

2

Sf 3,14-17: texto e crítica

2.1.

Tradução, notas filológicas e crítica textual

Exulta de alegria, filha de Sião;	14a	רְנִי בַת־צִיּוֹן
grita de alegria, Israel;	14b	הָרִיעוּ יִשְׂרָאֵל
regozija	14c	שְׂמַחִי
e celebra de todo coração, filha de Jerusalém.	14d	וְעֲלִזִי בְּכָל־לֵב בַּת יְרוּשָׁלַם
Revogou Yhwh tuas sentenças,	15a	הִסִּיר יְהוָה מִשְׁפָּטָיִךְ
expulsou teu inimigo.	15b	פָּנָה אִיבֶיךָ
O rei de Israel, Yhwh, <i>está</i> no teu meio,	15c	מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל יְהוָה בְּקִרְבְּךָ
não temerás mais o mal.	15d	לֹא־תִירָאִי קָע עוֹד
Naquele dia, será dito a Jerusalém:	16a	בַּיּוֹם הַהוּא יֵאמָר לִירוּשָׁלַם
não temerás, Sião;	16b	אֶל־תִּירָאִי צִיּוֹן
não desfalecerão tuas mãos.	16c	אֶל־יִרְפוּ יָדֶיךָ
Yhwh, teu Deus, <i>está</i> no teu meio,	17a	יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבְּךָ
<i>como um</i> herói, ele salvará,	17b	גִּבּוֹר יוֹשִׁיעַ
alegrar-se-á por ti com regozijo	17c	יִשְׂשַׁע עִלְיֶיךָ בְּשִׂמְחָה
guardará silêncio no seu amor,	17d	יִחְרִישׁ בְּאַהֲבָתוֹ
jubilará por ti com exultação.	17e	יִגִּיל עִלְיֶיךָ בְּרִנָּה

– v. 14:

a) A raiz de origem hebraica רָנַן, como verbo, apresenta no *qal* dois significados básicos: “berrar, gritar de alegria, exultar” e “gemer ou lamentar-se”, podendo ainda ser traduzida como um substantivo verbal “canto de júbilo” (cf. Sl 32,7). Na maioria dos casos, no AT, o verbo tem YHWH como objeto.¹ Tomamos רָנַן no sentido de “exultar de alegria” devido ao contexto em que se encontra.

A maior ocorrência deste verbo está nos Salmos.² Fora dos Salmos, ela aparece em texto poético de caráter hínico na literatura profética,³ denotando pertencer prevalentemente ao âmbito da linguagem cúltica, mas não se reduzindo ao culto (cf. Pr 1,20; 8,3). A manifestação deste “exultar”, geralmente, é feita em alta voz e faz-se acompanhar de uma expressão corporal ruidosa (cf. Is 12,6; 54,1; Sf 3,14; Zc 2,14). Quase sempre, está empregado com verbos que traduzem um grito forte ou uma elevação da voz (cf. גִּיל, שׁוֹשׁ, עֲלֹז, שִׂמְחָה, רוּע).⁴ Num contexto de tristeza encontra-se apenas em duas citações: Sl 35,27 e Lm 2,19.⁵

Os sujeitos deste verbo podem ser indivíduos isolados (cf. Is 54,1), um grupo distinto do todo (cf. Is 35,6), um conjunto de homens (cf. Jr 31,7), a sabedoria personificada (cf. Pr 1,20), a “filha de Sião” (cf. Sf 3,14) e a criação (cf. Jr 51,48). Na maioria dos casos este convite à exultação vem expresso no imperativo e está ligado com um louvor a YHWH, como uma resposta pela sua atuação em favor do povo (cf. Dt 32,43).⁶

Em todas as ocorrências do verbo em Isaías, a conotação percebida é a de uma alegria santa celebrada em Sião, acompanhada de gritos (cf. Is 12,6). Seu emprego freqüente no AT induz a pensar que tal alegria era o estado de espírito máximo que o povo atingia na sua religião.⁷

b) A raiz רוּע “gritar, romper em gritaria, clamar”, desenvolvida apenas no hebraico, é um verbo incomum com várias conotações e sentidos, que aparece no *hifil* em quase todas as suas ocorrências no AT, sendo utilizado principalmente

¹ Cf. WHITE, W., “רָנַן”, *DITAT*, p. 1434-1435; ALONSO SCHÖKEL, L., “רָנַן”, *DBHP*, p. 622.

² Cf. Sl 5,12; 20,6; 32,11; 33,1; 35,6.27; 67,5; 84,3; 98,4.

³ E. Ben Zvi acrescenta que o verbo רָנַן na forma *qal* é bem atestado na literatura profética pós-monárquica e principalmente no livro de Isaías: Is 12,6; 24,14; 44,23; 49,13; 52,9; 54,1; Jr 31,7; Sf 3,14; Zc 2,14 (cf. *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, p. 239).

⁴ Cf. BROWN, F.; DRIVER, S.; BRIGGS, C., “רָנַן”, *BDB*, p. 943.

⁵ Cf. SWEENEY M. A., *Zephaniah*, p. 197.

⁶ Cf. FICKER, R., “רָנַן”, *DTMAT*, vol. 2, p. 983-989.

⁷ Cf. WHITE, W., loc. cit.

nos Salmos.⁸ O sentido básico é “fazer barulho” mediante grito ou ao som de algum instrumento, especialmente um שׁוֹפָר, “trombeta” (cf. Nm 10,9; Os 5,8).

Este verbo é usado em rituais do templo (cf. 1Sm 4,5; Esd 3,11.13), aparece em alguns Salmos (cf. Sl 47,2; 95,1.2; 100,1) e em contexto de entronização através da aclamação do rei (cf. 1Sm 10,24; Sl 98,6). Também ocorre em textos proféticos (cf. Is 44,23; Sf 3,14; Zc 9,9).

Sua maior aplicação pode ser encontrada em situação de batalha.⁹ Na medida em que no verso 15b lê-se פָּנָה אֲיִבָּךְ “expulsou teu inimigo”, o contexto parece apontar para um hino de louvor a YHWH pela sua ação libertadora dirigida a Israel num contexto bíblico.¹⁰

c) A raiz שמח “regozijar, alegrar”, significa o afeto subjetivo, interno, que às vezes vem explicitado com o termo לֵב “coração” (cf. Ex 4,14; Sl 19,9), denotando o “estar plenamente alegre ou contente”.¹¹ Ela ocorre diversas vezes no AT falando da alegria religiosa perante YHWH (cf. 1Sm 2,1; 1Cr 16,10; Sl 5,11). Quando usado no modo intransitivo, o seu significado prende-se à ação do sujeito. Desta forma, encontra-se o povo como aquele que se alegra com a atuação de YHWH (cf. Sf 3,14).

Este verbo sugere três estados do sujeito:

- uma emoção espontânea e descontinuada, por não representar um bem-estar permanente (cf. 1Sm 11,9), embora possa ser, em alguns casos, contínuo (cf. 1Rs 4,20);
- uma felicidade extrema que é expressa de maneira visível, acompanhada de dança, canto e instrumentos musicais (cf. Sl 149);
- um sentimento provocado por um incentivo exterior e não sistemático como produto de uma situação, uma circunstância ou de uma experiência exterior (cf. Ex 4,14).¹²

Estes três estados de espírito são plausíveis de serem aceitos porque são pertinentes à situação que agora eles vivem.

⁸ Cf. WHITE, W., “רוע”, *DITAT*, 1412-1413; ALONSO SCHÖKEL, L., “רוע”, *DBHP*, p. 612.

⁹ Cf. Nm 10,7.9; Js 6,5.10.16.20; Is 42,13; Jr 50,15; Os 5,8; Jl 2,1.

¹⁰ Cf. SWEENEY, M. A., *Zephaniah*, p. 197.

¹¹ Cf. WALTKE, B. K., “שמח”, *DITAT*, p. 1482-1483; ALONSO SCHÖKEL, L., “שמח”, *DBHP*, p. 644-645.

¹² Cf. VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE Jr., W., “שמח”, *DicV*, p. 33-34.

d) A raiz עלו só aparece na forma verbal *qal* e significa “fazer festa, celebrar, regozijar-se, exultar, cantar vitória” (cf. Hab 3,18; Sl 68,5; 149,5).¹³ Este verbo refere-se a uma celebração que brota da emoção de regozijo que quer exteriorizar o que vai no coração, referindo-se a uma alegria religiosa (cf. Sl 28,7; Hab 3,18; Sf 3,14). Por isso, este verbo é impróprio para o aflito (cf. Jr 15,7) e para aquele que pecou (cf. Jr 11,15). Algumas vezes, além de expressar um sentimento individual, aparece também em manifestações coletivas, no todo ou numa parte, de um povo ou de uma cidade (cf. Is 23,12), especialmente quando se refere a Jerusalém (cf. Sf 3,14).¹⁴

– v. 15:

a) A formulação da oração em *0-qatal* marca normalmente limites textuais de abertura e fechamento de segmentos ou seções. A marca de abertura se dá após um sinal de *sof pasuq* ou de *ʾatnaḥ*. O final do v. 14 está marcado por um *sof pasuq*, indicando que o verso 15a inicia um novo parágrafo.¹⁵ Sua função principal é a apresentação de fatos passados, porém novos para o leitor, e que são importantes para o fio condutor do discurso.¹⁶

Outra função desta estruturação *0-qatal* é a de mostrar que a informação nova apresentada pela oração é necessária para o desenvolvimento do texto, precedendo o ponto principal do discurso.¹⁷

Além disso, a disposição *0-qatal* pode apresentar-se em grupo, quando aparece em orações imediatamente seguidas. Como é o caso dos versos 15ab, com as raízes סור “revogar” e פנה “expulsar”.¹⁸

b) A raiz סור é muito comum no *hifil* e tem como idéia básica “remover, extirpar”.¹⁹ É um verbo de movimento, expressando a ação de desviar ou afastar. Esta forma verbal, quando usada nos livros históricos e proféticos, geralmente,

¹³ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., “עלוי”, *DBHP*, p. 498-499.

¹⁴ Cf. SCHULTZ, C., “עלוי”, *DITAT*, p. 1122.

¹⁵ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F. J., *Profecía y Sintaxis*, p. 132

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 228.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 133.

¹⁸ Oito casos de *0-qatal* ocorrem nos Profetas Menores, a saber: Os 8,5; 9,7; 9,9; Am 4,10; 5,21; Mq 2,13; Na 2,8; Sf 3,15 (cf. *Ibid.*, p. 141).

¹⁹ L. Alonso Schökel explicita o que é removido: a) realidades materiais como vestimentas, coroa (cf. 1Rs 20,41; Jó 19,9); b) pessoas e membros do corpo (cf. 1Sm 17,46; 1Rs 20,24); c) realidades imateriais, como palavra, sentenças (cf. Is 31,2; Sf 3,15): cf. “סור”, *DBHP*, p. 464-465.

tem YHWH como o sujeito da ação.²⁰ A idéia de afastamento pode envolver questões espirituais (cf. 1Sm 12,20; Is 6,7).²¹

c) O BHS^{APP} indica que em vez de מִשְׁפָּטֶיךָ deve ser lido מִשְׁפָּטֶיךָ conforme o T, substituindo “tuas sentenças” pela expressão “teus adversários”. Segundo alguns críticos isto se deve ao fato de ser feita uma ligação com אִיבֶיךָ “teu inimigo”.²²

O termo מִשְׁפָּט traduzido por “causa, julgamento; direito; norma”, é uma palavra polissêmica, cujo significado é clarificado pelo campo semântico e pelo contexto no qual se encontra. Quer seja empregado no governo do homem pelo homem (cf. 1Rs 7,7), quer no governo de toda criação por Deus (cf. Sl 36,7).

O campo judicial e forense parece ser sua aplicação primária, com os atos e pressupostos pertinentes a um processo (cf. Dt 16,18); entretanto, é também utilizado no campo religioso (cf. Lv 5,10) e político (cf. 2Rs 17,27); e ainda, com menos força, ocorre no campo profano, ligado ao costume (cf. 1Sm 27,11), ao estilo (cf. Jz 13,12), ao modo de proceder (cf. Sf 3,8) e como um projeto arquitetônico (cf. Ex 26,30). Em todos os campos, o sentido básico é o de estar de acordo ou não com o direito, com a norma.²³

No campo religioso e político significa “decisão, norma, ritual, cerimonial”: empregado na esfera cultural (cf. Lv 5,10) e na legislação religiosa (cf. Ex 21,1). Aparece com verbos estabelecer, promulgar (דָּבַר “dizer”, cf. Dt 4,45); e com os verbos de cumprir / não cumprir (פָּעַל “cumprir”, cf. Sf 2,3).

Este mesmo vocábulo no plural, מִשְׁפָּטִים, frequentemente vem significando “decreto, estatuto” e é geralmente usado com דְּקִיּוֹם “decretos”, quando então é traduzido por “juízos” (cf. Dt 4,5.8.14; Ne 20,25; Ml 3,22). Já no singular apresenta uma maior ocorrência denotando “julgamento, sentença” (cf. Os 5,11; Am 5,24; Zc 7,9).²⁴ Em Sf 3,15 encontra-se no plural com um sufixo de 2ª f.sg. מִשְׁפָּטֶיךָ, porém pode ser traduzida por “tuas sentenças” uma vez que a palavra

²⁰ Cf. SCHWERTNER, S., “סור”, *DTMAT*, vol. 2, p. 198-200.

²¹ Cf. PATTERSON, R. D., “סור”, *DITAT*, p. 1034.1035.

²² Cf. CARBONE, S. P.; RIZZI, G., *Sofonia*, p. 444. Concordando com esta justificativa encontra-se KELLER, C.-A., *Sophonie*, p. 213. Além disso, R. L. Smith explica que esta leitura de “teus adversários” é feita como um particípio *piel* ou *poel* como em Jó 9,15 (cf. *Zephaniah*, p.143).

²³ Cf. CULVER, R. D., “מִשְׁפָּט”, *DITAT* p. 1604-1606; ALONSO SCHÖKEL, L., “מִשְׁפָּט”, *DBHP*, p. 410-411.

²⁴ Cf. VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE Jr., W., “מִשְׁפָּט”, *DicV*, p. 159.

abrange todos os níveis de um julgamento, desde a instauração do processo de juízo até a sua execução.

Além disso, a LXX, com τὰ ἀδικήματά σου “as tuas iniquidades” e a Vg com *iudicium tuum* “teu julgamento”, apresentam termos semelhantes, com o significado de sentença. Logo não há razão para mudança, uma vez que o TM está fortemente apoiado por estas duas traduções.

d) A raiz פנה na maioria das ocorrências leva o sentido de “virar para trás, virar em outra direção”. Este é um verbo de movimento, físico ou mental. No *piel* toma o significado de “preparar, desalojar, expulsar”.²⁵

e) O termo אִיבִיךָ “teu inimigo” é lido, em muitos manuscritos da LXX, Syr e T como אִיבִיךָ “teus inimigos”, o que também pode ser visto na Vg.²⁶ Contudo, por não haver uma mudança significativa e o singular poder ser tomado como coletivo, optamos em permanecer com a lição do TM.

f) Onde se lê מְלִיךְ, os manuscritos da LXX segundo a recensão de Luciano de Antioquia trazem βασιλεύσει conforme Mq 4,7, devendo ser lido מְלִיךְ “reinará”. Todavia, é uma lição isolada e, sem a evidência de um manuscrito mais forte, não constitui razão para uma mudança.

g) A forma verbal *p-yiqtol* usada nos v. 15d.16bc, é uma forma predominante no discurso preditivo, podendo também aparecer numa exortação. A letra “p”, nestes versículos, representa as partículas negativas לֹא e לֹא־.²⁷

h) O termo רע, tomado como substantivo, pode referir-se a coisas que parecem trazer aflição, tais como relatos dados por mensageiros (cf. Ex 33,4) ou maravilhas terríveis (cf. Dt 6,22); acontecimentos (cf. Ecl 2,17; 9,3) ou períodos (cf. Gn 47,9; Pr 15,15) que podem dar errado, gerando aflição. Esse substantivo pode ainda designar descontentamento (cf. 1Sm 29,7) ou tristeza de coração (cf. Ne 2,1-2; Pr 25,20). Pode exprimir deficiências morais (cf. Pr 15,3) que provocam a ira de Deus, como a idolatria (cf. 2Rs 17,11), o orgulho (cf. Jó 35,12), a violência contra os outros (cf. 1Sm 2,23; Ez 20,44).²⁸

²⁵ Cf. VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE Jr., W., “פנה”, *DieV*, p. 329-330.

²⁶ J. J. M. Roberts propõe que o plural deva ser preferido de acordo com os manuscritos citados (cf. *Zephaniah*, p.220).

²⁷ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F. J., *Profecía y Sintaxis*, p. 195.

²⁸ Cf. LIVINGSTON, G. H., “רע”, *DITAT*, p. 1442-1443.

i) O BHS^{APP} diz que לֹא־תִירָאִי, “não temerás”, provavelmente deve ser lido de acordo com dois manuscritos hebraicos medievais, porque a LXX traz οὐκ ὄψηται “não verás” e a Syr לֹא־תִרְאִי, as quais devem ter lido em um texto consonântico diferente do TM. Neste caso, pode ter havido uma escrita defectiva do verbo יִרָא “temer” ou foi usada uma forma verbal proveniente do verbo רָאָה “ver”.²⁹

O TM entende תִּירָאִי como um *qal yiqtol* do verbo יִרָא, que nesta forma verbal pode aparecer: em sentido dinâmico, “assustar-se” (cf. Am 3,8); em sentido estático ou durativo, “sentir medo, temer” (cf. Gn 18,15); em formas negativas “não temer”: enunciativas (cf. Nm 12,8) ou imperativas com conotação positiva (cf. Sf 3,15.16); e num uso específico de “respeitar, prestar culto”, tanto no campo religioso como no profano (cf. Sf 3,7).³⁰

Todavia, a Vg apresenta uma lição com a qual o TM sai apoiado, podendo perfeitamente ser mantido o sentido da raiz יִרָא.

– v. 16

a) A forma verbal *x-yiqtol* que ocorre nos versos 16a.17b também é usada em discurso preditivo. No verso 16a o termo “x” é a expressão בְּיָמָיו הָהוּא e no verso 17b “x” é o termo גְּבוּרָה.³¹

b) A raiz רָפָה significando “desfalecer, declinar”, não tem aqui a acepção comum de “abandonar” ou “declinar o dia” (cf. Ex 4,26; Jz 19,9). Como vem junto com o sujeito יָדֶיךָ “tuas mãos”, toma o sentido de “acovardar-se, desmoralizar-se” (cf. Esd 4,4; Jr 49,24), tornando-se um sinônimo de יִרָא “temer” (cf. Dt 31,6; Ez 21,12). Uma observação atenta nota que a concordância do sintagma אֶל־יָרְפוּ com seu sujeito יָדֶיךָ nesta sentença apresenta esta particularidade.

c) A expressão יָדֶיךָ é um substantivo comum *dual* feminino construto com sufixo de 2^a f.sg., mas אֶל־יָרְפוּ apresenta-se na 3^a m.pl. Contudo, se o *dual* é feminino, ele pode vir acompanhado pela forma verbal tanto no feminino como no

²⁹ C.–A. Keller faz sua opção por “ver” porque o contexto em que o termo aparece é de uma liberação total e acrescenta que רָאָה no texto exprime tanto uma sensação visual como também uma experiência total (cf. *Sophonie*, p. 213). Por outro lado, J. J. M. Roberts pensa na possibilidade do autor ter sido influenciado pela leitura do verso 16b יִרָא e que רָאָה רַע “ver um mal” no idioma comum suporta a correção (cf. *Zephaniah*, p. 220).

³⁰ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., “ירא”, *DBHP*, p. 292-293.

³¹ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F. J., *Profecía y Sintaxis*, p. 195.

masculino. Como na forma verbal do *qatal* não existe a 3ª f.pl., uma vez a 3ª pl. é comum aos dois gêneros, isto deve ter colaborado para que no *yiqtol* às vezes o feminino fosse negligenciado.³²

– v. 17

a) No período יהוה אלהיך בקרבך גבור יושיע parece-nos ter ocorrido uma elipse da partícula comparativa כִּי (*como*), entre os termos בקרבך גבור, a fim de se evitar o encontro consonantal, que pode sugerir dois casos:

- da mesma consoante entre o final de uma palavra e o início da outra, uma vez que a duplicação do *kaf rafé* é totalmente estranho à língua hebraica;³³
- a não existência de duas consoantes homorgânicas juntas,³⁴ uma vez que o *kaf* e o *ghimel* são palatais, ambas possuindo um som forte e explosivo ou fricativo.³⁵

A ausência de vocalização interna no *kaf* pode ser um indício proposital a favor destas observações.

Chama a atenção, também, o fato de que a expressão בקרבך apresentando em seu final o ך sem o *shewa* ou o *qamets* seja a única ocorrência na BHS.

A LXX apresenta em seu texto: κύριος ὁ θεός σου ἐν σοί δυνατὸς σώσει σε (“O Senhor, teu Deus, *está* em ti, poderoso te salvará”) e a Vg traz: *Dominus Deus tuus in medio tui Fortis ipse salvabit* (“O Senhor, teu Deus, *está* em teu meio, Forte, ele mesmo, salvará”). Desta forma, nota-se que os acentos do TM fazem com que o texto da BH tenha uma elevação no ritmo do verso diferente daquele encontrado na Vg.³⁶ Além do que, o acento colocado entre בקרבך e גבור יושיע é disjuntivo.³⁷

Quanto à declinação, tanto a LXX com δυνατὸς, como Vg com *Fortis*, trazem o termo como um adjetivo, no nominativo singular, fazendo com que o mesmo esteja ligado à יהוה אלהיך, para não ser o sujeito do verso 17b, mas um atributo do sujeito do verso 17a. Assim, também o TM.

³² Para maiores esclarecimentos veja: Joüon-Mur., § 150c.d; GK, § 145p.

³³ Cf. Joüon-Mur., § 5k.

³⁴ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., P. *DBHP*; BROWN, F.; DRIVER, S.; BRIGGS, C., *BDB*.

³⁵ Cf. GK § 6o-q.

³⁶ Cf. CARBONE, S. O.; RIZZI, G., *Sofonia*, p. 352.

³⁷ Cf. FRANCISCO, E. de F., *Acentos Massoréticos*, p. 190-200; BEN ZVI, E., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, p. 247.

Alguns estudiosos³⁸ explicam que גְבוֹר יוֹשִׁיעַ é uma concisa oração relativa assindética, sem o uso da partícula relativa אֲשֶׁר entre גְבוֹר e יוֹשִׁיעַ.³⁹ Desta forma, torna-se uma oração relativa de atribuição, introduzida pela simples sobreposição das palavras (cf. Is 40,20; Jr 13,20). Esta ausência é atestada na poesia hebraica antiga (cf. Sl 56,10).

Há quem explique a oração como assindética, mas dividindo diferentemente os versos 17ab, considerando גְבוֹר do verso 17b como um aposto do verso 17a, traduzindo como se houvesse a preposição ׀ prefixada.⁴⁰

O verso 17b apresenta uma oração em *x-yiqtol*, denotando um discurso preditivo.⁴¹ Estando ligado ao verso 17a, as duas sentenças fundamentam as exortações que aparecem na seqüência das frases em *p-yiqtol* e *x-yiqtol* que as precedem. A partícula comparativa ׀ expressa, então, uma relação de similitude, considerando, porém, a diferença que em uma frase com o verbo no *qatal*, o sentido é de igualdade, e em uma frase com o *yiqtol*, o senso é de semelhança.⁴²

Mantendo a divisão do v. 17 do TM, a nossa tradução considera o verso 17a como uma oração nominal e o verso 17b como uma oração coordenada assindética, levando em conta a possibilidade plausível, sem entender com isso desejar fechar a questão, de que tenha ocorrido uma elipse da partícula ׀ entre os termos גְבוֹר ׀ גְבוֹר.

b) O termo גְבוֹר “herói, forte, poderoso” ocorre no hebraico, do ponto de vista gramatical, apenas como adjetivo. Pela sua forma intensiva, fala de uma pessoa particularmente forte e poderosa, que fez, faz e será capaz de fazer grandes atos e que é superior aos seus companheiros de ação. Nesta palavra é possível distinguir dois significados básicos: no sentido geral, o valor de alguma qualidade ou situação (cf. Dn 11,3); no sentido particular, valor de ordem militar ou bélica (cf. 1Sm 14,52). Na maioria das vezes está associada ao combate e tem relação com a

³⁸ Cf. SWEENEY, M. A., *Zephaniah*, p. 201-202; MOTYER, J. A., *Zephaniah*, p. 957; BEN ZVI, E., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, p. 247; VLAARDINGERBROEK, J., *Zephaniah*, p. 213.

³⁹ Sobre oração assindética veja Joüon-Mur., § 158a; por outro lado, em GK, § 155a-n, encontra-se uma explicação de que é incorreto falar em omissão de אֲשֶׁר, sendo então, esta característica sintática, assinalada como uma oração coordenada atributiva.

⁴⁰ H. Irsiglier traz “YHWH, dein Gott, is in deiner Mitte, als ein Held, / der (siegreich) hilft” (*como um herói que salvará*), estendendo o verso 17a até herói, deixando apenas o verbo ישע no verso 17b (cf. *Zefanja*, p. 418).

⁴¹ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F. J., *Profecía y Sintaxis*, p. 195.232.

⁴² Cf. Joüon-Mur., § 133g.

força e a vitalidade do herói guerreiro bem sucedido (cf. 2Rs 5,1; 1Sm 16,18). Em algumas passagens este conceito é usado, metaforicamente, para proclamar a força guerreira de YHWH (cf. Sl 24,8; 78,65; Is 42,13), para afirmar que ele é um herói (cf. Dt 10,17; Jr 20,11) e que “um resto, o resto de Jacó, se converterá ao Deus herói” (Is 10,21).⁴³

c) A raiz *ישע* significando “salvar” fala da libertação através da ação divina (cf. Is 30,15; 45,17), que age contra os inimigos humanos (cf. Nm 10,9; 2Sm 22,4), contra todo o pecado (cf. Is 64,4; Jr 4,14) e contra qualquer desgraça (cf. Sl 34,7; Ez 34,22).⁴⁴

d) A forma verbal *0-yiqtol* nos versos 17c-e é usada tanto em orações que indicam fatos futuros como desejados (mais do que algo real),⁴⁵ como aparece em segmentos textuais com orientação futura.⁴⁶

O *0-yiqtol* em posição inicial absoluta pode ocorrer em três estruturas diferentes: 1) em estruturas com relações causais; 2) em esquemas de bimembros; 3) em forma de paralelismo.⁴⁷

Os versos 17c-e apresentam em sua estruturação um paralelismo das orações. O paralelismo é um fator que deve ser considerado quando se analisa os elementos textuais pertencentes à estrutura de *0-yiqtol* da repetição.⁴⁸

e) A raiz *שיש / שוש* significa “regozijar-se, alegrar-se”, podendo aparecer em sua forma absoluta (cf. Is 35,1; Jó 3,22) ou acompanhado de uma partícula preposicional *ב* ou *על* junto a um pronome (cf. Dt 28,63; Sl 70,5), a uma pessoa (cf. Is 61,10; Lm 4,21) ou a uma coisa (cf. Jó 39,21; Sl 119,14). Esta raiz é sinônima de *שמח*, *עלז*, *גיל* (que aparecem em Sf 3,14-17) e de *עליץ*. Sua ocorrência limita-se à forma verbal *qal*.⁴⁹

⁴³ Cf. OSWALT, J. N., “גבור”, *DITAT*, p. 242-243; ALONSO SCHÖKEL, L., “גבור”, *DBHP*, p. 127-128; KÜHLEWEIN, J., “גבור”, *DTMAT*, vol. 1, p. 568-574; KOSMALA, H., “גבור”, *GLAT*, p. 1861-1863; VLAARDINGERBROEK, J. *Zephaniah*, p. 213.

⁴⁴ Cf. MOTYER, J. A., *Zephaniah*, p. 957.

⁴⁵ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F. J., *Profecía y Sintaxis*, p. 231.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 168.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 231.

⁴⁸ A existência de 30 casos com uma seqüência em *0-yiqtol* pode ser constatada na BHS, porém somente em quatro deles (cf. Os 10,11; Mq 7,19; Na 2,6; Sf 3,17) o paralelismo se dá com três elementos (cf. *Ibid.*, p. 177).

⁴⁹ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., “שיש / שוש”, *DBHP*, p. 642; COHEN, G. G., “שוש”, *DITAT*, p. 1471.

f) O termo שְׂמֵחָה, que significa “regozijo”, é um substantivo derivado da mesma raiz do verbo שָׂמַח que aparece no verso 14c. A palavra pode ser usada com uma predominância da expressão externa (cf. 1Rs 1,40; Ne 12,27) ou com uma predominância da emoção interna (cf. Pr 12,20; Eclo 30,22) ou ainda pode aparecer indiferenciadamente (cf. Pr 21,15; Ecl 8,15).⁵⁰ Também é usado em situações de festa: de casamento (cf. Jr 25,10), de despedida (cf. Gn 31,27), mas especialmente para mostrar a alegria que o povo tem nos dias santificados perante YHWH (cf. Nm 10,10; Ne 8,12) ou em comemorações sagradas (cf. 2Sm 6,12; Esd 3,12). Todavia, o uso do termo para expressar o regozijo de YHWH ocorre apenas duas vezes (cf. Ecl 9,7; Sf 3,17).⁵¹

g) A expressão יִחְרִישׁ בְּאַהֲבָתוֹ “guardará silêncio no seu amor” tem a indicação no BHS^{APP} de que provavelmente deve ser lida אֶהְבֶּתוּ יִחְרִישׁ conforme a LXX (καταλείπει σε ἐν – “te renovará em”) e a Syr, que lendo um ד no lugar de um ר, mudou o verbo חָרַשׁ, “calar, guardar silêncio”, para חָדַשׁ, “renovar”; e introduzindo o pronome pessoal סַע, “tu”.

Carbone e Rizzi explicam que, na mudança do verbo para חָדַשׁ, este foi lido como se fosse um *hifil* (יִחְרִישׁ) ou um *piel* (יִחְרַשׁ). Todavia, não há ocorrência na BH deste verbo no *hifil* e os raros usos no *piel* têm o sentido de “fazer de novo” (cf. Sl 51,12; Is 61,4). O acréscimo do pronome pessoal ao verbo como objeto indireto, na LXX, causa uma alternância na ação de YHWH, que sai de si mesmo (v. 17c) para agir sobre o povo (v. 17d) e volta para si (v. 17e).⁵²

Já a raiz חָרַשׁ significa “calar”, no *hifil* pode ter um sentido causativo “fazer calar”, como em Jó 11,3; porém, normalmente é intransitivo, isto é, causativo interno “guardar silêncio”, como em Gn 34,5.⁵³ Este verbo pode ser empregado, como חָרַשׁ, com o mesmo significado, isto é, o da não-comunicação tanto no falar como no ouvir. No *hifil* tem sua maior ocorrência e geralmente ligado ao sentido de “guardar silêncio”, mas quase sempre se refere ao homem (cf. Gn 24,21).⁵⁴

⁵⁰ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., “שְׂמֵחָה”, *DBHP*, p. 645.

⁵¹ Cf. VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE Jr., W., “שְׂמֵחָה”, *DicV*, p. 34; WALTKE, B. K., “שְׂמֵחָה”, *DITAT*, p. 1443.

⁵² Cf. CARBONE, S. P.; RIZZI, G., *Sofonia*, p. 446-447.

⁵³ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., “חָרַשׁ”, *DBHP*, p. 248; DELCOR, M., “חָרַשׁ”, *DTMAT*, vol. 1, p. 885-888.

⁵⁴ Cf. COPPES, L. J., “חָרַשׁ”, *DITAT*, p. 542.

Barthélemy diz que é difícil encontrar um sentido natural com חרש no contexto onde ele se encontra, o qual é um momento de alegria. Assim, ele apresenta duas possibilidades de esclarecimento: 1) o contexto pede um verbo que indique sentimento ou emoção; ou 2) após “alegrar-se sobre ti com regozijo” há duas formas contrastantes de manifestar este júbilo, guardando silêncio no seu amor e celebrando.⁵⁵

Como o TM apresenta o texto *difficilior* e entendendo que o sentimento de alegria pode ser manifestado tanto interior como exteriormente, optamos por manter o texto da BHS com o verbo חרש, aonde esta emoção ao mesmo tempo em que vem expressada através de palmas, gritos e cantos, encontra-se também guardada no coração.

h) A raiz גיל significa em sua origem “dar voltas, girar”, no sentido rotatório, ou seja, de “rodear de alegria” emitindo gritos extáticos, de arrebatamento. Na língua hebraica tomou o sentido de uma manifestação espontânea e entusiástica de alegria, “gritar de júbilo, jubilar”. No pós-exílio passa a ser usado basicamente como sinônimo de שמחה, שוש, שרן, עלו, para designar vários tipos de alegria (cf. Is 61,10; Zc 9,9). Restringe-se fundamentalmente à forma *qal*.

O verbo גיל constrói-se em forma intransitiva, freqüentemente no seu modo absoluto sem fazer qualquer referência direta ao motivo ou ao objeto que conduz a esta celebração da alegria (cf. Sl 51,10; Pr 23,24-25). Quando é mencionada a causa, vem acompanhado das partículas preposicionais: ב + seu objeto (cf. Is 9,2), pessoa (cf. Is 41,16) ou acontecimento (cf. Sl 9,15); על + pessoa (cf. Sf 3,17); כי +

⁵⁵ Cf. BARTHÉLEMY, D., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, p. 913-915. R. L. Smith diz que יחדוֹשׁ é uma forma muito difícil de se entender aqui. Por isso, acredita que talvez a melhor interpretação seja “silenciar” no sentido de “permanecer” em seu amor (cf. *Zephaniah*, p.143).

Por outro lado, P. R. House e C.-A. Keller são a favor de “renovar” porque consideram “silenciar” fora do contexto de alegria do versículo, afirmando que é possível a troca de um ה por um ר. Todavia, C.-A. Keller explica que חרש em árabe significa tanto “vaguear” como “correr para um objetivo”; por isso opta por traduzir o versículo como “ele corre em sua alegria” (cf. HOUSE, P. R., *Zephaniah*, p. 133; KELLER, C.-A., *Sophonie*, p. 214).

Entretanto, J. J. M. Roberts é de opinião que este versículo está deslocado, causando uma construção corrompida, pois no lugar onde se encontra, separa dois versículos que falam da alegria de Deus. Para ele este versículo deveria vir imediatamente antes do v. 18 e assim o verbo que se apresenta como intransitivo se tornaria transitivo, cujo objeto estaria no verso 18a, onde “Deus traria para o silêncio”, no sentido de “acalmar” aqueles que estão aflitos. Além disso, ele chama a atenção para o fato dos versos 17c e 17e terem sua ação ligadas ao sufixo עליוֹ e que de acordo com isso as lições da LXX e Syr trazem a tradução “ele te renovará”, amarrando o verbo com o sufixo (cf. *Zephaniah*, p.220).

motivo (cf. Jl 2,21). Traduz o sentimento e sua manifestação, tanto individual (cf. Sl 13,5) como coletiva (cf. Sl 32,11).⁵⁶

A maioria das ocorrências de גיל está nos Salmos e nos livros proféticos, sendo que nestes últimos aparece quase sempre em forma de hino (cf. Jl 2,21; Zc 10,7).⁵⁷ O seu uso restringe-se a ações presentes e futuras (de promessa e espera), nunca aparece para expressar uma ação passada.

Na maioria dos casos em que גיל aparece, o sujeito é o próprio homem (cf. Sl 9,15; Is 61,10) ou o povo que se alegra por algum motivo, geralmente por uma ação ou atributo divinos (cf. Sl 14,7; 48,12), ou ainda perante YHWH (cf. Sl 35,9; Zc 9,9); podendo ser também a natureza (cf. 1Cr 16,31; Sl 97,1). No entanto, o próprio YHWH, como sujeito, aparece celebrando a alegria apenas em duas citações (cf. Is 65,19; Sf 3,17).

i) O substantivo רנה, que significa “exultação, grito de júbilo”, com muita probabilidade deriva da raiz רנן, que aparece no Pentateuco (cf. Lv 9,24; Dt 32,43), embora רנה esteja ausente. Pode referir-se a um grito de alegria (cf. Is 14,7) como também de lamento (cf. 1Rs 8,28). Sua maior ocorrência é na forma poética dos hinos, denotando a exultação de alegria (cf. Sl 105,43; 126,5).⁵⁸

2.2.

Delimitação do texto e unidade

2.2.1.

A visão do livro de Sofonias em seu conjunto

O texto se apresenta na BHS dividido em três capítulos, seguindo o esquema básico de vários livros proféticos: oráculos contra Judá–Jerusalém (cf. Sf 1,2–2,3); oráculos contra as nações estrangeiras (cf. Sf 2,4–3,8); oráculos de salvação para Judá e para as nações estrangeiras (cf. Sf 3,9-20).⁵⁹

Além desta tripartição, que é bem aceita, deve-se acrescentar que o livro gravita em torno de um tema que lhe dá a unidade: o *yôm* YHWH. A lembrança

⁵⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., “גיל”, *DBHP*, p. 137; LEWIS, J. P., “גיל”, *DITAT*, p. 262.

⁵⁷ Cf. WESTERMANN, C., “גיל”, *DTMAT*, vol. 1, p. 591-596.

⁵⁸ Cf. WHITE, W., “רנה”, *DITAT*, p. 1435-1436.

⁵⁹ Cf. KAISER Jr., W. C., *Zephaniah*, p. 210; ACHTEMEIER, E., *Zephaniah*, p. 61.

deste grande dia aparece constantemente numa forma de estribilho de acordo com a fórmula temporal tradicional: “naquele dia” (Sf 1,10; 3,11.16) – “naquele tempo” (Sf 3,19.20).⁶⁰

Dentro desta divisão, Sf 3,14-17 faz parte dos oráculos de salvação para Jerusalém. Entretanto, há divergências entre os estudiosos na aceitação deste texto como uma unidade independente ou pertence a uma unidade maior, cujo início e fim variam de acordo com a interpretação que se faz do livro, de acordo com o tema, o destinatário, o sujeito do discurso e as características estéticas formais.

Uma das explicações é a de que o pequeno livro de Sofonias, excetuando o título, poderia constituir um único capítulo, uma vez que foi na Idade Média que se introduziu tal divisão. Embora os Mss mais antigos tivessem já uma separação em *pisqot*, estas nem sempre são concordantes. Dentre estes Mss, o Códice de Leningrado é considerado o mais conhecido e amplamente aceito, por apresentar o menor número de subdivisões e, assim, estar mais próximo do possível original.⁶¹

Contudo, uma posição contrária a esta divisão em *pisqot* é a de que, embora nos Mss tenham sido utilizados critérios válidos, eles não abarcam totalmente as características lingüísticas do texto (sintáticas e semânticas), como também a forma de comunicação com o ouvinte-leitor: o que o orador quis dizer, quem era o destinatário e qual o objeto do oráculo profético.⁶²

O livro parece que foi escrito para enviar uma mensagem com o objetivo de sensibilizar o público. Nele foram utilizadas determinadas formas e estruturas, que são de grande valia para o estudo histórico-crítico adotado por alguns estudiosos.⁶³

Assim, deve ser levado em conta que o estudo do livro está dividido entre aqueles que vêem o escrito primeiramente como um processo de composição histórica e, portanto, valorizam a análise diacrônica, e os que, em princípio, levam em conta o trabalho literário, enfatizando a análise sincrônica.⁶⁴

⁶⁰ Cf. SEYBOLD, K., *Zephanja*, p. 85; KELLEY, P. H., *Zephaniah*, p. 90-91. Quanto à fórmula temporal (v. 16a), S. J. De Vries explica que quando esta fórmula é usada nos profetas menores pré-exílicos ela é exclusivamente introdutória (redacional) com a função de ligar apêndices redacionais. Estas fórmulas temporais de transição fazem parte dos materiais secundários, são poéticos e têm suas transições temporais com rubrica litúrgica ou em anacruse (cf. Futurism in the Preexilic Minor Prophets Compared with That of the Postexilic Minor Prophets, p. 252.259).

⁶¹ Cf. BERLIN, A., *Zephaniah*, p. 17-19.

⁶² Cf. SWEENEY, M. A., *Zephaniah*, p. 5-7.

⁶³ Cf. BEN ZVI., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, p. 268-269.

⁶⁴ Cf. FLOYD, M. H., *Zephaniah*, vol. 2, p. 166-168.

Todas estas considerações mostram a complexidade do estudo e da delimitação dos cinquenta e três versículos do livro de Sofonias. Os estudiosos se dividem em dois grupos: no primeiro estão aqueles⁶⁵ que visualizam o livro como um escrito único dividido em pequenas unidades, excetuando ou não a titulação (cf. Sf 1,1). Estas unidades, por sua vez, podem ou não estar relacionadas aos oito ou nove oráculos, de acordo com a visão de cada um. No segundo grupo estão aqueles⁶⁶ que consideram o escrito de Sofonias formado por duas ou três grandes unidades, que por sua vez se subdividem em seções. Contudo, tanto as grandes unidades como as suas subunidades apresentam extensões diferentes em função dos critérios adotados para sua delimitação.

A partir disto, vê-se que no c. 3 há muitos sinais indicando que as unidades que o formam não estão compiladas nem compostas num único conjunto. Todavia, muitos elementos internos mostram que há uma relação entre elas. Estes elementos incluem: posição literária, marcadores cronológicos, horizontes literários, mudança nas perspectivas teológicas e correspondência temática.⁶⁷

Serão elencadas, a seguir, algumas delimitações encontradas nos estudos sobre Sofonias para Sf 3,14-17, considerando a justificativa de cada estudioso. O critério adotado será a partir da visão daqueles que concebem o texto como uma unidade independente (v. 14-17 ou 14-18a), seguido daqueles que o consideram parte de uma unidade maior (v. 14-20; 9-17; 9-20; 8-20; 6-20), sem divisão e seccionando-a em subunidades, e ainda vendo Sf 3,14-17 formado por duas seções (v. 14-15; 16-17 ou 16-18a).

⁶⁵ BAKER, D. W., *Zephaniah*, p. 87; BALL Jr., I. J., *Rhetorical Shape of Zephaniah*, p. 164 (considera Sf 2,1-7 um modelo, que é desmembrado e trabalhado em três subunidades); BARKER, K. L.; BAILEY, W., *Zephaniah*, p. 389; BERLIN, A., *Zephaniah*, p. 17-20; FLOYD, M. H., *Zephaniah*, p. 165; SMITH, R. L., *Zephaniah*, p. 124; HOUSE, P. R., *Zephaniah*, p. 118-126; KELLER, C.-A., *Sophonie*, p. 179; O'BRIEN, J. M., *Zephaniah*, p. 90-91; SWEENEY, M. A., *A Form-Critical Reassessment of the Book of Zephaniah*, p. 391.

⁶⁶ ACHEMEIER, E., *Zephaniah*, 61-61; ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., *Zephaniah*, p. 1144-1146; ASURMENDI, J., *Sofonia*, p. 138-140; BENNETT, R. A., *The Book of Zephaniah*, p. 662; BEN ZVI, E., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, p. 325-326; BERNINI, G., *Sofonia*, p. 9-11; BOADT, L., *Zephaniah*, p. 204; CLARK, D. J.; HATTON, H. A., *Zephaniah*, p. 141; DEMPSEY, C. J., *Zephaniah*, p. 86; ESZENYEI SZÉLES, M., *Zephaniah*, p. 64-65; KAISER, W. C., *Zephaniah*, p. 212; KOCH, K., *Zefanja*, p. 264; MACKAY, J. L., *Zephaniah*, p. 242; MARTIN, F., *Le livre de Sophonie*, vol. 39, p. 3; MOTYER, J. A., *Zephaniah*, p. 901; NOGALSKI, J., *Zephaniah*, p. 171; PATTERSON, R., *Zephaniah*, p. 21; RENAUD, B., *Le Livre de Sophonie*, p. 2-3; ROBERTS, J. J. M., *Zephaniah*, p. 161-163; ROBERTSON, O. P., *Zephaniah*, p. 29; SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Sofonia*, p. 9; SILVA, R. R., *Resta esperança para o Resto de Israel*, p. 22; SPREAFICO, A., *Sofonia*, p. 35-45; VLAARDINGERBROEK, J., *Zephaniah*, p. 8-9; WALKER, L. L., *Zephaniah*, p. 543; ZENGER, E., *Einleitung in das Alte Testament*, p. 516-519.

⁶⁷ Cf. NOGALSKI, J. D., *Zephaniah* 3, p. 210-211.

2.2.2.

Algumas propostas de delimitação

a) *Sf 3,14-17 uma unidade independente*

Na consideração de uma unidade bem delimitada está a percepção de uma troca de metáforas junto ao vocabulário. Os problemas internos que são apresentados nos v. 11-13 são agora substituídos por preocupações externas. O horizonte literário se estende além do contexto imediato. Há a presença de marcadores cronológicos e o estilo dos versos separam os v. 14-17 dos v. 18-20, embora Sião continue como o destinatário desta última seção.⁶⁸

Estes versos encontram-se formados por dois convites diferentes à alegria (cf. Sf 3,14-15.16-17), que estão ligados pela frase temporal (v. 16a) e contêm relações recíprocas que permitem considerar uma unidade interna bem marcada. Estes chamados ao júbilo são colocados dentro do c. 3 separando dois oráculos de salvação (cf. Sf 3,9-13.18-19).⁶⁹

Todavia, a partir de um estudo sobre a versificação e a métrica dos versos de Sf 3,14-17 é possível afirmar que não há razões estilístico-literárias que permitam a sua divisão. A unidade interna do texto baseia-se nas repetições verbais. Os limites externos estão estabelecidos pelas transições temáticas, mudança de sujeito e pelos indicadores retóricos, como os imperativos.⁷⁰

b) *Sf 3,14-18aα uma unidade independente*

Esta tese leva em conta as observações introdutórias de cada uma das seções do livro e a pessoa do sujeito. Em Sf 3,14-18aα encontram-se as palavras do profeta, enquanto nas unidades que estão imediatamente antes e depois é o próprio YHWH o orador. Como a alegria é um sentimento que se manifesta principalmente em dia de festa, o texto deve estender-se até o verso 18aα.⁷¹

c) *Sf 3,14-17 uma parte da unidade indivisível de Sf 3,14-20*

A opção por esta unidade maior tem como critério a reversão de tudo o que foi apresentado anteriormente em todo o livro (cf. Sf 1,2-3,13). A criação que

⁶⁸ Cf. NOGALSKI, J. D., *Zephaniah*, p. 214-215.

⁶⁹ Cf. BEN ZVI, E., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, p. 320. No que concorda D. Baker, porém considerando o segundo oráculo estendendo-se até o v. 20 (cf. *Zephaniah*, p. 87-88).

⁷⁰ Cf. Van GROL, H. W. M., *Classical Hebrew Metrics and Zephaniah 2-3*, p. 186.

⁷¹ Cf. KELLER, C.-A., *Sophonie*, p. 179.212.

estava para ser totalmente aniquilada (Sf 1,2-3.14-18; 3,8) é aqui reafirmada. Porque YHWH de guerreiro destruidor passa a ser para Sião seu divino protetor.⁷²

Essa mudança de estado gera uma exortação à Sião–Jerusalém, para que busque a YHWH. Com a conversão de seus corações, Jerusalém deverá ser estabelecida como o centro santo de toda a criação e de todas as nações.⁷³

Com isso, é possível observar algumas mudanças. A primeira, no destinatário da mensagem, que da relação do resto com Judá e as nações, passa a dirigir-se somente a Sião.⁷⁴ A segunda, na forma verbal, que inicia com um imperativo, o qual carrega em si uma introdução a uma nova comunicação.⁷⁵

Essa comunicação iniciada no v. 14 pode ser vista como uma unidade interna coerente, numa temática bem articulada até o v. 20 e que não deve ser quebrada.⁷⁶

d) *Sf 3,14-17 uma subunidade de Sf 3,14-20*

O critério que subdivide Sf 3,14-20 em duas subunidades baseia-se na progressão do “já e ainda não” realizado. Nos v. 14-17 a progressão está na atitude do povo em relação a YHWH, primeiro chamado a “alegrar-se” pelo que YHWH já realizou (v. 14-15) e depois instado a “não temer” pelo que Ele ainda trará (v. 16-17); enquanto nos v. 18-20 a progressão aparece no agir de YHWH, que da punição dos líderes apóstatas do povo (v. 18) passa a relatar como restaurará os remanescentes fiéis (v. 19-20).⁷⁷

Outro critério é aquele que visualiza a unidade formada por três salmos celebrativos (v. 14-15; 16-18a; 18b-20), fundamentado na probabilidade da influência do dêutero-Isaías e do trito-Isaías (cf. Is 40-66, especialmente Is 62).⁷⁸

e) *Sf 3,14-17 uma subunidade de Sf 3,9-17*

A tese que justifica esta unidade baseia-se na reversão de pronunciamentos negativos de julgamento para palavras positivas de consolação e confiança. A subunidade de Sf 3,14-17 aparece como uma resposta profética ao que foi

⁷² Cf. BERLIN, A., *Zephaniah*, p. 148.

⁷³ Cf. SWEENEY, M. A., *Zephaniah*, p. 194.

⁷⁴ Cf. O'BRIEN, J. M., *Zephaniah*, p. 90-91.

⁷⁵ Cf. ROBERTS, J. J. M., *Zephaniah*, p. 204.

⁷⁶ Cf. KAPELRUD, A. S., *The Message of the Prophet Zephaniah*, p. 38. Assim também W. P. Brown, explicando que a chamada ao louvor em Sf 3,14-20 marca o final das palavras de julgamento de YHWH contra Jerusalém (cf. *Zephaniah*, p. 116).

⁷⁷ Cf. FLOYD, M. H., *Zephaniah*, vol. 2, p. 239.

⁷⁸ Cf. SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Sofonia*, p. 9.24.

prometido nas duas subunidades anteriores (v. 9-10 e v. 11-13), que tinham YHWH como orador.

A frase temporal (v. 16a) não introduz uma unidade nova, mas funciona como um divisor temático dentro de Sf 3,14-17, porque muda de perspectiva, que da remoção dos inimigos (v. 3,15) passa para a alegria de YHWH por Sião (v. 17). Enquanto separa-se da unidade posterior (v. 18-20), onde YHWH volta a ser nomeado na 1ª pessoa do sg. Ficando perceptível que Sf 3,14-17 apresenta-se como um conjunto com sentido lógico e coeso, tendo como único orador o profeta e apresentando elementos paralelos com os v. 9-10.11-13.⁷⁹

f) *Sf 3,14-17 uma parte da unidade indivisível de Sf 3,9-20*

O princípio que fundamenta esta opção é a alternância entre o universal e o particular, entre os gentios e o povo eleito. Isto pode ser percebido a partir de uma visão de conjunto do livro.

Esta passagem do todo para a parte é um estilo do autor que utiliza o fator surpresa desenvolvido no tema do *yôm* YHWH, visando à correção dos eleitos. A restauração em Sf 3,9-20 é vista como uma unidade indivisível.⁸⁰

g) *Sf 3,14-17 uma subunidade de Sf 3,9-20*

Dentro ainda da visão da alternância do todo para a parte, se for levado em conta o tom e o conteúdo deste texto, é possível notar que inicialmente tem-se uma promessa de conversão universal e de salvação para o resto de Judá (v. 9-13) e em seguida uma exortação à alegria endereçada a Jerusalém pela vitória que lhe foi trazida por YHWH (v. 14-20).⁸¹

Um outro princípio que considera o v. 9 como o início de uma nova unidade fundamenta-se na mudança do enfoque introduzido com a partícula **אָז** (*então*). Com isso, passa-se de um contexto de acusações e julgamentos para falar da conversão mundial (v. 9-10) e da preservação do resto (v. 11-13), que gera uma expressão de alegria (v. 14-17) pela restauração do povo de YHWH em sua terra (v. 18-20). A era messiânica ora iniciada é um tempo de júbilo.⁸²

⁷⁹ Cf. NOGALSKI, J. *Zephaniah*, p. 175-176.201-204.

⁸⁰ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., *Sofonias*, p. 1145-1147.

⁸¹ Cf. BENNETT, R. A., *The Book of Zephaniah*, p. 665.698-701.

⁸² Cf. KAISER, Jr., W. C., *Zephaniah*, p. 235. Todavia, D. A. Dorsey é a favor de que a última unidade do livro comece em Sf 3,8 por causa da partícula **אֲזַי** (*por isso*), que comumente é usada para introduzir uma unidade conclusiva (cf. *The Literary Structure of the Old Testament*, p. 310-314).

Este momento de alegria é descrito em Sf 3,14-17, quando são projetados para o futuro os motivos que falam das ações de YHWH que mudarão radicalmente a sorte do povo eleito.⁸³

h) *Sf 3,14-18aα uma subunidade de Sf 3,9-20*

Da semelhança redacional de Sofonias com os antigos profetas, surge uma explicação para a mudança de enfoque. Esta similaridade leva à conclusão de que não é possível deixar seus ouvintes-leitores com uma mensagem de castigo, sem alguma esperança. Como o julgamento é para todas as nações (cf. Sf 1,2-3,8), a salvação também é anunciada para todos (cf. Sf 3,9-20): para os pagãos que se converterem (v. 9-10) e para os de Judá que se renovem espiritualmente (v. 11-13). Diante disso, só restam hinos de alegria (v. 14-15.16-18a) e esperança (v. 18b-20).⁸⁴

Contudo, por apresentar dificuldades insuperáveis, às vezes é difícil fundamentar-se exclusivamente nos critérios temáticos do sistema tripartido profético: oráculos de condenação contra Judá-Jerusalém, oráculos de condenação contra as nações, oráculos de salvação. Por isso, sem eliminar a apreciação do conteúdo, a opção é fazer a leitura através de critérios literários. Com isso, a unidade intermediária desta seção, Sf 3,14-18a, aparece nitidamente marcada, porque há uma mudança temática na próxima seção (v. 18b-20), onde YHWH passa a ser o orador.⁸⁵

i) *Sf 3,14-17 dentro da unidade de Sf 3,6-20*

Fugindo também do sistema tripartido profético, mas considerando a estrutura do texto e a temática global do livro, é possível perceber uma composição circular entrelaçada por palavras-gancho e repetição de motivos. Deste modo, Sf 3,6-20 pode ser visto como uma unidade indivisível.⁸⁶

Também é plausível considerar que a forma atual do livro visa dar ao anúncio uma dimensão universal e projetada para o futuro, a fim de mostrar à comunidade dos pobres como será para eles o tempo que há de vir. Este resto pobre subsistirá no seio de Sião. Na tomada deste ponto de vista, Sf 3,14-17 é subdividido em duas seções (v. 14-15 e v. 16-17).⁸⁷

⁸³ Cf. ESZENYEI SZÉLES, M., *Zephaniah*, p. 64.106.

⁸⁴ Cf. BERNINI, G., *Sofonia*, p.11-13. Também J. Vlaardingerbroek apresenta este esquema de subdivisão para Sf 3,9-20 (cf. *Zephaniah*, p. 192-194).

⁸⁵ Cf. RENAUD, B., *Le livre de Sophonie*, p. 2-3.19.

⁸⁶ Cf. ZENGER, E., *Einleitung in das Alte Testament*, p. 516 (citando LOHFINK, N., *Zefanja und das Israel der Armen*, p. 103-104).

⁸⁷ Cf. GORGULHO, G., *Sofonias e o valor histórico dos pobres*, p. 33-34.

Outros critérios que podem ser observados junto com os temáticos são os retóricos. Sf 3,6-20 teria sido escrito a partir de uma série de oráculos do profeta que foram pronunciados em ocasiões distintas. Esta unidade se liga com a anterior (cf. Sf 2,4-3,5) pela alternância entre Jerusalém e as nações e na relação que existe entre os oráculos. Entretanto, Sf 3,14-17 é a parte mais unitária e bem articulada desta unidade.⁸⁸

Em síntese, percebe-se que Sf 3,14-17, pertencendo ou não a uma unidade maior, é aceito pela maioria dos estudiosos como um conjunto textual bem delimitado. No presente estudo considera-se esta perícopes como uma subunidade de Sf 3,6-20. Esta unidade parece trazer um discurso coerente, onde as subunidades estão interligadas e continuam a apresentar a alternância entre Jerusalém e as nações como perpassa todo o livro, sob diferentes aspectos. Ao juízo das nações junta-se Jerusalém por não ter temido a YHWH (v. 6-8); abre-se um tempo de promessas aos povos e depois ao povo eleito, mostrando a universalidade da punição e da salvação (v. 9-13); que irromperá na realização das promessas (v. 14-17), que por terem sua realização definitiva no futuro abre um tempo de novas promessas (v. 18-20).

Na consideração de Sf 3,14-17 como um conjunto textual, percebe-se que o texto não apresenta problemas quanto à sua delimitação inicial, visto que os críticos em unanimidade concordam que no v. 14 começa uma nova unidade ou subunidade, de acordo com a divisão que cada estudioso apresenta para o livro. Todavia, o seu fechamento no v. 17 apresenta algumas discordâncias no que tange a compreensão da extensão do último verso.

A concordância entre os críticos, quanto ao início do texto, está no fato de que este se encontra delimitado tanto pela forma como pelo conteúdo e também pela sua posição no livro. Além disso, a certeza da pessoa do discurso, do sujeito da ação e sobre quem recai a ação.

Sf 3,14-17 traz uma mensagem de alegria para Sião, porque YHWH revogou sua sentença, está em seu meio e se rejubila com ela. Por isso, vem colocado no final do livro, logo após a descrição de como será “o resto” de Israel que será preservado após o julgamento dos soberbos fanfarrões existentes em seu

⁸⁸ Cf. SPREAFICO, A., *Sofonia*, p. 42-43.

meio e depois do afastamento daqueles que os oprimiam com suas atitudes injustas e corruptas (cf. Sf 3,11-13).

Na análise comparativa das características de Sf 3,14-17 com as da perícope anterior, Sf 3,11-13, é perceptível que o v. 14 discorre sobre algo novo devido às mudanças observadas em vários pontos.

No que diz respeito à ação, observa-se que em Sf 3,11-13 as ações verbais estão todas numa série com sentido de futuro: לֹא תִבּוֹשִׁי (não terás), אָסִיר (afastarei), לֹא תוֹסֵפִי (não continuarás), וְהִשְׁאַרְתִּי (deixarei), וְחָסוּ (procurará), לֹא יִעָשׂוּ (não praticarão), לֹא יִדְבְּרוּ (não dirão), לֹא יִמָּצֵא (não se encontrará), יָרְעוּ (apascentarão) e וְרָבְצוּ (repousarão).

Por outro lado, no v. 14 as formas verbais aparecem numa cadeia de quatro ações no imperativo: רְנִי (exulta de alegria), הֲרִיעֵי (grita de alegria), שִׂמְחֵי (regozija), עֲלֵי (celebra), mostrando que os momentos dos discursos são diferentes.

Embora a pessoa do discurso varie, o sujeito da ação é sempre YHWH. Na perícope de Sf 3,11-13 é o próprio YHWH quem fala ao povo fazendo-lhe promessas, evidenciado pelas formas verbais אָסִיר (v. 11) e וְהִשְׁאַרְתִּי (v. 12) na primeira pessoa do singular e através da expressão בְּהַר קְדָשִׁי (em meu monte santo – v. 11).

Em contrapartida, em Sf 3,14 encontramos o profeta, em nome de YHWH (cf. v. 15a – onde YHWH aparece em 3ª pessoa), exortando o povo a alegrar-se, a regozijar-se através de uma tríplice chamada dirigida à: בַּת־צִיּוֹן (filha de Sião), יִשְׂרָאֵל (Israel) e בַּת יְרוּשָׁלַיִם (filha de Jerusalém). O profeta como a pessoa do discurso que convida o povo ao júbilo (v. 14), torna-se ainda mais claro no v. 15 quando fala de YHWH, dizendo que “revogou YHWH as tuas sentenças” e “expulsou teu inimigo” (v.15) Ambas as formas verbais estão na terceira pessoa do singular. Depois, passa por uma referência a Jerusalém (v. 16) e volta a fazer menção a YHWH (v. 17).

Ainda é possível admitir que o direcionamento à segunda pessoa do feminino, que aparece no v. 14 em três das quatro ações verbais, continua nos sufixos preposicionais que apresentam os motivos deste chamado à alegria (v. 15.16.17) e na última ação verbal לֹא תִירָאִי (não temerás), que apresenta-se no *yiqtol* (v. 16b).

Todas estas constatações estão em perfeita consonância com o desenvolvimento do tema, pois nota-se que em Sf 3,11-13 há uma mensagem de esperança futura para o resto de Israel, depois da manifestação do *yôm* YHWH; ao passo que em Sf 3,14 a missiva é uma exortação ao regozijo imediato, porque YHWH já está no meio do povo e se alegra por aquilo que lhe proporciona.

A delimitação final do texto apresenta certa disparidade entre os críticos. Em parte, esta discordância deriva do fato de não haver unanimidade a respeito da autoria destes versículos, se são do profeta ou obra de um redator. Por causa disto, alguns não fazem o estudo do texto como ele se apresenta hoje no cânon bíblico, mas a partir da separação do que consideram autêntico e não-autêntico.⁸⁹

Por outro lado, a LXX, propondo uma divisão sintático-gramatical diferente do TM, acrescenta ὡς ἐν ἡμέρᾳ ἑορτῆς (*como em dia de festa*), como continuação e conclusão do v. 17. Com isso, desloca para o v. 18, de forma simplificada, a expressão נַגְיִי מִמוֹעֵד (*os aflitos afastados da festa*), que se inicia com o seguinte verso καὶ συνάξω τοὺς συντετριμμένους (*e reunirei os aflitos*).⁹⁰ Alguns críticos seguiram esta divisão.⁹¹

Na análise comparativa de Sf 3,14-17 com a perícopos posterior, Sf 3,18-20, observa-se que a pessoa do discurso mudou, visto que no v. 17 encontra-se o profeta falando sobre o agir de YHWH em relação a seu povo, uma vez que as ações verbais estão na 3ª pessoa do m.sg. e dão esta indicação. Por outro lado, no v. 18 depara-se com a voz do próprio YHWH, na 1ª pessoa do m.sg., mencionando sua atuação em favor deles.

Em Sf 3,14-17 presencia-se uma restauração já começada e por isso motivo de alegria, mas não em seu estágio final; o que é muito sugestivo para a mensagem da perícopos de Sf 3,18-20, onde há um retorno a uma mensagem de promessa, para um futuro definitivo, quando então todos os povos da terra reconhecerão a Jerusalém totalmente restaurada, como o centro de nome e louvor, como o lugar de onde parte a salvação. Então, o conteúdo das promessas dos v.

⁸⁹ A abordagem sobre a redação do texto, como também da posição dos críticos, será feita mais adiante.

⁹⁰ Cf. CARBONE, S. P.; RIZZI, G., *Sofonia*, p. 446-447.

⁹¹ Cf. ASURMENDI, J., *Sofonia*, p. 138; BERNINI, G., *Sofonia*, p. 13; DORSEY, D. A., *The Literary Structure of the Old Testament*, p. 313; KELLER, C.-A., *Sophonie*, p. 179-180; SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Sofonia*, p.24; WESTERMANN, C., *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, p. 121.

18-20 pode ser assim resumido: contra os impenitentes (v. 18), os que agem contra o povo eleito (v. 19) e de retorno dos exilados (v. 20). Deixando clara a continuação da alternância entre Jerusalém – nações até o v. 20.

Neste trabalho seguiremos a divisão apresentada pelo TM por encontrarmos em Sf 3,14-17 uma unidade bem organizada.⁹²

2.2.3.

Unidade de Sf 3,14-17

A partir das constatações acima, é possível aceitar que em Sf 3,14-17 trata-se de uma palavra dirigida à filha de Sião – filha de Jerusalém (v. 14a-d), através de Sofonias, que fala em lugar de YHWH.

Percebe-se uma continuidade que atravessa todo o discurso do texto, por intermédio da permanência do mesmo orador-profeta que se dirige ao mesmo destinatário, identificado na 2ª f.sg. e renomeado através das três formas utilizadas no v. 14 numa ordem diversa: Israel–Jerusalém–Sião (v. 15c.16ab). O sujeito determinante na ação, porém, é YHWH, fixo na 3ª m.sg. e nomeado também por três vezes (v. 15a.c.17a).

Este oráculo, apesar da ausência de uma fórmula introdutória convencional, está colocado após uma série de promessas feitas pelo próprio YHWH para a iminente vinda do *yôm* YHWH (v. 9-13), momento no qual a justiça será implantada. Estas promessas se colocam após uma ameaça de castigo (v. 6-7) e de um tempo de espera para a sua realização (v. 8).

Com a chegada do *yôm* YHWH, o resto, que permaneceu fiel a Ele, reunido em Sião, é exortado a regozijar-se “com todo o coração” (v. 14c), porque YHWH, “o rei de Israel” e “o teu Deus”, “está no teu meio” (v. 15c.17a), “revogou tuas sentenças” (v. 15a) e “expulsou teu inimigo” (v. 15b).

Por isso é dito: “não temerás” (v. 15d.16b), porque de agora em diante não acontecerá “mais o mal” (v. 15d), como também “não desfalecerão tuas mãos” (v. 16c), isto é, eles estarão sempre fortes diante de qualquer tipo de afronta futura, certos de que YHWH é um “herói” e sempre “salvará” (v. 17b).

Ao resto, que agora representa a filha de Sião–Jerusalém, Sofonias fala da alegria de YHWH por causa deles (v. 17c-e), pois, ao se manterem fiéis, tornaram-se

⁹² Cf. c. I, seção 2.4, p. 49-55.

abertos às bênçãos prometidas. Esta alegria de YHWH permanecerá sendo exteriorizada (v. 17c.e), prolongada e mantida no “silêncio do seu amor” (v. 17d).

Em seqüência a esta palavra do profeta, que chama tanto o povo ao regozijo como fala da alegria do próprio YHWH com o resto fiel, em Sf 3,18-20 encontra-se, para estes que estavam aflitos e que YHWH reunirá (v. 18), um elenco das bênçãos a serem recebidas (v. 19.20), mas também uma palavra de reprovação para os que atentam contra Jerusalém (v. 19).

Com esta visão de conjunto, pode-se dizer que Sf 3,14-17 apresenta uma unidade redacional, uma vez que não se encontram tensões dentro destes versículos, havendo continuidade entre os v. 14 a 17. Estes seguem uma única linha de pensamento, embora com diferentes momentos. Como também mostra ser uma subunidade textual de Sf 3,6-20, revelando-se parte integrante do desenvolvimento de uma situação instaurada, na qual está perfeitamente ajustada.

2.3.

Época do texto no contexto do livro de Sofonias

2.3.1.

A datação do livro em seu conjunto

Não é fácil determinar uma data provável para o livro de Sofonias. Os críticos têm posições divergentes quanto à época histórica retratada no escrito e ao período composicional. Isto se deve ao fato de se encontrar dados que podem remontar tanto à época que antecede à reforma josiânica (cf. Sf 1,4-6), como ao período que lhe sucede, sugerindo a queda da Assíria (cf. Sf 2,15); outras informações, porém, parecem pertencer ao período exílico ou pós-exílico imediato (cf. Sf 3,11-13.14-17).⁹³

Se tomarmos como ponto inicial a determinação da atuação de Sofonias, a única referência direta ao profeta encontra-se no título de seu livro (cf. Sf 1,1). Se considerarmos o conteúdo deste versículo como autêntico, pode-se colocar seu ministério profético durante a época do rei Josias (640 – 609 a.C.).⁹⁴

⁹³ Cf. MASON, R., *Zephaniah*, p. 35-43.

⁹⁴ Cf. SPREAFICO, A., *Sofonia*, p. 62; ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., *Sofonias*, p. 1143.

O contexto histórico do livro parece indicar o tempo da menoridade de Josias, uma vez que não há menção ao rei e sim aos filhos do rei (cf. Sf 1,8), levando a crer que Josias estava sob tutela e o governo encontrava-se nas mãos de políticos palacianos pró-assírios. A reforma josiânica ainda não havia acontecido (cf. 2Rs 22,3–23,25; 2Cr 34,1–35,19), porque existe uma recriminação à idolatria de Judá, ao sincretismo religioso (cf. Sf 1,4-5), como também ao comportamento dos oficiais da corte (cf. Sf 3,4) e dos sacerdotes em Jerusalém (cf. Sf 3,4).⁹⁵

O movimento pró-reforma partiu de um grupo de aristocratas cultos inconformados com a situação que se havia instalado em Judá na época dos reis Manassés (cf. 2Rs 21,2-7.16) e Amon (cf. 2Rs 21,20-22). É plausível que este grupo contasse com o apoio de determinados profetas (cf. 2Rs 21,10-15), dentre eles Sofonias, que proclama seus oráculos contra Judá. Nesta reforma, motivos políticos, sociais e religiosos se entrelaçavam indissolúvelmente.⁹⁶

Todavia, não se deveria colocar a atuação de Sofonias após a reforma, porque o texto deixa entrever que a Assíria ainda era uma potência forte capaz de gerar temor. O profeta acusa a afluência de usos e costumes assírios, sobretudo junto à aristocracia de Jerusalém (cf. Sf 1,1-6.8-9). Josias começa a implantar sua reforma por volta de 628/627 a.C. Todavia, somente quando sente o poder assírio enfraquecido é que este monarca leva ao auge sua reforma (622 a.C.).⁹⁷

Outra possível indicação é a de que Sofonias provavelmente já não exercia seu ministério quando teve início a reforma josiânica. Esta suposição baseia-se no fato de que Josias decidiu consultar um profeta a respeito do Livro da Lei encontrado (cf. 2Rs 22,3), mas a consulta foi feita à profetisa Hulda e não a Sofonias.⁹⁸ A partir desta informação, a pregação do profeta seria antecedente ao ministério profético de Jeremias, iniciado em 627 a.C. (cf. Jr 1,1-3)⁹⁹ e da tomada de Nínive, capital da Assíria, destruída em 612 a.C. (cf. Sf 2,13-15),¹⁰⁰ como também da tensão com Moab e Amon (cf. Sf 2,8-12), que remonta ao tempo da

⁹⁵ Cf. CAZELLES, H., *História Política de Israel*, p.182-183; ESZENYEI SZÉLES, M., *Zephaniah*, p. 61-64; BRIGHT, J., *História de Israel*, p. 381-389.

⁹⁶ Cf. ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, p. 378-379; DONNER, H., *História de Israel e dos povos vizinhos*, vol. 2, p. 378-385.390-391; SOGGIN, J. A., *Storia d'Israele*, p. 362-369; MILLER, J. W., *Between the Times: Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah*, p. 143.

⁹⁷ Cf. CAZELLES, H., op. cit., 182-183; DONNER, H., op. cit., vol. 2, p. 384-385.

⁹⁸ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., *Sofonias*, p. 1144.

⁹⁹ Cf. BRIGHT, J., *História de Israel*, p. 386; FOHRER, G., *História da Religião de Israel*, p. 319.

¹⁰⁰ J. Asurmendi explicita que se forem levados em conta os dados do livro (cf. Sf 2,13-15), Sofonias não teria conhecido a queda de Nínive (*Sofonia*, 138).

deportação do rei Joacaz em 609 a.C. devido ao domínio egípcio sobre Judá (cf. 2Rs 23,31-35) e do reinado do rei Joaquim, de 609 a 597 a.C. (cf. 2Rs 24,2).¹⁰¹

A conjuntura internacional na época de Sofonias, contudo, já indicava algumas mudanças, não havendo um quadro seguro e preciso sobre a situação de Judá e da Palestina. A Assíria, da qual era vassala, estava mostrando sinais de declínio. O oráculo contra Amon e Moab é muito genérico, não se referindo a fatos concretos, mas ao modo como eles agem. Tudo isto pode sugerir, mais do que previsões futuras, uma intuição do profeta para um futuro imediato.¹⁰²

Por outro lado, determinadas informações se ajustam ao tempo posterior de Josias (cf. Sf 2,11; 3,9-10), porque possuem temas com uma maior identificação ao contexto pós-monárquico (cf. Sf 3,14-20), devido à terminologia utilizada, ao estilo, à linguagem e à mensagem teológica.

Entretanto, admite-se que o trabalho redacional não se deve a um único autor, mas que o texto passou por mais de uma mão, nas reelaborações sofridas, até alcançar o seu estágio final.¹⁰³

Dentro desta panorâmica, alguns estudiosos optam pela efetiva escrita do livro na época do rei Josias.¹⁰⁴ Outros são pelo parecer que Sofonias deixou seus

¹⁰¹ A. Spreafico lembra que no período de Josias não havia tensões com os reinos vizinhos de Amon e Moab (cf. *Sofonia*, p. 64).

¹⁰² Cf. SPREAFICO, A., *Sofonia*, p. 64-66. Concordando com as colocações sobre a conjuntura da época e dizendo ser possível uma confiança de Sofonias a respeito da queda do Império Assírio, P. H. Kelley diz que a data mais provável para o ministério de Sofonias seria entre os anos 630-625 a.C., por volta da época da vocação de Jeremias (cf. *Zephaniah*, p. 91).

¹⁰³ W. L. Holladay é do parecer que o alargamento dos pronunciamentos autênticos de Sofonias se deu após a reforma, quando então apresenta sua preocupação com o inimigo do norte e dos lapsos no cumprimento da lei do Deuteronômio, citando Jeremias como o adaptador (cf. *Reading Zephaniah with concordance*, p. 672). Da mesma forma, E. Ben Zvi diz que o livro de Sofonias, como se apresenta, foi redigido a partir de um material composicional já existente e de algumas poucas adições pós-compositivas (cf. *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, p. 347). Além disso, S. J. De Vries diz que os materiais que anunciam julgamento são originais ou redacionais pré-exílicos; enquanto aqueles que falam de salvação são exílicos ou pós-exílicos; e quando a salvação de Israel aparece como uma salvação adicional (cf. v. 16a) é sempre pós-exílico (cf. *Futurism in the Preexilic Minor Prophets Compared with That of the Postexilic Minor Prophets*, p. 259-260). Um outro tipo de análise é feito por B. G. Curtis, que considera a contagem da delimitação poética e das partículas de prosa (ה – אשר – את). Estas partículas raramente aparecem na poesia. Embora o TM de Sofonias seja, nesta análise, designado uma prosa oracular, Sf 3,14-17 nas suas 55 palavras apresenta apenas uma ocorrência destas partículas, בִּיּוֹן הַהוֹיָא, e uma acentuação poética. A baixa incidência das partículas no texto geralmente aponta para um material mais antigo oracular ou poético (cf. *The Zion-Daughter Oracles*, p. 172-180).

¹⁰⁴ Assim se posiciona J. J. M. Roberts (cf. *Zephaniah*, p. 163); como também M. Eszenyei Széles, que é por uma datação anterior a 630 a.C. (cf. *Zephaniah*, p. 61). Segundo L. Alonso Schökel; J. L. Sicre Diaz, a maioria dos estudiosos se coloca a favor de ter sido Sofonias quem promoveu esta reforma (cf. *Sofonias*, p. 1144).

oráculos sob forma de palavras isoladas como era o comum em sua época.¹⁰⁵ Ainda há quem diga que o livro poderia se aplicar a qualquer tempo do povo eleito, pois as afirmações sobre a idolatria são de ordem geral e os inimigos de Israel mencionados: cidades filistéias, Moab e Amon, Egito e Assíria, parecem ser elementos estereotipados (cf. Sf 2,4-15).¹⁰⁶

Para os que optam por uma datação mais tardia, o tempo do reinado de Josias poderia ter sido escolhido como o período literário, isto é, não seria o período histórico, mas aquele que serviu de base para o escrito, por ter sido considerado muito favorável para os ouvintes-leitores desesperançados. Um dos motivos para a escolha deste tempo encontra-se no império assírio que iniciava sua decadência e Judá estava sendo governado por um monarca piedoso, preocupado com uma reforma religiosa e que procurou, de certa forma, sustentar a independência política da Assíria e recuperar o território de Israel. Isto aumentaria as esperanças religiosas e políticas dos seus compatriotas.¹⁰⁷

A partir de tudo o que foi acima considerado, poder-se-ia dizer que o livro alcançou sua forma final depois de um prolongado desenvolvimento. Isto é fundamentado por algumas teses:

a) um estudo bastante pormenorizado considera como sofonianas as seguintes passagens: 1,2-5.7.8aβ-9.12aβ-18aα; 2,1-2bα.3-6.7aβbα.12ab-14; 3,6-7 e talvez 3,1-4.¹⁰⁸

b) estas poucas e variadas expressões proféticas (a), permaneceram vivas no culto a YHWH continuado e no ensino de círculo de discípulos (cf. Sf 1,7-8), na forma de tradição oral. Tempos mais tarde estes oráculos foram colocados por escrito. Certamente houve uma primeira redação no período pré-exílico, feita por um “discípulo de Sofonias”, que recolheu e ordenou os oráculos do profeta sem grandes mudanças ou acréscimos. Posteriormente, na época exílica houve uma

¹⁰⁵ Segundo E. Sellin – G. Fohrer, com segurança podem ser atribuídos ao profeta os seguintes oráculos: Sf 1,4-5.7-9.12-13.14-16; 2,1-3; 3,11-13 (cf. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 689-690). No entanto, E. Zenger diz que é questionável considerar Sf 3,12-13 como anterior ao exílio (cf. *Einleitung in das Alte Testament*, p. 519).

¹⁰⁶ Conforme R. Mason, estas nações estariam simbolizando os inimigos de Israel do norte, sul, leste e oeste, que em algum momento da história a oprimiram (cf. *Zephaniah*, p. 21-22).

¹⁰⁷ A. Berlin chama este momento de “pequena idade de ouro”, embora menor do que na época de Davi e Salomão, e que este tempo foi o melhor período entre o Cisma (931 a.C.) e o edito de Ciro (538 a.C.), acrescentando que a audiência exílica e pós-exílica teve muita afinidade com as palavras de Sofonias (cf. *Zephaniah*, p. 47); da mesma opinião J. M. O’Brien (cf. *Zephaniah*, p. 92).

¹⁰⁸ Cf. LANGOHR, G.; *Le Livre de Sophonie et la critique d'autenticité*, p. 1-27.

reinterpretação da mensagem sofoniaica mudando a linguagem para a da época exílica e início da era pós-exílica, sendo esta redação colocada na segunda metade do século V a.C.¹⁰⁹ Desta redação fazem parte: 1,1α (fórmula introdutória); 2,7αβ.11; 3,10.18-20.¹¹⁰ Depois disto teria havido uma nova edição cujo redator poderia ter sido um anti-helenista e antipagão, com pouquíssimas alterações, porém significativas. E a última seria muito recente, uma vez que a LXX originária não a teria conhecido. Contudo, não se podendo ir além do século III-II a.C.¹¹¹

c) o processo de composição do livro passou por três estágios: 1º) original; 2º) de releitura; 3º) da redação. No período original seriam encontrados nove oráculos: Sf 1,4-5.7-9.12-13.14-16; 2,1-3.4.13-14; 3,6-8.11-13. No período da releitura seriam adicionados os textos exílicos de caráter hínico e antológico, ligados às idéias dêutero-isaianas (Sf 3,14-20), os de caráter deuteromístico (Sf 2,10-11) e os que falam da presença de colônias judaicas no Egito (Sf 3,9-10). O redator pós-exílico adicionaria ainda o título (Sf 1,1), as introduções (Sf 1,8a.10a.12a), as fusões (Sf 1,17-18) e as glosas explicativas (Sf 1,4.13; 3,8d.9b.10.11a).¹¹²

d) os nove oráculos sofonianos, citados acima, foram deixados sob a forma de palavras isoladas. Outros (Sf. 1,2-3.10-11.17; 2,5-7.8-11.12.15; 3,1-5.9-10), de origem desconhecida, foram acrescentados em época posterior formando a grande redação de Sf 1,1-2,13. Por último o escrito foi ampliado com oráculos de inspiração no dêutero-Isaías: Sf 3,14-15.16-18α.18β-20, os quais são promessas escatológicas posteriores, alargando a modesta visão de Sofonias sobre o futuro para uma expectativa de pura salvação.¹¹³

e) as três etapas seriam: 1ª) fundo sofoniaico; 2ª) importante trabalho de edição; 3ª) glosas pontuais. As glosas e retoques redacionais apontam para uma redação pós-exílica dos séculos VI ou V a.C., quando o autor final fez a estruturação do livro.

¹⁰⁹ Segundo M. Eszenyei Széles, quando o redator, no tempo da restauração pós-exílica, acrescentando mais material, deu a conformação do esquema tripartido, o fez dentro de uma visão escatológica (cf. *Zephaniah*, p. 64).

¹¹⁰ A. Bonora afirma que alguns versículos têm uma maior compreensão se vistos à luz do contexto pós-exílico, visto se ajustarem melhor a este tempo: 2,7.9b.10; 3,10b.16-20. Porém, ainda há outros versículos que alguns estudiosos subtraem do profeta do século VII (cf. *Sofonia*, p. 79).

¹¹¹ Cf. SPREAFICO, A., *Sofonia*, p. 28-29.

¹¹² Cf. TESTA, E., *Sofonia*, p. 291-292.

¹¹³ Cf. SELLIN, E.; FOHRER, G., *Introdução ao Antigo Testamento*, vol. 2, p. 689-690.

Estas glosas, se fossem retiradas, não comprometeriam o texto, nem a autenticidade dos oráculos que estão bem enquadrados no século VII a.C.¹¹⁴

Em síntese, a posição dos estudiosos é muito divergente em relação à datação dos oráculos do livro. Todavia, podemos formular as seguintes constatações:

- A pregação do profeta está na base do escrito do livro de Sofonias, que em sua época teria deixado seus oráculos em forma de palavras isoladas conservadas pela tradição oral.
- Esta mensagem original de oráculos independentes teria recebido na época pré-exílica imediata uma primeira escrita sem grandes alterações, logo após a atuação do profeta.
- A este escrito, na época exílica e pós-exílica, teriam sido acrescentadas introduções, glosas explicativas, como também teriam sido feitas fusões, a fim de dar uma boa estruturação ao livro.
- Estas alterações teriam surgido a partir da reflexão das palavras do profeta do século VII, adaptando-as ao contexto que o povo estava vivendo. Isto teria sido obra de um redator pós-exílico.

2.3.2.

Algumas propostas de datação de Sf 3,14-17

Dentro do contexto apresentado, para se abordar a época de Sf 3,14-17, deve-se levar em conta alguns pontos sobre a autenticidade e as tradições redacionais. Os estudiosos se dividem na aceitação ou não da autenticidade do texto, se sua redação é obra de Sofonias ou de um ou mais redatores, sendo a escrita pré-exílica, exílica ou pós-exílica.

Alguns posicionamentos serão apresentados. O critério adotado será o da autenticidade do material. Começará pelos que se posicionam pela não-autenticidade total de Sf 3,14-17 (a); passando pelos que admitem uma autenticidade parcial, isto é, sofoniano (Sf 3,14-15) e não-sofoniano (Sf 3,16-17) (b); chegando àqueles que acolhem a autenticidade total da perícopa (c).

¹¹⁴ Cf. RENAUD, B., *Sophonie*, p. 178-180.

a) *não-autenticidade total de Sf 3,14-17*

a.1) Sofonias, um autor fictício pós-monárquico, colocou por escrito um material de nível pré-composicional, que poderia ser originário de um profeta real e do tempo de Josias. Esta afirmação leva em consideração que no livro não há referências nem expectativas de aparecimento de uma nova elite social-política, um outro rei piedoso, oficiais ou juízes. O único rei na sociedade ideal será YHWH e o povo será formado pelos humildes e pobres. A sociedade é convidada, então, a se identificar com aquela de Sf 3,14-15, que não são os ouvintes-leitores do profeta, mas uma Jerusalém do futuro. Embora Sf 3,16-17 possa ser uma adição, não parece refletir uma audiência diferente da anterior. Então, Sf 3,14-17 não seria material sofoniano e pertenceria ao nível composicional.¹¹⁵

a.2) Concorda com o pensamento anterior (a.1), mas, diferentemente, acredita haver uma grande probabilidade de Sf 3,14-20, e não somente os v. 14-17, ser uma interpretação refletida do redator que incluiu o dado de esperança no final do livro.¹¹⁶

a.3) Sf 3,14-17 é uma glosa tardia, apresentando-se como um oráculo pós-exílico. Sf 3,16-17 apresenta uma forma literária muito próxima ao dêutero-Isaiás. A exortação à alegria assemelha-se a Is 12,6 e ainda com Is 54,1; Zc 2,14; 9,9. A menção de YHWH como rei de Israel lembra a perspectiva teológica nos Salmos do Reino (cf. Sl 96-100). Sua datação recairia no pós-exílio imediato.¹¹⁷

a.4) Muitos dados falam a favor de uma redação principal do livro na época exílica ou pós-exílica imediata, como uma legitimação das palavras acusatórias da culpa da classe alta por ocasião do exílio da Babilônia (587 a.C.). Desta forma é discutível colocar na época pré-exílica tardia Sf 3,14-15, que é muito próximo a Mq 4,6-8 e Zc 9,9-10, textos certamente mais tardios. Enquanto Sf 3,16-20 é tido por certo como sendo do período pós-exílico.¹¹⁸

a.5) O convite à alegria, com todas estas manifestações, é similar ao dêutero-Isaiás (cf. Is 41,16; 49,13). As razões apresentadas são as mesmas, ou seja, a retirada do castigo, o afastamento dos inimigos e o retorno de YHWH para o meio do povo.

¹¹⁵ Cf. BEN ZVI, E., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, p. 35.355-356.

¹¹⁶ Cf. BOADT, L., *Zephaniah*, p. 207.

¹¹⁷ Cf. RENAUD, B., *Le livre de Sophonie*, p. 24-25.

¹¹⁸ Cf. ZENGER, E., *Einleitung in das Alte Testament*, p. 519.

Esta proclamação surge como um louvor pela libertação proporcionada por YHWH a seu povo. A disposição das sentenças nas frases, palavra por palavra, neste tipo de oráculo de salvação, ocorre também em escritos de outros profetas (cf. Jl 2,21.23; Zc 2,10; 9,9).¹¹⁹

a.6) Os oráculos que aparecem em Sf 3,14-20 não dão a entender que seja apenas uma salvação parcial que se manterá por mais algum tempo, por isso pressupõem adições posteriores à época do profeta. Sf 3,14-15 indicando influência dêutero-isaiana poderia ser datado no pós-exílio imediato (539-520 a.C.), enquanto Sf 3,16-20 seria ainda mais posterior.¹²⁰

a.7) A única ocorrência destes quatro verbos no imperativo, juntos num mesmo versículo, aparece em Sf 3,14-15. Nas passagens dos profetas pré-exílicos, de Isaías e de Jeremias é difícil encontrar indícios do uso destes verbos para exprimir a alegria de Israel.¹²¹ Contudo, encontra-se a ocorrência de רִנָּן – שִׂמְחָה – עָלֶיךָ para mencionar a alegria provocada pela ação salvífica de YHWH em prol do povo no dêutero-Isaías (cf. Is 44,23; 49,13) e no trito-Isaías (cf. Is 61,7; 66,10).

Além desses, há outros textos, provavelmente pós-exílicos da literatura profética, onde se pode citar a ocorrência destes verbos expressando a alegria do povo.¹²² Todavia, não é possível levantar provas pré-exílicas da ocorrência destes verbos manifestando a alegria, sem que haja problemas crítico-literários. Com exceção de Is 9,2 e Hab 3, que dos quatro verbos usam apenas dois (רִנָּן – רִיעָה).¹²³

b) *autenticidade parcial: Sf 3,14-15 autêntico e Sf 3,16-17 não-autêntico*

b.1) Considera o aparecimento de Sofonias em torno de 630 a.C. Como alguns versículos (Sf 1,18; 2,7.9b.10; 3,8) supõem o exílio, o livro deve ter recebido sua

¹¹⁹ C. Westermann lembra que os oráculos de salvação do tempo exílico e pós-exílico apresentam uma relação muito grande com os lamentos dos “remanescentes” (cf. *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, p. 130).

¹²⁰ Cf. ALBERTZ, R. *Exile as Purification*, p. 223.

¹²¹ Cf. Os 5,8; 9,1; Mq 4,9; 7,8; Ez 7,12; 25,6; 35,14; Ab 1,12.

¹²² Cf. Hab 3,18; Zc 2,14; 4,10; 9,9; 10,7; Jl 2,21.23.

¹²³ J. IHROMI também explicitou que estes verbos tendem a aparecer no material de Jeremias considerado “secundário” (רִנָּן em Jr 31,7; רִיעָה em Jr 50,15; שִׂמְחָה em Jr 31,13; 43,13; 50,11 [qere]; עָלֶיךָ em Jr 11,15; 50,11 [qere]); 51,39; no material “secundário” do proto-Isaías (רִנָּן em Is 12,6; 24,14; 35,6; רִיעָה em Is 15,4; שִׂמְחָה em Is 14,8; 25,9; 39,2; עָלֶיךָ em Is 23,12); e no dêutero e trito-Isaías (רִנָּן em Is 42,11; 44,23; 49,13 54,1; 61,7; 65,14; שִׂמְחָה em Is 65,13; 66,10; רִיעָה em Is 42,13; 44,23), chamando a atenção de que שִׂמְחָה ocorre no trito-Isaías e não no dêutero-Isaías, enquanto רִיעָה ocorre no dêutero-Isaías e não no trito-Isaías (cf. *Die Häufung der Verben des Jubelns in Zephania III 14f., 16-18*, p. 106-110).

forma final no exílio (Sf. 1,1–3,15), com Sf 3,14-15 originário do profeta. Sf 3,16-20 só poderia provir do pós-exílio tardio, porque o texto fala do retorno dos dispersos.¹²⁴

b.2) Aceita-se Sf 1,1-18; 2,1-6.8-9a.11-15; 3,1-10a.bβ-15 como de Sofonias. No pós-exílio o livro teria sofrido complementações em vista do destino futuro dos que se encontravam na diáspora. Um destes acréscimos seria Sf 3,16-20.¹²⁵

c) *autenticidade total de Sf 3,14-17*

c.1) Sofonias foi a primeira voz profética dirigida a Judá depois de Isaías e Miquéias. O conteúdo de Sf 3,14-17 teria sido comunicado ao povo entre os anos 612–609 a.C., após a queda de Nínive, capital da Assíria, e depois do mau êxito da reforma josiânica, que tinha em sua base a pregação de profetas como Sofonias e Jeremias. O c. 3 traz uma série de oráculos de Sofonias e, com o fracasso da reforma, Sf 3,14-17 poderia muito bem ter sido proclamado após o encerramento da atuação do profeta.¹²⁶

c.2) Situando o ministério de Sofonias entre os anos 630–625 a.C., considera-se como autêntico o texto de Sf 3,14-17, porque não haveria discrepância com a perícopes anterior, Sf 3,8-13, uma vez que a dualidade Israel-nações estrangeiras continua e porque a linguagem usada não seria fruto de uma reflexão profunda, nem de uma inspiração, mas do entusiasmo do profeta que convoca Sião–Jerusalém ao júbilo por ela continuar a habitar o monte santo e por estar próxima de YHWH.¹²⁷

c.3) Sf 3,14-17 estaria perfeitamente em sintonia com a concepção de Sofonias a respeito de Jerusalém, de Israel e da monarquia. Além disso, se algo do texto fosse tirado, deixaria uma lacuna importante no que se refere ao livro como um todo. As duas subunidades (v. 14-15 e v. 16-17) dentro deste texto seriam na realidade uma duplicação, mas estariam dentro dos recursos comuns da poesia hebraica, principalmente para conseguir um paralelismo.¹²⁸

¹²⁴ Cf. RUDOLPH, W., *Zephanja*, 255-256.

¹²⁵ Cf. LOHFINK, N., *Zefanja und das Israel der Armen*, p. 102.

¹²⁶ Cf. Achtemeier acrescenta que Sofonias pode ter sido um membro do grupo profético levítico que estava por trás da reforma deuteronomica, que teria como membro também Jeremias e mais tarde o trito-Isaías. Estes reformadores teriam uma retórica comum (cf. *Zephaniah*, p. 61-62.80).

¹²⁷ KELLER, C.-A., *Sophonie*, p. 181.213.

¹²⁸ Cf. SPREAFICIO, A., *Sofonia*, p. 25.

c.4) O v. 14, iniciando com exortações imperativas, com verbos que traduzem “regozijo” e “canto de alegria”, seguidos pelos vocativos ligados ao povo eleito, evocaria o estilo do dêutero-Isaías, de acordo com Is 54,1 (cf. ainda Is 44,23; 52,2). Todavia, embora o texto seja uma proclamação da salvação operada por YHWH, quanto ao vocabulário destes imperativos haveria pouca ou nenhuma ligação entre estes dois profetas. No dêutero-Isaías não está presente a expressão בְּכָל-לֵב (v. 14c), “de todo coração”, característica da linguagem deuteronomica; a expressão בְּקִרְבְּךָ (v. 15c.17a), “no teu meio”, e מִקִּרְבְּךָ (v. 11), “do teu meio”; o verbo פָּנָה (v. 15b), significando “expulsar”, só aparece junto com o objeto direto “caminho” no sentido de “preparar” (cf. Is 40,3; 57,14; 62,10); e a expressão בְּשִׂמְחָה (v. 17c), “com regozijo” ligado a YHWH, ocorre apenas em Is 55,2 (e שִׂמְחָה em Is 35,10; 51,3.11) relacionado ao povo eleito. A partir destas observações, é possível considerar Sf 3,14-17 como um oráculo genuíno do profeta e até se poderia propor o inverso; Sofonias é quem teria influenciado o pensamento sobre a alegria do dêutero-Isaías.¹²⁹

Em síntese, para os críticos que se posicionam pela não-autenticidade de Sf 3,14-17, o autor do escrito seria fictício e teria trabalhado em um material pertencente a um profeta do tempo de Josias.

Aqueles que dividem o texto de Sf 3,14-17 em duas subunidades, geralmente aceitam Sf 3,14-15 como autêntico, enquanto rejeitam a autenticidade de Sf 3,16-17.

Sobre a autenticidade de Sf 3,14-17, pode-se colocar o pensamento de Spreafico a respeito da ligação entre história e profecia. Nos estudos mais antigos, quando a ação profética era avaliada, levava-se em conta que os oráculos proféticos eram considerados como previsões de eventos futuros, que se realizariam na vida de Israel ou num futuro imediato. Desta forma, não era encontrada qualquer dificuldade quando o profeta falava de eventos estranhos a seu tempo. Os críticos, ao abandonarem esta concepção da correspondência entre os eventos históricos e o anúncio profético, começaram a procurar acontecimentos que estivessem ligados aos oráculos.¹³⁰

¹²⁹ Cf. HOLLADAY, W. L., *Reading Zephaniah with a concordance*, p. 683-684.

¹³⁰ Cf. SPREAFICO, A., *Sofonia*, p. 64.

Numa visão geral das colocações, não há uma justificativa bastante forte para postergar o texto de Sf 3,14-15, retirando dele sua autenticidade. Porque a conjuntura da época de Sofonias evidenciava a Assíria, da qual o reino de Judá era vassalo, dando mostras de fraqueza e a grande expectativa com o reinado de Josias, não só na parte religiosa com a reforma, mas também na parte político-econômico-social, com a possibilidade de independência e aumento territorial.

Diante deste quadro, é possível supor a intuição do profeta quanto aos acontecimentos de um futuro muito próximo; quando ele começa a exortar a comunidade a alegrar-se com a realidade próxima da libertação de todo tipo de idolatria e da sua independência, podendo sonhar com um futuro promissor.¹³¹

Contudo, não se pode afastar a hipótese do texto ter sido reinterpretado dentro do contexto do exílio e pós-exílio imediato. Porque a morte de Josias, o fracasso da reforma, a ascensão da Babilônia com a posterior devastação de Jerusalém, a destruição do templo e o exílio tornam-se ocasiões para uma releitura da profecia de Sofonias.

Mais tarde (538-520 a.C.), quando a dominação da Babilônia havia terminado e a liberdade alcançada através do edito de Ciro, os primeiros exilados começam a retornar para a terra prometida, deixando para trás a desgraça do desterro. A volta para casa, porém, não estava sendo muito animadora, ainda atuavam as conseqüências desoladoras da catástrofe de Jerusalém. Uma terra devastada, com os muros da cidade cheios de brechas e o grandioso templo construído por Salomão destruído.

Este momento da história do povo sugere também um outro momento propício a uma releitura da profecia de Sofonias, levando o autor a uma nova e grande exortação à alegria pela liberdade recebida como bênção de YHWH e agora vivida.

2.4.

Organização do texto

A partir da análise do esquema abaixo se explicitará a divisão das seções.

¹³¹ M. A. Sweeney diz que dentro desta perspectiva do julgamento de YHWH contra Jerusalém–Israel, devido aos pecados cometidos, há a possibilidade de ver neste contexto da invasão dos assírios a punição de YHWH. Nos séculos VIII e VII eles foram os maiores inimigos de Israel e Judá. A iminente queda do reino da Assíria durante o tempo de atuação do profeta no reino de Josias, tornava-se um motivo para ver aí o momento de restauração de Jerusalém e Israel também por ação de YHWH (cf. *Zephaniah*, p. 198-199).

					DESTINATÁRIO		SUJEITO		AÇÃO
	Adj.Adv. Tempo	Adj.Adv. Lugar	Adj.Adv. Modo	Obj.Dir.	Obj. Ind.	Vocativo	Aposto	Núcleo	Predicação Verbal
14a						בְּתִצִּיּוֹן			רָנִי
14b						יִשְׂרָאֵל			הֲרִיעֵנִי
14c									שִׂמְחֵנִי
14d			בְּכָל־לֵב			בֵּת יְרוּשָׁלַם			וְעֲלִזִי
15a				מִשְׁפָּטֶיךָ				יְהוָה	הִסִּיר
15b				אֵיבֶךָ					פָּנָה
15c		בְּקִרְבְּךָ					מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל	יְהוָה	
15d	עוֹר			רַע					לֹא־תִירָאֵי
16a	בַּיּוֹם הַזֶּהוּא				לִירוּשָׁלַם				וְאָמַר
16b						צִיּוֹן			אֶל־תִּירָאֵי
16c								יְהוָה	אֶל־יָרְפוּ
17a		בְּקִרְבְּךָ					אֱלֹהֶיךָ	יְהוָה	
17b							גְּבוּר		יוֹשִׁיעַ
17c			בְּשִׂמְחָה		עֲלֶיךָ				יְשִׁישׁ
17d			בְּאַהֲבָתוֹ						יַחֲרִישׁ
17e			בְּרָנָה		עֲלֶיךָ				יְגִיל

Os extremos do texto estão em relação, apresentam termos correlatos: רָנִי (v. 14a) com בְּרָנָה (v. 17e) - שִׂמְחֵנִי (v. 14c) com בְּשִׂמְחָה (v. 17c); e possuem similitude de lexemas em torno do júbilo: הֲרִיעֵנִי (v. 14b) - וְעֲלִזִי (v. 14d) - יְשִׁישׁ (v. 17c) - יְגִיל (v. 17e). No v. 14, há uma exortação à alegria dirigida a um destinatário específico: filha de Sião – Israel – filha de Jerusalém, visando evidenciar o que YHWH fez em seu favor. Já nos versos 17c-e é o próprio YHWH que se demonstra jubiloso com o seu feito em prol de Sião.

O conteúdo dos v. 14-15b está articulado num paralelismo sinonímico. Eles possuem um teor temático próximo e que preparam os v. 15c-17. Os lexemas confirmam este conteúdo, pois mostram que o sujeito, o destinatário e as ações se repetem em alternância terminológica.

No meio de todas as frases verbais com predicados dinâmicos e iniciativos, surgem, em posições estratégicas, duas orações nominais estáticas (v. 15c.17a), chamando a atenção. Estas sentenças têm um teor idêntico e apresentam o mesmo

sujeito, יהוה, acoplado a um aposto que especifica a forma como ele se apresenta בְּקֶרְבָּךְ e אֱלֹהֶיךָ e מְלֶכֶךְ יִשְׂרָאֵל. Estas frases parecem soar como um refrão.

Pela distribuição terminológica, confirma-se que Sf 3,14-17 é uma unidade bem articulada. Esta afirmação tem a seu favor duas constatações oriundas do próprio texto. A primeira delas está na existência de duas séries ternárias, uma ligada ao sujeito passivo que sofre a ação: בַּת־צִיּוֹן “filha de Sião”, יִשְׂרָאֵל “Israel” e בַּת יְרוּשָׁלַיִם “filha de Jerusalém”, e a outra funda-se no sujeito ativo que pratica a ação, יהוה, que aparece citado três vezes (v. 15a.15c.17a), como os termos que dizem respeito ao destinatário mencionado com três diferentes nomes.¹³²

A segunda constatação encontra-se nos três nomes citados no v. 14 como destinatários, que vão reaparecer nos versos seguintes (v. 15c.16ab), embora não na mesma ordem. Enquanto, o sujeito da ação, na posição que ocupa no texto, mostra que o escrito desenvolve-se em três momentos.

Num primeiro momento há uma formulação das palavras de modo a deixar entrever dois sujeitos. Onde uma exortação ao regozijo endereçada a Jerusalém (sujeito passivo) vem seguida com a justa motivação pelas ações de YHWH (sujeito ativo).

Num segundo momento há o desenvolvimento das ações do sujeito passivo. Logo após a declamação do refrão há a apresentação das ações de Jerusalém que são aguardadas em vista do que é apregoado pelo refrão, que mostra a presença do sujeito ativo. Onde o “não” (אֵל – לֹא), que aparece em três ações verbais, é motivo de esperança.

Num terceiro momento há o desenvolvimento das ações do sujeito ativo. Logo após a segunda declamação do refrão inicia-se a apresentação das ações de YHWH em favor de Jerusalém, através de quatro verbos, que ratificam a esperança do sujeito passivo.

Nesta alternância entre sujeito ativo e sujeito passivo é possível observar que nem YHWH nem Jerusalém se encontram na posição sintática de um segundo sujeito, mas ambos estão no mesmo nível, como se fossem atores que se revezam no desenrolar desta ou daquela cena.¹³³

¹³² Cf. SPREAFICO, A., *Sofonia*, p. 45.

¹³³ Cf. WEIGL, M., *Zefanja*, p. 219.

Um detalhe chama a atenção do ouvinte-leitor. No meio de todo o texto, emoldurado pelos dois refrões e ladeado pelas orações em forma negativa, encontra-se na referência que evoca o *yôm* YHWH, בְּיוֹם הַהוּא (v. 16a), que é o tema que perpassa todo o escrito de Sofonias.

Assim, uma das possibilidades de organização do texto é dispô-lo em três seções:

v. 14-15b	Hino de exultação com justa motivação: Jerusalém – YHWH	1ª seção
v. 15c-16c	Discurso: ações de Jerusalém – o “não” é motivo de esperança	2ª seção
v. 17	Discurso: ações de YHWH – ratificam a esperança de Jerusalém	3ª seção

Em síntese, esta é uma palavra de salvação declarada pelo profeta e dirigida ao ouvinte-leitor progressivamente em formas distintas. Inicia com uma exortação, que se tornou uma forma própria dos profetas (exortação + motivo); este chamado segue em forma de discurso falando das esperadas ações dos exortados e continua num segundo discurso sobre as ações do motivador. Ambos os discursos são introduzidos por um refrão.

2.4.1.

A primeira seção, v. 14-15b

A seção inicial apresenta uma chamada profética em dois momentos: uma exortação à alegria feita a Sião–Israel–Jerusalém, imediatamente seguida pela apresentação dos motivos que justificam esta atitude. As razões se fundamentam nas ações favoráveis de YHWH em prol de seu povo.

Em esquema, a organização dos v. 14-15b pode ser proposta deste modo:

1º momento: Exortação à alegria	sujeito passivo
רָנִי (14a)	בַּת־צִיּוֹן
הָרִיעִנִי (14b)	יִשְׂרָאֵל
שִׂמְחִי (14c)	
וְעֲלִי (14d)	בַּת יְרוּשָׁלַם
2º momento: Motivação	sujeito ativo
מִשְׁפָּטֶיךָ הִסִּיר (15a)	יְהוָה
אִי־בָךְ פָּנָה (15b)	

Esta exortação (v. 14) é muito forte, vindo através de quatro imperativos sinonímicos (רָנֵי – v. 14a, הִרְיֵעוּ – v. 14b, שִׂמְחֵי – v. 14c, וְעִלֵּי – v. 14d), que servem para dar uma especial ênfase à temática da alegria. Este versículo não possui elementos distintos que possam deixar entrever um outro tipo de temática.

Vê-se, porém, que a sede de tudo isto fica evocada na locução “de todo o coração” (v. 14d), marcando não só um aspecto humano individual, mas do mais íntimo da comunidade inteira, envolvendo-a totalmente em todas as suas dimensões. O povo de Israel (v. 14b) fica sublinhado e entrelaçado entre as locuções que se tocam em reciprocidade: “filha de Sião” (v. 14a) e “filha de Jerusalém” (v. 14c).¹³⁴

Dois verbos deste apelo à alegria, que deve ser “de todo coração”, estão interligados pela partícula conjuntiva aditiva ו, a qual estabelece a conexão das duas ações com tal locução, mostrando a ligação entre o ser e o agir do destinatário, tanto no âmbito interno (“regozija” – v. 14c) como também no âmbito externo (“celebra” – v. 14d).¹³⁵

Na análise dos quatro verbos verifica-se a seguinte ordem de apresentação: dois verbos como manifestação exterior (v. 14ab), seguido do terceiro verbo que mostra uma emoção interior (v. 14c) e no último há a exteriorização do sentimento interior (v.14d).

Em seguida, surgem as razões apresentadas ao povo para levá-lo ao júbilo, vindo através de duas ações verbais na 3ª pessoa m.sg. (הִסִּיר – v. 15a, פָּנָה – v. 15b) com os seus respectivos objetos de atuação (מוֹשֵׁפֵטִיךָ – v. 15a, אֵיבֶיךָ – v. 15b), denotando que o orador está se referindo ao sujeito ativo: יְהוָה (v. 15a).

A partir deste movimento entre sujeito passivo e sujeito ativo, o profeta passa a descrever as conseqüentes ações de cada um.

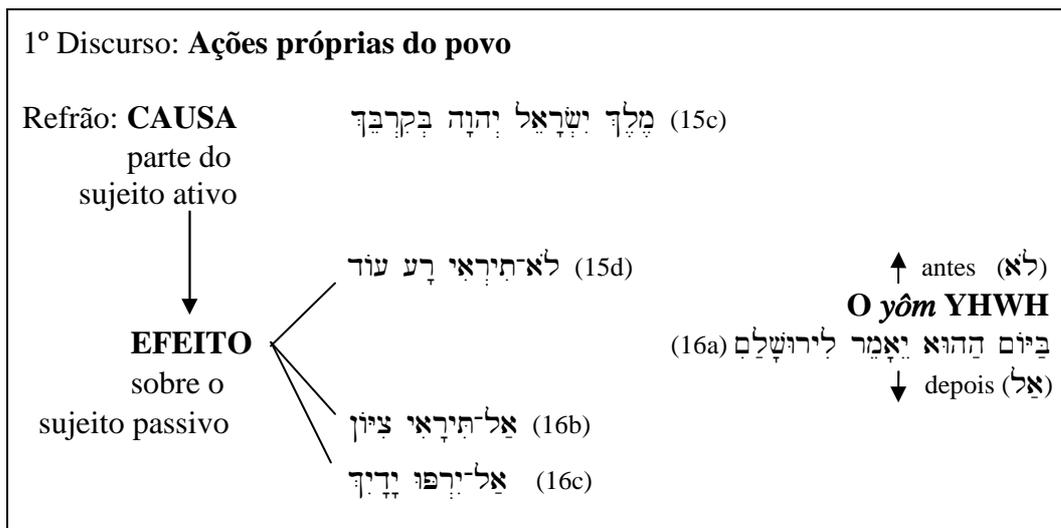
2.4.2.

A segunda seção, v. 15c-17

O primeiro discurso é dirigido ao sujeito passivo, descrevendo as ações esperadas por parte dele.

¹³⁴ M. A. Sweeney diz que o v. 14 comporta, então, a premissa retórica ou parenética básica para os versículos seguintes (cf. *Zephaniah*, p. 195).

¹³⁵ Cf. Joüon-Mur., § 115c.



O primeiro discurso iniciado pelo refrão (v. 15c) mostra o porquê das atitudes do povo. A presença de YHWH “no meio do povo” como “rei” é a causa que justifica os efeitos do “não temer” (v. 15d.16b) e do “não desanimar” (v.16c).

Três são as ações verbais negativas: “não temerás” (v. 15d.16b) e “não desfalecerão tuas mãos” (v. 16c). Todavia, estas exortações em forma negativa têm um teor positivo. A primeira delas **לֹא-תִירָאֵי** com a partícula **לֹא** tem um valor de ordem permanente, enquanto nas duas outras **אֵל-תִּירָאֵי** e **אֵל-יִרְפוּ** com a partícula **אֵל** têm um sentido de ordem imediata.¹³⁶

Estas partículas negativas são distintas, porque a de ordem permanente vem em seguida ao que é dito de YHWH no refrão; enquanto as de ordem imediata vêm após a colocação do **בַּיּוֹם הַהוּא** (v. 16a).¹³⁷

Esta expressão **בַּיּוֹם הַהוּא** no meio da palavra profética parece estar ligando o tema da alegria do povo com o tema da alegria de YHWH, geradas por este tão grande dia.

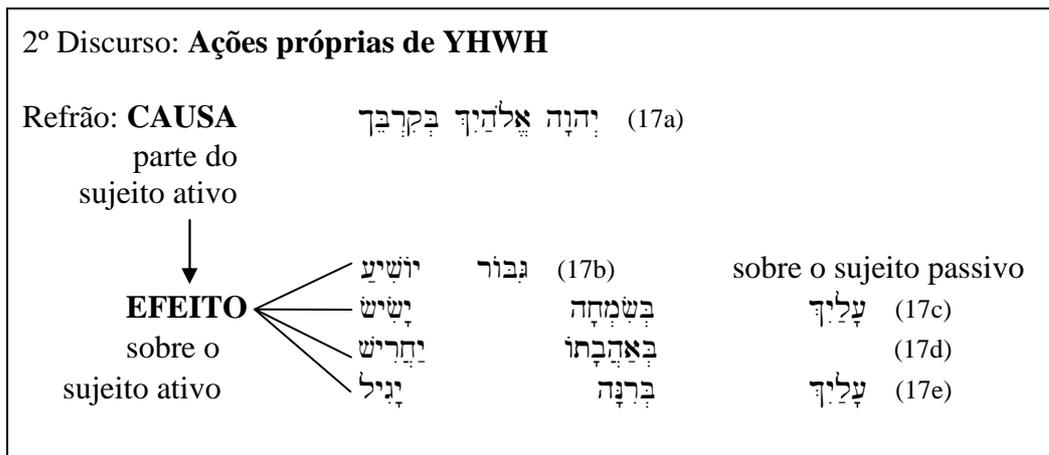
2.4.3.

A terceira seção, v. 17

O segundo discurso continua sendo dirigido ao sujeito passivo, porém descrevendo as ações por parte do sujeito ativo.

¹³⁶ Cf. Jouion-Mur., § 116j.

¹³⁷ Segundo alguns autores, esta fórmula seria um reenvio à expressão *yôm* YHWH (cf. JENNI, E. “יִוֵם”, 997; SPREAFICO, A. *Sofonia*, 98). Um aprofundamento ulterior será feito no comentário.



O segundo discurso iniciado pelo refrão (v. 17a) mostra quais são as atitudes de YHWH para com seu povo, uma vez que ele está “no teu meio” como “teu Deus” e isto é motivo para as quatro ações provenientes de YHWH recaírem sobre ele próprio.

Na análise desses quatro verbos (ישע – v. 17b, שיש / שיש / שיש – v. 17c, חרש – v. 17d, גיל – v. 17e), percebe-se que eles se sucedem numa ordem similar aos verbos da 1ª seção: dois verbos como manifestação exterior (v. 17bc), seguido do terceiro verbo que mostra uma emoção interior (v. 17d) e no último há a exteriorização do sentimento interior (v. 17e). O fato de YHWH ser declarado “teu Deus” leva à primeira ação verbal que vai gerar as três ações subseqüentes.

Nos três verbos que denotam a alegria de YHWH, percebe-se que há um jogo de sentimentos. O primeiro e o último verbos, que são expressões de atitudes externas de algo que brota no íntimo do ser (“alegrar-se-á” e “jubilará”), emolduram o segundo verbo que manifesta justamente esta atitude interior (“guardará silêncio”).

Este texto apresenta uma espécie de moldura. Duas das raízes utilizadas no início do texto רנן (v. 14a) e שמח (v.14c) para exortar Sião–Israel–Jerusalém à alegria, reaparecerão no seu fechamento em forma de substantivos, em ordem inversa, בשמחה (v. 17c) e ברנה (v. 17e) para mostrar o modo como YHWH se alegrará por ela.

A posição de Jerusalém, de um povo chamado à alegria pela sua nova situação proporcionada por YHWH (1ª seção), passa a ser ela própria o objeto da alegria de YHWH (3ª seção). Isto pode ser comprovado pela dupla colocação da expressão עליך (v. 17c.e).

2.4.4.

A estruturação do texto

A análise da organização do texto mostra que, após a exortação à alegria dirigida ao povo e depois de discorrer sobre as razões que fundamentam tal manifestação de regozijo (1ª seção), segue-se a exposição das atitudes exigidas ao povo (2ª seção), que acabam resultando na razão do próprio YHWH exultar de alegria (3ª seção).

A visão de conjunto exposta nas três seções em que o texto aparece disposto, aponta para uma estruturação quiástica bem articulada. Vários são os estudiosos que desdobram o texto dentro de lógica simétrica.¹³⁸

Todavia, esta lógica é trabalhada a partir de uma unidade maior, onde os particulares que foram acima evidenciados nas seções não aparecem claramente. Partindo do princípio de que cada unidade apresenta uma integridade interna, Baker desenvolve Sf 3,14-17, disposto em 6 + 1 + 6, assim:¹³⁹

- A O cantar de Sião (v. 14a)
- B Os gritos de alegria de Israel (v. 14b)
- C A alegria de Jerusalém (v. 14cd)
- D A libertação de YHWH (v. 15ab)
- E A presença de YHWH, o rei (v. 15c)
- F Mais nenhum temor (v. 15d)
- G A mensagem futura de Jerusalém (v. 16a)
- F' Mais nenhum temor (v. 16bc)
- E' Presença de YHWH, o Deus (v. 17a)
- D' O salvador poderoso (v. 17b)
- C' A alegria de Deus (v. 17c)
- B' O silêncio de Deus (v. 17d)
- A' O cantar de YHWH (v. 17e)

¹³⁸ A estruturação quiástica apresenta uma extensão variável de acordo com o critério adotado pelo estudioso para a delimitação da unidade. Assim, para Sf 3,9-20 (cf. MOTYER, J. A., *Zephaniah*, p. 902); para Sf 3,8-20 (cf. DORSEY, D. A., *The Literary Structure of the Old Testament*, p. 313); para Sf 3,6-20 (cf. LOHFINK, N., *Zefanja und das Israel der Armen*, p. 104; GORGULHO, G., *Sofonias e o valor histórico dos pobres*, p. 34); para Sf 3,6-15 (cf. WEIGL, M., *Zefanja und "das Israel der Armen"*, p. 253).

¹³⁹ Cf. BAKER, D. W., *Zephaniah*, p. 87-88. Outras estruturações quiásticas são apresentadas por: MOTYER, J. A., *Zephaniah*, 956; SPREAFICO, A., *Sofonia*, p. 188; IRSIGLIER, H., *Zefanja*, p. 406.

Em tal estruturação levou-se em consideração o conteúdo presente em cada verso, apontando-se as suas relações internas. Entretanto, pode-se propor uma estrutura alternativa para Sf 3,14-17 possibilitando a utilização e visualização do paralelismo concêntrico, que valoriza os contatos terminológicos apresentados nas três seções.

Com isto, temos a seguinte estrutura:

- A A alegria de Sião dada por YHWH (v. 14)
- B As razões dessa alegria (v. 15ab)
- C Pela presença de YHWH no meio do povo (15c)
- D A atitude exigida (15d)
- E Naquele dia [da ação de YHWH] (16a)
- D' As atitudes exigidas (16bc)
- C' Pela presença de YHWH no meio do povo (17a)
- B' A razão dessa alegria (v. 17b)
- A' A alegria de YHWH por Sião (v. 17c-e)

Este quiasmo mostra que YHWH, ao lado da temática da alegria, ocupa o centro da perícopa. A lógica encontrada parte da exortação à alegria que Sião deve manifestar proporcionada por YHWH (A), seguida pelos motivos que fundamentam esta alegria (B), devida à presença de YHWH, como rei, no meio do povo (C), de modo que, em contrapartida, uma tomada de posição é requerida (D). Naquele dia [da ação de YHWH] (E) é enviada à Sião uma mensagem exigindo um comportamento compatível (D') com a presença divina (C'), fundamento da alegria (B') e razão pela qual o próprio YHWH figura como sujeito e objeto da própria alegria que proporciona a Sião (A').

2.4.5.

Gênero literário

A unidade de Sf 3,14-17 combina as exortações à alegria através de imperativos (cf. v. 14) com a imediata apresentação dos motivos que justificam tal estado de ânimo (cf. v. 15ab). Esta disposição dos elementos assemelha-se muito à estrutura de um hino de louvor. Alguns estudiosos, acrescentando a estas similaridades o motivo da realeza divina (cf. v. 15c), classificam Sf 3,14-15 como

um hino de entronização.¹⁴⁰ Outros críticos, porém, fazem objeção a esta qualificação.¹⁴¹

Aqueles que vêem Sf 3,14-17 como um hino de entronização, explicam que as idéias e a terminologia usadas foram ganhando espaço nas festividades relacionadas com o Ano Novo, principalmente naquelas em que se celebrava a entronização do rei. Estes hinos iniciavam com uma chamada à alegria, usando com muita freqüência o verbo רוע (cf. Sl 47,2; 98,4.6).¹⁴²

Uma das objeções feitas para que não seja um hino de entronização encontra-se no destinatário da mensagem. A explicação dada é a de que os imperativos femininos são típicos dos oráculos proféticos quando estão fazendo uma exortação à alegria; enquanto nos hinos isto é atípico.¹⁴³

Assim, os imperativos femininos nas exortações de alegria faziam parte dos oráculos de obtenção de um objetivo. Estes eram dirigidos à mulher nos cultos de fertilidade sexual. Aos poucos, os profetas começaram a direcioná-los a Israel ou Sião, personificando-as como mulher. Talvez, este desenvolvimento tenha se dado no culto do templo. Alguns profetas utilizavam expressões próprias do culto em seus oráculos (por exemplo: Isaías e Oséias) e principalmente em festas de Ano Novo, que eram ligadas à entronização de YHWH.¹⁴⁴

Estas imagens do culto à fertilidade podem ocorrer em alguns oráculos (cf. Is 54,1; Jl 2,21.23), porém parece uma explicação bastante forçada para justificar as origens do gênero literário hínico. É difícil pensar neste contexto de culto à fertilidade em Sofonias.¹⁴⁵ Como também apresenta dificuldade a idéia de ser um

¹⁴⁰ Cf. BARSOTTI, D., *Meditazione sul libro di Sofonia*, p. 157-158; KAPELRUD, A. S., *The Message of the Prophet Zephaniah*, p. 39-40.

¹⁴¹ Cf. RUDOLPH, W., *Zephanja*, p. 298; ESZENYEI SZÉLES, M., *Zephaniah*, p. 111; SMITH, R. L., *Zephaniah*, p. 143-144; MASON, R., *Zephaniah*, p. 25.

¹⁴² A. S. Kapelrud explica que nestes grandes festivais YHWH era homenageado como rei pelo seu povo e, a seguir, promessas para o novo ano eram enviadas ao povo pelo rei, sacerdote ou profeta em nome de YHWH (cf. *Eschatology in Micah and Zephaniah*, p. 260). Assim também, SEYBOLD, K. *Zephanja*, p. 116.

¹⁴³ Esta é a opinião de Crüsemann lida em KAPELRUD, A. S. *The Message of the Prophet Zephaniah*, p. 39. Indo mais além L. Sabotka afirma que eles são mais atípicos ainda nos salmos de entronização (cf. *Zephanja*, p. 124-125).

¹⁴⁴ F. Crüsemann dentro desta idéia, toma Is 12,4-6 como ponto de partida para o estudo do texto de outros profetas, dentre eles Sf 3,14-15; in: KAPELRUD, A. S. *The Message of the Prophet Zephaniah*, p. 39. Contudo, R. Mason diz que se deve ter cuidado na consideração da origem cültica do hino, porque isto poderia reduzir a ação de YHWH à derrota militar dos inimigos do povo, esvaziando o sentido da libertação de todos os tipos de pecados apontados antes no próprio livro (cf. *Zephaniah*, p. 25).

¹⁴⁵ Esta explicação apresentada por M. H. Floyd, serve para objetar a teoria de Crüsemann (cf. *Zephaniah*, p. 244-245).

hino cantado na presumida festa de entronização de YHWH. Se este texto fosse assim admitido, dever-se-ia considerá-lo um discurso da sucessão periódica do domínio de YHWH, como se ele se afastasse e fosse novamente introduzido. Isto também não condiz com a leitura do restante do livro.¹⁴⁶

Outros críticos são pelo parecer de que se trata de um hino eminentemente escatológico de louvor que abre a era messiânica, pronunciado na festa da entronização do rei YHWH. Toda a comunidade renovada é chamada a participar do rito com grande alegria. Depois de todo o medo, de todo terror, tem início uma era de paz que pede uma atmosfera festiva.¹⁴⁷

Neste ponto, mostra-se necessária uma comparação entre as exortações proféticas ao júbilo e os hinos de louvor, sendo possível levantar algumas diferenças:

- Nos chamados proféticos encontra-se o destinatário na 2ª pessoa f.sg., porque é ao gênero humano como tal que este se direciona (cf. Is, 12,6; Jl 2,23). Nestas manifestações, embora celebrem a atuação de YHWH, não estão dirigidas a ele.
- Nos hinos de louvor, de acordo com a pessoa do endereçamento há uma mudança: se é ao povo, está na 2ª m.pl. (cf. Sl 134; 135), se é a YHWH diretamente, está na 2ª m.sg., (cf. Sl 131; 132) ou se indiretamente, descrevendo-o, está na 3ª m.sg. (cf. Sl 99; 147).¹⁴⁸

No caso de Sf 3,14, o vocativo aparece na 2ª pessoa f.sg. A alegria não se deve a uma ação feita pelo próprio povo (cf. 1Sm 18,6-7), mas lembra o que YHWH fez para libertá-lo de todos os tipos de opressão vivida pelos que são fiéis aos preceitos divinos.

Por outro lado, a ênfase deste texto está colocada na presença de YHWH no meio de seu povo (v. 15c.17a), sendo isto motivo de restauração e bênção. Neste caso, deve-se colocar Sf 3,14-17 entre os oráculos de salvação.

Vários são os motivos que fundamentam os oráculos de salvação, como especificados a seguir:

¹⁴⁶ Cf. ESZENYEI SZÉLES, M., *Zephaniah*, p. 110.

¹⁴⁷ Cf. BARSOTTI, D., *Meditazione sul libro di Sofonia*, p. 157-158; WALKER, L. L., *Zephaniah*, p. 562-563.

¹⁴⁸ Cf. FLOYD, M. H., *Zephaniah*, p. 245. Como explica H. Irsiglier, estes verbos de expressão de alegria não possuem objeto preposicional, não se endereçando a alguém. Lingüisticamente, não se trata de uma alegria direcionada a alguém ou perante YHWH como é típico nos Salmos de Israel (cf. Sl 32,11; 33,1; 47,2; 66,1; 81,2; 97,12; 98,4.6; 100,1) que celebram a alegria (cf. *Zefanja*, p. 414).

- lamento do povo – como tal não constitui um elemento do oráculo, mas o profeta normalmente anuncia a resposta de YHWH às súplicas de seu povo¹⁴⁹; os oráculos exílicos e pós-exílicos estão estreitamente relacionados com os lamentos do “resto” e a resposta se assemelha à linguagem de adoração;
- perdão e retorno de YHWH para o meio do povo – nesta resposta é claramente anunciado ao povo que YHWH mais uma vez o beneficiará¹⁵⁰;
- louvor a YHWH antecipado – aqui a proclamação é feita em forma de hino (especificamente Sf 3,14-15; cf. Sf 3,16-17).¹⁵¹ Este louvor antecipador geralmente é o único motivo do oráculo, encontrando eco no conteúdo e na forma do dêutero-Isaías¹⁵² e em outros profetas.¹⁵³

Em Sf 3,15c.17a a restauração da relação do povo com YHWH quer dizer que mais uma vez ele reina no meio do povo (cf. Ez 10,18-19; Zc 2,10.12; Jl 2,27; Mq 4,7b). Em todas estas passagens, há mais ênfase na presença de YHWH no meio do povo do que na restauração em si. Isto mostra uma transição na linguagem cültica, onde é proclamado que YHWH é rei, como nos Salmos de Jerusalém (cf. Sl 96; 98-99) que falam do reinado divino.

Em Sf 3,15d.16bc pode-se encontrar exortações de encorajamento para que não haja temor, a fim de transmitir segurança. Este tipo de convite amiúde ocorre nos profetas, principalmente no dêutero-Isaías (cf. Is 41,10.13.14; 43,1.5), algumas vezes em Jeremias (cf. Jr 46,27.28; Lm 3,57) e ainda em outros profetas (cf. Ez 2,6³; Ab 2,5; Zc 8,13.15).¹⁵⁴

A partir disto, quando a certeza da redenção torna-se muito grande e evidente para os profetas, eles começam a proclamar exortações (de tipo litúrgicas) ao povo.¹⁵⁵ A forma estrutural como estes chamados são proferidos

¹⁴⁹ Cf. Zc 10,6b; Os 14,8; Sf 3,17; Mq 7,7.

¹⁵⁰ Cf. Zc 1,16.17b; Na 1,12b; Sf 3,17b.

¹⁵¹ C. Westermann diz que Sf 3,14-17 está dividido em duas partes e os imperativos que aparecem nos v. 14.16 permitem uma estreita relação entre os v. 14-15 e os v. 16-18a (cf. *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, p. 94.131-135).

¹⁵² Cf. Is 40,9-11; 42,10-13; 44,23; 45,8; 48,20-21; 49,13; 51,3; 52,7-12; 54,1-2.

¹⁵³ Cf. Zc 2,10; 9,9-10; 10,6b-7; Na 1,15.

¹⁵⁴ A. Berlin explica que em geral estas exortações são usadas para introduzir um oráculo (cf. *Zephaniah*, p. 143-144). Para J. Vlaardingerbroek, estas palavras são caracteristicamente sacerdotais, mais tarde assumidas pelos profetas, que as usaram em seus oráculos de salvação (cf. *Zephaniah*, p. 213). H. Irsiglier acrescenta que a promessa “não temas” (Sf 3,16b), no estilo do antigo oráculo de salvação sacerdotal (ou profético) era em resposta a uma queixa do indivíduo (cf. *Zefanja*, p. 421). Com esta opinião concorda R. A. Bennett (cf. *The book of Zephaniah*, p. 665).

¹⁵⁵ Cf. Is 12,6; 54,1; Jl 2,21; Zc 2,14; 9,9.

torna-se, com o passar do tempo, um gênero profético: exortação à alegria + especificações dos motivos para tal.¹⁵⁶

Em síntese, o universo do texto é um conjunto de elementos que estão ligados a um *Sitz im Leben* em um determinado momento histórico. Além disso, é possível a existência de vários gêneros literários num texto e dentre estes haver a predominância de um.¹⁵⁷ Pode-se, então, dizer que Sf 3,14-17 é um oráculo de salvação composto de uma parte hínica e de uma parte discursiva desdobrada em duas alocações, uma direcionada ao povo e outra a YHWH. Todavia, todos os elementos e partes do texto estão tão estreitamente ligados que este não apresenta rupturas nem tensões.

¹⁵⁶ Cf. VLAARDINGERBROEK, J., *Zephaniah*, 206. Uma especificação do gênero de cada verso apresenta G. Krinetzki, que identifica neles síndromes bem marcadas (cf. *Zefanjastudien*, p. 157-166):

- 14.15c – fórmula hínica pré-existente adotada pelos profetas, mas que na realidade introduz um texto profético e não um hino;
- 15a – fórmula jurídica que anuncia profeticamente um ato de justiça de YHWH;
- 15b – apresenta um novo grande feito histórico-salvífico na linha da tradição da conquista de terra;
- 15d – supõe um oráculo salvífico sacerdotal na configuração profética;
- 16a – antiga fórmula temporal de introdução profética, dando um cunho escatológico em vista à consolação profética;
- 16b – corresponde à linguagem dos oráculos de salvação sacerdotais;
- 16c – indica a tradição da guerra santa e do grande *yôm* YHWH, também com a linguagem dos oráculos de salvação sacerdotais e de consolação profética, tornando-se todo o v. 16 uma promessa de consolação;
- 17ab – fórmula proveniente da tradição hínica de Jerusalém, com o termo *גְבוּרַת* pertencente preferencialmente à linguagem de guerra, como uma metáfora para a intervenção de YHWH;
- 17c-e – continua a fórmula hínica; assim, a promessa de consolação do v. 16 torna-se no v. 17 um oráculo de salvação numa linguagem hínica.

¹⁵⁷ Cf. SIMIAN-YOFRE, H., *Diacronia: os métodos histórico-críticos*, p. 100-104. Também M. H. Floyd diz que esta unidade é uma “chamada profética ao regozijo”, mas que tem a função de introduzir uma exortação profética relativa à salvação (cf. *Zephaniah*, p. 244).