

⁵⁴⁸ Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 307.

⁵⁴⁹ Cf. SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets. Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, Studies in Hebrew Narrative & Poetry, vol 2, Berit Olam, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2000, p. 412.

seus ouvidos ficarão surdos” (Jó 26,14)⁵⁵⁰. Eles não mais poderão blasfemar contra YHWH, nem escutarão as blasfêmias dos outros⁵⁵¹. O uso da expressão em Jz 18,19 indica simplesmente silêncio, em Jó 21,5 é em um contexto de silêncio causado por estupefação. Em Jó 29,9, ela é provavelmente um gesto de espanto e talvez admiração; Jó 40,4 destaca um silêncio causado por uma constatação de uma falta, tolice. Assim, a expressão pode ser traduzida por um silêncio ou espanto. Faz-se silêncio. Para Bernini⁵⁵², tais imagens correspondem à expressão “perder os sentidos”, não saber mais o que aconteceu. A lamentação do Sl 86,17 estabelece a mesma ligação entre os inimigos e a confusão que experimentam. Tal alusão encontra-se, ainda, em Jr 69,35 ou 49,35, contra Elam; em 51,30, contra Babel; em Ez 32,29, contra Edom; em 32,30, contra os príncipes do Norte e os habitantes de Sidon.

Todos os textos sublinham a ineficácia das forças inimigas⁵⁵³. Para o autor, provavelmente elas se calam pelo impacto de que não têm nada mais a dizer. Mas, nesse caso, não haveria necessidade de colocar a mão na boca e este não é o caso desse versículo. Portanto, não se trata apenas da quebra do poder político ou militar, mas trata-se da reversão da fala jocosa da inimiga ao reconhecimento dos povos - no v. 10 a inimiga verá e a vergonha a cobrirá; no v. 16 as nações verão e se envergonharão - diante das ações de YHWH.

A surdez aqui não é uma condição física, antes indica que as nações ficarão estupefatas com a dimensão da catástrofe: a presença de YHWH, além de ser vista, se fará ouvir; ela retumbará como um trovão (cf. Jó 26,14), tanto que os ouvidos ficarão surdos. Essa alusão da impotência dos inimigos diante de YHWH sublinha a ineficácia de seu poderio. A expressão “os seus ouvidos devem

⁵⁵⁰ Os estudos, que não entendem o v. 15 como resposta divina, têm que interpretar os vv. 16-17 não como respostas à promessa de Deus, mas como pedidos adicionais. A leitura passa a ser: “Que as nações[...] que ponham a mão[...] (16) que lambam o pó [...] (17) etc Assim como a emenda do v. 15 é desnecessária, aqui, na realidade, a modificação quebra o estilo de Miquéias. Cf. BARKER, W. D., *Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias*, p. 284.

⁵⁵¹ Wolff acentua a série de verbos que ocorrem neste versículo: primeiro, as nações fazem a experiência de ver o poderio de YHWH e envergonham-se de sua arrogância (cf. Is 45,15s.24; Sl 83,18); tal ação coloca as nações mudas, sem fala, ou seja, suas bocas ficam fechadas (cf. Pr 30,32; Jó 40,4; também Mq 3,7); e seus ouvidos ficam surdos. As nações cessarão de ouvir e falar. Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 227.

⁵⁵² Cf. BERNINI, G., *Osea- Michea Nahum- Abacuc*, p. 349.

⁵⁵³ Isaiah likewise knows of a day when all flesh will see and know that God is the Lord of all the earth (Isa 49,23-26). Then all people will bow their knees to him, swear allegiance to him, and declare that real strength belongs only to the Lord (45,22-24). Micah and Isaiah both prophesy

ensurdecer” sugere, também para Wolff⁵⁵⁴, a mesma relação do soar do trovão mencionada acima. O profeta enfatiza, assim, a manifestação da força divina por toda a Terra. Deus, agindo na história, bloqueará as funções da fala e da audição das nações, impedindo-as de lidar com os acontecimentos. Daí o transtorno das nações.

O versículo apresenta outro aspecto da humilhação das nações. Atônitas e confusas, as nações agirão como cobras. Se anteriormente foram descritas como mudas e surdas, agora são comparadas a serpentes que lambem o pó. Essa é uma declaração de total degradação. Deissler⁵⁵⁵ observa que o vocabulário e a idéia expressos, aqui, constituem uma clara alusão a Gn 3,14 (cf. Sl 18,45; 44,26; 72,9; Is 49,23; 65,25; Os 3,5). Kessler⁵⁵⁶ acrescenta que o profeta não pensa somente na inferioridade do réptil e no pó como metáfora de toda a humilhação (cf. 1 Sm 2,8; 1 Rs 16,2; Is 25,12): por detrás, existe a intenção de que os dominadores subjogados atirem-se na poeira diante do vencedor, tendo de “lamber o pó de teus pés” (cf. Is 49,23; Sl 72,9). A imagem seguinte - arrastar-se-ão trêmulos - evoca também a situação de vitória (cf. Sl 18,46). O tremor expressa medo (cf. Ex 15,14; Is 64,1; Sl 99,1) e a mais profunda sujeição (cf. Sl 72,9 e Is 49,23). O mesmo ocorre com a figura da serpente que procura refúgio em buracos ou esconderijos - é a afirmação da derrota absoluta e definitiva das nações. Nem a fortaleza mais firme permanecerá de pé, quando YHWH intervier⁵⁵⁷.

Na opinião de Kessler⁵⁵⁸, o final do verso e, com ele, toda a passagem dos vv. 14-17 mostram que a frustração dos povos não significa obrigatoriamente a sua destruição. Perdem, sim, seu poder, mas ganham a possibilidade de vir

God’ s ultimate victory, no matter how strong the enemy may be, no matter how distressed or weak the righteous may be. Cf. SMITH, G., *Hosea, Amos and Micah*, p. 577.

⁵⁵⁴ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 203.

⁵⁵⁵ Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 358.

⁵⁵⁶ O autor utiliza a imagem de Jehu diante de Salmanassar III, representado no Obelisco Negro de Nimrud, (cf. Othmar Kell / Christoph Uhelinger, *Der Assyrer König Salmanassar III. und Jehu von Israel auf dem Schwarzen Obelisk aus Nimrud: ZKTh 116, 1994, 391-420*) que traz: “lamber o pó de teus pés” (cf. Is 49,23; Sl 72,9); há também um paralelo com as cartas de Amarna – EA 100 –, onde se deseja que os inimigos “comam pó” (cf. M.L. Barré, *Parallel 1982*). Cf. KESSLER, R. Micha, p. 307.

⁵⁵⁷ Bernini também pensa que a imagem da saída dos répteis trêmulos de suas tocas é retomada dos costumes militares: quando uma cidade tinha de se render, os defensores tinham de sair de seus esconderijos para prestar tributo ao vencedor/conquistador (cf. Js 10, 16-28). Os vencidos são descritos no ato de apresentar-se diante do Senhor; na realidade, diante dos chefes do exército vencedor (cf. 5-4-5). Suas atitudes são a causa da dureza da sorte que lhes espera, segundo os cruéis e bárbaros costumes de guerra de então (cf. Os 11,6; Na 2,2-11, etc). Cf. BERNINI, G., *Osea- Michea Nahum- Abacuc*, pp. 349-350.

tremendo para “YHWH, nosso Deus”. O contexto fala de pavor e de aflição na presença divina, reação vivenciada pelos egípcios no contexto da saída do Egito (Ex 15,15). Wolff⁵⁵⁹ recorda-nos de que, na narrativa sobre os marinheiros, em Jn 1,16, após a experiência da agitação do mar, a mesma palavra é usada: eles colocam-se diante de YHWH no medo e na obediência. Se a intenção da oração é fazer com que os povos se voltem a YHWH, então esse sentimento deriva de Mq 4,1-3 e 5,3 melhor do que 4,11-13. Em qualquer dos eventos, porém, a oração indica uma consciência de que a história de Israel e a das nações pagãs, no final da análise, são, indissolúvelmente, conectadas uma com a outra. Achtemeier⁵⁶⁰ completa que Israel começou a compreender aqui que sua salvação servirá muito mais para o grande propósito divino do que para sua própria exaltação e restauração de sua vida. Esta salvação terá algo a ver com a salvação de todos os povos, que se voltarão, finalmente, para a adoração do único e verdadeiro Deus.

Com essa seção termina o tema dos povos no Livro de Miquéias.

7,18-20 O amor misericordioso de YHWH

O profeta orou a YHWH como um Deus que é o único a perdoar a rebeldia do pecado. Ele declara que Deus é incomparável em graça e verdade e aponta a fidelidade a Jacó e a aliança de amor e conciliação com Abraão⁵⁶¹. A seção final, então, mostra de maneira única a natureza misericordiosa de Deus. A obra de YHWH, que aqui se celebra particularmente, é a sua disposição para perdoar (cf. Ex 34,6; Nm 14,18; Sl 103,8; Jn 4,2). A suma facilidade com que YHWH perdoa a culpa constitui aqui o argumento do salmo. Fica claro, no texto, que a aliança que dá início à relação salvífica permanece - mesmo quando o agir de Israel mereceria castigo. YHWH é representado com uma familiaridade sem igual⁵⁶².

⁵⁵⁸ Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 308.

⁵⁵⁹ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 228.

⁵⁶⁰ Cf. ACHTEMEIER, E., *Minor Prophets I*, p. 366.

⁵⁶¹ Feinberg observa: “The last three verses of this book are joined to the book of Jonah for reading in the synagogue on the afternoon of the Day of Atonement. Once a year on the afternoon of New Year, the orthodox Jew goes to a running stream or river and symbolically empties his pockets of his sins into the water, while he recites verses 18-20.” Cf. FEINBERG, *The Minor Prophets*, Chicago: Moody, 1976, p. 186.

⁵⁶² O contexto da aliança é visualizado particularmente no v. 7,20. A menção da promessa nesse versículo cria um contexto de comprometimento expresso numa relação de fidelidade.

Wolff e outros⁵⁶³ dividem este salmo final em duas partes: a primeira narra a centralidade do amor gratuito de Deus (v. 18); e a segunda declara o que pode ser esperado do amor generoso de YHWH (vv. 19-20). Assim, o livro termina com uma nota positiva. O Deus, que julga os pecados das nações, é também o Deus que encanta e mostra misericórdia para com o seu povo.

As formulações da incomparabilidade divina são geralmente centradas em situações concretas. Se o Senhor é luz na escuridão (vv. 8-10), pastorea seu povo (vv. 11-14) e é Deus sobre todas as nações (15-17). Não é surpresa a exclamação do profeta – “Quem é Deus como tu?”. O profeta faz um trocadilho com o seu próprio nome⁵⁶⁴. Esse tipo de pergunta retórica é usado com a finalidade de forçar uma negativa – não há nenhum Deus como YHWH (cf. 1 Sm 22,14; 26,15; Jó 34,7; Ecl 8,1)⁵⁶⁵. Com um louvor cheio de gratidão, ele descreve o amor inigualável de Deus. A benevolência divina é a qualidade ativa de seu amor cheio de ternura.

Kessler⁵⁶⁶ recorda-nos que é essa disposição para perdoar, que destaca YHWH do mundo dos deuses. Através dos participios, é apontada a atemporalidade da ação de YHWH: ele sempre perdoou no passado, ele está agora disposto a perdoar, e, por isso, pode-se pedir a ele para perdoar no futuro. Perdoando, mostra-se incomparável. Não há deus algum que se compare ao Deus de Israel. Aqui, há um desafio a todos os ídolos e a todos aqueles que possuem uma falsa visão do verdadeiro Deus. Perdoar os pecados é contrário ao comportamento humano, mas YHWH não poderia reter a sua ira para sempre contra os israelitas (cf. Sl 103,9). Ele perdoará, porque ele sente prazer em sua fidelidade e em seu amor (Ex 34,6-7).

⁵⁶³ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 228; LIMBURG, J., *Hosea – Micah, Interpretation*, p. 195, SMITH, G., *Hosea, Amos and Micah*, p. 578; CLARCK AND MUNDHENK *A Translator's Handbook on the books of Obadiah and Micah*, p. 193.

⁵⁶⁴ É clara a alusão ao próprio nome de Miquéias: “It is not impossible that the redactor, in placing at the end of the book a hymn begun with such a rhetorical question, has the hymn respond to the liturgical reading of these prophecies; and that he has done so also because the hymn can and ought to be understood as an interpretation of the name “Micah”. Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 228.

⁵⁶⁵ Andersen e Freedman observam que a formulação da questão, na sua leitura literal, poderia implicar que há outros deuses, mas nenhum é como YHWH, Aquele que perdoa os pecados. Cf. ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, p. 597. Assim também pensa Waltke: “The Lord's incomparability pertains here to his forgiving character. Two characterizing modifying clauses underscore this excellency of his, the second emphasizing the first. Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 762.

⁵⁶⁶ Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 309.

A ação de נשא עון (“carregar a culpa”) equivale ao sentido do “perdão”⁵⁶⁷. Para Knierim⁵⁶⁸, esta é uma fórmula comum da linguagem doxológica e sapiencial sobre o perdão de Deus (cf. Nm 14,18; Is 33,24; Os 14,3; Mq 7,18; Pr 16,6; Esd 9,13). Esse atributo divino é proclamado em Ex 34,7, e é retomado quase com as mesmas palavras nos Salmos (cf. Sl 32,2; 78,38; 85,3; 86, 5.15; 99,8; 103,3.10.13; 130,4)⁵⁶⁹. Em especial, há um paralelo com o Sl 103 de diversos modos. Ambos focalizam sua atenção na misericórdia divina; ambos colocam um limite à ira divina; e ambos dão uma imagem concreta de como o Senhor trata os pecados que ele perdoa (cf. Mq 7,19 e Sl 103,12). É no amor generoso de YHWH, disposto a carregar a culpa do povo, que este vê restabelecida a sua relação salvífica. Essa é uma prerrogativa apenas de YHWH. O orador torna claro que o povo só pode restabelecer a relação com Deus a partir do amor divino, que está pronto a carregar a culpa de seu povo. Somente a potência divina pode retirar a culpa do pecador, pelo seu desejo de perdão, dando-lhe a possibilidade de ir ao encontro de YHWH em uma nova relação.

Deus consente em perdoar a dívida; depois, encaminha o perdão. Ele “passa pela transgressão”, para curar e restaurar o pecador (cf. Pr 19,11). Esta é outra metáfora para falar do perdão incomparável do Senhor. Esse sublime atributo informa as intervenções divinas na história sagrada de Israel.

Barker⁵⁷⁰ defende que a singularidade da questão é o modo de afirmar a absoluta superioridade de YHWH em toda a sua santidade (cf. Ex 15,11; Is

⁵⁶⁷ Na opinião de Andersen e Freedman “is the only that Mic 7:18 has in common with the great revelation given then, so what we have here is only an indirect allusion. Even so, in view of the widespread evidence for this classic credo throughout the Hebrew Bible (Andersen 1986: 44-52), there is enough common vocabulary between Exodus 34 and Mq 7:18-20 to support the inference that Micah had that tradition in mind and expected his listeners to recognize it. In its own way Micah’s affirmation is even stronger than original, especially in the reason given in v 18bB and the extraordinary image used in v 19b.” Cf. ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, pp. 597-598.

⁵⁶⁸ O autor elenca uma análise do uso da expressão nos diversos gêneros e situações, colocando em evidência tanto o perdão, como os outros sentidos que decorrem do conceito. Cf. R. KNIERIM. “עון”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 2), p. 315.

⁵⁶⁹ “In Genesis 46,5, for example, it is used of brothers of Joseph carrying Jacob their father, their little ones, and their wives to Egypt in the wagons that Pharaoh had provided for this purpose. When applied to the forgiveness of sins, it means to remove completely”. Cf. KELLEY, P. H., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 51.

⁵⁷⁰ Cf. BARKER, K. L. & BAILEY W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, p. 134.

40,18,25 e outras passagens de Isaías, assim como nos Salmos)⁵⁷¹. Aqui Ele é incomparável, especialmente em seu perdão, amor e graça. Essa particularidade, segundo Barker, é enfatizada com o uso de três diferentes palavras hebraicas para o pecado (עֲוֹן, פְּשָׁע, חַטָּאת) com quatro verbos que indicam o perdão (שָׁלַח, עָבַר, נָשָׂא). O termo עֲוֹן é o primeiro dos três vocábulos usados para o significado de “pecado” (ocorre 231 vezes no AT). Aqui, designa “culpa” e denota a má ação e a punição⁵⁷². Cada um dos termos utilizados neste texto em referência ao pecado – עֲוֹן, פְּשָׁע, חַטָּאת – possui um significado especial. Eles aparecem juntos, em um contexto imediato ou amplo, em alguns textos (cf. Ex 34,7; Lv 16,21; Nm 14,18; Ez 21,29; Sl 32,1.5; 51,3-7; 59,4; Dn 9,24; Is 59,12; Jr 33,8; Mq 7,18s; Jó 7,20s; 13,23). O trio de vocábulos expressa sistematicamente todas as faltas possíveis. Não se deve pensar que são simplesmente sinônimos. Cada um deles qualifica o pecado a seu modo. Mas, quando se empregam juntos, incluem intencionalmente todos os demais conceitos que significam “pecado”⁵⁷³. Assim, o uso das três palavras para pecado nos vv. 18 e 19 abarcam a totalidade do perdão de YHWH. Deus esquecerá todos os tipos de pecado de Israel.

A raiz de פָּשַׁע subentende uma idéia de separação, de revolta (cf. 1 Rs 12,19; 2 Rs 1,1; 3,5.7; 2 Cr 10,19; Jr 2,29; 3,13; Mq 6,7). Knierim⁵⁷⁴ observa que o significado básico de פָּשַׁע não é idêntico aos conceitos paralelos conhecidos. O termo possui um conceito genérico formal, que sintetiza em si as classes de delitos contra as pessoas e coisas. O conceito jurídico original é utilizado no âmbito de conduta detestável, imoral, enfatizando o aspecto de transgressão e rebelião. Pode-se dizer que é um conceito teológico, porque as ações que designam a rebeldia afetam a YHWH ou a seu direito de soberania e provocam seu juízo ou perdão. Tais atos podem abarcar também o direito. No entanto, a peculiaridade teológica do conceito reside no fato de que quem cometeu o פָּשַׁע não se rebela

⁵⁷¹ “The question is asked in two forms: by Yahweh – “Who is like me?” (Isa 44:7; Jer 49:19; 50:44), or by Israel – “Who is like thee?” (Exod 15:11; Ps 35:10; 71:19; 77:14; 89:9; 113:5; Job 36:22). Cf. ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, p. 597.

⁵⁷² Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 762.

⁵⁷³ Cf. R. KNEIRIM, “חַטָּאת”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 1), p. 755.

⁵⁷⁴ Os primeiros profetas assumiram o conceito nas suas distintas formas em suas mensagens de castigo. Miquéias define a sua missão em 3,8 como anúncio do פָּשַׁע (cf. Mq 1,5; Is 50,1; 58,1; Jr 5,6; Ez 14,11; 37,23; 39,24). Cf. R. KNIERIM. “פָּשַׁע”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 2), p. 616.

simplesmente contra YHWH ou se levanta contra ele, mas rompe com ele⁵⁷⁵. Por isso, segundo o AT, a consequência mais grave do delito é o rompimento da relação com Deus. Todavia, essa ruptura é perdoada, quando se proclama ou se suplica o perdão divino⁵⁷⁶. Esta é, na opinião de Wolff⁵⁷⁷, a palavra mais severa dos três termos. Ocorre 93 vezes no AT, com o sentido de revolta, apostasia, rebelião. פָּשַׁע é um conceito central no Livro de Miquéias para a designação dos pecados de Israel (cf. Mq 1,5; 3,8). O ato de perdoar é designado pela expressão עָלָה וְעָבַר, “passar por”, “fechar os olhos”, “ir além” (cf. Pr 19,11; Am 7,8; 8,2). Zapff⁵⁷⁸ observa que essa confissão a YHWH como o Deus que passa por cima das transgressões é empregada numa situação concreta, na qual é pronunciada a expectativa de que YHWH perdoa a culpa de Jacó e Israel, censurada no Livro de Miquéias.

O texto hebraico acrescenta para quem se dirige à indulgência: “para o resto de tua herança”. A idéia de pertença, apontada no termo שְׁאֵרִית inicia a profecia concernente com a redenção do “resto”- uma palavra que se encontra repetidamente nas profecias de promessa no livro de Miquéias (cf. 2,12; 4,7; 5,6-7[7-8])⁵⁷⁹. No entanto, aqui neste verso, ela está acompanhada da palavra נִחְלָתוֹ (única ocorrência em Miquéias) e enfatiza a íntima e particular relação do “resto” com Deus.

Parece, dessa forma, restringir a amplitude do perdão divino em contraste com os outros textos nos quais nunca aparece essa restrição ou qualquer outra. Encontramos uma frase semelhante em 7,14, expressa da seguinte forma: “rebanho de sua herança”. Em 2 Rs 21,14, temos: “resto de minha posse”; mas, neste texto, Israel será entregue nas mãos do inimigo⁵⁸⁰. Isso significa a destruição total de sua existência. Por outro lado, perdoar, fechar os olhos para a rebelião, ser tolerante para o resto de sua herança, significa nada menos do que uma revogação

⁵⁷⁵ “Deus disse: pareça comigo” - como eu respondo ao mal com o bem, assim também você deve retribuir o mal com o bem. Cf. CARBONE, S. & RIZZI, G., *Michea, Lettura Ebraica, Greca e Aramaica*, Tg 103, p. 211.

⁵⁷⁶ Cf. Ex 34,7; Lv 16,16; Nm 14,18; 1 Rs 8,50; Is 43,25; 44,22; Mq 7,18; Sl 32,1.

⁵⁷⁷ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 204.

⁵⁷⁸ Cf. ZAPFF, B. M., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch*, p. 201.

⁵⁷⁹ Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 229.

⁵⁸⁰ Waltke ainda vê uma alusão intertextual com Ex 34,7 e Nm 14,18 – onde ambos os termos, ‘w n e p e a’, são objetos de n . Deus mostrou sua glória no início da história de Israel, quando perdoou ao povo no episódio do bezerro de ouro (Ex 34,4-7). Cf. WALTKE, B. in McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 762.

de toda a profecia de juízo. Assim, com a vida renovada, há um futuro. Os que sobreviverem podem esperar o perdão da culpa.

O tema da ira (אָר) de YHWH é mencionado novamente, mas, nesse contexto, tem seu conceito alargado – Deus não persevera em sua cólera. O perdão é o fim da ira de sua ira. A negativa verbal da frase לֹא־הָחַיִּיק לְעַד afirma sua capacidade de ser benevolente (חַסָּד), mesmo ao povo infiel. Mays⁵⁸¹ observa que este livro inicia com o retrato do advento da ira de YHWH e conclui com um louvor à sua misericórdia. Embora, com justiça, esteja ofendido por causa do pecado do povo, Deus não retém seu julgamento, está disposto salvar o povo. O que caracteriza YHWH é seu amor inabalável; Deus delicia-se em sua misericórdia. Esse tema, que apresenta a benevolência de YHWH, disposto a pôr fim à sua ira, manifestada pelo castigo, aparece em Ex 34,6 e sobretudo nos salmos que lhe fazem eco (cf. Sl 25,10; 30,5-6; 32,10; 33,5; 34,9; 57,4.11; 59,11.17; 130,7; 136,1-26[26 vezes] etc). Vuilleumier⁵⁸² acrescenta que é também um tema característico dos profetas (cf. Jr 3,12; Is 43,25, etc), porque prefere o amor: ele é bem mais disposto a distribuir seus benefícios aos homens.

A vitória que YHWH obtém é aquela de sua misericórdia sobre a sua cólera; de seu perdão sobre a sua condenação. Nos textos bíblicos, encontramos freqüentemente a oposição: *ira/misericórdia*- as manifestações concretas dessas características são nitidamente distintas, mas, no procedimento, perfeitamente justas: a primeira é subordinada à segunda. Aquele que é misericordioso abandona a manifestação da ira (cf. Sl 6,2-3; 78,10; etc)⁵⁸³. YHWH, essencialmente, compraz-se em misericórdia. Este é o fundamento de seu perdão. O v. 18s não acentua a confissão de pecados nem a segurança do perdão divino, mas enfatiza a bondade divina. O povo está consciente de que não merece essa misericórdia e esse perdão⁵⁸⁴.

⁵⁸¹ Cf. MAYS, J. L., *Micah*, p. 166.

⁵⁸² Cf. VUILLEUMIER, R. & KELLER C., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, p. 88.

⁵⁸³ Cf. BOVATI, P., *Ristabilire La Giustizia*, p. 136.

⁵⁸⁴ Kessler mostra que, no conteúdo, o texto recorre à fórmula muitas vezes usada na literatura bíblica (cf. Nm 14,18; Sl 103,8-13), estabelecida da forma mais abrangente em Ex 34,6s.: “YHWH, Deus compassivo, clemente e longânimo e grande em misericórdia e fidelidade; que guarda a misericórdia em mil gerações, que perdoa a iniquidade, a transgressão e o pecado...”. O que o v. 18 formula como afirmação hínica-preditiva sobre Deus, o v. 19 transforma em uma súplica confiante para o futuro. Cf. KESSLER, R. *Micha*, p. 310.

O v. 19 continua a celebração do perdão divino, mas há aqui, uma transição para a forma verbal *yiqtol*. O juízo é dado, mas há esperança. O profeta, então, aponta para o futuro e proclama que YHWH é Deus, irá novamente ter compaixão com seu povo. Em virtude de seu amor, removerá totalmente o pecado que destrói o plano de salvação. É na ação de רחם divino, na atuação de Deus para com o pecador, que se ancora o restabelecimento da relação. E aqui designa o amor renovado de YHWH para com a comunidade reunida de Sião⁵⁸⁵. Todas as sentenças desse versículo expressam o ato do perdoar divino de maneira original. O רחם piel está em oposição à cólera divina, pois esta suspende a verdadeira relação do povo com Deus (cf. Dt 13,18; Is 54,8; 60,10; Hab 3,2; Zc 1,12; 10,6). Em geral, esse verbo está unido às afirmações sobre Deus. Em alguns textos, o perdão, expresso pelo רחם piel, é pressuposto para a nova concessão da comunhão com Deus, rompida pelo pecado (cf. Is 55,7; Mq 7,19; ver também 1 Rs 8,50, onde YHWH atua indiretamente e Dn 9,9). Assim, o pecador pode reatar a sua relação com Deus, que manifesta a sua misericórdia, carregando consigo a culpa do povo⁵⁸⁶. Essa manifestação divina é ilustrada como o amor da mãe para com o seu filho: Is 49,15; Os 14,3; Zc 10,6; Sl 102,13; 103,4.13; 116,5; 119,156.

Como foi analisado anteriormente, o povo pecou contra YHWH, mas a sua culpa será carregada pela misericórdia divina, que a destruirá. O pecado é retratado como um inimigo conquistado por Deus e do qual libertou o seu povo. Para Knierim⁵⁸⁷, esta é uma fórmula em confissão de esperança e lamentação (cf. Is 64,6; Jr 14,7; Mq 7,19; Sl 130,8; Lm 2,14; 4,22; Esd 9,7). Deus oferece a solução para o pecado - o problema da humanidade. YHWH subjuga as iniquidades do povo. Embora o povo seja devedor, Deus irá destruir “a culpa” de Sião. O verbo utilizado, כבש, significa “destruir” ou “violentar” (Et 7,8)⁵⁸⁸. Essas colocações descrevem a profunda relação pessoal do orador com Deus, revelam sua dependência e demonstram total confiança de que YHWH salvará Sião. O orador identifica-se com Israel, ao utilizar a primeira pessoa do plural.

⁵⁸⁵ Cf. SMITH, G., *Hosea, Amos and Micah*, p. 578.

⁵⁸⁶ Cf. H. J. STOEBE. “רחם”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 2), p. 957.

⁵⁸⁷ O autor elenca uma análise do uso da expressão nos diversos gêneros e situações, colocando em evidência tanto o perdão, como os outros sentidos que decorrem do conceito. Cf. R. KNIERIM. “עוֹיֵן”. In JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (v. 2), p. 315.

O povo confia que YHWH vá “lançar todos os seus pecados nas profundezas do mar”. O pecado será lançado tal como uma pedra jogada nas profundezas do mar. Segundo Jn 2,4, no “coração do mar”, ou seja, no lugar de onde não há retorno. Tal gesto simboliza um perdão radical, porque indica a maior destruição possível do pecado. Deus não mais se lembrará do pecado de Israel.

Barker⁵⁸⁹ observa que o total esquecimento do pecado e a remoção da culpa para sempre nos remetem à passagem de Jr 50,20; Is 38,17; Sl 103,12; Jr 31,34 e Is 43,25; 44,22; Sl 51,1.9. Esta imagem também se compreende bem no confronto com Ex 15,1-5, que possui a mesma linguagem desta unidade: compara o ato de perdoar com a libertação no Êxodo do poder dos egípcios. O texto descreve a destruição feita por Deus de todo o exército do Faraó, inimigo de Israel. Se tomarmos tal compreensão, o pecado então é personificado como um inimigo, que o Senhor subjuga e destrói para não ameaçar mais o povo. Os pecados de Israel são implicitamente personificados como o faraó e seus carros de combate. Ex 15,4-5 diz da destruição de todo o exército do Faraó, inimigo de Israel, atirado nas profundezas do mar como uma pedra, por YHWH.

Bernini entre outros⁵⁹⁰ concorda com a idéia de que os pecados são como os inimigos de Israel, porque trazem desgraça para ele. Uma vez que YHWH os terá submergido no mar, não prejudicarão mais a Israel. A inimiga será pisoteada e permanecerá no lugar, mas os pecados, ao serem lançados nas profundezas do mar, serão eliminados para sempre. Tal metáfora ajuda a manter o estilo e a imagem vigorosa de Deus. Essa cena representada, numa linguagem figurativa, recorda-nos a dramática cerimônia do bode expiatório, que simbolicamente carrega os pecados de Israel para um local deserto⁵⁹¹. Deus não é somente aquele que liberta das situações exteriores, mas, antes de tudo, o Deus que sabe perdoar.

O último versículo do Livro de Miquéias continua o tom suplicante e de confiança dos vv. 18-19. Este versículo muda o problema do pecado e focaliza-se no resultado do perdão: depois da firme confiança na certeza do perdão, a ardente súplica a YHWH de ver realizadas as promessas de Deus aos patriarcas de Israel,

⁵⁸⁸ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 307.

⁵⁸⁹ Cf. BARKER, K. L. & BAILEY W., *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, p. 135.

⁵⁹⁰ Cf. BERNINI, G., *Osea- Michea Nahum- Abacuc*, p. 352. Veja também: WOLFF, H. W., *Micah*, p. 231; VUILLEUMIER, R. & KELLER C., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, p. 88.

que são o bem maior para o povo eleito. As promessas de YHWH, as mais antigas, são irreversíveis. Elas se realizam certamente, pois Deus é o mesmo ontem, hoje, eternamente⁵⁹².

Segundo Deissler⁵⁹³, a fidelidade e benevolência divinas já se encontravam nos textos antigos, tais como Ex 34,6; Nm 25,12. Estes dois conceitos são retomados da fórmula de Ex 34,6s e repartidos no paralelismo dos vv. 20a e 20b, nos quais os patriarcas, Jacó e Abraão, também estão dispostos. Somos transportados aos tempos dos Patriarcas, quando YHWH, segundo Gn 22,16, jura a Abraão e a seus herdeiros, na promessa, a sua bênção (veja também Gn 12,3; 24,7; 26,3; 13,15; 15,18-21; 17,7-8.13.19.21; 28,13-14; 35,10-12; 48,4; 50,24; Ex 6,8; 13,5.11 e Dt 1,8.35; 4,31).

Quando YHWH abençoou Jacó (cf. Gn 28,13-14), prometeu também uma numerosa e perpétua descendência. Jacó e Abraão, os grandes ancestrais, encontram-se paralelamente associados em Is 41,8. Também Is 41,1 apela para as promessas dos patriarcas, para infundir, nos exilados, a confiança na restauração. Tanto Jacó quanto Abraão possuem aqui valor individual e coletivo. Entre os autores⁵⁹⁴, há um consenso de que a referência aqui não é aos patriarcas, mas às futuras gerações de israelitas, que são os filhos de Jacó e a semente de Abraão. Por isso, Israel compreende seu futuro à luz do perdão soberano de YHWH de todas as suas culpas, chamando a si próprio de Abraão e Jacó. O profeta não pede o cumprimento das promessas em favor dos patriarcas pessoalmente, senão em favor dos povos que eles representam. E aqui o povo de Deus é nomeado, Jacó e Abraão. Deus cumprirá sua verdade e promessa, feita a Abraão e Jacó. Abraão traz a promessa de uma numerosa e perpétua posteridade (cf. Gn 22,16).

É interessante observar que Abraão raramente é mencionado fora dos textos do Gênesis e do Pentateuco. Nos livros proféticos, apenas em Is 29,22; 41,8; 51,2;

⁵⁹¹ “ That ritual leaves the impression that sins were believed to be effectively disposed of by this means. We know of no matching concretized dramatization of the idea that God can get rid of sins by throwing them into the sea. Cf. ANDERSEN, F. I. - FREEDMAN, D. N., *Micah*, p. 598.

⁵⁹² Cf. VUILLEUMIER, R. & KELLER C., *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*, p. 88.

⁵⁹³ Cf. DEISSLER, A. & DELCOR M., *La Sainte Bible*, p. 358.

⁵⁹⁴ Segundo Wolff: “When “Abraham (along with “Jacob”) is named as the recipient of the promise made under oath, this – as with “Jacob”- does not mean the patriarch as person (as is the case in Isa 51:2; 63:16); rather, it refers (unique in the Old Testament!) to the present generation and their offspring, who are called “the remnant of this possession” in v.18a , and who in Isa 41:8

63,16; Jr 33,26; Ez 33,24. A singularidade do versículo encontra-se no fato de que Abraão significa coletivamente Israel. Esta oração supõe a consciência de ser descendente e herdeiro dos patriarcas e, portanto, objeto das promessas feitas a eles para a posteridade. Fora isso, apenas de vez em quando, fala-se da “semente de Abraão”, ou seja, sua descendência (cf. Is 41,8; Jr 33,26; Sl 105,6; 2Cr 20,7); enquanto, por outro lado, a personificação dos israelitas como “Jacó = Israel” é muito comum (cf. Mq 1,5; 3,1.9)⁵⁹⁵. A finalidade de todos os procedimentos de Deus com Israel é o cumprimento da sua promessa a Abraão e à sua descendência.

A fidelidade às promessas é motivada pelo juramento que Deus fez aos Pais, selando, assim, de maneira mais solene, suas promessas. Todas essas promessas vão ser lembradas e esperadas pelo redator do final do livro de Miquéias. O autor vê uma correspondência entre tempo antigo e tempo final (cf. Mq 5,1; 7,14s.) e confia que o juramento feito “desde os dias antigos” vai agora ser cumprido. A mensagem de julgamento de Miquéias não tem a palavra final. É a mensagem de salvação que é proclamada. Deus se mostra cumpridor de suas promessas. Sua misericórdia coincide com sua lealdade.

Os profetas evocam regularmente as tradições ligadas ao Êxodo (cf. Os 2,16-17; 8,1; 11,1; Am 2,9-11 etc). Sem dúvida, Miquéias conhece também a tradição do Êxodo de Israel, mas, em particular, o profeta, no texto estudado, anuncia ao povo que, este se beneficiará novamente dos prodígios de YHWH. Pode-se observar que Mq 7,14-20 destaca uma forte conexão com passagem da vitória do Mar Vermelho⁵⁹⁶. Os dois textos apresentam a imagem de Deus completamente original, de um Deus que afunda seus inimigos (egípcios e os pecados) dentro das profundezas do mar (cf. Ex 15,1-4 e Mq 7,19). Assim, como nos tempos antigos, havia lançado as tropas do faraó do Egito, inimigo de Israel, nas profundezas do mar, fará o mesmo com os pecados de Israel, aqui representado como inimigo de Israel. E principalmente os dois hinos celebram a incomparabilidade de Deus com a questão: Quem é tão bom quanto YHWH? (cf. Ex 15,11 e Mq 7,18). Enquanto a canção de Moisés percebe a vitória do Senhor, a

are correctly named אֲבֵרָהָם יִרְעֵה (“offspring of Abraham). Cf. WOLFF, H. W., *Micah*, p. 231. Ver também HILLERS, D. R., *Micah*, p. 87.

⁵⁹⁵ Cf. KESSLER, R., *Micha*, p. 311.

⁵⁹⁶ Os pontos de contato são muitos: em ambos o inimigo treme (cf. Ex 15,14 e Mq 7,17), estremece (cf. Ex 15,15 e Mq 7,17) e torna-se mudo (cf. Ex 15,16 e Mq 7,16). Em ambos os Senhor

visão de Miquéias enfrenta, de frente, confiante a maior maravilha divina – o seu amor. Deus irá perdoar Israel porque seu amor é mais forte do que sua ira. O anúncio de julgamento não é a última palavra de Deus.

As promessas feitas aos pais de Israel serão cumpridas no futuro. Uma vez mais, a solidariedade do povo com sua origem e aliança constitui a base do tratamento dispensado por Deus ao remanescente (Sl 105,8-11). Com essa súplica confiante termina o Livro de Miquéias – o redator redireciona as palavras proféticas e, mais importante, demonstra que não há uma única locação – geográfica e social – que efetue profundamente o que ele diz teologicamente: Deus é amor. O pecado não invalida a promessa divina. Essa asserção da incomparabilidade de YHWH torna-se a conclusão doxológica para o livro todo⁵⁹⁷.

Em suma, o nosso texto destaca a noção de um Deus cuja ação é fundamentalmente orientada por uma preocupação redentora: a salvação do ser humano está no centro de seu projeto. A reconstrução de Sião não poderia ser apenas ou puramente material, porque refere-se à volta da relação com YHWH. Entretanto, apesar de seu profundo e intenso desejo de se relacionar com o ser humano, Deus não se impõe. Ele emprega todos os meios possíveis para conduzir os homens e as mulheres em direção a Ele, mas seu chamado insistente permanece, apesar de tudo, um convite aberto.

O livre arbítrio, este atributo maravilhoso, que nos faz seres preciosos e que reflete profundamente a imagem de Deus em nós, permite-nos acolher ou rejeitar o convite divino. Todavia, mesmo se a ação redentora na história é constantemente frustrada por esse fator determinante, constituído pelo mistério da liberdade humana, Deus persiste, apesar de tudo, a chamar todos os homens e mulheres a se unirem a Ele no cumprimento de seu grande projeto para a humanidade. É, essencialmente, essa verdade que o livro de Miquéias retrata: o triunfo do AMOR.

faz prodígios (cf. Ex 15,11 e Mq 7,15), mostra seu amor fiel (cf. Ex 15,13 e Mq 7,18-19) e refere-se a Israel como seu herdeiro (cf. Ex 15,17 e Mq 7,14.18).

⁵⁹⁷ “Only Psalm 103 is comparable to it in the Old Testament. More will be said in connection with the sixth-century prophets about their hope for eschatological forgiveness, but this passage, with its present-tense language, reminds us that every age, no matter how hopeless the prospects seemed to be, there were faithful people who maintained a close relationship with their God”. Cf. GOWAN, D. E., *Theology of the Prophetic Books*. p. 59.

Essas considerações devem ser ampliadas, deixando-se derivar delas outras indicações, para que o livro de Miquéias possa ser compreendido a partir do ponto de vista do cap. 7. “Like a day begins with a dark, foreboding sky but ends in golden sunlight, its chapter begins in an atmosphere of gloom and ends in one of the greatest statements of hope in all the OT”⁵⁹⁸.

⁵⁹⁸ Cf. WALTKE, B. In McCOMISKEY, T. E., (ed.), *The Minor Prophets*, p. 440.