



**Fabio da Silveira Siqueira**

**MI 2,1-9 e 2,17 – 3,5:**

**Crise do Sacerdócio e Escatologia no séc. V a.C.**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Maria de Lourdes Corrêa Lima

Rio de Janeiro

Dezembro de 2019



**Fabio da Silveira Siqueira**

**MI 2,1-9 e 2,17 – 3,5:**

**Crise do Sacerdócio e Escatologia no séc. V a.C.**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Profa. Maria de Lourdes Corrêa Lima**

Orientadora

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Waldecir Gonzaga**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Heitor Carlos Santos Utrini**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Valmor da Silva**

UC-GO

**Prof. Matthias Grenzer**

PUC-SP

Rio de Janeiro, 16 de dezembro de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

## Fabio da Silveira Siqueira

É licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Anápolis. Graduou-se em Teologia em 2004 pela PUC-Rio. Formou-se como Mestre em Teologia em 2013, também na PUC-Rio, tendo como área de concentração os estudos bíblicos e exegéticos do Antigo Testamento. Atua como professor de Teologia Bíblica do Antigo Testamento na Escola Diaconal Santo Efrém e no Instituto Superior de Ciências Religiosas, ambos pertencentes à Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Dirige, ainda, as escolas de formação teológica e catequética Mater Ecclesiae e Luz e Vida da mesma Arquidiocese. Durante o Mestrado e o Doutorado em Teologia Bíblica foi bolsista da CAPES.

### Ficha Catalográfica

Siqueira, Fabio da Silveira

MI 2,1-9 e 2,17 – 3,5 : crise do sacerdócio e escatologia no séc. V a.C. / Fabio da Silveira Siqueira ; orientadora: Maria de Lourdes Corrêa Lima. – 2019.

280 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Livro de Malaquias. 3. Culto. 4. Sacerdócio. 5. Escatologia. 6. Período pós-exílico. I. Lima, Maria de Lourdes Correa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

Dedico esta pesquisa aos meus pais, Anilda  
e Durval, por seu carinho e incentivo.

## Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a Deus, que na sua infinita bondade me chamou à vida e me inspirou o amor às Sagradas Escrituras, guiando-me nessa jornada acadêmica.

À minha orientadora, Profa. Dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima, que esteve ativamente ao meu lado, auxiliando-me e estimulando-me em todas as fases da pesquisa para que ela chegasse a bom termo.

Ao meu Arcebispo, Dom Orani João Tempesta, O. Cist., pelo incentivo constante para que eu perseverasse na vida acadêmica.

À PUC-Rio e à CAPES pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

A presente pesquisa foi realizada com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

À Profa. Dra. Maria Teresa de Freitas Cardoso, coordenadora do programa de Pós-Graduação do Departamento de Teologia da PUC-Rio, e ao Prof. Dr. Abimar de Oliveira Moraes, que coordenou o programa durante todo o período no qual realizei o Mestrado e nos primeiros semestres do Doutorado. Agradeço a ambos a presença amiga e o estímulo.

Aos professores do Departamento de Teologia, de modo particular aos Prof. Dr. Leonardo Agostini Fernandes, Dr. Waldecir Gonzaga e Dr. Heitor Carlos Santos Utrini, por seus pareceres e orientações nos exames de qualificação que tanto me ajudaram a progredir e a realizar de modo mais proveitoso este trabalho acadêmico.

Aos demais professores e funcionários do Departamento de Teologia, pela disposição em auxiliar a todos aqueles que aqui se apresentam no desejo de se aprofundar no estudo e na pesquisa teológica.

Aos meus colegas da PUC-Rio, de modo particular Antonio Marcos, Cláudio, Ednea, Jane e Patrícia.

Aos funcionários da biblioteca da PUC-Rio, pelo auxílio sempre eficiente e amigável, sobretudo na busca pelos artigos e demais materiais de pesquisa.

À Biblioteca do Pontifício Instituto Bíblico, na pessoa de seu diretor Dr. Adam Wisniewski, pela acolhida durante o período de pesquisa que me permitiu recolher a maior parte da bibliografia utilizada na elaboração desta tese.

Aos queridos amigos, Pe. Cláudio dos Santos e Pe. Eufrázio Luiz, que me acolheram como vigário paroquial durante este tempo de estudo, para que eu pudesse com mais desembaraço dedicar-me integralmente à pesquisa e a redação desta tese.

Ao estimado Pe. Luiz Fernando Ribeiro Santana, por seu apoio durante todo o meu processo formativo.

Aos queridos companheiros das Escolas de Fé e Catequese Mater Ecclesiae e Luz e Vida.

Aos meus familiares, amigos, e às queridas irmãs do Mosteiro Nossa Senhora da Paz e da Congregação de Nossa Senhora de Belém. Agradeço de coração o apoio, as orações e a amizade fraterna.

## Resumo

Siqueira, Fabio da Silveira; Lima, Maria de Lourdes Corrêa. **MI 2,1-9 e 2,17 – 3,5: Crise do Sacerdócio e Escatologia no séc. V a.C.** Rio de Janeiro, 2019, 280p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa tem como objetivo principal estudar o modo como se relacionam, no profeta Malaquias, a crise do sacerdócio, descrita de modo particular em 2,1-9, e a perspectiva escatológica apresentada em 2,17 – 3,5. A pesquisa considera que, embora em 2,1-9 prevaleça o discurso de juízo sobre os sacerdotes faltosos, no v. 4 é delineada uma perspectiva salvífica. Tal perspectiva é desenvolvida em 2,17 – 3,5, onde o tema da purificação do sacerdócio e do restabelecimento do culto domina a maior parte do texto (cf. 3,2-4). Para o estudo das unidades textuais seguiu-se o Método Histórico Crítico nas suas etapas essenciais, conjugando-o, de modo particular no comentário aos textos, com a análise sincrônica, considerando-se cada uma das perícopes na sua forma final e canônica. Com relação a 2,17 – 3,5 procurou-se identificar os elementos que permitem caracterizar este texto como escatológico e delinear suas perspectivas principais. O estudo conjunto das perícopes demonstrou que, em Malaquias, o juízo previsto em 2,1-9 é revertido a partir da perspectiva escatológica apresentada em 2,17 – 3,5. Uma vez que os sacerdotes são os ministros do culto e este é a manifestação da dimensão propriamente religiosa da relação de Deus com seu povo, YHWH mesmo agirá, em primeiro lugar por meio de seu mensageiro, purificando os sacerdotes e restabelecendo o culto na sua integridade e, depois, atuando como “testemunha” contra os que não o temem.

## Palavras-chave

Livro de Malaquias; culto; sacerdócio; escatologia; período pós-exílico.

## Abstract

Siqueira, Fabio da Silveira; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (Advisor). **MI 2:1-9 e 2:17 – 3:5: Priesthood Crisis and Eschatology in the 5<sup>th</sup> Century** b. C. Rio de Janeiro, 2019, 280p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of this research is to study how the prophet Malachi relates the priesthood crisis, described in particular in 2:1-9, with the eschatological perspective presented in 2:17 – 3:5. The research considers that while in 2:1-9 the judgmental discourse on the faulty priests prevails, in v. 4 is outlined a salvific perspective. This perspective is developed in 2:17 – 3:5, where the theme of priesthood purification and the reestablishment of worship dominates most of the text (cf. 3:2-4). For the study of the textual units, was followed the Critical Historical Method in its essential stages, combining it, particularly in the commentary on the texts, with the synchronic analysis, considering each of the pericopes in its final and canonical form. With respect to 2:17 – 3:5 it was tried to identify the elements that allow characterizing this text as eschatological and delineating its main perspectives. The joint study of the pericopes has shown that in Malachi the judgment predicted in 2:1-9 is reversed from the eschatological perspective presented in 2:17 – 3:5. Since the priests are the ministers of worship and this is the manifestation of the properly religious dimension of God's relationship with his people, YHWH himself will firstly act through his messenger, purifying the same priests and restoring the integrity of the worship, and so he will act as a "witness" against those who do not fear him.

## Keywords

Book of Malachi; worship; priesthood; eschatology; post exilic period.

## Sumário

1. Introdução.....	16
1.1. Tema.....	16
1.2. Os textos.....	17
1.2.1. MI 2,1-9: estado atual da pesquisa.....	18
1.2.2. MI 2,17 – 3,5.....	23
1.2.3. Considerações conclusivas.....	25
1.3. Hipótese e Objetivo.....	25
1.4. Roteiro e Método.....	26
2. O sacerdócio israelita em tempos do Antigo Testamento.....	28
2.1. Terminologia e funções dos sacerdotes e levitas.....	28
2.1.1. Terminologia.....	28
2.1.2. Funções dos sacerdotes.....	30
2.1.2.1. A função oracular.....	31
2.1.2.2. O ensino.....	33
2.1.2.3. O culto.....	34
2.2. Panorama histórico da instituição sacerdotal no Antigo Testamento.....	36
2.2.1. Origens.....	37
2.2.2. Período monárquico.....	44
2.2.2.1. O rei e o culto.....	44
2.2.2.2. O sacerdócio de Jerusalém sob Davi e Salomão.....	47
2.2.2.3. Jeroboão e o sacerdócio de Betel.....	52
2.2.2.4. A reforma de Josias.....	55
2.2.3. Período do Segundo Templo.....	60
2.2.3.1. O programa reformador de Ezequiel.....	61
2.2.3.2. Os sacerdotes “filhos de Aarão”.....	67
2.3. A hierarquia sacerdotal no pós-exílio.....	71
2.3.1. O sumo sacerdote.....	71
2.3.2. Sacerdotes e levitas.....	73

3. Análise exegética de MI 2,1-9.....	75
3.1. Tradução, notas à tradução e crítica textual.....	75
3.1.1. Tradução.....	75
3.1.2. Notas à tradução.....	79
3.1.3. Crítica textual.....	84
3.2. Delimitação, unidade e crítica da redação.....	88
3.2.1. Delimitação e unidade.....	88
3.2.2. Crítica da redação.....	91
3.3. Crítica da forma e gênero literário.....	95
3.3.1. Crítica da forma.....	95
3.3.2. Gênero literário.....	103
3.4. Comentário exegético.....	104
3.4.1. Introdução: 2,1.....	104
3.4.2. Anúncio, descrição e fruto do juízo de YHWH: 2,2-4.....	108
3.4.2.1. Anúncio do juízo: 2,2.....	108
3.4.2.2. Descrição do juízo: 2,3.....	115
3.4.2.3. Fruto do juízo: 2,4.....	118
3.4.3. Retrospectiva histórica:	
a aliança de YHWH com Levi: 2,5-6.....	121
3.4.3.1. A relação de YHWH com Levi	
na perspectiva da Aliança: 2,5.....	121
3.4.3.2. O exemplo de Levi: 2,6.....	124
3.4.4. O sacerdote ideal: 2,7.....	129
3.4.5. Descrição do mal feito pelos sacerdotes	
e veredito final de YHWH: 2,8-9.....	133
4. Análise exegética de MI 2,17 – 3,5.....	141
4.1. Tradução e crítica textual.....	141
4.1.1. Tradução.....	141
4.1.2. Crítica textual.....	143
4.2. Delimitação, unidade e crítica da redação.....	147
4.2.1. Delimitação e unidade.....	147
4.2.2. Crítica da redação.....	149

4.3. Crítica da forma e gênero literário.....	152
4.3.1. Crítica da forma.....	152
4.3.2. Gênero literário.....	156
4.4. Comentário exegético.....	158
4.4.1. Introdução: 2,17.....	158
4.4.2. Primeiro anúncio de uma dupla vinda:	
o mensageiro (מֵלֶאֱדָיָהּ) e YHWH: 3,1ab.....	164
4.4.3. Segundo anúncio de uma dupla vinda:	
o mensageiro da aliança (מֵלֶאֱדָיָהּ הַבְּרִית) e o Senhor (יְהוָה): 3,1c-f	167
4.4.4. A vinda do mensageiro: 3,2-4.....	174
4.4.5. A vinda de YHWH: 3,5.....	189
5. Juízo e purificação: a perspectiva escatológica de MI 2,17 – 3,5 e seu pressuposto (MI 2,1-9).....	200
5.1. O discurso de ameaça de MI 2,1-9	
como pressuposto de MI 2,17 – 3,5 .....	200
5.1.1. A crítica ao sacerdócio em MI 2,1-9.....	200
5.1.2. As causas da crise denunciada pelo profeta.....	203
5.1.3. A ameaça de YHWH:	
consequências para o sacerdócio e o culto.....	207
5.1.4. A aliança com Levi e o sacerdote ideal	
como contraponto da crítica.....	209
5.2. MI 2,17 – 3,5 como texto escatológico.....	211
5.2.1. O sentido do termo escatologia aplicado ao profetismo.....	211
5.2.2. MI 2,17 – 3,5: texto escatológico?.....	215
5.2.3. MI 2,17 – 3,5 e seus aspectos escatológicos.....	220
5.3. A inter-relação de MI 2,1-9 e MI 2,17 – 3,5	
no contexto de Malaquias.....	226
6. Conclusão.....	231
6.1. Malaquias e o sacerdócio: aspectos históricos.....	231
6.2. A análise dos textos.....	232
6.2.1. MI 2,1-9: aspectos semânticos.....	232
6.2.2. MI 2,17 – 3,5: aspectos semânticos.....	234

6.2.3. A correlação entre as perícopes.....	236
6.3. A avaliação do caráter escatológico de MI 2,17 – 3,5.....	237
6.4. Considerações finais e perspectivas abertas.....	239
7. Referências bibliográficas.....	242
7.1. Fontes.....	242
7.2. Estudos.....	242
8. Índices.....	271
8.1. Autores citados.....	271
8.2. Termos e expressões hebraicos.....	277
8.3. Textos bíblicos tratados.....	279

## Siglas e abreviaturas

AOP	Antigo Oriente Próximo
AT	Antigo Testamento
BH	Bíblia Hebraica
BHQ	Bíblia Hebraica Quinta
BHS	Bíblia Hebraica Stuttgartensia
BK	Biblischer Kommentar
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
c.	Coluna
cc.	Colunas
cpl	Comum Plural
cs	Comum singular
Ed(s)	Editor (es)
fp	Feminino Plural
fs	Feminino Singular
GKC	Geseniu's Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzch, ed. A. E. Cowley, Oxford: Clarendon Press, 1990.
Inf	Infinitivo
J-M	A Grammar of Biblical Hebrew, P. Joüon – T. Muraoka, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009.
mp	Masculino Plural
ms	Masculino Singular
N	Partícula negativa
n.	Número
NT	Novo Testamento
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
ON	Oração Nominal
Org(s)	Organizador (es)
OV	Oração Verbal
p	Partícula/pessoa

p.	Página
pl	Plural
ptc	Particípio
s	Singular
tb.	Também
TH	Texto Hebraico
trad.	Tradutor
v.	Versículo ou volume
vv.	Versículos
w	ו
x	Termo ou partícula inserido antes da forma verbal

כִּי־שִׁפְתַי כֹּהֵן יִשְׁמְרוּ־דַעַת  
וְתוֹרָה יִבְקְשׂוּ מִפִּיהוּ  
כִּי מִלֶּאֱדָי יִהְיֶה־צְבָאוֹת הוּא:  
(MI 2,7)

# 1.

## Introdução

### 1.1.

#### O tema

Juntamente com o profetismo e a monarquia, o culto é uma das grandes instituições do Antigo Testamento. Não somente nos textos da chamada tradição sacerdotal, como também no Deuteronômio e na literatura por ele influenciada, o culto tem lugar de destaque. Tal se pode depreender de textos como o livro do Levítico ou Dt 12, por exemplo, que apresenta uma teologia do Templo como lugar que YHWH escolheu para aí fazer “habitar o seu nome” (Dt 12,11: לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ).<sup>1</sup>

Na literatura profética, sacerdócio e culto também ocupam um lugar de singular importância. Uma vez que o culto é sinal da comunhão que une YHWH e seu povo, os profetas não podem admitir que ele seja realizado de modo inadequado (Ml 1,6-14) ou que se coadune com a prática da injustiça (Am 8,4-6; Is 1,10-17). O sacerdócio, por sua vez, é duramente criticado pelos profetas por não cumprir adequadamente suas funções (Os 4,4-10) ou por realizá-las buscando seus lucros pessoais (Mq 3,11). Contudo, existem também oráculos que preveem que a aliança de YHWH com o sacerdócio não será jamais rompida de modo definitivo (Jr 33,18). O livro de Ezequiel, embora reconheça os desvios outrora cometidos pelos sacerdotes (Ez 22,26), dedica grande espaço à restauração futura do sacerdócio e do culto (Ez 40-48) que estarão, segundo sua visão, no centro da comunidade restaurada.

Em Malaquias, a temática do culto e do sacerdócio ocupa quase a totalidade do livro: além das perícopes de Ml 2,1-9 e 2,17 – 3,5, tal temática é diretamente abordada em Ml 1,6-14, onde os sacerdotes são duramente criticados por apresentarem vítimas impróprias a YHWH e, juntamente com o povo, são amaldiçoados por pretenderem enganar a Deus (Ml 1,14); além disso, encontram-se referências ao culto em Ml 2,10-16, que trata sobre os casamentos mistos,<sup>2</sup> e em Ml 3,6-12, que trata especificamente dos dízimos.

---

<sup>1</sup> Para a abreviação dos livros bíblicos, segue-se o modelo estabelecido pela Bíblia de Jerusalém.

<sup>2</sup> SNYMAN, S. D., Malachi, p. 110-111.

Malaquias pode ser considerado a fonte principal para que se possa conhecer o modo como o culto foi realizado no período que vai da reconstrução do Templo (515 a.C.) até a intervenção de Neemias (445 a.C.).<sup>3</sup> Tanto sua crítica ao sacerdócio (Ml 2,1-9) como sua perspectiva salvífica (Ml 2,17 – 3,5) ajudam a compreender não somente os desvios cometidos, os quais o profeta procura denunciar e pôr em evidência, mas também permitem delinear uma teologia do sacerdócio (Ml 2,7) e captar a esperança crescente de que, uma vez purificados por YHWH (Ml 2,17 – 3,5), os sacerdotes poderão, de novo, realizar o culto em conformidade com a sua vontade (Ml 3,3), a fim de que este se torne, outra vez, o meio por excelência de comunhão entre Deus e seu povo.

## 1.2.

### Os textos

Este trabalho procura aprofundar o estudo acerca de duas perícopes: Ml 2,1-9 e Ml 2,17 – 3,5, onde a primeira é compreendida como pressuposto da esperança salvífica apresentada e desenvolvida na segunda.

Embora Ml 2,1-9 seja parte de uma seção maior do livro de Malaquias (Ml 1,6 – 2,9), no presente trabalho a atenção foi fixada somente sobre a segunda parte do oráculo, o assim chamado “discurso de ameaça” que, pela menção da “aliança de Levi” (Ml 2,8), se liga de modo particular a Ml 2,17 – 3,5 (particularmente 3,3). Além disso, em 1,6-14 as faltas dos sacerdotes são apenas enumeradas, estando a ameaça de um juízo e sua descrição, de fato, em Ml 2,1-9, ameaça esta que implica uma ação de YHWH tanto num futuro indeterminado, quanto já no presente (Ml 2,2). A correspondência terminológica e conceitual corrobora a correlação existente entre as duas perícopes,<sup>4</sup> correlação essa ainda não suficientemente explorada pela pesquisa bíblica.

<sup>3</sup> SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 125. Segundo Soggin, *Sul carattere e i contenuti del culto in quest'epoca apprendiamo invece ben poco e possiamo pertanto procedere solo per deduzioni e supposizioni*. SOGGIN, J. A., *Storia d'Israele*, 357.

<sup>4</sup> Eis os termos comuns às duas perícopes no livro de Malaquias: בְּרִיחַ (2,4.5.8 // 3,1); דָּרָךְ (2,8.9 // 3,1); ירא (2,5 // 3,5); לֹאִי (2,4.8 // 3,3); מְלֻאָה (2,7 // 3,1); פְּנֵה (2,3.5.9 // 3,1); שְׁלַח (2,2.4 // 3,1).

### 1.2.1.

#### MI 2,1-9: estado atual da pesquisa

Os estudos a respeito de MI 2,1-9, no que diz respeito à temática do culto e do sacerdócio, podem ser reunidos em três grupos:

- a) A identidade dos sacerdotes criticados pelo profeta

O livro de Malaquias não faz menção dos “levitas”. Nos textos dirigidos aos sacerdotes, estes são chamados de כֹּהֲנִים, termo que, no plural, aparece em MI 1,6 e 2,1, abrindo cada uma das duas partes da disputa profética que os indicia diretamente. Um grupo de estudiosos, preocupados sobretudo em pôr em destaque o transfundo histórico da profecia de Malaquias, dedicou-se a investigar se o profeta se orientava ou não pelo programa reformador de Ezequiel – o qual previa uma distinção entre sacerdotes e levitas, atribuindo o sacerdócio somente aos de linhagem sadocita (Ez 44,10-16) – e quais seriam as consequências disso para a interpretação de sua profecia.

Alguns desses estudiosos acreditam que Malaquias é influenciado sobretudo pelo Deuterônomo, onde tal distinção entre sacerdotes e levitas não ocorre.<sup>5</sup> Há quem afirme que isso se dá porque o profeta está numa fase de “transição”, onde nem o programa reformador de Ezequiel (Ez 40-48), nem a teologia sacerdotal fizeram sentir sua influência.<sup>6</sup> Outros autores, no entanto, não entram no mérito do conhecimento ou não por parte do profeta de tal distinção entre sacerdotes e levitas. Estes acreditam que o foco de Malaquias não é demonstrar ou fazer avaliações a respeito de tal “distinção”, mas, sim, concentrar-se no que diz respeito à corrupção tanto do sacerdócio, quanto do povo.<sup>7</sup>

Hanson, por sua vez, defende que, por trás do texto de Malaquias, existem dois grupos em “tensão”: levitas e sadocitas. A corrupção dos sacerdotes denunciada pelo profeta seria o reflexo da disputa entre um círculo

<sup>5</sup> Sem pretender esgotar a enumeração de tais autores, citam-se apenas alguns: GELIN, A., *Message aux prêtres*, p. 14-20; CHARY, T., *Aggeé, Zacharie, Malachie*, p. 225; SWETNAM, J., *Malachi 1:11: An Interpretation*, p. 203; TATE, M. E., *Questions for Priests and People in Malachi 1,2 -2,16*, p. 391-407.

<sup>6</sup> ACHTEMEIER, E., *Nahum-Malachi*, p. 171-172.188.

<sup>7</sup> O'BRIEN, J. M., *Priest and Levite in Malachi*, p. 143-148; TIEMEYER, L-S., *Priestly Rites and Prophetic Rage*, p. 127-135.

levítico/profético e outro sadocita, que teria retornado do exílio com seu projeto de reforma hierocrática. A purificação dos “filhos de Levi” em Ml 2,17 – 3,5 apontaria, no parecer de Hanson, para um tempo onde os sadocitas seriam substituídos por estes no que diz respeito à função sacerdotal, numa espécie de reversão do programa reformador de Ezequiel.<sup>8</sup> A tese de Hanson foi seguida, mais tarde, por Reynolds<sup>9</sup> e criticada por outros autores, como O’Brien, Tiemeyer e Weyde.<sup>10</sup>

#### b) Teologia do sacerdócio no profeta Malaquias

Os estudos neste campo são assaz escassos. Além dos comentários, que não se detêm exclusivamente sobre este tema, pode-se destacar dois trabalhos, com uma significativa distância temporal entre eles.

O primeiro é um artigo de Botterweck, onde se investiga o “ideal” e a “realidade” a respeito do sacerdócio jerusalimitano na época de Malaquias. Em Ml 2,7, segundo seu parecer, é apresentada uma imagem idealizada do sacerdócio, onde este é colocado em estreita relação com o “conhecimento” (תִּצְדִּיק), a “instrução” (תּוֹרָה), e cuja correta atuação poderia gerar “vida e paz” (Ml 2,5) para o povo. Tal imagem idealizada demonstra não somente a grandiosidade do sacerdócio em si, mas serviria para reforçar a crítica do profeta aos sacerdotes que apresentam um comportamento diametralmente oposto.<sup>11</sup>

Com relação ao culto, segundo ainda Botterweck, Malaquias aproxima-se da profecia pré-exílica, no que diz respeito à temática. Contudo, o objeto da sua crítica é diferente. Enquanto nos profetas pré-exílicos a crítica estava centrada na falsa segurança religiosa e no perigo que o culto oferecia para aqueles que achavam que bastava realizá-lo exteriormente sem uma configuração da vida a este mesmo culto, em Malaquias, por sua vez, a crítica está focada no laxismo com relação ao modo de conduzir o culto em si, ou seja, ao oferecer animais impróprios, os

<sup>8</sup> HANSON, P. D., *The People Called*, p. 253-290.

<sup>9</sup> REYNOLDS, C. B., *Malachi and the Priesthood*, p. 3-16.

<sup>10</sup> O’BRIEN, J. M., *Priest and Levite in Malachi*, p. 25-26.47-48; TIEMEYER, L-S., *Priestly Rites and Prophetic Rage*, p. 127-135; WEYDE, K. W., *The Priests and the Descendants of Levi in the Book of Malachi*, p. 238-253. Segundo Weyde, o uso do termo “Levi” em Ml 2,1-9 indicaria o conjunto dos que estavam a serviço do Templo, sacerdotes e, também, levitas. Segundo seu parecer, a menção dos “filhos de Levi” que devem ser purificados (Ml 2,17 – 3,5) indicaria esta totalidade dos que estavam a serviço do culto no Templo, não significando, contudo, que os levitas tomariam o lugar dos sadocitas.

<sup>11</sup> BOTTERWECK, G. J., *Ideal und Wirklichkeit der Jerusalemer Priester*, p. 109.

sacerdotes estão manifestando seu “desprezo” com relação ao culto que é, em última análise, “desprezo” com relação ao próprio YHWH (Ml 1,6.7.12; 2,9: בזה).<sup>12</sup>

O segundo trabalho é a análise feita por Scoralick, a partir de Ml 2,7, do sacerdote como mensageiro.<sup>13</sup> Num primeiro momento, a autora levanta algumas questões que, no seu parecer, mereceriam ser aprofundadas em trabalhos posteriores. Dentre estas, destacam-se: Os sacerdotes teriam função profética, de acordo com esse texto? O texto refletiria a ideia do fim da profecia no pós-exílio? Seria uma indicação da aproximação entre profecia e culto? Num segundo momento, é traçado um paralelo da imagem do sacerdote em Malaquias e em outros profetas menores. Particularmente, a respeito de Ml 1,6 – 2,9, a autora o aproxima de Os 4,4-19, em virtude do uso do binômio תורה/דעה que, relacionado ao sacerdócio, só aparece nesses dois textos em todo o conjunto dos doze profetas menores.

#### c) O sentido da expressão “Aliança com Levi” em Malaquias

O termo בְּרִית, referido ao sacerdócio, ocorre quatro vezes em Malaquias (Ml 2,4.5.8; 3,1). Embora em outros textos bíblicos o sacerdócio tenha sido apresentado sob esta categoria (Nm 25,12-13; Jr 33,20-21), chama a atenção dos estudiosos o fato de Malaquias apresentar a relação entre YHWH e o sacerdócio como “aliança de Levi” (Ml 2,8: בְּרִית הַלְוִי), expressão única em toda a BH.<sup>14</sup> Em virtude disso, são mais numerosos os estudos que se detêm sob este aspecto de Ml 2,1-9. Destacam-se, aqui, os estudos mais significativos e detalhados a respeito de tal tema.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> BOTTERWECK, G. J., *Ideal und Wirklichkeit der Jerusalemer Priester*, p. 100-109.

<sup>13</sup> SCORALICK, R., *Priester als “Boten” Gottes (Mal 2,7)?*, p. 415-430.

<sup>14</sup> Preferiu-se utilizar a expressão Bíblia Hebraica (BH) porque esta deixa mais claro que, em alguns momentos, na tese, a referência é somente aos livros bíblicos do Antigo Testamento escritos em hebraico. Quando a referência não diz respeito a aspectos linguísticos, faz-se a referência ao Antigo Testamento na sua totalidade. Nos capítulos exegéticos, quando se trata de modo particular da crítica textual, utiliza-se a expressão Texto Leningradense porque esta deixa mais evidente que o objeto de comparação é o testemunho textual impresso na edição crítica utilizada, no caso, a Bíblia Hebraica Quinta.

<sup>15</sup> Poderiam ser citados, ainda, os seguintes trabalhos nessa linha de pesquisa: HARRISON, G. W., *Covenant Unfaithfulness in Malachi 2:1-16*, p. 63-72; BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A., *Literary Analysis of Covenant Themes in Book of Malachi*, p. 257-282; MCKENZIE, S. L.; WALLACE, H. N., *Covenant Themes in Malachi*, p. 549-563, EGGER-WENZEL, R., *Covenant of Peace (ברית שלום) – An Eschatological Term?*, p. 35-65; KUTSCH, E., *Verheißung und Gesetz*, p. 118-121.

Devescovi se debruça sobre o tema da aliança de YHWH com os sacerdotes, com o intuito de compreender as expressões contidas em MI 2,4.8 (בְּרִיתִי אֶת־לְוִי e בְּרִית הַלְוִי, respectivamente).<sup>16</sup> Em seu artigo, ele pretende estudar a natureza e a constituição histórica da aliança estipulada entre YHWH e Levi. Já no início da sua reflexão, o autor afirma que o texto de MI 2,1-9 é o único a falar de tal aliança “com plena clareza e com uma certa amplidão”.<sup>17</sup> O autor examina, no decorrer da sua reflexão, outras passagens do AT que se referem a uma aliança entre Deus e Levi (ou os “levitas”, ou o “sacerdócio”): Lv 24,8; Nm 18,19; Nm 25,13; Dt 33,8-11; Ne 13,29; Jr 33,21. Ele conclui que a concepção que Malaquias tem de uma “aliança levítica” vem da tradição sacerdotal. Não adiantaria, na opinião do autor, procurar na história de Israel um momento específico de uma aliança travada entre YHWH e os levitas. Teria sido a tradição sacerdotal que, apresentando a instituição dos sacerdotes e levitas no contexto da atuação de Moisés e do pacto sinaítico, teria entendido que a “aliança do Sinai” compreendia também uma “aliança” com os sacerdotes e levitas. Tal compreensão justificaria o uso, em Malaquias, da expressão “Aliança de Levi”.

Haag se detém nos aspectos históricos e teológicos da Aliança com Levi em MI 2.<sup>18</sup> Na primeira parte de seu artigo, o autor aborda questões de crítica da forma, deixando para a segunda parte as afirmações de cunho mais propriamente teológico. Esta parte do artigo subdivide-se em duas partes menores: na primeira, são apresentadas as conclusões da análise semântica do termo בְּרִית na BH; na segunda parte, é feita uma análise da história do sacerdócio, dividindo essa mesma história em três períodos: o período do assentamento de Israel; o período do primeiro Templo e o período do segundo Templo.

Depois dessa breve apresentação histórica, Haag apresenta uma síntese teológica de como o sacerdócio é apresentado em MI 2,1-9. Observando algumas passagens do livro das Crônicas (1Cr 16,4; 28,21; 2Cr 17,8-9) onde sacerdotes e levitas aparecem atuando juntos, de forma harmônica, ele afirma que o pano de fundo de MI 2,1-9 é o desenvolvimento da instituição sacerdotal de acordo com o modelo que será mais tarde apresentado em Crônicas, onde não parece haver tensão entre levitas e sacerdotes. A partir desta conclusão, ele exclui a possibilidade de se

<sup>16</sup> DEVESCOVI, U., L'alleanza di Jahvé com Levi, p. 205-218.

<sup>17</sup> DEVESCOVI, U., L'alleanza di Jahvé com Levi, p. 205.

<sup>18</sup> HAAG, E., Gottes Bund mit Levi nach Maleachi 2, p. 25-44.

considerar a profecia de Malaquias como expressão de uma oposição entre sacerdotes e levitas, como havia afirmado Hanson. Dois aspectos do sacerdócio levítico estariam sendo elucidados na perícopes: sua apreciação e avaliação enquanto instituição e a demonstração da sua função em relação ao povo de YHWH. A perícopes cuidaria, ainda, de caracterizar o sacerdócio: ele é a “Aliança com Levi” – Ml 2,4-8, em analogia com a “Aliança dos pais” em Ml 2,10.

Filippo Serafini, em sua tese doutoral, estudou o sentido de uma “aliança sacerdotal” no Antigo Testamento submetendo a uma análise exegética acurada diversos textos que relacionam o termo *בְּרִית* com o sacerdócio. No capítulo terceiro, ele analisa Ml 1,6 – 2,9, pondo em destaque o modo como o texto apresenta o sacerdócio. O autor reconhece o caráter limitado de uma interpretação meramente sociológica de Malaquias, como o fizeram Hanson<sup>19</sup> e Sacchi.<sup>20</sup> No seu parecer, a categoria “Aliança”, em Malaquias, deve ser entendida em seu sentido teológico: ela serve para legitimar o sacerdócio e o culto, enquanto expressão visível e concreta da relação entre YHWH e o povo; por outro lado, serve para reforçar o peso da crítica profética sobre o sacerdócio, tendo em vista que seu modo de proceder põe em risco o que há de mais fundamental para Israel que é justamente sua relação com YHWH.<sup>21</sup>

Frevel reflete sobre o tema da aliança sacerdotal e sua conexão com a invectiva profética contra os casamentos mistos.<sup>22</sup> Seu artigo divide-se em três partes: na primeira, partindo de uma análise de Nm 25, o autor faz a conexão desse texto com outros do AT, demonstrando sua importância para se entender o sentido de “uma aliança com os sacerdotes” no AT; na segunda parte do artigo, é apresentada a recepção de Nm 25, particularmente os vv. 12-13, em Ne 13,29, cuja questão de fundo são os matrimônios mistos; por último, o autor fala da “aliança com Levi” em Ml 2 como “aliança sacerdotal”. Analisando o uso do termo *בְּרִית* em Ml 2,1-9 e em Dt 33,9, ele conclui que a “aliança com Levi” não é uma segunda aliança, ou uma aliança diferente daquela do Sinai. O livro do Deuteronômio, ao afirmar que os levitas<sup>23</sup> “mantêm” a aliança com YHWH, quer significar com isso

<sup>19</sup> HANSON, P. D., *The People Called*, p. 253-290.

<sup>20</sup> SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, p.129.

<sup>21</sup> SERAFINI, F., *L’Alleanza Levitica*, p. 261-354.

<sup>22</sup> FREVEL, C., *Mein Bund mit ihm war das Leben und der Friede*, p. 85-93.

<sup>23</sup> É importante pôr em relevo que, em Dt 33,8-11, todos os sacerdotes são apresentados como “levitas”, no sentido de que são membros da tribo de Levi.

que a aliança ratificada no Sinai se mantém através da sua tríplice função: a transmissão dos oráculos, o ensino e a oferta de sacrifícios. As falhas dos sacerdotes com relação à oferta de sacrifícios e ao ensino, denunciadas em MI 1,6 – 2,9, põem em risco a aliança como um todo. O restabelecimento da “aliança com Levi” seria, na verdade, o restabelecimento da aliança em si, aquela mesma ratificada no Sinai e que se mantém viva na consciência do povo por meio da atuação dos sacerdotes.

Num trabalho mais recente, Assis afirma que procurar uma referência histórica para o estabelecimento de uma aliança particular com Levi nos textos do AT é uma tarefa inútil. Ao invés de procurar uma origem histórica para a expressão “Aliança com Levi”, o autor prefere entender essa expressão como um termo com propósito retórico, que serve para indicar que os sacerdotes são responsáveis por manter a relação de Aliança, representando “Deus diante do povo” no seu ofício de ensinar, e “o povo diante de Deus” no seu ofício de oferecer sacrifícios.<sup>24</sup>

### 1.2.2.

#### MI 2,17 – 3,5: estado atual da pesquisa

Com relação a MI 2,17 – 3,5, aqui destacam-se os estudos acerca dos seus aspectos escatológicos.<sup>25</sup> Os comentários mais recentes admitem que MI 2,17 – 3,5 seja um texto escatológico,<sup>26</sup> todavia, faltam estudos mais específicos, que delineiem melhor as características de tal “escatologia” com seus elementos peculiares.

Himbaza<sup>27</sup> defende em um breve artigo a ideia de que todo o capítulo 3 de Malaquias é escatológico, inclusive a perícopes de 3,6-12, que normalmente é

<sup>24</sup> ASSIS, E., The Reproach of the Priests (Malachi 1:6 – 2:9) within Malachi’s Conception of Covenant, p. 271-290.

<sup>25</sup> Podem ser citados, ainda, os estudos acerca da identidade do “mensageiro da aliança” e do “Senhor”, mencionados em MI 3,1: VON WALLIS, G., Wesen und Struktur der Botschaft des Maleachis, p. 229-237; RENKER, A., Die Tora bei Maleachi, p. 90-97; KAISER, W. C., The Promise of the Arrival of Elijah in Malachi and the Gospels, p. 221-233; GLAZIER-MCDONALD, B., Mal’ak Habberit, p. 93-104; MALONE, A. S., Is the Messiah announced in Malachi 3:1?, p. 215-228; SNYMAN, S. D., Once again: Investigating the identity of the three figures mentioned in Malachi 3:1, p. 1031-1044; VAN DER WOUDE, A. S., Der Engel des Bundes, p. 289-300. Outros autores se destacam por seus trabalhos a respeito da intertextualidade em MI 3: TIEMEYER, L. S., Priestly Rites and Prophetic Rage, p. 256-259; GIBSON, J., Covenant Continuity and fidelity, p. 156-181.

<sup>26</sup> MEINHOLD, A., Maleachi, p. 275; SNYMAN, S. D., Malachi, p. 123; JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 264-286.

<sup>27</sup> HIMBAZA, I., L’eschatologie de Malachie 3, p. 359-366.

compreendida pelos estudiosos deste profeta menor como uma chamada ao arrependimento, e não como um texto escatológico.<sup>28</sup> A respeito da perícopre de MI 3,1-5, o autor se centra na discussão a respeito das expressões *הַאֲדוֹן* e *מִלְאֲךָ הַבְּרִית* de MI 3,1. Ele identifica essas duas figuras, baseando-se no paralelismo estabelecido pelas orações subordinadas que acompanham a menção das mesmas: *אֲשֶׁר-אֶתֶּם* *מִבְּקָשֵׁי* (*הַאֲדוֹן*) e *אֲשֶׁר-אֶתֶּם הַכַּפְּצִים* e (*מִלְאֲךָ הַבְּרִית*).

A partir disso, o autor conclui que a purificação do sacerdócio anunciada em MI 3,2-4 será operada pelo próprio YHWH. Ele chega a constatar que, uma variante de Qumran, que apresenta a raiz *בוא* (MI 3,1) no plural e não no singular como testemunha o Texto Leningradense, seria um argumento a favor da compreensão de que, em Qumran, se compreendia que a purificação do sacerdócio seria efetuada pelo mensageiro e não pelo próprio YHWH. O autor, contudo, considera essa leitura secundária. No seu parecer, ela seria fruto de uma interpretação tardia do profeta, à luz de MI 3,22-24, que identifica o mensageiro com o profeta Elias, eliminando, assim, a possibilidade de sua identificação com o próprio YHWH.

Goswell procurou estudar a influência de Zc 14 na leitura dos textos por ele considerados escatológicos em Malaquias. Ele analisa alguns versículos de Malaquias e não perícopes no seu conjunto. Foram objeto de seu estudo os textos de MI 1,5.11; 3,4.12. No seu parecer, os aspectos relevantes da escatologia de Malaquias são a esperança da renovação escatológica do culto jerusalimitano (3,4) e o louvor que YHWH deve receber “entre as nações” (1,11).<sup>29</sup>

Os autores Boloje e Groenewald, num artigo conjunto, aceitam que o texto de MI 2,17 – 3,5 seja um texto escatológico, embora não descrevam de que tipo de escatologia se trata: se de juízo ou salvação. Para eles, a perícopre, no seu conjunto, trata do *יום יְהוָה* como um dia de purificação para o sacerdócio.<sup>30</sup> Em outro artigo, os mesmos autores trataram de outro aspecto relevante em MI 2,17 – 3,5: a referência ao Templo – YHWH é descrito como “Senhor do Templo” (MI 3,1). Analisando MI 2,17 – 3,5 e relacionando-o com MI 3,10-12, os autores concluem que o Templo tornou-se, no pós-exílio, “um emblema para a esperança escatológica”.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> HILL, A., Malachi, p. 320-321.

<sup>29</sup> GOSWELL, G., The Eschatology of Malachi after Zechariah 14, p. 625-638, 2013.

<sup>30</sup> BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A., Malachi's Eschatological Day of Yahweh, p. 53-81.

<sup>31</sup> BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A., Malachi's Vision of the Temple, p. 354-381.

### 1.2.3.

#### Considerações conclusivas

Esse breve *status quaestionis* permite perceber que faltam estudos que correlacionem melhor a crítica ao sacerdócio (MI 2,1-9) à perspectiva salvífica de MI 2,17 – 3,5. Além disso, embora se tenha considerado MI 2,17 – 3,5 como um enunciado escatológico, os elementos que o caracterizam como tal não foram suficientemente elucidados, bem como não foi posta ainda, em destaque, qual a sua particular importância para a escatologia pós-exílica. A presente tese se insere neste nicho, procurando não somente elucidar a correlação entre a crise do sacerdócio e a perspectiva escatológica de Malaquias, mas, também, pôr em destaque os elementos que permitiriam caracterizar MI 2,17 – 3,5 como um enunciado escatológico.

### 1.3.

#### Hipótese e Objetivo

Embora MI 2,1-9 deseje um discurso de ameaça, onde predomina o juízo de YHWH sobre os sacerdotes faltosos, o v. 4 parece entrever um aspecto positivo. Além do juízo servir para que os sacerdotes “reconheçam” (2,4: ידע) que a palavra profética vem de YHWH, a expressão לְקַיֵּיִת (MI 2,4), cujo sentido é objeto de discussão entre os estudiosos, parece apontar para o restabelecimento futuro da Aliança com YHWH, corrompida pelos sacerdotes (MI 2,8).

Este possível restabelecimento futuro da Aliança, a começar pela purificação do sacerdócio e a aceitação do culto por parte de YHWH, está no centro da perspectiva salvífica de MI 2,17 – 3,5. Sendo assim, parece verossímil afirmar que, um estudo dos dois textos em conjunto, pode permitir elucidar melhor seus múltiplos aspectos, verificando se MI 2,1-9 pode ser tido como pressuposto de MI 2,17 – 3,5.

Além disso, este trabalho pretende verificar se MI 2,17 – 3,5 pode ser considerado um enunciado escatológico. Para atingir tal objetivo, seguindo os resultados das pesquisas recentes no campo da escatologia aplicada aos enunciados

proféticos,<sup>32</sup> será verificado se os elementos essenciais que caracterizam um texto como escatológico se encontram em MI 2,17 – 3,5.

#### 1.4.

#### Roteiro e Método

A pesquisa se desenvolve em três etapas: um breve estudo acerca do desenvolvimento da instituição sacerdotal no Antigo Testamento; análise exegética de MI 2,1-9 e 2,17 – 3,5; correlação dos dois textos e verificação do caráter escatológico de MI 2,17 – 3,5.

Sendo que é complexo o estudo acerca tanto do surgimento, quanto do desenvolvimento da instituição sacerdotal no Antigo Israel, a primeira parte do estudo apresenta, do ponto de vista do seu desenvolvimento histórico, o sacerdócio israelita em tempos do Antigo Testamento. Tal complexidade é devida, sobretudo, às diferentes datações propostas para os textos bíblicos que tocam nessa temática.<sup>33</sup> O estudo compreende três etapas: num primeiro momento, o tema será abordado sob a perspectiva terminológica; num segundo momento, serão estudadas as funções sacerdotais a partir de textos-chave; por fim, faz-se uma tentativa de reconstrução histórica da instituição sacerdotal no AT a partir dos três grandes períodos da história de Israel: período pré-monárquico (origens), monarquia e período pós-exílico (segundo Templo). Tal estudo tem por finalidade ajudar a localizar os textos do profeta Malaquias dentro da evolução histórica e teológica do sacerdócio, o que contribui para compreender tanto sua crítica aos mesmos sacerdotes (MI 2,1-9) quanto a perspectiva salvífica apresentada em 2,17 – 3,5.

Nos capítulos três e quatro será feita a análise exegética de MI 2,1-9 e MI 2,17 – 3,5, respectivamente, seguindo-se os passos do método histórico-crítico.<sup>34</sup> A utilização do Método Histórico-Crítico se justifica pela necessidade de se compreender o enunciado profético dentro do seu contexto histórico específico. Além disso, as diversas etapas do método aplicadas às perícopes estudadas, ajudam

<sup>32</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 15-63.

<sup>33</sup> KUGLER, R., Priests and Levites, p. 596.

<sup>34</sup> SIMIAN-YOFRE, H., Diacronia: os métodos histórico-críticos, p. 73-108; BAUKS, M.; NIHAN, C., Manuale di esegesi dell'Antico Testamento, p. 87-165; LIMA, M. L. C., Exegese bíblica: teoria e prática, p. 85-164.

a compreender seus aspectos redacionais, formais e semânticos, a fim de que possam ser captadas as múltiplas virtualidades do texto.

Cada um dos capítulos é quadripartido, observando-se as seguintes etapas: em primeiro lugar apresenta-se a tradução e a crítica textual;<sup>35</sup> depois é feita a delimitação, a crítica da redação e é estabelecida a datação de cada uma das perícopes; a terceira parte diz respeito à crítica da forma, com o consequente estabelecimento da estrutura de cada uma das perícopes, e à crítica do gênero literário; por fim, é apresentado o comentário exegético de cada um dos textos, sempre a partir da estrutura pré-estabelecida. Nos comentários exegéticos, consideram-se os aspectos sincrônicos dos textos,<sup>36</sup> suas virtualidades semânticas, bem como sua correlação com o livro de Malaquias como um todo. A relação dos textos estudados com outros textos da BH é feita na medida em que isto possa auxiliar sua maior compreensão.

No último capítulo, é estudado, em primeiro lugar, o modo como o anúncio salvífico de Ml 2,17 – 3,5 se correlaciona com a crítica sacerdotal de Ml 2,1-9. Na segunda parte do capítulo, verifica-se a possibilidade de se considerar Ml 2,17 – 3,5 como um enunciado escatológico. Em primeiro lugar, procura-se estabelecer, de modo sintético, o sentido do termo escatologia aplicado ao profetismo; em seguida, verifica-se se em Ml 2,17 – 3,5 encontram-se os elementos que poderiam caracterizá-lo como um anúncio escatológico; em seguida, são analisadas suas características específicas. Por último, são apresentados os aspectos teológicos que mais se acentuam na correlação entre Ml 2,1-9 e Ml 2,17 – 3,5, quais sejam: o sacerdócio, a centralidade do culto, a relação do culto com o tema da aliança, a coordenação entre juízo e salvação que perpassa os dois textos.

---

<sup>35</sup> Com relação à perícopa de Ml 2,1-9, apresenta-se um tópico a mais intitulado “notas à tradução” entre a tradução e a crítica textual, uma vez que a interpretação dos vv. 3 e 5 é causa de grande dissenso entre os estudiosos.

<sup>36</sup> Considerando-se que o texto na sua forma final é que se tornou normativo e canônico, no comentário às perícopes, considerou-se o aspecto sincrônico como fundamental. O documento “Interpretação da Bíblia na Igreja” afirma a legitimidade desse processo: “A respeito da inclusão no método, de uma análise sincrônica dos textos, deve-se reconhecer que se trata de uma operação legítima, pois é o texto em seu estado final, e não uma redação anterior, que é expressão da Palavra de Deus.” PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 45.

## 2.

### O sacerdócio israelita em tempos do Antigo Testamento

#### 2.1.

##### Terminologia e funções dos sacerdotes

Nesta primeira parte, serão apresentados dois elementos de particular relevância para o estudo do sacerdócio israelita no AT: a etimologia dos termos utilizados para se referir às figuras ligadas ao culto e as funções dos sacerdotes segundo o elenco apresentado em Dt 33,8-11.

##### 2.1.1.

##### Terminologia

Três termos são utilizados no AT para se referir às figuras envolvidas no culto. O mais recorrente é o termo כֹּהֵן,<sup>37</sup> para o qual se estimam três possíveis origens. O termo poderia provir da raiz verbal כוּן (“estar firme”, “ser estabelecido”),<sup>38</sup> com referência ao sacerdote ou ao santuário ao qual ele estaria ligado. Se entendida com referência ao sacerdote, a raiz indicaria que o כֹּהֵן é aquele que é “estabelecido” diante de Deus para o servir.<sup>39</sup> Se referida ao santuário, a raiz indicaria que o כֹּהֵן é aquele que é instalado em função de um santuário tão logo este seja “estabelecido”. Essa última compreensão parece encontrar algum respaldo na BH, uma vez que o “estabelecimento” de um santuário é muitas vezes indicado pela raiz כוּן (Ex 15,17; Jz 16,26; Is 2,1).

Estima-se, ainda, que o termo כֹּהֵן possa provir do acádico *kânu* (*kahânu*): “inclinarse”. Assim, o sacerdote seria aquele que se “inclina” diante de Deus, que lhe rende homenagem. Ou, ainda, a partir do siríaco *kahhen*: “atuar como sacerdote”

---

<sup>37</sup> Lisowsky registra 750 ocorrências do termo na BH. LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 665-670.

<sup>38</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, São Paulo: Paulus, 1997, p. 309-310; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 464-466.

<sup>39</sup> ABBA, R., Levites and Priests, p. 877.

ou “tornar próspero” - o sacerdote seria aquele que, pela sua atuação diante da divindade, traria prosperidade. Este sentido de “tornar próspero” pare se coadunar com Jz 17,13, onde Micas afirma que Deus “lhe fará bem” (יטב – hifil) porque ele tem um “levita” como sacerdote. As raízes são diversas, mas o sentido é aproximado.<sup>40</sup>

Compostas a partir do substantivo כֹּהֵן, encontram-se as seguintes expressões na BH: הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל: o “grande sacerdote” ou “sumo sacerdote” (Lv 21,10);<sup>41</sup> כֹּהֵן הַרְאֵשׁ: o “sacerdote chefe” (2Rs 25,18); כֹּהֵן הַמְשֻׁנָּה: o “segundo sacerdote” (Jr 52,24); הַכֹּהֵן הַמְשֻׁיחַ: o “sacerdote ungido” (Lv 4,3.5.16; 6,15).<sup>42</sup>

São atestados, ainda, na BH, a raiz verbal כהן (Piel – Ez 44,13) “agir/atuar como sacerdote” e o substantivo כֹּהֲנָה – “sacerdócio” (Ne 7,64). O termo כֹּהֵן não é utilizado na BH para designar somente os sacerdotes de YHWH. Ele também é utilizado para referir-se aos sacerdotes de outros cultos: os sacerdotes de בָּעַל (2Rs 10,19); de דָּגוֹן (1Sm 5,5); de כְּמוֹשׁ (Jr 48,7); de מְלָכִים (Jr 49,3); sacerdotes egípcios (Gn 41,45); madianitas (Ex 3,1); cananeus (Gn 14,18), os sacerdotes dos “lugares altos” (1Rs 12,32).<sup>43</sup>

O segundo termo é לְוִי, que ocorre na BH tanto no singular quanto no plural,<sup>44</sup> aparecendo em expressões como “filhos de Levi” e “sacerdotes levitas”.<sup>45</sup> Cogita-se que o termo tenha sua origem na raiz לוו I que, no nifal, significa “unir-se, ligar-se” a alguém.<sup>46</sup> Essa etimologia se coaduna com o texto de Gn 29,34 – quando Lia dá à luz Levi, ela diz: *agora meu marido se unirá (יִלְוֶה) a mim*.<sup>47</sup> Todavia, existe uma raiz לוו II que significa “tomar emprestado” ou “emprestar”

<sup>40</sup> AUNEAU, J., Sacerdoce, cc. 1197-1203; DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 384-384; CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 26-29.

<sup>41</sup> O grego geralmente traduz essa expressão por ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας. O título ἀρχιερεὺς ocorre em Lv 4,3, onde traduz a expressão הַכֹּהֵן הַרְאֵשׁ; em Js 22,13, onde traduz o termo כֹּהֵן; e em Js 24,33, onde no hebraico aparece somente o nome de Aarão, sem nenhum epíteto. Ali a LXX acrescentou o título ἀρχιερεὺς.

<sup>42</sup> A expressão כֹּהֵן הַמְשֻׁנָּה, o “segundo sacerdote” (Jr 52,24), utilizada em paralelo com a expressão כֹּהֵן הַרְאֵשׁ, o “sacerdote chefe” (2Rs 25,18), parece sugerir uma hierarquia sacerdotal já em tempos pré-exílicos.

<sup>43</sup> DOMMERSHAUSEN, W., כֹּהֵן, p. 66.

<sup>44</sup> São registradas cerca de 354 ocorrências do termo na BH. KELLERMANN, D., לְוִי, p. 486.

<sup>45</sup> Uma síntese a respeito da etimologia do termo poder ser encontra em: KELLERMANN, D., לְוִי, p. 486-490; AUNEAU, J., Sacerdoce, c. 1200; DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 396-397.

<sup>46</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 522.

<sup>47</sup> Tal verbo aparece relacionado aos “levitas” também em Nm 18,2. ABBA, R., Levites and Priests, p. 877.

alguma coisa.<sup>48</sup> Assim, os levitas seriam “emprestados/dados” a YHWH. A BH não usa essa raiz nesse sentido, mas utiliza expressões semelhantes para se referir aos levitas: em Nm 8,15-16, por exemplo, afirma-se que os levitas são “dados” (נתן) a YHWH para substituir os primogênitos e para fazer o serviço da Tenda da Reunião. Há quem considere, ainda, uma origem a partir da raiz árabe *lwy* que significa “girar em roda”. De Vaux considera essa hipótese muito arbitrária e sem apoio nos textos bíblicos, devendo, portanto, ser abandonada.<sup>49</sup>

O uso do termo לוי é muito amplo na BH: é o nome de um dos filhos de Jacó (Gn 29,34); designa, também, umas das doze tribos (Dt 18,1); aparece ligado a outros termos, gerando expressões como “sacerdotes levitas” (Ez 43,19), “filhos de Levi” (Gn 46,11; Ex 32,28; Ez 40,46; Ml 3,3) e outras análogas. O termo menos recorrente, na BH, para referir-se a um “sacerdote” é כֹּהֵן, que aparece apenas em 2Rs 23,5, Os 10,5 e Sf 1,4, sempre no plural (כֹּהֲנִים) e indicando sacerdotes pagãos.<sup>50</sup> Cogita-se duas possíveis origens para o termo. Uma seria a partir da raiz כמר I, que originalmente significaria “aquecer, esquentar” e, nesse sentido, o verbo referir-se-ia ao que “oferece holocaustos” ou outros sacrifícios incinerados. A segunda origem possível seria a partir da raiz כמר III (síriaco), com sentido de “ser triste, ser escuro, ser sombrio”, o que seria uma referência ou às vestimentas, ou a uma espécie de máscara utilizada por esses sacerdotes.<sup>51</sup> A LXX não traduz o termo. Somente em 2Rs 23,5 ela oferece uma transliteração (χωμαριμ).<sup>52</sup>

### 2.1.2.

#### Funções dos sacerdotes

O estudo acerca das funções dos sacerdotes é importante porque reflete a teologia do próprio sacerdócio. A partir de Dt 33,8-11 pode-se constatar que a eles são atribuídas, já antes do exílio, três funções principais: a transmissão de oráculos,

<sup>48</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 522.

<sup>49</sup> DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 396.

<sup>50</sup> LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, p. 684.

<sup>51</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 481-482.

<sup>52</sup> AUNEAU, J., *Sacerdoce*, cc. 1199-1200; CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 28.

o ensino e o culto.<sup>53</sup> Enquanto transmite oráculos e ensina, o sacerdote é o representante de YHWH junto aos homens. Quando preside as ações cultuais, por sua vez, o sacerdote representa os homens junto a YHWH.<sup>54</sup>

### 2.1.2.1.

#### A função oracular

O texto de Dt 33,8-11 apresenta alguma dificuldade de interpretação pelo fato de utilizar formais verbais no singular (vv. 8-9a.11) e no plural (vv. 9b-10) para se referir à tribo de Levi.<sup>55</sup> Cogita-se que, talvez, trate-se de um texto composto, onde o extrato mais primitivo corresponda ao uso do singular, referindo-se à tribo de Levi de modo representativo nas figuras de Moisés e, talvez, de Aarão, uma vez que são evocados os episódios de מִטָּה (Ex 17,1-7) e מְרִיבָה (Nm 20,1-13). Considera-se que a camada redacional mais recente corresponda aos versículos que se referem à tribo de Levi no plural.<sup>56</sup>

Considerando-se esse aspecto da formação do texto, pode-se afirmar que a função oracular está elencada como a primeira, constante da parte mais antiga do texto de Dt 33,8-11 (v. 8).<sup>57</sup> De fato, considera-se que, nos primórdios, o sacerdote estava encarregado, sobretudo, de guardar um santuário e de emitir oráculos (1Sm 22,10).<sup>58</sup> A ação de consultar YHWH é, nestes contextos, indicada através da raiz לָאֵשׁ (Qal), cujo sentido primeiro “perguntar alguma coisa a alguém”. Em contextos teológicos, é utilizada para indicar a ação de se consultar a YHWH em busca de um oráculo. A resposta, nestes casos, é direta: “sim” ou “não”.<sup>59</sup> Tal resposta poderia ser obtida por meio de objetos divinatórios. Em Dt 33,8 são citados os אֲרָרִים e אֲרָרִים. Tais objetos divinatórios são mencionados, em geral, em conjunto, à exceção de

<sup>53</sup> Embora a datação do Deuteronomio seja discutida, de modo particular no que diz respeito ao livro na sua forma final, as três funções ali apresentadas já são exercidas pelos sacerdotes no pré-exílio como se poderá depreender do desenvolvimento do estudo e da citação de textos que são datados ou ao menos correspondem à tradições deste período. CRAIGIE, P. C., *The Book of Deuteronomy*, p. 26-27.395-396.

<sup>54</sup> DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 395.

<sup>55</sup> CRAIGIE, P. C., *The Book of Deuteronomy*, p. 396.

<sup>56</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 114-115.

<sup>57</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 115.

<sup>58</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 13.

<sup>59</sup> GERLEMAN, G., לָאֵשׁ, c. 1060. A raiz לָאֵשׁ pode ser utilizada para indicar, também, a busca de um oráculo em outros “dispensadores” que não YHWH: uma árvore (Os 4,12); o espírito de um morto (1Cr 10,13) ou os אֲרָרִים (Ez 21,26).

Nm 27,21 e 1Sm 28,6, em que é mencionado apenas o אורִים. Em todas as ocorrências do termo na BH ele está sempre associado com a atividade sacerdotal.<sup>60</sup> Os textos bíblicos não dão detalhes sobre o modo como tais objetos eram utilizados, assim como o sentido original dos termos também parece obscuro. Somente textos tardios, como o Talmud, é que fizeram derivar אורִים de אור e תָּמִים da raiz תָּמַם.<sup>61</sup>

Acredita-se que, com o advento da monarquia, a função de consultar a YHWH foi passando paulatinamente para o profeta, como se pode depreender de textos como 1Rs 14,4-5; 22,5-28; 2Rs 3,11. Nestes casos, costuma-se utilizar a raiz דָּרַשׁ e não שָׁאַל, mas se preserva certa similitude semântica, uma vez que דָּרַשׁ expressa a ideia de “indagar acerca de alguém ou alguma coisa”, podendo expressar a busca por uma solução em determinada situação de dificuldade.<sup>62</sup> A expressão דָּרַשׁ אֶל־הָיָהּ ou דָּרַשׁ יְהוָה parece constituir, na BH, uma fórmula fixa para indicar a consulta que um profeta faz a YHWH.<sup>63</sup> Em geral, o quadro é sempre o mesmo: um rei que envia um mensageiro para consultar um profeta e obter, assim, uma resposta positiva ou negativa a respeito do que se busca compreender (1Rs 14,5; 2Rs 8,8). Tal consulta se dá fora do âmbito cultural, o que corrobora a ideia de que, paulatinamente, o profeta foi substituindo o sacerdote na função de consultar a YHWH (2Rs 22,13-14).<sup>64</sup> Embora arcaica, tal atitude esboça uma busca espiritual fundamental: fazer a vontade de YHWH. Mesmo quando se utilizava de um objeto divinatório, acreditava-se que era o próprio Deus quem dava uma resposta para uma situação precisa através deste recurso.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Os termos אורִים e תָּמִים aparecem unidos em Ex 28,30; Lv 8,8; Dt 33,8; Esd 2,63; Ne 7,65. Em 1Sm 28,6 não fica claro por meio de quem Saul consultou a YHWH utilizando o אורִים.

<sup>61</sup> KEDAR-KOPFSTEIN, B., תָּמַם, p. 706-707; SERAFINI, F., L’Aleanza Levítica, p. 63-64.

<sup>62</sup> GERLEMAN, G.; RUPRECHT, E., דָּרַשׁ, cc. 651-652; CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 115-116; AUNEAU, J., Sacerdoce, cc. 1223-1224; DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 388-392;

<sup>63</sup> GERLEMAN, G.; RUPRECHT, E., דָּרַשׁ, cc. 652-655.

<sup>64</sup> GERLEMAN, G.; RUPRECHT, E., דָּרַשׁ, cc. 652-655.

<sup>65</sup> CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 115-116; VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p. 53. Boling afirma que o apelativo “pai” (אָב - Jz 17,10; 18,19) atribuído ao “levita” que será instituído como “sacerdote” de Micas parece enfatizar sua função oracular. Ele é o responsável pelos oráculos na forma “sim” ou “não” obtidos através de um objeto divinatório. Mais tarde, tal título, durante o período da monarquia, foi dado aos profetas (2Rs 6,21; 13,14), uma vez que paulatinamente eram estes os responsáveis por transmitir os oráculos de YHWH. BOLING, R. G., Judges, p. 257. Willi-Plein também afirma que o epíteto “pai” (Jz 17,10; 18,19) parece indicar que, no início, a função do sacerdote consistia antes em achar as corretas “decisões sacrais” do que propriamente na execução de algum sacrifício. WILLI-PLEIN, I., Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento, p. 15.

### 2.1.2.2.

#### O ensino

A função de “ensinar” é indicada em Dt 33,10 pela raiz ירה III (qal), que significa “ensinar” ou “instruir”<sup>66</sup> e que está conectada com os termos תורה e משפט. Os sufixos de 2ms indicam que se trata do משפט e da תורה de YHWH. O conteúdo de tal “instrução” poderia ser de ordem cultual (Lv 14,57 e 2Rs 17,27) ou não (Dt 17,8-10). Acredita-se que a “função oracular” tenha transformado-se na “função de ensinar”. No início, consultava-se YHWH em questões particulares, contudo, paulatinamente, a consulta sistemática fez com que se formasse um conjunto de “instruções divinas” (תורת) que deveriam ser transmitidas pelos sacerdotes. Não havia, portanto, a necessidade de se recorrer a objetos divinatórios, nem de se colocar diante de YHWH determinada questão particular, pois já havia um conjunto de ensinamentos que diziam respeito aos vários âmbitos da esfera da vida humana e os sacerdotes eram os responsáveis por aplicar tais princípios gerais aos casos concretos.<sup>67</sup>

A crítica profética aos sacerdotes, embora diga respeito também às suas falhas no âmbito cultural, se prende de modo muito particular ao âmbito do ensino (Jr 5,31; Mq 3,11). Os sacerdotes são acusados de rejeitar a “instrução” (תורה) de YHWH (MI 2,8), da qual eles são os depositários (Jr 2,8 – תפש). A raiz תפש (Qal) utilizada em Jr 2,8 significa, em primeiro lugar, “estender a mão para alcançar alguma coisa”. Seu uso em Jr 2,8 é metafórico, criando uma imagem que apresenta os sacerdotes como aqueles que “sabem manejar” a תורה, ou seja, que são especialistas na instrução.<sup>68</sup> Justamente por serem os especialistas na “instrução” (תורה) é que o abandono da mesma é tão fortemente condenado pelos profetas, como ocorre em Oseias, que afirma que, uma vez que os sacerdotes se esquecem da תורה de YHWH, YHWH se esquecerá dos seus filhos (Os 4,6).<sup>69</sup>

<sup>66</sup> WAGNER, S., ירה III, p. 339.

<sup>67</sup> VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p. 54-55.

<sup>68</sup> LIWAK, R., תפש, p. 747. Em Gn 4,21 o verbo parece adquirir o mesmo sentido metafórico, indicando aqueles que “sabem tocar” os instrumentos musicais ali descritos.

<sup>69</sup> Segundo Wolff, a gravidade da ação dos sacerdotes é corroborada em Os 4,6 pelo uso do termo דעת em paralelo com o termo תורה, onde דעת, significaria não somente o “conhecimento” do conteúdo da lei divina, mas também o “reconhecimento” dos atos salvíficos de YHWH para com seu povo, que são uma expressão da sua “aliança”. WOLFF, H. W., Hosea, p. 79.

A função de “ensinar”, de transmitir a “instrução” (תּוֹרָה) de YHWH, vem conexas com o termo “conhecimento” (דַּעַת) – Os 4,6 e Ml 2,7. Derivado da raiz ידע (conhecer), o termo דַּעַת אֱלֹהִים parece designar o “saber profissional” dos sacerdotes; tal “conhecimento” possibilita um comportamento de acordo com a vontade de YHWH.<sup>70</sup> A função de ensinar torna os sacerdotes os grandes mestres responsáveis por educar o povo numa vida de comunhão com Deus. De Vaux compara a função de ensinar do sacerdote à função de ensinar do profeta. Segundo seu parecer, o sacerdote ensina por meio da תּוֹרָה, uma vez que ele é depositário da דַּעַת, uma ciência que vem de Deus, mas pelos canais humanos da tradição e da prática. O profeta, por sua vez, ensina por meio do דְּבָר, que indica o aspecto dinâmico e atual da palavra divina.<sup>71</sup>

### 2.1.2.3.

#### O culto

A função cultual dos sacerdotes vem apresentada em Dt 33,10b. A raiz שים (Qal - colocar)<sup>72</sup> vem acompanhada de dois objetos: קְטוֹרֶת (incenso)<sup>73</sup> e כָּלִיל. O termo כָּלִיל significa algo “perfeito, acabado, inteiro”.<sup>74</sup> No caso em questão ele possui o sentido de “totalidade”, por isso é normalmente traduzido como “sacrifício íntegro” ou “holocausto”.<sup>75</sup> Utilizado relativamente pouco na BH para referir-se aos sacrifícios,<sup>76</sup> o termo designa algo que é inteiramente oferecido a YHWH, do qual nem o oferente e nem o sacerdote tomam nenhuma parte para si. Tal termo parece ter sido, mais tarde, substituído pelo termo עֹלָה.<sup>77</sup>

<sup>70</sup> SCHOTTROFF, W., ידע, cc. 960-961.

<sup>71</sup> SCHMIDT, W. H.; BERGMAN, J.; LUTZMANN, H., דְּבָר, p. 109-110: valendo-se de Jr 18,18, o autor recorda que, enquanto a תּוֹרָה caracteriza o sacerdote e a עֵצָה o sábio, o דְּבָר caracteriza a função do profeta. Segundo Weinfeld, a função de “ensinar”, de transmitir a “Torah”, depois de Esdras e Neemias, foi transferida para o escriba e o sábio. O sacerdote continuava a ensinar, mas em âmbito cultual. WEINFELD, M., Deuteronomy and Deuteronomic School, p. 162-163; DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 393.

<sup>72</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1322.

<sup>73</sup> O termo קְטוֹרֶת é normalmente traduzido como “incenso” ou “fumaça”. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1092.

<sup>74</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 479.

<sup>75</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 318.

<sup>76</sup> O termo ocorre 15x na BH. Dessas 15 ocorrências, seis se relacionam com os sacrifícios: Lv 6,15.16; Dt 13,17; 33,10; 1Sm 7,9; Sl 51,21. LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 683. No presente trabalho segue-se a numeração hebraica do saltério.

<sup>77</sup> KAPELRUD, A. S., כָּלִיל, p. 184.

Em tempos antigos, os chefes de família ou clãs podiam sacrificar os animais que levavam ao templo como oferta a YHWH. Contudo, paulatinamente essa função ficou reservada aos sacerdotes. De modo particular, a manipulação do sangue, considerado o elemento mais sagrado do sacrifício, e o contato com o altar, só são permitidos ao sacerdote.<sup>78</sup> Em Lv 1,5 é previsto que o próprio oferente possa abater (קָלַ - qal) a vítima, mas o sangue deverá ser manipulado pelos “filhos de Aarão”. Lv 1,14-15, por sua vez, que regula o sacrifício de aves, prevê que a imolação das mesmas seja realizada pelo próprio sacerdote, uma vez que deveria ser feita diretamente sobre o altar.<sup>79</sup>

Para De Vaux, a função sacrificial foi se tornando exclusiva do sacerdote à medida em que suas outras funções – a função oracular e a função de ensinar – foram sendo divididas com outros membros do povo.<sup>80</sup> Vanhoye, por sua vez, acredita que tal função tornou-se exclusiva do sacerdote em virtude do desenvolvimento da noção de “santidade”, esta entendida como “consagração, separação”. À medida em que a compreensão da santidade de YHWH cresce em Israel, o contato com o altar e a oferta das vítimas, de modo particular, do “sangue” das vítimas, fica restrito aos sacerdotes.<sup>81</sup> De fato, enquanto em Dt 33,10 a função sacrificial vem elencada em último lugar, em Ez 44,15-31 primeiro se afirma a ligação do sacerdote com o altar (“minha mesa” - עֲלֵהֶנִּי - Ez 44,16) e somente depois é que se apresenta a sua função de “ensinar” (יָרָה - Ez 44,23) e se une a esta última a função de “julgar” (טָפַל - Ez 44,24) o povo nas suas contendas.<sup>82</sup>

Unida à função sacrificial está a função de abençoar (Dt 10,8; 21,5 e Nm 6,23-27). De modo particular, Nm 6,23-27 destaca que, ao abençoar os filhos de Israel, os sacerdotes devem invocar sobre eles o “nome” de YHWH. Tal invocação do “nome” de YHWH sobre o povo visa criar entre este e Deus uma relação de comunhão. Se a oferta de sacrifícios representa a atitude do homem que se volta para Deus, a bênção sacerdotal, como complemento do culto, indica o movimento de Deus em direção ao homem.<sup>83</sup> Realiza-se, assim, no culto, uma perfeita

<sup>78</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 118-119; DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 395.

<sup>79</sup> HARTLEY, J. E., *Leviticus*, p. 21.23.

<sup>80</sup> DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 395.

<sup>81</sup> VANHOYE, A., *Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo*, p. 59.

<sup>82</sup> ZIMMERLI, W., *Ezekiel*, v. 2, p. 456.460-461.

<sup>83</sup> VANHOYE, A., *Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo*, p. 61; SERAFINI, F., *L’Alleanza Levitica*, p. 68.

comunicação de dons: o homem oferece a Deus o que tem de melhor, pelas mãos daquele que é especialmente consagrado para esta função; Deus, por sua vez, dá ao homem sua “bênção”, que significa não somente a aceitação do sacrifício, mas a doação de tudo aquilo o que é necessário para que ele viva em paz (Ml 2,5).

Na ação de abençoar e no desempenho de todas as suas outras funções, o sacerdote aparece, sobretudo, como um mediador. Ele representa os homens diante de Deus, de modo particular quando oferece sacrifícios e, também, quando intercede pelo povo (Jl 2,17); quando, contudo, profere oráculos, ensina e “coloca” (שים) o nome de YHWH sobre os filhos de Israel (Nm 6,27) “abençoando-os” (Nm 6,23 - ברך [piel]), ele se torna para eles um sinal vivo da presença do próprio Deus.<sup>84</sup>

## 2.2.

### Paranorama histórico da instituição sacerdotal no AT

Para a compreensão do desenvolvimento histórico da instituição sacerdotal no AT é necessário considerar três grandes períodos da história de Israel: as origens, ou o período anterior ao estabelecimento da monarquia; o período monárquico, considerando-se tanto o período da chamada “monarquia unida”, quanto o período da “monarquia dividida”, bem como a reforma de Josias e os principais efeitos dessa reforma sobre a instituição sacerdotal; por fim, o período do Segundo Templo, ou seja, o período pós-exílico quando o Templo já está de novo restabelecido e os sacerdotes retomam suas funções (515 a.C.),<sup>85</sup> período no qual se localiza o profeta Malaquias.

<sup>84</sup> VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p. 70; SERAFINI, F., L’Alleanza Levitica, p. 68; KELLER, C. A.; WEHMEIER, G., ברך, c. 539; AUNEAU, J., Sacerdoce, c. 1231. De Vaux afirma que enquanto o rei e o profeta são “mediadores” por um “carisma especial”, o sacerdócio é uma “instituição de mediação”. DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 395.

<sup>85</sup> Soggin considera o ano 515 e não 516 a.C. para o término da reconstrução do Templo porque, na sua opinião, só se deve considerar o início do reinado de Dario no ano 521 a.C., um ano depois da morte de Cambises, quando Dario conseguiu resolver as lutas internas do império e se afirmar como seu sucessor, pois era membro de um ramo colateral Aquemênida e não um sucessor direto do mesmo Cambises. Assim, a indicação de Esd 6,15 de que o Templo terminou de ser construído no 23º dia do mês de Adar, no sexto ano de Dario, deve ser compreendida sendo 12 de março de 515 a.C. SOGGIN, J. A., Storia d’Israele, 2.ed., p. 343-344.348.

### 2.2.1.

#### Origens

Diversos autores partem da tradição contida em Jz 17-18 para apresentar, em linhas gerais, os inícios do sacerdócio em Israel e sua ligação com a tribo de Levi.<sup>86</sup> Nurmela, no entanto, discorda de tal uso. No seu parecer, Jz 17-18 é um relato que reflete os confrontos da monarquia dividida e, por isso, não é confiável como fonte histórica para se compreender a atuação dos levitas no período dos juízes.<sup>87</sup> De fato, textos como 17,6 e 18,1 apontam para um período redacional posterior e, de modo particular 17,6 parece polemizar com a ideia de um ídolo<sup>88</sup> ligado à religião javista.<sup>89</sup> Serafini, no entanto, parece oferecer uma resposta à Nurmela ao afirmar que, embora a redação final de Jz 17-18 possa ser tardia, as tradições presentes na base do relato podem servir para a reconstrução do sacerdócio na época pré-monárquica.<sup>90</sup> A partir desta premissa, é possível partir de Jz 17-18 para se compreender, através das tradições ali expressas, os inícios da instituição sacerdotal no Israel do AT.<sup>91</sup>

A partir Jz 17,5 se pode aduzir que, em tempos antigos, nem todo sacerdote precisava ser um levita. Chega-se a afirmar que, somente em torno do VIII ou VII século a. C. é que o sacerdócio em Israel ficou restrito à tribo de Levi, como se pode depreender de algumas passagens do Deuteronômio (Dt 33,8-11, por exemplo).<sup>92</sup>

<sup>86</sup> Assim o fazem, por exemplo: DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 399-400; ABBA, R, Levites and Priests, p. 881; AUNEAU, J., Sacerdoce, cc. 1211-1213; CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 52-55; HAURET, C., Lewy et Kohen, p. 85-100; REHM, M., Levites and Priests, p. 297-310; SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 33-70. De modo particular, Charles Hauret afirma que o texto de Jz 17-18 é importante por ser um texto que remete a uma tradição antiga e porque exprime a mudança do período seminômade para o período de sedentarização. Na sua forma final, o texto deve provir de Judá, pois é favorável à monarquia (17,6 e 18,1). HAURET, C., Lewy et Kohen, p. 86. Rehm, por sua vez, afirma que Jz 17 testemunha que os israelitas viam os levitas como representantes do javismo e especialistas no culto. REHM, M., Levites and Priests, p. 301.

<sup>87</sup> NURMELA, R., The Levites, p. 17.

<sup>88</sup> Os termos לִפְסֵל e מִסְכָּה são recorrentes em Jz 17-18. O termo לִפְסֵל ocorre 8x e o termo מִסְכָּה 5x.

<sup>89</sup> Cody acredita que Jz 17,6 e 18,1 sejam “ressalvas pró-monarquia”, feitas por um redator tardio que vê de modo negativo o ídolo cultuado por Micas e depois levado para o santuário de Dã. CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 53.

<sup>90</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 35.

<sup>91</sup> Também Boling, em seu comentário ao livro dos Juízes, aponta para a antiguidade das tradições que estão na base de Jz 17-18. BOLING, R. G., Judges, p. 267.

<sup>92</sup> ABBA, R, Levites and Priests, p. 881. De Vaux apresenta Samuel como um exemplo de um sacerdote que não é de origem levítica. De fato, segundo 1Sm 1,1 Samuel provém de Efraim e é descendente de um Efraimita. Só em 1Cr 6,18-23 é que ele e sua linhagem serão, tardiamente, inseridos numa genealogia levítica, como descendentes de Caat, um dos filhos de Levi. DE VAUX,

Segundo Jz 17,5, depois de erigir um santuário doméstico (בֵּית אֱלֹהִים), Miquéias (מִיכָיָהוּ) ou Micas (מִיכָה), colocou ali um ídolo de metal fundido (מַסֵּכָה), uma escultura (פְּסֶלֶל), um efod (אֶפֶד) e um terafim (תְּרָפִים) e depois investiu (יָדָה + מָלָא) seu próprio filho como sacerdote (כֹּהֵן) deste santuário doméstico. Embora o termo כֹּהֵן não se refira exclusivamente ao sacerdócio javista, o conjunto dos capítulos 17-18 parecem indicar que se trata do culto javista. De modo particular, em 18,5, os danitas pedem que este sacerdote consulte a Deus por eles. Ele o faz e, em 18,6, afirma que o caminho dos danitas está sob os cuidados de YHWH. A presença da escultura e do ídolo de metal fundido, dois objetos que, em alguns momentos, parecem ser um só (Jz 18,20.24.27.30.31), juntamente com o terafim e o efod, remontam a um período histórico onde a religião javista ainda não havia se despojado desses elementos primitivos.<sup>93</sup>

A mesma tradição contida em Jz 17,13 expressa, todavia, que, embora não se precisasse ser membro da tribo de Levi para ser sacerdote, havia uma preferência por um levita. Quando um levita de Belém de Judá passa pela casa de Micas, ele o convida a permanecer com ele, como “pai” (אָב) e “sacerdote” (כֹּהֵן). E ele tornou-se como “um dos seus filhos”. Este levita é incorporado à família de Micas e, ao mesmo tempo, exerce sobre ele e sua casa uma paternidade em nível espiritual, em virtude da função sacerdotal que ali assume.<sup>94</sup>

Tal como fez com seu próprio filho, Micas realiza a “investidura” (יָדָה + מָלָא) do levita e só depois de tal investidura é que ele se “torna” (הָיָה) um “sacerdote” (כֹּהֵן). Depois de investir o levita no sacerdócio, Micas expressa sua certeza a respeito da bênção que permanecerá na sua casa: ele tem certeza de que YHWH lhe “fará bem” (יֵטֵב)<sup>95</sup>, porque ele tem um levita como sacerdote. Tal “preferência” por um levita para exercer o sacerdócio é objeto de discussão entre os estudiosos. Acredita-se que o motivo seja dúplice: a ligação dos levitas com a tradição mosaica e sua relação com a Arca da Aliança (1Sm 6,15).<sup>96</sup> A ligação com Moisés pode ser depreendida de Jz 17,30. O levita investido no sacerdócio por Micas e levado,

R., Instituições de Israel, p. 399. A este respeito, conferir ainda: SERAFINI, F., L’Alleanza Levitica, p. 43.

<sup>93</sup> Para Willi-Plein não somente o conjunto da narrativa, mas também o nome teofórico do proprietário do santuário – מִיכָיָהוּ – apontam para uma forma de culto javista. WILLI-PLEIN, I., Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento, p. 15.

<sup>94</sup> WILLI-PLEIN, I., Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento, p. 14.

<sup>95</sup> De modo particular, nos Salmos, invoca-se a Deus com o mesmo verbo יֵטֵב suplicando ou afirmando que é Ele quem faz o bem aos homens e ao povo de Israel – Sl 51,20; Sl 119,68; Sl 125,4.

<sup>96</sup> REHM, M., Levites and Priests, p. 301; SERAFINI, F., L’Alleanza Levitica, p. 38-39.

depois, para o santuário dos Danitas, é “Jônatas, filho de Gersam, filho de Moisés”. O Texto Hebraico não traz o nome de Moisés, mas sim o de Manassés (מָנַשֶׁשׁ בֶּן־מֹשֶׁה). Contudo, muitos manuscritos trazem o ׀ suspenso,<sup>97</sup> e a LXX traduz a expressão como “filho de Moisés”.<sup>98</sup> Acredita-se que tal inserção do ׀ transformando “Moisés” em “Manassés” tenha sido proposital, com o intuito de não se conectar Moisés com um culto envolvendo um ídolo, como era o caso do santuário de Dã nas suas origens.<sup>99</sup>

Tanto o filho de Micas quanto o levita são “investidos”. Isso significa que, mesmo para um membro da tribo levita, a entrada na função sacerdotal não era algo automático. Esta entrada em função era marcada por uma “investidura”.<sup>100</sup> Não descreve-se um ritual como nos textos do Levítico (Lv 8), mas utiliza-se uma expressão técnica: “encher a mão” (מָלַךְ אֶת־יָדָיו).<sup>101</sup> A mesma expressão com o sentido de “investir” alguém na função sacerdotal aparece em outros lugares na BH (Lv 8,33; 16,32; 21,10).

O sentido original desta expressão (מָלַךְ אֶת־יָדָיו) é discutido: cogita-se que signifique o “encher as mãos” do sacerdote com aquilo o que ele deve oferecer – nesse sentido, o início da sua função seria marcado pela primeira oferta que ele deveria apresentar a YHWH; cogita-se, também, que tal expressão possa indicar o salário que deveria receber o sacerdote (Jz 17,10); pensa-se, ainda, numa origem acádica da expressão, onde o seu sentido primitivo seria o de confiar uma responsabilidade a alguém. Sugere-se, ainda, uma ligação com expressões assemelhadas encontradas nos textos de Mari, que indicariam a parte dos despojos de guerra que caberiam por direito aos oficiais. Neste caso, com relação ao

<sup>97</sup> ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 435.

<sup>98</sup> O Códice Alexandrino, contudo, traz “Manassés”. RAHLFS, A.; HANHART, R., *Septuaginta*, v. I, p. 480.

<sup>99</sup> DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 400; HAURET, C., *Lewy et Kohén*, p. 89; AUNEAU, J., *Sacerdoce*, c. 1213; BARTHÉLEMY, D., *Critique Textuelle de L’Ancien Testament*, p. 115-116. Assim também o interpreta a tradição talmúdica. Segundo o tratado *Baba Batra 109b: Surely he was son of Moses, for it is written, ‘the sons of Moses: Gershom and Eliezer’* (1Chr. 23:15). *But since he did the kind of deeds that Manasseh did, Scripture assigns to him descend from Manasseh.* – NEUSNER, J. (trad.), *The Babylonian Talmud*, v. 15, p. 321.

<sup>100</sup> Segundo Liverani “Não há ‘vocação sacerdotal’ (como para os profetas); já se nasce assim e se transmite o papel aos filhos. Quem nasce sacerdote é depois investido de sua função quando começa a officiar nos sacrifícios e nos outros atos do culto”. LIVERANI, M., *Para além da Bíblia*, p. 407-408.

<sup>101</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 584. Segundo Snijders, a expressão מָלַךְ אֶת־יָדָיו indicação a consagração ou investidura de sacerdotes ocorre 16x no AT: Ex 28,41; 29,9.29.33.35; 32,29; Lv 4,5; 8,33[2x]; 16,32; 21,10; Nm 3,3; Jz 17,5.12; 1Rs 13,33; 2Cr 13,9; 29,31. SNIJDERS, L. A.; FABRY, H.-J., מָלַךְ, p. 301-302.

sacerdote, a expressão indicaria que ele possuía direito a uma parte do que era oferecido no santuário.<sup>102</sup>

Snijders sugere que o termo  $\text{מָלֵא אֶת־יָדָיו}$ , presente na expressão  $\text{מָלֵא אֶת־יָדָיו}$ , tome o todo pela parte, ou seja, “encher a mão” significaria o rito pelo qual alguém é completamente preenchido de uma força que o torna capaz de realizar o serviço sacerdotal.<sup>103</sup> A expressão poderia possuir mais de um sentido, que deveria ser apreendido dentro do contexto onde a mesma é utilizada. O sentido proposto por Snijders parece se encaixar no contexto da investidura dos sacerdotes segundo Lv 8. Mas, independente do sentido original que se queira atribuir a esta expressão, ela indica uma ação em vista de tornar alguém apto a exercer o sacerdócio. É o que fica patente nos textos de Jz 17-18, onde tanto o filho de Micas quanto o levita só começam a exercer suas funções sacerdotais depois de receberem tal “investidura”.

Um outro elemento que se costuma destacar é o *status social* do levita contido nas tradições de Jz 17-18. Neste relato, ele aparece como um  $\text{גֵּר}$ . Em Jz 17,7 não aparece o substantivo  $\text{גֵּר}$  mas, sim, o verbo  $\text{גָּר}$ , que significa “residir como estrangeiro”.<sup>104</sup> O levita que Micas institui como sacerdote vem de Belém, do clã de Judá, mas não é parte da tribo de Judá, porque habita lá como “estrangeiro”. Para Gunneweg, o levita poderia ser o membro de qualquer tribo que, rompendo com os laços tribais, passou a viver no meio do próprio clã como um estrangeiro.<sup>105</sup>

Gunneweg fundamenta sua teoria numa leitura particular de Ex 32,29 e Dt 33,9. Ex 32,29 evoca a investidura ( $\text{מָלֵא} + \text{יָדָיו}$ ) que os levitas recebem de Moisés depois de terem agido violentamente contra seus próprios parentes, que haviam praticado o culto ao bezerro de ouro. Dt 33,9, por sua vez, parece evocar tal episódio quando afirma que os levitas dizem de seus pais “nunca os vi” ( $\text{לֹא רָאִיתִיו}$ ) e que eles “não reconhecem” ( $\text{לֹא הִכִּיר}$ ) seus irmãos. Tais textos seriam a recordação do que Gunneweg chama de “regra levítica”, ou seja, o desligamento voluntário de seus laços familiares para servir YHWH.

Para este autor, Gn 49,5-7 e Dt 33,8-11 são duas interpretações distintas deste comportamento: uma em tom negativo (Gn 49,5-7) e outra em tom positivo,

<sup>102</sup> DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 385-387; AUNEAU, J., Sacerdoce, c. 1212.

<sup>103</sup> SNIJDERS, L. A.; FABRY, H.-J.,  $\text{מָלֵא}$ , p. 304.

<sup>104</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 184.

<sup>105</sup> GUNNEWEG, A. H. J., Leviten und Priester, p. 33-34.

atribuindo a este gesto a sua escolha para o sacerdócio (Dt 33,8-11).<sup>106</sup> Ele encontra apoio para sua teoria no fato de que os “estrangeiros” parecem ter uma especial relação com YHWH e com o conjunto das tribos. Esta segunda afirmação é aduzida das inúmeras passagens onde se recomenda uma especial atenção com os estrangeiros e onde estes são enumerados entre os membros mais frágeis da sociedade, como as viúvas e os órfãos (Ex 23,9; Dt 14,29).<sup>107</sup>

Cody discorda de tal teoria, pois, segundo ele, não há por que pensar em um motivo que levasse alguém a, voluntariamente, romper com os laços do clã.<sup>108</sup> Mais provável seria imaginar que, no processo de sedentarização, os levitas, por algum motivo que não podemos mais alcançar, ficaram sem um território. O Gênesis liga essa não posse de um território ao ato de violência perpetrado contra os habitantes de Siquém no caso do estupro de Dina (Gn 34,25-31; 49,5-7). Sem território, os levitas passaram, então, a garantir sua sobrevivência especializando-se no culto. Seu prestígio viria da ligação com Moisés (Jz 18,30) e com a Arca (Jz 20,27ss e 1Sm 1-4).<sup>109</sup>

Parece verossímil afirmar que elementos da teoria de Gunneweg e de Cody poderiam unir-se. De fato, parece difícil afirmar, sem fundamento histórico ou escriturístico, uma separação voluntária dos membros de um clã sem nenhuma finalidade específica, vindo depois a unir-se num clã sacerdotal. Parece mais

---

<sup>106</sup> GUNNEWEG, A. H. J., *Leviten und Priester*, p. 40-41. Hamilton, seguindo Christensen, apresenta uma interpretação diferente de Dt 33,11. Para ele, Gn 49,5-7 está harmonia com Dt 33,8-11, uma vez que em Dt 33,11 ele propõe que se leia o verbo אָרַר (amaldiçoar) ao invés do verbo בָּרַךְ (abençoar). Assim como em Jó 1,5, esse verbo teria sido modificado por razões teológicas: o autor sagrado queria evitar o uso do verbo אָרַר próximo ao nome de YHWH. HAMILTON, V. P., *The Book of Genesis 18-50*, p. 652-653. De acordo com Christensen, seria uma forma de recordar à tribo de Levi a insensatez de seus caminhos quando ainda era uma “tribo secular”, ou seja, nos primórdios de sua existência, quando supostamente ainda possuía um território em Israel. CHRISTENSEN, D. L., *Dtn 33,11 – A Curse in the ‘Blessing of Moses’*, p. 278-282. Em Jó 1,5, a BHS considera essa possibilidade, mas não em Dt 33,11. ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 350.1227. De fato, em Jó 1,5 o verbo בָּרַךְ não se encaixa na narrativa, uma vez que é difícil de se compreender por que Jó ofereceria holocaustos a YHWH para purificar seus filhos por eles terem “bendito” YHWH, por isso ali é possível supor tal mudança na redação no texto. Em Dt 33,11, contudo, não há nada que sugira o uso indevido do verbo בָּרַךְ. A mudança redacional no TH de Jó parece apoiada pelas versões, pois a LXX, por exemplo, traduz o verbo בָּרַךְ pela expressão οἱ υἱοὶ μου ἐν τῇ διανοίᾳ αὐτῶν κακὰ ἐνενόησαν πρὸς θεόν. RAHLFS, A.; HANHART, R., *Septuaginta*, v. II, p. 272. Craigie concorda que Dt 33,8-11 seja um texto que contrasta com as palavras de Jacó em Gn 49,5-7. CRAIGIE, P. C., *The Book of Deuteronomy*, p. 395-396.

<sup>107</sup> GUNNEWEG, A. H. J., *Leviten und Priester*, p. 23-26.

<sup>108</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 58-59.

<sup>109</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 59.

provável afirmar, com Cody, Zobel<sup>110</sup> e autores mais recentes<sup>111</sup> que, em algum momento, a tribo de Levi existiu num *status social* em parte semelhante ao das demais tribos. Por algum motivo, o qual é difícil de se alcançar historicamente, essa tribo dispersou-se no meio das demais tribos e passou a se identificar não mais pela posse de um território, mas sim pelo exercício de uma função: o sacerdócio.<sup>112</sup> Essa “dispersão” que os levou a não possuir um território específico, poderia sim ter recebido uma dupla interpretação nas tradições do Pentateuco: uma negativa, em Gn 49,5-7; outra positiva, e mais teologizada, presente em Dt 33,8-11. Nesse sentido, essa “dupla interpretação” a respeito da não territorialidade da tribo de Levi não diria respeito ao desligamento voluntário de membros dos diversos clãs de Israel, como afirmava Gunneweg, mas sua intuição pode ser aproveitada para se explicar duas diferentes interpretações que as tradições do Pentateuco dão a respeito deste fato.<sup>113</sup>

Um último elemento que se pode depreender das tradições contidas em Jz 17-18, é que neste período arcaico o sacerdote não é o único que pode oferecer sacrifícios. Isso se pode perceber nos textos do AT onde o sacrifício pode ser oferecido pelo chefe de uma família, como acontece em 1Sm 1,4, onde é Elcana, o pai de Samuel, que os oferece (זָבַח). O sacerdote é, sobretudo, um especialista na arte de “consultar” a YHWH.<sup>114</sup> Em Jz 18,5 ocorre a raiz שאל (Qal) que possui,

<sup>110</sup> Segundo Zobel, as “tribos” de Simeão e Levi se envolveram em algum conflito na Palestina central. Esse seria o núcleo histórico do episódio evocado em Gn 34. Somente os remanescentes da tribo de Levi teriam sobrevivido, deslocando-se para a região de Kadesh, onde eles teriam sobrevivido até meados do 14º século a.C. e tornaram-se especializados na arte do culto. Uma parte deles, ou talvez todos, se uniram a outros grupos que desceram ao Egito por ocasião de uma grande carestia na região de Canaã. Mais tarde, de lá retornaram com outros grupos e, paulatinamente, passaram a assumir a supremacia das funções sacerdotais, de modo particular em virtude das tradições que os conectava com Moisés. ZOBEL, H.-J., *Stammespruch und Geschichte*, p. 72.

<sup>111</sup> SERAFINI, F., *L’Alleanza Levitica*, p. 38-40.

<sup>112</sup> Abba acredita que, no processo de sedentarização, pessoas que não eram levíticas por descendência possam ter sido incorporadas na então “tribo sacerdotal” de Levi. ABBA, R., *Levites and Priests*, p. 881.

<sup>113</sup> Segundo Boling, o fato de o levita ser designado como um “estrangeiro” significa que ele podia habitar no meio de qualquer tribo, mas sem formar parte de nenhuma delas. Isso explicaria o seu deslocamento em busca de uma ocupação (Jz 17,8). BOLING, R. G., *Judges*, p. 257. A respeito da composição do sistema das 12 tribos é importante atentar para o que vem afirmado por Liverani. Embora ele não negue que, pelo menos algumas das 12 tribos, tivesse uma história concreta, adotando assim uma via média entre as opiniões minimalistas e maximalistas, ele afirma que o modelo da confederação tribal, tal como aparece nos textos bíblicos, foi concebido numa fase histórica posterior, provavelmente o século VI a.C. Ele afirma, ainda, que o conceito de “tribo” deve ser mais esclarecido, para que se possa compreender melhor a evolução de tal fenômeno. Com relação aos levitas, ele afirma que a sua classificação como “tribo” foi uma inovação sacerdotal, uma vez que este grupo se une não pela posse de um território, mas por uma “função”. LIVERANI, M., *Para além da Bíblia*, p. 88-93.368-369.

<sup>114</sup> ABBA, R., *Levites and Priests*, p. 881; HAURET, C., *Lewy et Kohen*, p. 86.

dentre outros significados, o de “interrogar, consultar”, no sentido de “solicitar um oráculo”.<sup>115</sup> Para Vanhoye, tal função, embora realizada algumas vezes de um modo um tanto arcaico, valendo-se de objetos divinatórios, exprime uma atitude espiritual fundamental: a busca por se realizar a vontade de YHWH e, se poderia acrescentar, a certeza a respeito da sua onipotência, uma vez que, se ele não quiser tal coisa, ela realmente não sucederá, não chegará a bom termo.<sup>116</sup>

Além de ser um especialista na arte de consultar YHWH, o sacerdote em tempos antigos é, sobretudo, o guarda de um santuário. No episódio narrado em Jz 17-18, o levita torna-se, primeiro, o guardião do “santuário doméstico” (בֵּית אֱלֹהִים) de Micas e, depois, do santuário (בֵּית יְהוָה אֱלֹהִים בְּשֵׁלָה) da tribo de Dã. Cody e Vanhoye consideram esse um traço característico do sacerdote no período pré-monárquico.<sup>117</sup> Essa relação com o santuário aparece, mais tarde, nas tradições de Silo (1Sm 1-4); Nob (1Sm 21) e, nos tempos da monarquia unida, nas tradições a respeito do Templo de Jerusalém e, mais tarde, nos santuários do Reino do Norte.<sup>118</sup> Tanto em Silo quanto em Nob aparece uma marca típica do sacerdócio levítico: a hereditariedade. Em Dã, segundo Jz 17,30, a descendência de Jônatas permaneceu à frente do santuário até o exílio. Com relação a Nob, seu sacerdócio está ligado à mesma tradição de Silo. Segundo 1Sm 22,20, Abiatar é o único sobrevivente do massacre de Saul a Nob e, quando ele é afastado do sacerdócio por Salomão, o autor sagrado interpreta tal fato como o cumprimento da profecia contida em 1Sm 2,27-36 a respeito do fim da “casa de Eli” (1Rs 2,26-27), o que aponta para uma sucessão hereditária à frente deste local de culto.<sup>119</sup>

Apesar das dificuldades existentes na reconstrução da história do sacerdócio israelita nos seus primórdios, pelo menos em alguns pontos há um certo consenso em um considerável número de autores.<sup>120</sup> Pode-se resumir estes pontos em sete itens:

<sup>115</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 2, p. 1372.

<sup>116</sup> VANHOYE, A., *Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo*, p. 53.

<sup>117</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 29; VANHOYE, A., *Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo*, p. 51.

<sup>118</sup> Em 1Rs 12,31, Jeroboão, ao erigir os templos dos lugares altos, logo institui um corpo sacerdotal que deve “custodiar” estes locais de culto.

<sup>119</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 67; HAURET, C., *Lewy et Kohen*, p. 87-88; AUNEAU, J., *Sacerdoce*, c. 1214.

<sup>120</sup> Serafini destaca que a reconstrução de uma história de Levi e do sacerdócio no período pré-monárquico não pode ser senão conjectural, uma vez que se baseia sobre muitas hipóteses tanto de caráter literário quanto histórico. SERAFINI, F., *L’Alleanza Levitica*, p. 42.

- a) A importância das tradições contidas em Jz 17-18 para a reconstrução, ainda que parcial, da história do sacerdócio israelita nas suas origens;
- b) Nos primórdios, nem todo sacerdote precisava ser levita, mas tinha-se preferência por um levita;
- c) Tal preferência parece se basear na ligação dos levitas tanto com as tradições referentes à Moisés, quanto com aquelas que se referem à Arca da Aliança;
- d) O levita torna-se sacerdote quando da sua “investidura”;
- e) O *status social* do levita é de um כֹּהֵן. Esse *status* é interpretado de modo negativo em Gn 49,5-7 e de modo positivo e mais teologizado em Dt 33,8-11;
- f) A principal função do sacerdote é guardar um santuário e proferir oráculos;
- g) Em se tratando do sacerdócio levítico, este é transmitido de modo hereditário.

## 2.2.2.

### Período monárquico

Embora nem sempre os autores concordem com a datação dos diversos textos da BH, parece mais fácil reconstruir, ainda que com algumas conjecturas, a história do sacerdócio israelita dentro do período monárquico.<sup>121</sup> Este item se subdivide em quatro partes: primeiro analisa-se a relação entre o rei e o culto; num segundo momento, o estudo se detém em três momentos singulares: o sacerdócio de Jerusalém, sob a monarquia unida; o sacerdócio de Betel, instituído por Jeroboão e a reforma de Josias.

#### 2.2.2.1.

### O rei e o culto

Não é estranha ao AOP a ideia de que o rei possa ser, também, sacerdote. Este parece ser o caso, por exemplo, do Egito, onde, embora houvesse um corpo de

---

<sup>121</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 42.

sacerdotes distinto da monarquia, estes parecem agir como “delegados do Faraó”, que seria o possuidor do sacerdócio por direito.<sup>122</sup> Contudo, a união entre poder real e poder sacerdotal não é uma união necessária no AOP Na Babilônia, por exemplo, parece ter havido uma distinção entre poder real e sacerdócio.<sup>123</sup>

Israel, contudo, comunga da ideia presente em outros povos do AOP de que o rei é investido em seu poder pelo próprio YHWH,<sup>124</sup> o que o torna o representante do povo como um todo, sendo responsável pelo bem deste, inclusive no que diz respeito à sua relação com YHWH. Isto implica que ele assuma algumas funções específicas com relação ao culto e ao templo. O rei deve administrar o templo e organizar o culto. Isso fica patente em algumas atitudes dos reis que são apresentadas pela BH: Davi transporta a Arca e a instala em Jerusalém (2Sm 6-7); ele prepara a construção do Templo; Salomão leva a cabo tal construção (1Rs 5-8); Josias empreende a reforma religiosa (2Rs 22,1 – 23,30) etc.<sup>125</sup>

Essa relação do rei com o culto e o Templo fez com que, pelo menos nos seus primórdios, o rei também assumisse determinadas funções que eram exercidas normalmente pelos sacerdotes, como: participar em determinadas ações cultuais e oferecer sacrifícios (1Sm 13,9-10);<sup>126</sup> abençoar o povo (2Sm 6,18; 1Cr 16,2); pronunciar orações de intercessão (2Sm 7,18-19; 1Cr 17,16-27).<sup>127</sup>

Prerrogativas semelhantes dadas ao rei são encontradas também na Assíria, em Mari e em Ugarit. Tal modo de proceder da parte do rei em ocasiões particulares não o tornam um sacerdote, nem mesmo a ação de oferecer sacrifícios. Sendo que esta, em tempos primitivos, era exercida também pelos chefes de família (1Sm 1,4), era natural que, nos primórdios do período monárquico, o rei assumisse uma tal função, tendo em vista que atuava como chefe do povo como um todo, assumindo algumas das funções dos antigos líderes dos clãs.<sup>128</sup> As funções específicas dos

<sup>122</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 98-99; FABRY, H.-J.; RINGGREN, H.; SEYBOLD, B., *אֱלֹהִים*, p. 349.

<sup>123</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 99.

<sup>124</sup> FABRY, H.-J.; RINGGREN, H.; SEYBOLD, B., *אֱלֹהִים*, p. 352; WHITELAM, K. W., *King and Kingship*, p. 45-46.

<sup>125</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 100; AUNEAU, J., *Sacerdoce*, c. 1216. Segundo Weinfeld, a intervenção real em matéria de religião, especialmente no seu aspecto público, é comum em tempos do AT, mesmo antes da reforma de Josias (Ezequias – 2Rs 18,4,22). WEINFELD, M., *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, p. 163.

<sup>126</sup> 2Sm 6,13,17-18; 1Rs 3,4,15; 8,6,52; 9,25.

<sup>127</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 105-107; AUNEAU, J., *Sacerdoce*, c. 1216.

<sup>128</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 105-107.

sacerdotes nas origens de Israel eram: guardar um santuário (1Sm 1-4) e proferir oráculos (1Sm 23,9; 30,7). Estas nunca aparecem na BH sendo desempenhadas pelo rei.<sup>129</sup> Com o desenvolvimento das concepções teológicas em Israel, no entanto, a realização de determinadas funções culturais pelo rei foi diminuindo e, até mesmo, sendo criticada.

A função de abençoar, por exemplo, outrora realizada pelos reis (2Sm 6,18; 1Rs 8,14), se torna exclusiva dos sacerdotes (Nm 6,22-27). Relatos paralelos também contribuem para deixar clara essa mudança de mentalidade. Em 2Rs 15,5, por exemplo, tem-se a notícia de que o rei Ozias foi ferido de lepra por YHWH como um castigo (עָנַשׁ). Contudo, tal castigo parece ter sido em vista da manutenção dos “lugares altos”, o que fez com que o povo se mantivesse na idolatria. Em 2Cr 26,16-21, por sua vez, a lepra de Ozias se dá porque este, ao pretender oferecer incenso sobre o altar de YHWH, está usurpando uma função sacerdotal. Seu ato é classificado como “infidelidade” (לְעַל).<sup>130</sup> Um segundo exemplo pode ser aduzido de 2Rs 16,12-16. Acaz consagra o novo altar feito de acordo com o modelo do altar que existia em Damasco e ali oferece sacrifícios de comunhão. Em nenhum momento a notícia do livro dos Reis fala que o sacrifício foi oferecido a outros deuses. Quem interpreta assim a atitude de Acaz é o texto paralelo de 2Cr 28,23, talvez com o intuito de desqualificar sua atitude num tempo onde não se concebia mais que fosse possível o rei desempenhar tais ações que seriam exclusivas dos sacerdotes.<sup>131</sup>

Segundo Cody, o que fez com que em Israel o rei não fosse tido, também, como sacerdote, foi o fato de se considerar o sacerdote como alguém que está à serviço de um outro. O uso da preposição לִּי parece indicar, em alguns textos, essa subordinação: a Micas (Jz 17,5); aos Danitas (Jz 18,4); a Davi (2Sm 20,26). Em 1Sm 1,3, os filhos de Eli são chamados כֹּהֲנִים לַיהוָה, mas parece que o serviço sacerdotal ali realizado estava, também, submetido às tribos. Eram “sacerdotes de

<sup>129</sup> AUNEAU, J., Sacerdoce, c. 1216.

<sup>130</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 390: o verbo עָל pode significar “cometer tradição” ou “ser infiel”. Em se tratando da relação com YHWH, é sinônimo de אָסָף “ofender, pecar”.

<sup>131</sup> CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 106-107. Na p. 103, Cody alude a um outro exemplo: em 2Sm 8,18, os filhos de Davi recebem o título de כֹּהֲנִים; o texto paralelo, de 1Cr 18,17, por sua vez, traz o epíteto רָאשֵׁי הַכֹּהֲנִים. Tal alteração estaria de acordo com a proposta do cronista, que visava deixar somente aos sacerdotes a prerrogativa em matéria cultural. Ainda segundo Cody (p. 105), os filhos de Davi são “sacerdotes” no sentido de que, na impossibilidade do rei estar em determinadas ações culturais que exigiam sua presença, seus filhos poderiam substituí-lo.

YHWH”, mas para o “serviço” das tribos. Fora de Israel, parece se dar um movimento diverso. Melquisedec, rei e sacerdote, é chamado em Gn 14,18 פֶּהַן לְאֵל עֵלְיִן. A expressão parece deixar claro que ele não é sacerdote à serviço de uma outra pessoa, mas sim à serviço da própria divindade. Por isso, sua função sacerdotal é compatível com sua função real, que implica o estar à frente de um povo por encargo divino. Em Israel, a ideia primitiva de submissão ou serviço do sacerdote a uma pessoa, clã ou às tribos como um todo, teria impedido que tal título pudesse ser dado ao próprio rei.<sup>132</sup>

Em síntese, pode-se afirmar que, em Israel, o rei não é propriamente um sacerdote. Contudo, nos primórdios da monarquia, ele desempenha algumas funções que também os sacerdotes desempenham, mas somente em momentos muito particulares da vida do povo. Entre estas funções está a oferta de sacrifícios e o proferir as bênçãos, funções que, antes da monarquia, eram desempenhadas também pelos chefes dos clãs e que, com a instituição da monarquia, passaram naturalmente para o rei. O rei deve, sobretudo, vigiar sobre o culto, sendo seu promotor e garantindo que este corresponda à vontade de YHWH. É em virtude disso que, de modo particular no livro dos Reis, é apresentado um juízo negativo sobre aqueles reis de Israel e de Judá que não eliminaram os “lugares altos” ou, em se tratando especificamente do Reino do Norte, não puseram fim ao “pecado de Jeroboão”, aceitando um culto desviado do javismo, segundo a mentalidade israelita que se tornou oficial.

#### **2.2.2.2.**

#### **O sacerdócio de Jerusalém sob Davi e Salomão**

Segundo as tradições bíblicas, depois de transladar a Arca para Jerusalém, Davi instala à frente do sacerdócio Abiatar e Sadoc (2Sm 8,17). A origem de Abiatar não é objeto de discussão entre os estudiosos. Procedente do santuário de Nob, é um dos sobreviventes do massacre perpetrado por Saul (1Sm 22,20). A origem de Sadoc, contudo, é controversa.

Em 2Sm 8,17, Sadoc aparece como “filho de Aquitob” e Aquimelec como “filho de Abiatar”. Tal notícia, contudo, não se coaduna com 1Sm 22,9.11.20, onde

<sup>132</sup> CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 101-102.

é reportado o massacre da casa de Nob por Saul. Nesses versículos, Aquimelec aparece como pai de Aquitob e este último, por sua vez, como pai de Abiatar. Isso colocaria Sadoc e Abiatar numa relação de parentesco. Contudo, quando Salomão afasta Abiatar do sacerdócio de Jerusalém (1Rs 2,26-27), tal gesto é interpretado como o cumprimento da profecia do homem de Deus contra a casa de Eli (1Sm 2,27-36), o que sugere que Sadoc e Abiatar não deviam ser parentes próximos, mas sim membros de casas sacerdotais diferentes. Tais incongruências, difíceis de resolver, deixam Sadoc sem uma “genealogia precisa”.<sup>133</sup> A falta de uma genealogia considerada “precisa” para Sadoc, fez com que, no decorrer da história da pesquisa, surgissem diferentes opiniões a respeito de sua origem.

Uma primeira hipótese foi proposta por Auerbach.<sup>134</sup> Baseando-se na informação de 1Cr 16,39, Auerbach afirma que Sadoc era sacerdote do “lugar alto” (בִּמְהַר) de Gabaon antes de ser instalado por Davi no sacerdócio de Jerusalém, juntamente com Abiatar. Tal hipótese foi criticada por De Vaux e Cody, em primeiro lugar, por se basear no que eles classificaram como uma “notícia tardia”. Os textos considerados mais antigos por estes autores – como 2 Samuel, por exemplo – colocam Sadoc em relação com a Arca e, segundo a informação dada por 1Cr 16,39, Sadoc estaria em Gabaon quando a Arca já havia sido transportada para Jerusalém. Além disso, o fato de Gabaon não desempenhar um papel importante nas tradições a respeito de Davi, faz com que fique sem explicação o fato de Davi colocar um sacerdote procedente daquele lugar numa função de destaque no sacerdócio, quando da instalação da Arca em Jerusalém.<sup>135</sup>

A segunda hipótese foi levantada por Karl Budde.<sup>136</sup> Ele sugere que, em 2Sm 6,3, um erro de copista produziu a expressão “Oza e Aio, filhos de Aminadab” (אֲזַי וְאִיֹּהֵם בְּנֵי אֲמִינָדָב), expressão que se repete em 1Cr 13,7. O correto seria “Oza e seu irmão, filhos de Aminadab”, lendo אֲזַי (seu irmão) ao invés de אִיֹּהֵם (Aio).<sup>137</sup> Esse “irmão” não identificado em 1Sm 6,3 seria Sadoc. Tal tese foi criticada por De

<sup>133</sup> NURMELA, R., *The Levites*, p. 19-21; HUNT, A. W., *Zadok, Zadokite*, p. 952-954; KUGLER, R., *Priests and Levites*, p. 596-613.

<sup>134</sup> AUERBACH, E., *Die Herkunft der Sadokiden*, p. 327-328.

<sup>135</sup> DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 411-412; CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 89-90.

<sup>136</sup> BUDDE, D., *Die Herkunft Sadoks*, p. 42-50.

<sup>137</sup> BUDDE, D., *Die Herkunft Sadoks*, p. 48-49. A LXX substitui o nome próprio “Aio” pelo apelativo “seus irmãos”, não servindo, portanto, para apoiar a tese de Budde, porque teria por base não a expressão אֲזַי, mas sua forma plural (אֲזַיִם). RAHLFS, A.; HANHART, R., *Septuaginta*, v. I, p. 576.

Vaux e Cody. Segundo De Vaux, sua fragilidade está no fato de se sustentar apenas sob um possível erro de copista, uma vez que não existe, na tradição massorética,<sup>138</sup> um texto que sustente a leitura proposta por Budde.<sup>139</sup> A esta fragilidade indicada por De Vaux, Cody acrescenta o fato de Oza ser nomeado e Sadoc apenas indicado pelo apelativo “seu irmão”. Sendo Sadoc uma figura proeminente nas tradições que compõem 2 Samuel,<sup>140</sup> seria esperado que ele fosse indicado por seu nome próprio e não por um simples apelativo.<sup>141</sup> Além disso, é uma mera conjectura supor que esse “irmão” de Oza seria Sadoc, uma vez que não há um outro texto que sustente tal afirmação.

Rowley desenvolveu uma terceira hipótese: a chamada “hipótese jebusita”.<sup>142</sup> No seu parecer, Sadoc foi um sacerdote jebusita, que atuava num possível Templo dedicado a אֱלֹהֵי יְרוּשָׁלַיִם existente na cidade de Jerusalém quando da sua conquista por Davi. Sadoc deve ter sido, talvez, o chefe do sacerdócio que atuava nesse Templo.

Os argumentos nos quais Rowley baseia sua tese são os seguintes: em primeiro lugar, Sadoc só é mencionada na BH depois da conquista de Jerusalém por Davi (2Sm 8,17); depois, partindo das tradições de Gn 14, ele supõe que, se havia um sacerdote em Salém ao qual Abraão ofereceu o dízimo, deveria necessariamente haver ali, também, um Templo, embora ele reconheça que Gn 14 não diz nada a respeito desse possível Templo. Rowley, contudo, julga tão certa sua existência, que chega a afirmar que a própria conservação da tradição de Gn 14 é um sinal dela; como nenhum texto afirma que Davi teria destruído esse Templo, seria provável que ele também não tivesse deposto o corpo de sacerdotes que atuava ali. Gn 14 adquiriria, então, o valor de um relato etiológico, que teria como objetivo legitimar o sacerdócio jebusita de Sadoc, pois se Abraão pagou dízimos ao jebusita Melquisedec, também os israelitas deveriam aceitar o *status* sacerdotal de seus sucessores; junto com Gn 14, também o Sl 110, particularmente o v. 4, teria por finalidade legitimar a validade perene do sacerdócio jebusita de Sadoc; Salomão não teria construído nenhum Templo, mas apenas reformado o Templo outrora

<sup>138</sup> Em se tratando do texto consonantal, as expressões são idênticas.

<sup>139</sup> DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 410-413.

<sup>140</sup> Enquanto Oza é nomeado 4x (6,3.4.7.8), Sadoc é nomeado 14x (8,17; 15,24.25.27.29.35[2x].36; 17,15; 18,19.22.27; 19,12; 20,25).

<sup>141</sup> CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 88-93.

<sup>142</sup> ROWLEY, H. H., Zadok and Nehushtan, p. 113-141.

dedicado a אֱלֹהֵי יְהוָה e depositado, ali, a Arca; o último argumento é que tal forma de proceder da parte de Davi teria como finalidade conciliar os israelitas e a população local jebusita de Jerusalém.<sup>143</sup>

Tal tese foi seguida por Hauer, Corney e, mais recentemente, por Albertz.<sup>144</sup> Retomando o último dos argumentos aduzidos por Rowley, Albertz afirma que ao associar Abiatar, descendente da família de Eli (1Sm 22), com o jebusita Sadoc, Davi pretendia validar as tradições cúlticas pré-israelitas de Jerusalém e reconciliá-las com a religião javista. Tal política religiosa de conciliação terá fim com Salomão, mais uma vez em benefício de Sadoc. Com a deposição de Abiatar (1Rs 2,26-27), o sacerdócio de Jerusalém fica a cargo dos seus descendentes. Segundo Albertz, tal tomada de posição da parte de Salomão se dá em virtude da consciência da sacralidade de sua realeza, em analogia com os reis cananeus, o que fez com que ele tomasse tal atitude sem considerar a necessidade de manter no sacerdócio uma linhagem que se conectasse com as antigas tradições javistas da época primitiva.<sup>145</sup> Baseado em tal tese, Albertz chega a afirmar que a própria construção do Templo não passou de uma reforma de uma antiga estrutura jebusita, o Templo cananeu de אֱלֹהֵי יְהוָה que Rowley supôs que existisse em Jerusalém na época de sua conquista por Davi.<sup>146</sup>

Alguns autores se opuseram à tese de Rowley. De Vaux e Cody apontam a fragilidade de tal tese no fato de se fundamentar, basicamente, na “possível” existência de um templo cananeu em Jerusalém, o que não é atestado na BH e não encontra apoio em nenhuma outra fonte conhecida.<sup>147</sup> Olyan também critica a tese de Rowley, afirmando que a mera falta de uma genealogia mais clara para Sadoc não é motivo suficiente para considerá-lo um sacerdote jebusita.<sup>148</sup> Discordam

<sup>143</sup> ROWLEY, H. H., *Zadok and Nehushtan*, p. 124-126.

<sup>144</sup> HAUER, C. E., *Who was Zadok?*, p. 89-94; CORNEY, R. W., *Zadok, the Priest*, p. 928-929; ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 233-241.

<sup>145</sup> ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 234-235.

<sup>146</sup> ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 236-237.

<sup>147</sup> DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 410-413; CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 88-93. Embora Cody aponte a fragilidade da tese de Rowley ele não discorda dela totalmente.

<sup>148</sup> OLYAN, S., *Zadok's Origins and the Tribal Politics of David*, p. 182.

ainda de Rowley, Rehm<sup>149</sup> e Nurmela<sup>150</sup>, por se basear em conjecturas, sem apoio nos textos da BH, em textos extra-bíblicos ou na arqueologia.

Cross não somente discorda da “hipótese jebusita” de Rowley, como elabora uma nova hipótese.<sup>151</sup> Segundo Cross, Abiatar e Sadoc representam duas diferentes casas ou famílias sacerdotais. Abiatar liga-se às tradições de Nob e Silo, à casa de Eli (1Sm 22,20/1Rs 2,27). Sua eleição para estar à frente do sacerdócio de Jerusalém agradaria, sobretudo, às tribos do Norte. Sadoc, por sua vez, seria procedente de Hebron, de uma família sacerdotal que se considerava descendente de Aarão.<sup>152</sup> A colocação de representantes das duas famílias sacerdotais à frente do santuário de Jerusalém teria como objetivo conciliar as tradições cúlticas do Norte e do Sul.<sup>153</sup>

A tese de Cross foi seguida por Olyan<sup>154</sup>, Rehm<sup>155</sup>, Haran<sup>156</sup> e Nurmela<sup>157</sup>. Para Nurmela, Salomão teria uma política menos tolerante que a de Davi, e estaria pouco disposto a tomar uma postura conciliadora nas diferentes questões envolvendo as tradições do Norte e do Sul, o que levou Abiatar a apoiar Adonias.<sup>158</sup> Somente mais tarde, é que a remoção de Abiatar do sacerdócio por parte de Salomão teria sido interpretada como o cumprimento da profecia contra a casa de Eli (1Sm 2,27-36//1Rs 2,27). O texto de 1Sm 2,36 teria sido relido como uma predição do que aconteceria aos descendentes de Abiatar, que seriam, mais tarde, reduzidos a um clero inferior. Não somente Abiatar teria sido removido do sacerdócio de Jerusalém, mas também outros clãs oriundos do Norte ligados a ele. Estes sacerdotes teriam sido instalados em Betel. A informação de 1Rs 12,31.32, segundo Nurmela, não deve corresponder totalmente à realidade histórica. Jeroboão provavelmente deve ter criado um clero misto, com sacerdotes “levitas” descendentes de Abiatar e outros que não podiam reclamar uma ascendência levítica.<sup>159</sup>

<sup>149</sup> REHM, M., *Levites and Priests*, p. 305-309.

<sup>150</sup> NURMELA, R., *The Levites*, p. 19-21.

<sup>151</sup> CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 207-215.

<sup>152</sup> CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 206-207: a partir da notícia de Js 21,10-11, Cross supõe que Hebron seria o centro de um clã sacerdotal ligado à figura de Aarão.

<sup>153</sup> CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 207-208.

<sup>154</sup> OLYAN, S., *Zadok's Origins and the Tribal Politics of David*, p. 183.193.

<sup>155</sup> REHM, M., *Levites and Priests*, p. 305-309.

<sup>156</sup> HARAN, M., *Temple and Temple-Service in Ancient Israel*, p. 88.

<sup>157</sup> NURMELA, R., *The Levites*, p. 19-21.

<sup>158</sup> NURMELA, R., *The Levites*, p. 30.

<sup>159</sup> NURMELA, R., *The Levites*, p. 31-33.

As duas hipóteses mais expressivas para a origem de Sadoc e o motivo da sua colocação ao lado de Abiatar à frente do culto em Jerusalém são, portanto, a “hipótese jebusita”, de Rowley, e a hipótese de Cross, segundo a qual Sadoc seria originário de Judá. Ambas partem de um mesmo princípio: a instalação da “diarquia sacerdotal” em Jerusalém teve como objetivo solucionar uma situação de conflito. A hipótese de Rowley sugere um conflito entre o javismo e a religião cananea; a de Cross, um conflito entre dois diferentes grupos sacerdotais.<sup>160</sup>

Embora a origem de Sadoc continue, de certa forma, difícil de se identificar, a tese de Cross parece mais de acordo com a mentalidade bíblica. É possível supor que Davi se preocupasse em conciliar as diferentes tradições do Norte e do Sul, com o intuito de consolidar a monarquia. A necessidade de conciliar tais tradições fica patente quando da divisão do Reino: um profeta do Norte, Aías de Silo, é o anunciador de tal divisão (1Rs 11,29-39). Além disso, o culto que Jeroboão instala em Dã e Betel depois de tal cisão, parece demonstrar que existiam diferentes tradições cúlticas no Norte e no Sul que precisavam, realmente, ser conciliadas (1Rs 12,26-36). Com a saída de Abiatar de Jerusalém, o culto no santuário central, que depois se tornará o único santuário, se torna uma prerrogativa dos sadocitas.

### 2.2.2.3.

#### Jeroboão e o sacerdócio de Betel

Com a divisão dos reinos, Jeroboão transforma os santuários de Dã e Betel em santuários nacionais para o Reino do Norte.<sup>161</sup> Os dois santuários se ligam às antigas tradições do povo hebreu. O santuário de Dã, segundo Jz 18,30, é ligado a um descendente de Moisés.<sup>162</sup> Betel, por sua vez, está presente nas tradições patriarcais (Gn 28). De modo particular, Jz 20,18.26-28 parece apontar para a existência de um santuário onde o povo vai para “consultar” (לִשְׁאֹל) YHWH. Este santuário é guardado por Fineias, filho de Eleazar, filho de Aarão.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 46.

<sup>161</sup> Cody supõe que a divisão dos reinos pode ter sido influenciada pelo sacerdócio: a tradição sacerdotal de Silo estaria se levantando em favor dos antigos santuários de província e contra a centralização cada vez maior do culto em Jerusalém e da crescente proeminência de Judá. CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 108-109.

<sup>162</sup> Os autores costumam referir-se ao sacerdócio de Dã como um sacerdócio de tradição “mushita”, em virtude da sua ligação com Moises (מִשֵׁה).

<sup>163</sup> AUNEAU, J., Sacerdoce, cc. 1222-1223.

A informação de 1Rs 12,31 traz um dado significativo para a compreensão da história do sacerdócio: Jeroboão é condenado por instalar como sacerdotes homens “retirados do povo”, que não eram “filhos de Levi” (לֹא־הָיוּ מִבְּנֵי לֵוִי). Embora se trate do culto dos “lugares altos” (בְּמוֹת), não parece ser um culto não-javista, do contrário não se entenderia a crítica a respeito de ter sido aí instalado um sacerdócio não-levita. Na continuação desse texto, no v. 32, afirma-se que esses sacerdotes foram instalados também em Betel. Do ponto de vista da história do sacerdócio, tal informação é relevante porque indica que, no período da redação de 1Rs 12,31-32 ou do surgimento das tradições que estão na base desse texto, já se considerava o sacerdócio uma prerrogativa da tribo de Levi.<sup>164</sup> Da preferência por um levita, passa-se à exclusividade dos mesmos levitas para o exercício do sacerdócio (Dt 18,1-8).<sup>165</sup>

Baseando-se na tese de Aberbach e Smolar<sup>166</sup>, Albertz defende a hipótese de que, originalmente, o clero de Betel era de linhagem aarônica.<sup>167</sup> O autor apresenta quatro elementos que apontariam para esta origem: a) A ligação de Aarão com o bezerro de ouro de Ex 32 – ainda que mais tarde Aarão se torne o antecessor de todos os sacerdotes, inclusive do sacerdócio de Jerusalém no período pós-exílico, tal ligação deve ter algum ponto de apoio na história; b) A indicação de Jz 20,26-28 de que no santuário de Betel oficiava Fineias, neto de Aarão; c) A tradição de Js 24,33, segundo a qual Eleazar, filho de Aarão, fora sepultado em Gabaá, cidade de Fineias, na montanha de Efraim. Tal indicação apontaria para uma ligação dos descendentes de Aarão com a região de Efraim, onde está situada Betel; d) Os nomes dos filhos de Jeroboão (Nadab - נָדָב e Abias - אֲבִיָּה) se assemelham aos dos filhos de Aarão (Nadab - נָדָב e Abiú - אֲבִיָּהוּ) e, como estes últimos, morrem

<sup>164</sup> OLIVEIRA, T. C. S. A., Os Bezerros de Arão e Jeroboão, p. 107-109.

<sup>165</sup> DOZEMAN, T. B., Exodus, p. 609: Embora o redator deuteronomista tenha como objetivo central em 1Rs 12,26-32 condenar a instalação dos bezerros de ouro em Dã e Betel, este acrescenta em torno à essa atitude que passará a ser chamada de “o pecado de Jeroboão” (2Rs 13,2: הַטָּאָה הַזֶּה), uma série de outras desobediências ao que previa o Deuteronômio: a proibição de se fazer imagens (Dt 5); a determinação de que o local de culto deve ser único (Dt 12,5); o louvor de um único Deus (Dt 6,4); o calendário litúrgico (Dt 16,15) e a exclusividade do sacerdócio levítico (Dt 18,1-8). Segundo Hanson, Ex 32 seria um texto pró-levítico que funcionaria como uma reação à colocação de sacerdotes não-levitas em Betel da parte de Jeroboão. HANSON, P. D., The Dawn of Apocalyptic, p. 223; CHILDS, B. S., The Book of Exodus, p. 571.

<sup>166</sup> ABERBACH, M.; SMOLAR, L., Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves, p. 129-140.

<sup>167</sup> ALBERTZ, R., Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, v. 1, p. 270. Albertz e Aberbach defendem que levitas e descendentes de Aarão constituem grupos diferentes. Os levitas ligariam-se direto a Moisés. Só num período tardio é que teria havido a vinculação de Aarão com Levi.

prematuramente (o que seria uma homenagem dos sacerdotes de Betel à dinastia de Jeroboão).<sup>168</sup>

Segundo Albertz, o clero aarônico de Betel não teria achado estranha a instalação do bezerro. Este pertencia às antigas tradições culturais do Norte e teria sido introduzido para rivalizar com a Arca. A narração de Ex 32, em seu estado atual, seria uma revisão sulista de um texto originário do Norte, onde o próprio YHWH teria ordenado a Aarão que fizesse o bezerro. Jeroboão teria em vista, então, não romper com o javismo, mas legitimar através de uma tradição antiga o culto oficial de Betel.<sup>169</sup> A exposição pública do objeto cultural, contudo, encerrava o perigo de uma interpretação errônea por parte do povo. Com o tempo se foi perdendo, pelo menos na mentalidade popular, a diferenciação teológica entre YHWH e seu suporte simbólico (Os 8,6). Além disso, o touro constituía um símbolo ambíguo que, com o tempo, teria se desprendido das antigas tradições do Êxodo e se prestado ao sincretismo com Baal.<sup>170</sup>

Diante da tese de Albertz, permanece a pergunta sobre o sentido da informação de 1Rs 12,32, que afirma que em Betel teria sido instalado um clero não-levita. Afinal, se o clero de Betel era aarônico, então era, também, levita, pois tanto Aarão quanto Moisés são considerados pelas tradições da BH como descendentes de Levi (Ex 6,14-27). Nurmela oferece outra hipótese, já antes sugerida, embora não desenvolvida, por Hauret,<sup>171</sup> que complementa, em certo sentido, a proposta de Albertz. Segundo seu parecer, quando da divisão dos reinos, todos os clãs sacerdotais oriundos do Norte foram removidos do serviço cultural de Jerusalém. Alguns destes teriam sido também instalados em Betel por Jeroboão. A notícia de 1Rs 12,31-32 não significaria a remoção dos sacerdotes de linhagem aarônica de Betel e nem mesmo a inserção apenas de sacerdotes não ligados à tribo de Levi. Tal notícia diria respeito à criação por parte de Jeroboão de um clero misto, formado por: a) famílias sacerdotais que já atuavam em Betel e que se consideravam ligadas a Aarão; b) os descendentes de Abiatar e outras famílias sacerdotais oriundas do Norte que foram expulsas do Sul quando da divisão dos

<sup>168</sup> ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 270.

<sup>169</sup> ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 270-271.

<sup>170</sup> Por isso a crítica de Os 10,3-8. ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 271-273.

<sup>171</sup> HAURET, C., *Lewy et Kohen*, p. 95.

reinos; c) “homens do povo” (מְקַצְּרֵי הָעָם). Os dois primeiros grupos podem ser considerados “levitas”, o terceiro não. Nurmela considera, também, que o relato de Ex 32 não seja antiaarônico, mas sim uma polêmica contra os sacerdotes não-levitas de Betel, os assim chamados “homens do povo” (1Rs 12,31: מְקַצְּרֵי הָעָם).<sup>172</sup>

Em síntese, pode-se afirmar que a informação mais importante de 1Rs 12,31-32 para a história do sacerdócio é a que diz respeito à exclusividade do sacerdócio para os levitas. Esta é uma ideia presente, também, no Deuteronômio. Contudo, devido a problemas históricos e, também, de natureza teológica, nem todos os levitas serão admitidos, quando da Reforma de Josias, ao sacerdócio do Templo de Jerusalém.

#### 2.2.2.4.

#### A Reforma de Josias

Segundo De Vaux, antes de qualquer movimento de reforma, a relevância dada aos santuários nacionais, tanto no Norte (de modo particular, Betel), quanto no Sul (Jerusalém), fez com que, paulatinamente, os chamados “sacerdotes de província”<sup>173</sup> ou “sacerdotes rurais”<sup>174</sup> ficassem desprovidos de recursos. A parcela do povo que podia, preferia recorrer aos grandes santuários e, com isso, aqueles sacerdotes que oficiavam em santuários menores<sup>175</sup> e que retiravam do culto sua subsistência foram reduzidos a uma situação economicamente difícil.

Com a reforma de Josias (2Rs 22-23), a crise do sacerdócio se agravou. Centralizando o culto em Jerusalém e destruindo os demais lugares de culto, Josias deixou desprovidos de função e, conseqüentemente, de subsistência, os sacerdotes

<sup>172</sup> NURMELA, R., *The Levites*, p. 30-39. A obra de Nurmela é posterior à obra de Albertz citada acima, cuja primeira edição alemã é de 1992.

<sup>173</sup> DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 401-402.

<sup>174</sup> ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 386.

<sup>175</sup> Para se referir a estes “santuários menores”, Albertz utiliza a expressão “santuários de província” ou “santuários rurais” (como também o fazem De Vaux e Cody), sem, contudo, especificar o que ele entende por esta expressão. Stern, por sua vez, baseando-se em dados da arqueologia recente e no fato de que a Escritura menciona locais de culto no Sul, fora de Jerusalém, ainda que em épocas anteriores à fundação do Templo de Jerusalém, como é o caso de Gabaon (1Rs 3,4), afirma que sob a designação genérica de “Casa de YHWH” alguns locais de culto teriam sido erigidos em diversos lugares, em Judá, antes da reforma de Josias. Ele cita, como exemplo, um santuário judaico dedicado a YHWH encontrado por Aharoni nas proximidades da fortaleza de Arad e que provavelmente funcionou até o século VII a.C. A ligação deste local de culto com YHWH é suposta em virtude da presença de numerosos “óstraca” onde aparece o tetragrama sagrado. ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 416-417; STERN, E., *Archaeology of the Land of the Bible*, p. 201-203; LIVERANI, M., *Para além da Bíblia*, p. 403-405.

que serviam em tais locais.<sup>176</sup> Albertz enumera, dentre outros, dois motivos principais para tal decisão da parte de Josias: a) a centralização do culto foi uma medida protetiva – assim se poderia tanto impedir a entrada de influências religiosas estrangeiras que poderiam contaminar o javismo, quanto se poderia basear a unidade nacional israelita não num mero compromisso político, mas na adoração do “Deus único” (Dt 6,4), que exigia, também, o culto num “lugar único” (Dt 12); b) tal centralização representava o interesse do clero de Jerusalém.<sup>177</sup>

A situação de extrema dificuldade econômica à qual ficaram reduzidos os sacerdotes dos extintos santuários fica explícita no Deuteronômio, de modo particular, nas passagens onde os “levitas”, termo com o qual o Deuteronômio parece designar tais sacerdotes, são colocados lado a lado com outras classes de desfavorecidos sociais (Dt 16,12; 26,14).<sup>178</sup>

Para mitigar a situação de miséria dos levitas, o Deuteronômio propõe duas soluções. A primeira diz respeito à atitude dos israelitas com tais levitas – eles são recomendados à caridade do povo: os “levitas”, chamados algumas vezes de “levita que mora em vossas cidades” (Dt 12,12) ou “levita que habita contigo” (Dt 12,18) devem receber, juntamente com o estrangeiro, o órfão e a viúva, o dízimo trienal das colheitas dos israelitas (Dt 14,27-29).

A segunda vem expressa em Dt 18,1-8. Cody considera Dt 18,1-8 um texto fundamental para a história do sacerdócio, de modo particular os vv. 6-7 que tratam dos direitos do levita que vem a Jerusalém. Neste texto encontram-se quatro expressões: v.1: כֹּהֲנִים הַלְוִיִּם / פְּלִישְׁבֵּט לְוִי; v.3: הַכֹּהֲנִים; v.6: הַלְוִי. Tais expressões são normalmente compreendidas como um indicativo de que todo membro da tribo de

<sup>176</sup> Segundo Hanson, desde a deposição de Abiatar, os “levitas”, ou seja, todos os demais membros da tribo de Levi que não eram descendentes de Sadoc, começaram a sentir pouco a pouco a erosão dos seus privilégios sacerdotais. Dt 18,6-7 reconhece que todo levita é “por direito” sacerdote. Contudo, a constante menção dos levitas juntamente com outras classes de desfavorecidos sociais, demonstra que “de fato”, com a centralização cada vez maior do culto em Jerusalém e em Betel, os sacerdotes dos santuários menores foram ficando sem função e, conseqüentemente, sem rendimentos. O ponto alto de toda esta situação foi a reforma de Josias que, com a centralização do culto em Jerusalém, colocou o sacerdócio exclusivamente nas mãos dos sadocitas. HANSON, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, p. 221-222. A respeito da centralização do culto em Jerusalém de acordo com Dt 12,2-28 SILVA, C. M. D., *Deuteronômio: portal da História Deuteronomista*, p. 40-41.

<sup>177</sup> Segundo Albertz, o clero de Jerusalém seria o incentivador da centralização do culto também por razões de ordem econômica. A sua participação nas oferendas (Dt 18,3-4), que aumentaria substancialmente com a centralização do culto, lhes iria permitir renunciar a qualquer herança, a fim de se dedicar totalmente ao ministério sacerdotal (Dt 18,1-2). ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 377-378.

<sup>178</sup> DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 401-402; ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 391; UTRINI, H. C. S., *Is 56,1-8: A visão acerca do estrangeiro na comunidade pós-exílica*, p. 11-12.

Levi tem direito ao sacerdócio e que todo sacerdote, por sua vez, deve ter ascendência levítica.<sup>179</sup> Cody analisa as expressões הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם (Dt 18,1) e הַלְוִי (Dt 18,6). A primeira designaria os sacerdotes de Jerusalém; a segunda, por sua vez, designaria um levita que, por não ter uma função junto a um altar, é apenas “potencialmente” sacerdote, mas não é sacerdote de fato até que tenha sido incorporado ao clero de um santuário.<sup>180</sup> O objetivo de tal texto seria abrir aos sacerdotes provindos de outros santuários uma possibilidade de officiar em Jerusalém e garantir, assim, não somente a manutenção da sua função, mas também a sua subsistência.<sup>181</sup>

Parece, contudo, que Dt 18,6-7 não foi levado em conta no programa de reforma de Josias. Segundo a interpretação de alguns autores,<sup>182</sup> o texto de 2Rs 23,9 indica a não aceitação, por parte dos sacerdotes de Jerusalém, destes “sacerdotes de província”, que são equiparados aos “sacerdotes dos lugares altos” (בְּמוֹת).<sup>183</sup> A eles não é permitido “subir” (עלה – qal) ao “altar de YHWH” (מִזְבֵּחַ יְהוָה). Eles podem continuar, contudo, gozando da caridade do povo, comendo o “pão sem fermento” no meio dos seus irmãos. Cody acredita que o uso do termo מצות em 2Rs 23,9 indique a Páscoa celebrada por Josias em 2Rs 23,21-23.<sup>184</sup> Essa seria a origem remota da divisão entre “sacerdotes e levitas” ocorrida depois do exílio.

Uma primeira variante dessa teoria é apresentada por Abba.<sup>185</sup> Segundo seu parecer, quando Josias destruiu os lugares altos (2Rs 23,5), trouxe para Jerusalém os sacerdotes desses lugares (2Rs 23,8). Juntamente com esses, trouxe outros que serviam nos santuários de província, mas que não haviam praticado a idolatria. A informação de 2Rs 23,9 significaria, segundo sua opinião, que uma vez tendo chegado a Jerusalém os sacerdotes dos lugares altos foram separados daqueles que serviam em santuários de província e somente esses últimos é que foram admitidos

<sup>179</sup> DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 401-402; HAURET, C., Lewy et Kohen, p. 96-98; HANSON, P. D., The Dawn of Apocalyptic, p. 221-222; AUNEAU, J., Sacerdoce, cc. 1227-1229; REHM, M., Levites and Priests, p. 304-305; SERAFINI, F., L’Alleanza Levitica, p. 50; KUGLER, R., Priests and Levites, p. 603.

<sup>180</sup> CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 129.131-132;

<sup>181</sup> ALBERTZ, R., Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, v. 1, p. 417.

<sup>182</sup> CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 134-137; ALBERTZ, R., Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, v. 1, p. 372.416-417; HAURET, C., Lewy et Kohen, p. 97-98; HANSON, P. D., The Dawn of Apocalyptic, p. 221-222; AUNEAU, J., Sacerdoce, cc. 1227-1229; REHM, M., Levites and Priests, p. 304-305; SERAFINI, F., L’Alleanza Levitica, p. 50; ZIMMERLI, W., Ezekiel, v. 2, p. 456-457.

<sup>183</sup> GRAY, J., I and II Kings, p. 734-735.

<sup>184</sup> CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 402; NOTH, M., Könige, p. 281-282.

<sup>185</sup> ABBA, R., Levites and Priests, p. 882-883.

ao clero de Jerusalém. Nada há no texto de 2Rs 23,9, contudo, que sugira essa separação.

Mais tarde, o mesmo autor desenvolve uma teoria mais complexa.<sup>186</sup> Para ele, imaginar que os sacerdotes dos lugares altos de 2Rs 23,9 são os levitas que o Deuterônomo prevê que poderiam officiar em Jerusalém é uma simplificação. Não há nada, em Dt 18,6-8, que indique que os “levitas” vindos a Jerusalém possam realizar funções sacerdotais. Eles poderiam vir atuar como “levitas”, ou seja, ele imagina que já antes da reforma de Josias havia em Jerusalém uma espécie de clero inferior, que atuava no culto, mas não podia subir ao altar para exercer funções sacerdotais.

As expressões aplicadas aos levitas – “officiar em nome de YHWH” ( שָׁרַת ) e estar na “presença de YHWH” ( לִפְנֵי יְהוָה ) – seriam expressões genéricas, que não indicariam, necessariamente, funções sacerdotais. O autor não entende a expressão כָּל-שָׂרָט לֹאֵי como sendo um aposto da expressão פְּהָגִים הַלְוִיִּם, mas as interpreta como expressões distintas, que introduzem um texto a respeito dos direitos dos “sacerdotes”, que seriam os פְּהָגִים הַלְוִיִּם (vv. 3-5) e dos “levitas”, indicados pela expressão הַלְוִיִּם (vv. 6-8). Sua leitura de Dt 18,1 supõe uma preposição “e” que não existe no texto hebraico<sup>187</sup> e que também não é testemunhada na LXX.<sup>188</sup> Somente a Vulgata é que acrescenta tal preposição. Contudo, a Vulgata diverge tanto do TM quanto da solução proposta por Abba, uma vez que enumera três categorias em Dt 18,1: os sacerdotes “e” os levitas “e” a tribo inteira de Levi. A tese de Abba apresenta, ainda, outra dificuldade. Os testemunhos a respeito de uma espécie de clero inferior, estão mais claramente expostos em Ezequiel (enquanto projeto para o futuro), nos livros das Crônicas e em textos da considerada Tradição Sacerdotal, que parecem remontar a tempos posteriores a Dt 18.

<sup>186</sup> ABBA, R., *Priests and Levites in Deuteronomy*, p. 264-267.

<sup>187</sup> McCARTHY, C., *Biblia Hebraica Quinta*,: Deuteronomy, p. 55; RAHLFS, A.; HANHART, R., *Septuaginta*, v. I, p. 319.

<sup>188</sup> ABBA, R., *Priests and Levites in Deuteronomy*, p. 266-267. Haran também discorda que os “sacerdotes dos lugares altos” de 2Rs 23,9 sejam os “levitas” dos quais fala o Deuterônomo. Ele baseia sua tese no fato de considerar que o termo מְבוֹת não se refere a santuários mas, sim, a altares isolados. Tais altares seriam dedicados a outras divindades que não a YHWH e seu sacerdócio não seria de origem levítica. HARAN, M., *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, p. 99-101. Essa correlação do termo מְבוֹת com altares isolados não aparece clara na BH. Em Os 10,8, por exemplo, acredita-se que a expressão מְבוֹת אֵן seja uma forma do profeta se referir ao santuário de Betel. Neste caso, o termo מְבוֹת estaria em relação com um santuário e não apenas com um altar. MCCOMISKEY, T.E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 169; WOLFF, H. W., *Hosea*, p. 175.

A tese mais amplamente adotada, então, é a que afirma que os פְּהַגְי הַבְּמֹת de 2Rs 23,9 seriam os “levitas” aos quais se refere Dt 18,1-8, ou seja, os sacerdotes dos santuários rurais do Sul e remanescentes do Norte<sup>189</sup> que, ficando sem função com a reforma de Josias, teriam vindo para Jerusalém, mas não foram ali incorporados ao sacerdócio do Templo. Tal tese parece verossímil quando se considera o contexto de 2Rs 23,9. Segundo Cody, pode-se distinguir os כֹּהֲנִים de 2Rs 23,5 dos פְּהַגְי de 2Rs 23,8. Ele admite que os כֹּהֲנִים de 2Rs 23,5 sejam, de fato, sacerdotes de um culto não-javista, até mesmo porque é nesse sentido que o termo é utilizado nas suas únicas três aparições na BH (2Rs 23,5; Os 10,5; Sf 1,4). Contudo, os פְּהַגְי de 2Rs 23,8, embora seu lugar de atuação seja, também, classificado como בְּמָה, são tidos por Cody como sacerdotes de um culto javista, realizado em outros “templos de Judá”, cujos altares foram profanados por Josias e comparados aos lugares de culto não-javista. Esses são os mesmos que, segundo 2Rs 23,9, não podem subir ao altar de YHWH, mas comem o pão no meio “dos seus irmãos”.<sup>190</sup>

O termo בְּמֹת, utilizado nessas passagens, poderia ser tomado, então numa dupla acepção. Em 2Rs 23,5 o termo se referiria a lugares de culto não javista, o que parece estar de acordo com a informação do restante do versículo que afirma que ali eram oferecidos sacrifícios a “Baal”, ao “sol”, à “lua”, às “constelações” e a “todo o exército dos céus”. Em 2Rs 23,8, por sua vez, o termo se referiria a lugares de culto javista, o que parece estar de acordo com o uso do termo כֹּהֲנִים para se referir ao clero desses locais de culto. Tal uso do termo בְּמֹת teria como finalidade desqualificar os demais locais de culto, mesmo javista, em função da centralidade do Templo de Jerusalém. De fato, segundo Schunck, o termo בְּמֹת pode indicar, muitas vezes, lugares de culto javista. Contudo, como nesses lugares pode haver certo sincretismo, os profetas passam a condená-los. Mais tarde, com a ideia da centralização do Templo em Jerusalém, é que o termo בְּמֹת vai assumir, definitivamente, uma acepção negativa.<sup>191</sup>

<sup>189</sup> Mesmo depois da queda de Samaria e do fim do Reino do Norte em 722 a.C., o santuário de Betel parece ter continuado em funcionamento, o que explica a notícia de 2Rs 23,15, segundo a qual Josias destruiu o “lugar alto” de Betel. Depois da reforma religiosa iniciada por Josias, Betel parece ter perdido, definitivamente, sua importância como lugar de culto. BRODSKY, H., Bethel (Place), p. 710-712.

<sup>190</sup> CODY, A., A History of Old Testament Priesthood, p. 134-135.

<sup>191</sup> SCHUNCK, K.-D., בְּמָה, p. 144.

Além disso, se o termo כֹּהֲנֵי הַבְּמֹת se referisse a sacerdotes de um culto completamente estranho ao javismo, seria supérflua a afirmação de que eles não podiam “subir ao altar” (מִזְבֵּחַ יְהוָה + עֹלָה) de YHWH.<sup>192</sup> Seria também estranha a informação de que eles poderiam comer “pães sem fermento” (מַצֹּת) no meio dos seus “irmãos” (אָח). É difícil conceber que, num ambiente de reforma religiosa, pagãos fossem admitidos à celebração da Páscoa<sup>193</sup> e fossem chamados de “irmãos”.<sup>194</sup>

Se a ideia da centralização do culto foi realmente apoiada pelo sacerdócio de Jerusalém, seria uma consequência natural não somente a destruição dos outros santuários, mas também a desqualificação do sacerdócio que ali atuava. Não parece estranho, então, que o mesmo ideal teológico que levou a classificar lugares de culto javista como Betel como בְּמֹת, assemelhando-o a lugares de culto não-javista, tenha levado a classificar os levitas, que não faziam parte do clero de Jerusalém, e que atuavam em tais santuários, como כֹּהֲנֵי הַבְּמֹת. Pode-se afirmar, então, que enquanto o Deuteronômio tem uma visão mais integrativa, procurando fazer com que os sacerdotes dos extintos santuários pudessem ser admitidos em Jerusalém, o segundo livro dos Reis, influenciado talvez por uma teologia de tom mais exclusivista, tenha preferido afastar tais sacerdotes do culto do santuário de Jerusalém, não somente por razões de cunho prático, mas também por razões de cunho teológico, como afirma Albertz,<sup>195</sup> buscando evitar que o culto se tornasse outra vez contaminado por práticas estranhas ao javismo.

### 2.2.3.

#### Período do Segundo Templo

Dentro do chamado “período do Segundo Templo”, ou seja, a partir de 515 a.C., podem-se destacar dois momentos de singular importância. O primeiro deles é representado pelo programa reformador de Ezequiel. De modo particular, o texto de Ez 44, que parece restringir o sacerdócio a um ramo específico dentro da tribo

<sup>192</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 134-135.

<sup>193</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 402; NOTH, M., *Könige*, p. 281-282.

<sup>194</sup> Embora o termo אָח, na BH, possa ser usado para expressar uma relação de cortesia para com estrangeiros (Jz 19,23), ele costuma indicar, sobretudo, laços de consaguinidade ou a pertença a uma mesma tribo. As ocorrências do termo nos livros dos Reis apontam nesse sentido. RINGGREN, H., אָח, p. 191-192.

<sup>195</sup> ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 1, p. 418

de Levi: os filhos de Sadoc. Num segundo momento, encontra-se a expressão “filhos de Aarão”, presente sobretudo no Levítico e na obra do Cronista, também para referir-se ao sacerdócio. O uso de tal expressão parece indicar uma nova forma de se compreender quem, de fato, podia ser admitido ao sacerdócio de Jerusalém. Por fim, parece oportuno destacar como a hierarquia sacerdotal se organizou no pós-exílio.

### 2.2.3.1.

#### O programa reformador de Ezequiel

Desde Wellhausen, considera-se que a separação entre sacerdotes e levitas, sendo estes últimos reduzidos a uma espécie de “clero inferior”, foi estabelecida a partir de Ezequiel.<sup>196</sup> É em Ez 44,10-16 que se encontra, de um lado, a punição dos “levitas”, que os relega a uma função secundária no culto (vv. 10-14) e, de outro, a legitimação e o direito de exclusividade dos sadocitas no que diz respeito ao exercício das funções sacerdotais no novo templo entrevisto pelo profeta.

Os vv. 10-14, onde os levitas são condenados pelo profeta, podem ser divididos em duas partes: vv. 10-11 e vv. 12-14, sendo cada uma delas marcada pela expressão *נִשְׂאוּ עֲוֹנָם*.<sup>197</sup> Tal expressão, que pertence à terminologia cultural e pode significar tanto “carregar a [própria] iniquidade”, quanto “carregar a iniquidade de [outrem]”,<sup>198</sup> é utilizada em Ez 44,10.12 para justificar o juízo de YHWH: o rebaixamento dos levitas é fruto das suas próprias ações. No v. 11, o “carregar a iniquidade” vem descrito como a sua continuação no santuário, mas numa função subalterna, descrita como uma dupla forma de “serviço” (*שרת*): eles devem “guardar as portas” e “realizar o serviço” do Templo. Este “serviço” do Templo consiste no matar as vítimas para o “holocausto” (*עֹלָה*) e para o “sacrifício pelo povo” (*הַזֶּבַח לָעָם*).<sup>199</sup>

<sup>196</sup> WELLHAUSEN, J., Prolegomena to the History of Israel, p. 121-124.

<sup>197</sup> ZIMMERLI, W., Ezekiel, v. 2, p. 455-456.

<sup>198</sup> STOLZ, F., נשא, cc. 154-155.

<sup>199</sup> Zimmerli ressalta que, pelo que se pode depreender de Lv 1.3, tal tarefa não ficou restrita aos levitas. Os próprios oferentes continuaram mantendo seu direito de imolar as vítimas que seriam depois oferecidas pelos sacerdotes. ZIMMERLI, W., Ezekiel, v. 2, p. 456; HARTLEY, J. E., Leviticus, p. 21.

Nos vv. 12-14, a expressão que introduz a punição (נִשְׁאַר עֲוֹנָם) vem precedida pela expressão נָטַף אֶת יָדוֹ (levantar a mão), com o sentido de “jurar”.<sup>200</sup> Tal expressão ocorre em Ezequiel tanto em sentido positivo (Ez 20,5), quanto em sentido negativo (Ez 20,15).<sup>201</sup> Em Ez 44,12 ela aparece em sentido negativo, pois YHWH jura punir a iniquidade dos levitas, que consistiu em “servir” aos “ídolos imundos”. Daí decorre o que pode parecer uma “segunda punição”, mas que é, na verdade, um esclarecimento da punição já descrita em 44,11: os levitas serão afastados do sacerdócio. Eles não se “aproximam” (נִגַּשׁ – Qal) de YHWH para “exercer o sacerdócio” (כָּהֵן – Piel). Também não poderão “aproximar-se” (נִגַּשׁ – Qal) das “coisas santas” (כְּלֵי־קֹדֶשׁ) e nem do “santo dos santos” (קֹדֶשׁ הַקְּדוֹשִׁים).<sup>202</sup>

O motivo de tal punição para os levitas vem proposto nos vv. 10.12: os levitas se “distanciaram” (רָחַק)<sup>203</sup> de YHWH quando Israel “afastou-se” (תָּעָה)<sup>204</sup> dele. A raiz רָחַק (Qal), utilizada para designar a atitude dos levitas (Ez 44,10), ocorre sobretudo nos Salmos e nos profetas para indicar a atitude do homem que se afasta de YHWH. A atitude oposta, ou seja, o “aproximar-se” de YHWH é indicado normalmente pela raiz קָרַב (Qal), utilizada em Ez 44,15 para indicar a atitude dos filhos de Sadoc como diametralmente oposta àquela dos levitas.<sup>205</sup> A raiz תָּעָה (Qal), por sua vez, possui o significado concreto de “andar errante”. Em sentido figurado, pode significar “extraviar-se”. A partir desse último sentido tornou-se um termo importante para designar o pecado. O pecador é comparado às “ovelhas desgarradas” (Is 53,6) ou ao “bêbado que cambaleia” (Jó 12,25).<sup>206</sup> A raiz תָּעָה ocorre em Ez 48,11, para expressar a oposição entre o comportamento dos levitas e o dos sacerdotes, filhos de Sadoc. Enquanto os levitas “se afastaram” (תָּעָה) de YHWH, os filhos de Sadoc “não se afastaram” (לֹא־תָּעָה) de YHWH.

<sup>200</sup> STOLZ, F., נִשְׁאַר, c. 152.

<sup>201</sup> Tal expressão é recorrente em Ez 20, tomada tanto em sentido positivo (Ez 20,5.6.28.42), quanto em sentido negativo (Ez 20,15.23). Em sentido negativo, a expressão introduz a afirmação de YHWH de que negaria a entrada na terra prometida àqueles que “rejeitam” suas normas e estatutos e “profanam” seus sábados.

<sup>202</sup> ZIMMERLI, W., Ezequiel, v. 2, p. 456.

<sup>203</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 616.

<sup>204</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 706

<sup>205</sup> KÜHLEWEIN, J., קָרַב, c. 968.

<sup>206</sup> SAWYER, J. F. A., תָּעָה, c. 1323.

Tal “distanciamento” dos levitas consistiu no serviço dos גלולים, termo muito recorrente em Ezequiel.<sup>207</sup> Derivado de גל, “excremento”<sup>208</sup> (Ez 4,12) ou גלל II “ser ou estar sujo”<sup>209</sup> (Is 9,4)<sup>210</sup>, גלולים costuma ser traduzido como “ídolos imundos”.<sup>211</sup> Parece difícil compreender a que tipo de idolatria Ezequiel esteja se referindo. Abba e Nurmela sugeriram que tal idolatria tenha sido o culto do bezerro e que os levitas afastados do sacerdócio sejam os antigos sacerdotes de Betel.<sup>212</sup> A tese de Abba, contudo, oferece uma dificuldade. No seu parecer, os “levitas” já existiam como uma classe inferior de servidores do culto. Nesse sentido, o que Ezequiel estaria afirmando seria a redução de antigos sacerdotes de Betel à função de levitas.<sup>213</sup> Contudo, o texto de Ezequiel não sugere isso. O texto parece afirmar de modo explícito a redução dos levitas a uma função secundária e não a redução de um grupo sacerdotal a uma espécie de “função levítica” já considerada anteriormente como uma função de menor importância.

Nurmela baseia sua tese no fato de considerar a expressão בֵּית־יִשְׂרָאֵל em Ez 44,12 como uma referência ao Reino do Norte. Consequentemente, Ezequiel estaria fazendo alusão ao culto do Reino do Norte e ao santuário de Betel. Nurmela parece não considerar dois elementos. O primeiro deles diz respeito ao uso da expressão בֵּית־יִשְׂרָאֵל em Ezequiel. Tal expressão não se refere sempre ao já extinto Reino do Norte. Algumas vezes ela é utilizada em Ezequiel para designar o povo no seu conjunto (Ez 20,27).<sup>214</sup> O segundo elemento seria a ligação do culto do bezerro com os “levitas”. Tal ligação parece ser questionada por Ex 32, considerado por alguns como um texto pró-levítico e contrário aos sacerdotes de Betel instituídos por Jeroboão, que não fariam parte da tribo de Levi (1Rs 12,31).<sup>215</sup> Nurmela, contudo, considera que a informação de 1Rs 12,31 é uma mera ficção com o intuito de desqualificar o clero ali instituído.<sup>216</sup>

<sup>207</sup> Das 48 ocorrências do termo na BH, 39 são em Ezequiel. LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 326.

<sup>208</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 138.

<sup>209</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 139-140; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 194: sobre Is 9,4 sugere-se interpretar o referido verbo tanto com “revolver” quanto como “ser sujo”.

<sup>210</sup> PREUSS, H. D., גלולים, p. 2.

<sup>211</sup> PREUSS, H. D., גלולים, p. 2.

<sup>212</sup> ABBA, R., Levites and Priests, p. 883; ABBA, R., Priests and Levites in Ezekiel, p. 5-6.8-9; NURMELA, R., The Levites, p. 85-87.

<sup>213</sup> ABBA, R., Priests and Levites in Ezekiel, p. 6.8-9.

<sup>214</sup> ZIMMERLI, W., Ezekiel, v. 2, p. 100.

<sup>215</sup> DOZEMAN, T. B., Exodus, p. 699-700.

<sup>216</sup> NURMELA, R., The Levites, p. 31-33.86-87.

Diante da dificuldade de se especificar qual teria sido a idolatria dos levitas, uma vez que Ez 44,10-14 traz expressões muito genéricas, cogita-se que o livro de Ezequiel queira, na verdade, dar uma justificativa para a não aceitação dos sacerdotes remanescentes de outros santuários junto ao clero de Jerusalém.<sup>217</sup> A aceitação desses sacerdotes, chamados pelo Deuteronômio de “levitas” (Dt 18,1-8), foi rechaçada quando da reforma de Josias (2Rs 23,9), pelos possíveis motivos já elencados acima.<sup>218</sup> No retorno do exílio, o livro de Ezequiel, que tem na sua base um sacerdote, presumivelmente de origem sadocita (Ez 1,3),<sup>219</sup> dá a razão teológica para este afastamento. Associando o culto dos santuários fora de Jerusalém à idolatria, o programa reformador de Ezequiel põe fim às expectativas dos sacerdotes desses santuários de tornarem-se sacerdotes no santuário de Jerusalém.<sup>220</sup> O livro de Ezequiel aproxima-se do Deuteronômio com as expressões “levitas” e “sacerdotes levitas”, contudo, para garantir a exclusividade de um ramo específico da tribo de Levi, vem formulada a expressão כֹּהֲנֵי צְדוּקָה (40,46; 44,15; 48,11) e sua variante יִרְעֵ צְדוּקָה (43,19), expressões mais restritivas que as mais amplas encontradas no Deuteronômio.<sup>221</sup> O profeta transforma, assim, uma “situação de fato” em uma “situação de direito”.<sup>222</sup>

Segundo Hanson, o exílio teria feito crescer as polarizações que já existiam no interior do judaísmo. Basicamente, duas correntes teriam se formado: uma de cunho utópico, marcada por uma ideia revolucionária, que quereria modificar a ordem estabelecida – contaria com o apoio dos profetas e representaria todos os grupos desprivilegiados, inclusive os sacerdotes destituídos de suas funções e não absorvidos pelo clero de Jerusalém; outra de cunho ideológico – que quereria manter o *status quo* – representaria o interesse dos nobres e dos sacerdotes de linhagem sadocita que, até o exílio, tinham mantido para si a exclusividade sobre o

<sup>217</sup> ZIMMERLI, W., Ezekiel, v. 2, p. 459.

<sup>218</sup> Item 2.2.2.4.

<sup>219</sup> GOSSE, B., Les Lévités au Retour de l’Exil dans les livres d’Ezéchiel, de Jérémie ed d’Isaïe, p. 44. Presume-se sua origem sadocita porque ele aparece como um sacerdote que está entre os exilados de Jerusalém na Babilônia (Ez 1,1: גִּזְלָהּ). Se desde a reforma de Josias o clero de Jerusalém é exclusivamente sadocita, partindo-se do princípio que os sacerdotes de outros santuários não foram ali incorporados, tal hipótese parece possível de ser aceita.

<sup>220</sup> AUNEAU, J., Sacerdoce, cc. 1233-1235; GOSSE, B., Les Lévités au Retour de l’Exil dans les livres d’Ezéchiel, de Jérémie ed d’Isaïe, p. 45.

<sup>221</sup> AUNEAU, J., Sacerdoce, cc. 1233-1235.

<sup>222</sup> DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 402-404; HAURET, C., Lewy et Kohen, p. 99; GOSSE, B., Les Lévités au Retour de l’Exil dans les livres d’Ezéchiel, de Jérémie ed d’Isaïe, p. 46.

exercício do sacerdócio em Jerusalém.<sup>223</sup> Os sadocitas teriam procurado elaborar um programa de reforma de cunho conservador: eles queriam preservar sua posição e salvaguardar a paz na relação com o império persa.<sup>224</sup> O livro de Ezequiel, influenciado pelo ideal de reforma sadocita, proporia uma conciliação onde os sacerdotes de linhagem não-sadocita seriam incorporados ao culto, mas numa categoria inferior.<sup>225</sup>

Zimmerli reconhece, contudo, que o programa reformador de Ezequiel conheceu estágios na sua execução. De fato, em Ez 40,45-46 são enumeradas duas categorias de servidores do Templo:

Ez 40,45 כֹּהֲנִים שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת “sacerdotes” que fazem o  
*serviço do Templo*

Ez 40,46 כֹּהֲנִים שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ “sacerdotes” que fazem o  
*serviço do altar*

Estes últimos são designados como “filhos de Sadoc”, que fazem parte de um grupo maior chamado de “filhos de Levi”. Contudo, tanto os que fazem o “serviço do Templo” quanto os que “fazem o serviço do altar” são chamados pelo termo genérico כֹּהֲנִים. Esta subdivisão dentro do sacerdócio teria sido a primeira tentativa de incorporar dentro do serviço do santuário de Jerusalém os sacerdotes provindos de outros santuários, extintos quando da reforma josiânica. Eles estariam a serviço do “Templo”, mas não do “altar”. Mais tarde, quando Ez 40-48 foi elaborado no seu conjunto, Ez 40,45-46 manifestou sua influência.<sup>226</sup> Sendo o “serviço do altar” uma função de maior honra, somente este grupo continuou a ser

<sup>223</sup> HANSON, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, p. 212.217.

<sup>224</sup> HANSON, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, p. 217.

<sup>225</sup> HANSON, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, p. 225-226. Em outra obra, Hanson afirma que os sadocitas criaram a acusação de idolatria contra os levitas com o intuito de afastá-los do sacerdócio e de manter sua supremacia. HANSON, P. D., *The People Called*, p. 268. Segundo Alertz, o exíguo número de levitas frente ao grande número de sacerdotes que retornam do exílio (Esd 2,36-40; Ne 7,39-43) é uma prova de que, a princípio, só um número reduzido de sacerdotes não-sadocitas estava disposto a exercer uma nova função no santuário restaurado numa condição inferior. ALBERTZ, R., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 2, Madrid: Editoria Trotta, 1999, p. 604.

<sup>226</sup> Zimmerli admite um complexo processo redacional em Ez 40-48. A situação descrita, por exemplo, em Ez 40,45-46, onde dois grupos com atividades culturais distintas são igualmente chamados de כֹּהֲנִים não se coadunaria com Ez 44,10-16, onde tal título é reservado somente dos “filhos de Sadoc”. No seu parecer, o primeiro estágio de composição pode ser identificado nos cc. 40-42, onde Ez 42,15-20, com a retomada das medidas do santuário e do seu entorno, funciona como uma conclusão. ZIMMERLI, W., *Ezekiel*, v. 2, p. 328.

considerado propriamente como um grupo sacerdotal. O “serviço do Templo”, uma categoria inferior, continuou a ser desempenhado pelos antigos sacerdotes provindos de outros santuários, mas que agora não carregam mais o nome de “sacerdotes”, passando a ser designados pelo termo “levitas”.

A correlação entre os textos é percebida quando se observa a semelhança entre as expressões de Ez 40,45 (פְּהַנִּים שְׁמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת) e de Ez 44,14 (שְׁמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת) – Ez 44,10 aplica a estes o título הַלְוִיִּם (הַלְוִיִּם – Ez 44,10 aplica a estes o título הַלְוִיִּם). A expressão de Ez 40,46 (פְּהַנִּים שְׁמֵרֵי) (מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ), por sua vez, encontra eco na expressão הַפְּהַנִּים הַלְוִיִּם בְּנֵי צְדוּק אֲשֶׁר שְׁמֵרֵי אֶת-מִשְׁמֶרֶת מִקְדָּשֵׁי de Ez 44,15. Aqui não se trata de uma expressão tão semelhante como o são as expressões de Ez 40,45 e 44,14. Contudo, a referência à “gordura” e ao “sangue” no final de Ez 44,15 (חֵלֶב וְדָם) parece indicar o “serviço do altar” (שְׁמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ) referido em Ez 40,46.<sup>227</sup>

Em síntese, embora o livro de Ezequiel também critique o clero de Jerusalém (7,26; 22,26), este parece ter salvaguardado o seu direito de officiar no novo Templo a ser inaugurado, justamente pelo fato de nunca ter se afastado de Jerusalém (48,11), garantindo, assim, o “serviço do santuário” (מִקְדָּשׁ) de YHWH (44,15). Os levitas, uma vez que serviram aos ídolos, vão agora servir ao povo (44,11). Os filhos de Sadoc, por sua vez, uma vez que não serviram aos ídolos, serão colocados agora a serviço de YHWH (44,15).<sup>228</sup>

É possível supor que confluem dois elementos na perspectiva do livro de Ezequiel a respeito do sacerdócio: a visão deuteronomista de um único lugar de culto e o crescimento da noção de “santidade” entendida como “separação” e “consagração”. A concepção deuteronomista que só admitia o culto num único lugar fez com que o culto, mesmo javista, praticado fora de Jerusalém, fosse reatrativamente qualificado como um culto impróprio, idolátrico, desviado. Por isso os “levitas” são tidos como aqueles que “serviram aos ídolos” (Ez 44,12). Por outro lado, o crescimento da noção de “santidade” como “separação e consagração” fez com que, no pós-exílio, se estabelecessem limites bem claros que tinham como finalidade manter a divindade livre de qualquer profanação. Nesse sentido, o clero do “lugar único”, mesmo com as vicissitudes de seu passado, foi considerado o único clero apto a servir YHWH. Os demais sacerdotes provenientes de locais de culto ao menos duvidosos, como o eram os sacerdotes provindos de outros

<sup>227</sup> ZIMMERLI, W., Ezekiel, v. 2, p. 458-459.

<sup>228</sup> ZIMMERLI, W., Ezekiel, v. 2, p. 456.

santuários, precisavam ser mantidos num certo “afastamento” de YHWH. Talvez se possa entender, assim, as expressões de Ez 44,13: eles não se aproximarão (לֹא-יִגְשׁוּ) de YHWH para exercer o sacerdócio e, por extensão, não se aproximarão nem das “coisas santas” e nem do “santo dos santos”.

### 2.2.3.2.

#### Os sacerdotes “filhos de Aarão”

Enquanto a expressão בְּנֵי צְדוּקָה (Ez 40,46; 44,15; 48,11) e sua variante זָרַע צְדוּקָה (Ez 43,19) referindo-se ao sacerdócio estão restritas ao livro de Ezequiel, uma outra expressão – בְּנֵי אַהֲרֹן – encontra-se presente no textos da chamada Tradição Sacerdotal do Pentateuco e nos livros das Crônicas. De modo particular, a expressão ocorre no Levítico<sup>229</sup>, em três formas distintas: “filhos de Aarão” (בְּנֵי-אַהֲרֹן);<sup>230</sup> “filhos de Aarão, os sacerdotes” (בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים);<sup>231</sup> “filhos de Aarão, o sacerdote” (בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן). Goza de certo consenso a ideia de que tal forma de se nomear os sacerdotes surgiu no pós-exílio.<sup>231</sup> Quais grupos subjazem à essa denominação, contudo, não é consenso entre os estudiosos, o que fez com que surgissem várias hipóteses no decorrer da história da pesquisa.

Para North, durante o exílio, o santuário de Betel, que possuiria um corpo sacerdotal ligado a Aarão, teria se tornado o santuário nacional para os remanescentes na terra prometida. O fato de Betel ter permanecido intacto, enquanto Jerusalém tinha caído nas mãos dos babilônios, teria feito a população local acreditar que o culto lá praticado era mais agradável a YHWH que o culto de

<sup>229</sup> Cerca de 22x. No livro dos Números, a expressão ocorre 2x (3,2.3) e no livro das Crônicas 12x (1Cr 15,4; 23,28.32; 24,1.31; 6,35.42; 2Cr 13,9.10; 26,18; 31,19; 35,14). No livro do Êxodo, ocorre apenas duas vezes (28,1.40).

<sup>230</sup> Lv 3,5.8.13; 6,7.11; 7,10.33; 8,13.24; 9,9.12.18; 10,1.16; 16,1; 21,1.

<sup>231</sup> NORTH, F. S., *Aaron's Rise in Prestige*, p. 191-199; DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 433; ABBA, R., *Levites and Priests*, p. 880-889; CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 170-174; HANSON, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, p. 269-279; AUNEAU, J., *Sacerdoce*, c. 1249; BLENKINSOPP, J., *The Judaeen Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods*, p. 25-43; SERAFINI, F., *L'Aleanza Levitica*, p. 58; HARAN, M., *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, p. 84-111. Stephen Cook discorda de tal proposição. Segundo seu parecer, como os textos da Tradição Sacerdotal utilizam uma expressão mais ampla, ou seja, “filhos de Aarão”, tais textos devem ser anteriores a Ezequiel, que utiliza uma expressão mais restritiva: filhos de Sadoc. Com isso, a Tradição Sacerdotal teria de ser datada antes do exílio, o que não parece concordar com a opinião mais aceita a respeito de sua datação. COOK, S. L., *Innerbiblical Interpretation in Ezekiel 44 and the History of Israel's Priesthood*, p. 193-208. Sobre a datação da Tradição Sacerdotal e sua extensão GALVANO, G.; GIUNTOLI, F., *Dai frammenti alla storia: Introduzione ao Pentateuco*, p. 187.

Jerusalém. Os sadocitas, ao retornarem do exílio, teriam conseguido elaborar uma forma de se ligar a Aarão (antepassado do santuário de Betel); teriam reconstruído o santuário e retomado a supremacia do sacerdócio, em detrimento do clero de Betel, do mesmo modo que, sob Davi, seu antepassado jebusita (Sadoc) teria conseguido ligar-se a Levi para legitimar sua condição sacerdotal e tomar a supremacia do sacerdócio sobre os levitas.<sup>232</sup>

Entre as dificuldades oferecidas pela tese de North, está o fato dele descartar a possibilidade de que o santuário de Betel tenha sido destruído por Josias (2Rs 23,15). Tal informação, no seu parecer, poderia ser considerada ficcional.<sup>233</sup> Baseando-se em Zc 7,2 ele afirma que, durante o exílio do reino do Sul, continuou a existir uma forma de culto javista em Betel. A presença do termo בִּית־אֵל no início do versículo, contudo, é difícil de se interpretar. O autor entende que Betel seja o objeto indireto da raiz הלשׁ e que os sacerdotes ali referidos sejam os sacerdotes que estariam atuando em Betel e aos quais a população de Judá estaria enviando uma delegação para interrogá-los sobre o jejum que era observado no aniversário da destruição do Templo.<sup>234</sup> Contudo, não é assim que exegetas mais recentes compreendem o versículo. Como o verbo está no singular e os nomes próprios que o seguem são ligados por um ך, costuma-se ler בִּית־אֵל como o sujeito e não como o objeto do verbo.<sup>235</sup> O sentido seria justamente o oposto: o povo de Betel estaria enviando uma delegação a Judá para saber se deviam ou não continuar praticando tal jejum.<sup>236</sup>

Abba e Haran afirmam que foi em Jerusalém que se deu a conciliação entre dois grupos sacerdotais que foram colocados sob o patrocínio de um ancestral comum: Aarão. Abba considera que, no retorno do exílio, os sadocitas encontraram em Jerusalém antigas famílias sacerdotais não-sadocitas, mas vinculadas a Aarão. Há o encontro, então, entre duas linhagens sacerdotais: os sadocitas, que se conectam com Aarão através de Eleazar; as demais famílias sacerdotais, que se conectam com Aarão através de Itamar. Daí em diante vão adotar a denominação “filhos de Aarão” e não mais “filhos de Sadoc”.<sup>237</sup> Haran, por sua vez, considera

<sup>232</sup> NORTH, F. S., *Aaron's Rise in Prestige*, p. 191-199.

<sup>233</sup> NORTH, F. S., *Aaron's Rise in Prestige*, p. 193.

<sup>234</sup> NORTH, F. S., *Aaron's Rise in Prestige*, p. 193.

<sup>235</sup> SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 637-638; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1124-1125.

<sup>236</sup> LIMA, J. M. F., *Salvação em Zc 8,1-8: leitura exegética a partir do cenário de Zc 7,4-14*, p. 107.

<sup>237</sup> ABBA, R., *Levites and Priests*, p. 880-889.

que os “sacerdotes levitas” mencionados no Deuteronômio (18,1-8) eram os “levitas” do Sul, ligados a Aarão. Enquanto os simples “levitas” (18,1-8) eram os “levitas” do Norte, ligados a outros grupos sacerdotais. Estes “levitas” do Norte é que ficaram, desde Josias (2Rs 23,9) e depois com o programa reformador de Ezequiel (44,10-16), reduzidos a um grupo inferior no culto. Os “levitas do sul” uniram-se, no pós-exílio, aos sadocitas de Jerusalém, sob uma nova denominação: filhos de Aarão.<sup>238</sup>

Cody, seguindo a “hipótese jebusita” para a origem dos sadocitas, afirma que, no exílio ou no pós-exílio em Jerusalém, eles encontraram uma forma de se conectar com Aarão, para fazerem de si mesmos também “levitas”, ou seja, pertencentes à mesma tribo à qual, segundo as tradições de Israel, pertencia o sacerdócio. Eles teriam se conectado a Aarão por meio de Eleazar. Outras famílias sacerdotais também teriam se conectado com Aarão através de Itamar. Formava-se, assim, o clero de Jerusalém que passou a ser conhecido como “filhos de Aarão” e não mais como “filhos de Sadoc”. Outros descendentes de Levi, mas que não pertenciam ao grupo dos filhos de Aarão, ficaram reduzidos a um clero inferior. O termo “levita” tornou-se, a partir de então, nome de função, e não mais um gentílico.<sup>239</sup>

De Vaux e Hanson não chegam a identificar todos os grupos sacerdotais que subjazem à denominação genérica de “filhos de Aarão”. Eles afirmam apenas que os “sadocitas” e “outros grupos sacerdotais” se conciliaram. Segundo De Vaux, a conciliação teria se dado ainda no exílio, porém tais famílias sacerdotais só retornaram a Jerusalém com Esdras, o que fez com que os sadocitas mantivessem o predomínio até esse retorno. Para De Vaux, a menção de Fineias e Itamar em Esd 8,2 indicaria dois ramos sacerdotais que teriam retornado com Esdras da Babilônia. Os sadocitas estariam ligados a Fineias, por meio de Eleazar, conforme vem descrito em genealogias consideradas “tardias” pelo autor (1Cr 5,30-34). É provável, segundo seu parecer, que os descendentes de Abiatar, outrora afastados do sacerdócio por Salomão, agora tivessem readquirido o direito de officiar no Templo de Jerusalém conectando-se a Itamar. Assim os sacerdotes ficam sendo designados como filhos de Aarão – conectando-se a seus dois filhos, Eleazar e

<sup>238</sup> HARAN, M., *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, p. 84-111.

<sup>239</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 170-174.

Itamar – um ancestral que colocaria a aliança de YHWH com os sacerdotes nos tempos fundantes da peregrinação no deserto.

A tese de Hanson é quase idêntica a de De Vaux, diferenciando-se somente com relação ao tempo e ao local dessa suposta “conciliação”: ela teria se dado somente no pós-exílio. Outros grupos sacerdotais que não conseguiram se ligar a uma descendência aarônica teriam permanecido como um “clero inferior”: os “levitas”. A supremacia dos sadocitas, contudo, durou até o período dos Macabeus, uma vez que o sumo sacerdote, figura que ganha proeminência no pós-exílio, provinha do grupo dos sadocitas.<sup>240</sup> Blenkinsopp afirma que tal tentativa de conciliação dos diversos grupos sacerdotais teria se dado por pressão do império Persa, uma vez que estes tinham, também, grande influência nas questões políticas da província de Judá.<sup>241</sup>

Embora haja divergências entre os autores no que diz respeito à reconstrução histórica desse período, alguns pontos de consenso podem ser estabelecidos: a) a designação “filhos de Aarão” para indicar o sacerdócio de Jerusalém passa a ser utilizada no pós-exílio; b) a fórmula é mais ampla que a expressão restritiva – filhos de Sadoc – encontrada no projeto reformador de Ezequiel (Ez 44);<sup>242</sup> c) ela surgiu como uma tentativa de conciliar os sadocitas com outros grupos sacerdotais que também se ligavam a Aarão e que, por isso, reclamavam o direito de officiar no Templo reconstruído; d) os que não podiam provar uma ascendência aarônica ficaram reduzidos a um clero inferior e o termo “levita” tornou-se nome de função e não mais um gentílico. Com relação ao momento em que teria surgido tal conciliação entre grupos sacerdotais distintos, parece possível aceitar a hipótese de Sacchi, segundo a qual a supremacia sadocita teria permanecido até a intervenção de Neemias,<sup>243</sup> uma vez que somente em Esd 8,2 aparecem dois ramos sacerdotais, indicados, conforme defende De Vaux, pela menção dos nomes de seus ancestrais epônimos Fineias e Itamar, ambos filhos de Aarão. Aceitando-se essa possibilidade, pode-se concluir que o profeta Malaquias dirige sua crítica ao sacerdócio sadocita,

<sup>240</sup> DE VAUX, R., *Instituições de Israel*, p. 433-434; HANSON, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, p. 269-279.

<sup>241</sup> BLENKINSOPP, J., *The Judaeen Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods*, p. 43.

<sup>242</sup> LIVERANI, M., *Para além da Bíblia*, p. 409: “Provavelmente alguns grupos foram rejeitados, mas outros foram aceitos e se formulou um critério de descendência bem amplo que remontava à época de Moisés e Aarão. A expressão ‘filhos de Sadoq’ foi substituída por ‘filhos de Aarão’ para designar os sacerdotes.”

<sup>243</sup> SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 140-141.

embora ele não entre, aparentemente, em nenhuma polêmica no que se refere a quem deve pertencer o direito de exercer o sacerdócio em Jerusalém.

## 2.3.

### A hierarquia sacerdotal no pós-exílio

Independentemente dos debates a respeito da datação da tradição sacerdotal, os textos normalmente ligados à ela, assim como a obra do Cronista, parecem ser normativos para o culto pós-exílico.<sup>244</sup> Em virtude disso, parece oportuno, ainda que em linhas gerais, apontar como os servidores do culto – sumo sacerdote, sacerdotes e levitas – estavam organizados nesse período, de acordo com os textos tanto da obra do Cronista, quanto da tradição sacerdotal, que apresentam uma hierarquia sacerdotal.

#### 2.3.1.

##### O sumo sacerdote

No pós-exílio, o Templo adquire uma importância cada vez maior, tanto do ponto de vista religioso quanto político, uma vez que ali os israelitas podiam gozar de certa liberdade, de modo particular no que diz respeito ao culto, graças à tolerância religiosa dos Persas. Nesse período emerge, também, a figura do sumo-sacerdote.<sup>245</sup> Embora pareça haver, já antes do exílio, uma certa hierarquia sacerdotal, que se pode depreender pelo uso dos termos פֶּהַן הָרִאשׁוֹן (2Rs 25,18) e פֶּהַן הַמְּשִׁנָּה (Jr 52,24), é no pós-exílio que surge a figura do “sumo-sacerdote” (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל).<sup>246</sup>

<sup>244</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 58.

<sup>245</sup> SOGGIN, J. A., Storia d'Israele, p. 356-360.

<sup>246</sup> A expressão ocorre em Lv 21,10; Js 20,6; 2Rs 12,11; 22,4.8; 23,4; 2Cr 34,9; Ne 3,1.20; 13,28; Ag 1,1.12.14; 2,2.4; Zc 3,1.8; 6,11. De Vaux considera que as referências a um “sumo sacerdote” antes do exílio, como acontece no livro de Josué e no livro dos Reis, sejam adições posteriores. DE VAUX, R., Instituições de Israel, p. 416; SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 58-60; Josué 20,6: sumo sacerdote como termo tardio – SICRE DIAZ, J. L., Josué, p.420.

O sumo sacerdote está no vértice da pirâmide sacerdotal.<sup>247</sup> O título completo de seu ofício é dado em Lv 21,10: הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מְאֻזָּר. Ele é o único dentre os sacerdotes que recebe a unção com óleo (Lv 21,10), tornando-se um מְשֻׁחָ (Lv 4,3; 16,32; Nm 35,25). Tendo em vista que ele serve YHWH no dia da Expição, no Santo dos Santos (Lv 16),<sup>248</sup> está sujeito a regras de pureza mais rígidas que os demais sacerdotes, enumeradas em Lv 21,10-15.<sup>249</sup> Antes do Dia da Expição, o sumo sacerdote era separado por sete dias, a fim de que não sofresse nenhum acidente, ou ficasse impuro pelo contato sexual com sua esposa, ou tocando-a caso ela ficasse menstruada, tornando-se, assim, incapaz de realizar suas funções nesse dia que, após o exílio, foi crescendo sempre mais em importância na liturgia judaica.<sup>250</sup> Além do dia da Expição, o sumo sacerdote exercia outras funções durante o ano, de modo particular nas grandes festas de peregrinação, onde devia presidir ações culturais importantes.

É através de textos tardios, mormente da Mishná no tratado Yoma, que se pode conhecer melhor quais os deveres e direitos do sumo sacerdote.<sup>251</sup> Entre seus direitos, por exemplo, pode-se enumerar: na repartição das coisas santas, o sumo sacerdote tinha direito de escolher a primeira parte;<sup>252</sup> ele presidia o sínédrio, tendo uma influência determinante em questões administrativas e judiciais.<sup>253</sup> A Mishná tem em tão alta estima a santidade do sumo sacerdote que atribui a destruição do Segundo Templo à falta destes.<sup>254</sup> Também o Sirácida contribui para a compreensão da importância do sumo sacerdote no Segundo Templo com os elogios que faz a Aarão (45,6-22); Fineias (45,23-26) e Simão (50,1-21). De modo particular, este último texto faz perceber que as atribuições do sumo sacerdote, em tempos mais próximos do NT, iam além do culto. Simão se preocupa com a construção dos

<sup>247</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 184; HARTLEY, J. E., *Leviticus*, p. 349; DOMMERSHAUSEN, W., יְהוֹשֻׁעַ, p. 71.

<sup>248</sup> Em Lv 16, o sumo sacerdote é representado pela figura de Aarão. DOMMERSHAUSEN, W., יְהוֹשֻׁעַ, p. 72.

<sup>249</sup> CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 184; HARTLEY, J. E., *Leviticus*, p. 243-246.349; WENHAM, G. J., *The Book of Leviticus*, p. 288-290.

<sup>250</sup> NEUSNER, J. (trad.), *The Babylonian Talmud*, v. 5, p. 18.

<sup>251</sup> Embora se reconheça que as tradições contidas no Talmud e na Mishná remontam a tradições antigas e transmitidas, talvez, no ensino oral dos rabinos, não é possível saber se as atividades ali descritas para o sumo sacerdote, os sacerdotes e os levitas, correspondem exatamente ao que acontecia no Templo de Jerusalém em todas as etapas do seu funcionamento desde a sua reconstrução em 515 a.C. até a sua destruição em 70 d.C.

<sup>252</sup> NEUSNER, J. (trad.), *The Babylonian Talmud*, v. 5, p. 44.

<sup>253</sup> AUNEAU, J., *Sacerdoce*, cc. 1265-1266.

<sup>254</sup> NEUSNER, J. (trad.), *The Babylonian Talmud*, v. 5, p. 44.

“reservatórios de água” (50,3) e com a fortificação do Templo e da cidade (50,2.4).<sup>255</sup>

O sumo sacerdote devia provir de linhagem sadocita, mesmo depois da reconciliação dos diversos grupos sacerdotais sob a denominação genérica de “filhos de Aarão”. A linhagem sadocita do sumo sacerdócio perdurou até a deposição de Onias III que ocorreu em torno ao ano 175 a.C. A partir de 152 a.C. os Asmoneus passaram a preencher tal função.<sup>256</sup>

### 2.3.2.

#### Sacerdotes e levitas

Os sacerdotes estavam organizados em vinte e quatro classes. Cada classe sacerdotal deveria assegurar o serviço do Templo por uma semana, o que fazia com estivessem em serviço cerca de duas vezes por ano. O sacerdócio era hereditário e exigia a obediência à regras precisas no que diz respeito ao matrimônio e à pureza, além da integridade física, considerada um sinal externo da “santidade”, esta compreendida, em primeiro lugar, como “integridade”. Neste sentido é que se podem comparar dois textos do Levítico: 21,16-21 e 22,22-24. Em Lv 21,16-21 são enumerados os defeitos que tornam um homem inapto para o sacerdócio. Alguns desse defeitos são enumerados em Lv 22,22-24 como também tornando determinado animal inapto para o sacrifício.<sup>257</sup> Tanto o sacerdote (Lv 21,17) quanto o animal a ser sacrificado (Lv 22,20) devem ser “sem defeito” (מִיָּם).

Os sacerdotes estavam encarregados do sacrifício cotidiano (תְּמִידָה). Além disso, todas as outras ações cultuais exigiam sua presença: os holocaustos, o sacrifício pelo pecado, o sacrifício de comunhão, a oferenda de incenso etc. Esta última, considerada de singular importância no culto cotidiano, era feita por um sacerdote escolhido por meio de um sorteio. Segundo o tratado Yoma, tal função era tão singular que não se deveria deixar que nenhum sacerdote a exercesse repetidamente.<sup>258</sup>

<sup>255</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 60.

<sup>256</sup> DOMMERSHAUSEN, W., בְּהָרָה, p. 72; SACCHI, P., Historia del Judaísmo em la época del Segundo Templo, p. 128.

<sup>257</sup> HARTLEY, J. E., Leviticus, p. 349-350; WENHAM, G. J., The Book of Leviticus, p. 292.295-296.

<sup>258</sup> NEUSNER, J. (trad.), The Babylonian Talmud, v. 5, p. 87; AUNEAU, J., Sacerdoce, cc. 1267-1268.

Os levitas também estavam organizados em 24 classes, como os sacerdotes.<sup>259</sup> Eram considerados descendentes de Levi, mas não de Aarão e, por isso, estavam excluídos do serviço do altar. Dentro da esfera cultual estavam mais próximos do povo, podendo, inclusive, abater a vítima pascal no lugar do oferente, caso este não estivesse em situação de pureza ritual (2Cr 30,17).<sup>260</sup> Os levitas se dedicavam a funções secundárias dentro do culto: o canto, o fechamento e abertura das portas do Templo e outras atividades que não os colocasse em contato direto com o altar e nem com as partes mais internas do Templo.

Pelo testemunho de Flávio Josefo, parece que não gozavam das mesmas vantagens materiais que os sacerdotes e, por isso, eram na sua maioria pobres e pouco instruídos. Segundo o mesmo autor, já em tempos do NT, os levitas cantores revoltaram-se exigindo o direito de usar vestes de linho como os sacerdotes; os levitas que cuidavam das portas, por sua vez, reivindicavam o direito de aprender o canto dos Salmos.<sup>261</sup>

A hierarquia sacerdotal no pós-exílio se define, portanto, a partir de uma concepção teológica específica: ela reflete a noção sempre mais crescente da santidade de YHWH. Tal concepção de santidade não se baseia simplesmente na ideia de “perfeição moral”, mas sim de “separação”. Ezequiel (40-48) entrevê o novo Templo cercado por círculos concêntricos que impediam que a santidade de YHWH fosse violada (o Templo – os sacerdotes – os levitas – o povo). Tal concepção ganhou maior desenvolvimento no pós-exílio. A santidade era exigida maximamente do sumo sacerdote; depois, com menor observância de detalhes, dos sacerdotes, porque estavam em contato com o altar. Os levitas gozavam de uma posição intermediária. Estavam a “serviço do povo” e, no Templo, cuidavam de funções secundárias guardando a devida separação do altar e dos lugares considerados mais sagrados, a fim de se evitar toda e qualquer forma de profanação.

---

<sup>259</sup> O termo “levita” em textos genealógicos pós-exílicos guarda um certo senso tribal. Neste sentido, o termo pode incluir os sacerdotes. Quando se trata, contudo, de um contexto “funcional”, o termo refere-se somente aos que se dedicam ao “serviço” do Templo enquanto uma classe distinta daquela dos sacerdotes. CODY, A., *A History of Old Testament Priesthood*, p. 191.

<sup>260</sup> HARTLEY, J. E., *Leviticus*, p. 440. Note-se que 2Cr 30,17 utiliza o termo מִזְבֵּחַ (matança, imolação). A raiz טָחַשׁ (qal) ocorre em Esd 6,20, indicando também a ação dos levitas que imolam, em lugar dos israelitas que não estavam purificados, a vítima pascal.

<sup>261</sup> AUNEAU, J., *Sacerdoce*, c. 1269.

### 3.

## Análise exegética de MI 2,1-9

### 3.1.

#### Tradução, notas à tradução e crítica textual

#### 3.1.1.

##### Tradução<sup>262</sup>

E agora é para vós este preceito, ó sacerdotes <sup>263</sup> :	2,1a	וְעַתָּה אֲלֵיכֶם הַמִּצְוָה הַזֹּאת הַכֹּהֲנִים:
Se não ouvirdes <sup>264</sup> ,	2,2a	אִם-לֹא תִשְׁמָעוּ
e se não puserdes no coração <sup>265</sup>	2,2b	וְאִם-לֹא תִשְׁיִמוּ עַל-לֵב

<sup>262</sup> Na segmentação e tradução das perícopes, seguiu-se, parcialmente, os critérios sugeridos por Niccacci. NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 55-107.

<sup>263</sup> O termo vem acompanhado de um artigo definido. Alguns autores sugerem que se deva ler a presente partícula como um marcador de vocativo. GKC §126fg; J-M §137g; MEINHOLD, A., *Maleachi*, p. 67.71; HILL, A., *Malachi*, p. 176.197. Marcador idêntico encontra-se em MI 1,6.

<sup>264</sup> Aqui aparece no texto o caso do Yiqtol introduzido por partícula. Neste caso, uma partícula de valor ordinariamente condicional, associada ao advérbio de negação. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 160. A forma Yiqtol de 2,2a e 2,2b não está sozinha, mas associada ao duplo WeQatal de 2,2e e 2,2f, por isso o sentido condicional futuro. DEL BARCO DEL BARCO, F. J., *Profecía y Sintaxis*, p. 173-174.184.

<sup>265</sup> Alonso Schökel afirma que o verbo שׁוּם/שׁוּם significa “colocar alguma coisa em algum lugar”. O complemento de lugar pode vir acompanhado da preposição על como no texto em questão (2,2b: על-לב). O autor ressalta, contudo, que quando esse “complemento” de lugar é o substantivo לב, a expressão pode ser entendida como “fazer caso de”. Esta é, alias, a tradução que ele sugere para as duas aparições da expressão em MI 2,2. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 638 e 640. O dicionário de Koehler e Baumgartner, por sua vez, distingue o uso das expressões שׁוּם/שׁוּם על לב e שׁוּם/שׁוּם לב על. No parecer dos citados autores, a primeira expressão deve ser traduzida como “to take to heart”, expressão que guarda o sentido de “considerar alguma coisa”. Assim se entende a expressão nos textos de Is 42,25; 47,7; 57,1.11; Jr 12,11. A segunda expressão - על לב שׁוּם/שׁוּם - por sua vez, os citados autores a entendem como *to regard/pay attention*. Assim ela deve ser entendida nos textos de Ex 9,21 e Dn 1,8, por exemplo. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 2, p. 1324, n. 13, letras “a” e “b”. Os comentadores de Malaquias divergem um pouco na hora de traduzir esta expressão. Alguns a traduzem como *lay it to heart; set your heart upon it; if you will not lay it to heart*, seguindo o que afirma o Dicionário de Koehler e Baumgartner: HILL, A., *Malachi*, p. 171; SNYMAN, S. D., *Malachi*, p. 43; NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 63. Um comentário mais recente, em língua alemã, também atesta a tradução conforme a indicação de Koehler e Baumgartner: *es euch nicht zu Herzen nehmen*. KESSLER, R., *Maleachi*, p. 127. Há quem, a exemplo do que afirma o Dicionário de Alonso Schökel, traduza mais pelo sentido da frase: *nicht eure Aufmerksamkeit (darauf) richtet*. MEINHOLD, A., *Maleachi*, p. 71. Aqui preferiu-se manter o sentido literal da expressão, uma vez que este é compreensível em português: pôr no coração significa “considerar algo/levar tal coisa a sério”. As versões concordam com o sentido literal da expressão. A LXX traduz a expressão como εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν. A Vulgata, por sua vez, a traduz com a expressão *super cor*. ZIEGLER, J., *Duodecim Prophetarum*, p. 331; GRAYSON, R. (Ed.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem*, p. 1430.

dar glória ao meu nome	2,2c	לְתֵת כְּבוֹד לִשְׁמִי
– diz YHWH dos Exércitos –,	2,2d	אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת
lançarei contra <sup>266</sup> vós a maldição,	2,2e	וְשַׁלַּחְתִּי בְכֶם אֶת־הַמְּאָרָה
e amaldiçoarei as vossas bênçãos:	2,2f	וְאָרוֹתֵי אֶת־בְּרִכּוֹתֵיכֶם
de fato <sup>267</sup> as <sup>268</sup> amaldiçoou, <sup>269</sup>	2,2g	וְגַם אָרוֹתֶיהָ
porque vós não pondes (isso) no coração.	2,2h	כִּי אֵינְכֶם עֹשִׂים עַל־לֵב:
Eis que repreendo <sup>270</sup> a vossa <sup>271</sup> descendência; <sup>272</sup>	2,3a	הִנְנִי גֹעַר לְכֶם אֶת־הַיָּרֵעַ

<sup>266</sup> A preposição כּ possui muitos significados. Dependendo do verbo utilizado, pode significar a realização de uma ação “contra” alguém. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 104, n. 12, letra “b”. – construção semelhante em Dt 28,20. MEINHOLD, A., *Maleachi*, p. 139.

<sup>267</sup> A partícula מֵ tem, aqui, sentido enfático. NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 63.79; ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 140.

<sup>268</sup> Com relação ao sufixo 3fs que acompanha o verbo, Niccacci sugere que ele seja lido como “each one of them”, ou seja, em referência ao termo בְּרִכּוֹתֵיכֶם, e servindo para designar “cada uma das bênçãos”. É possível que o sufixo de 3fs se refira a coisas no plural, como refere GKC §135p. A esse aspecto acena Meinhold em seu comentário: MEINHOLD, A., *Maleachi*, p. 71, embora traduza esse sufixo no singular, harmonizando 2,2f com a LXX, que traz o termo no singular. Meinhold traduz בְּרִכּוֹתֵיכֶם pela expressão *eure Segensfülle* – “a totalidade das vossas bênçãos”. Outros comentaristas traduzem esse sufixo pelo singular, mas explicando seu sentido coletivo: trata-se das “bênçãos” mencionadas em 2,2f. Assim: HILL, A., *Malachi*, p. 199; SNYMAN, S. D., *Malachi*, p. 81. Fez-se aqui a opção pelo plural, na tradução, porque o texto parece assim ficar mais compreensível, do que o seria se o sufixo fosse traduzido pelo singular.

<sup>269</sup> GKC §106 afirma que o Qatal pode ser traduzido pelo presente quando indica uma ação está em vias de acontecer e, do ponto de quem fala, ela já é considerada como realizada (106i). Tal uso é frequente na linguagem profética (106n). Parece verossímil compreender 2,2g desta forma. Por isso, a tradução pelo presente. O WeQatal presente em 2,2e-f parece corroborar o sentido presente de 2,2g.

<sup>270</sup> Há quem sugira ler aqui a raiz גדע (cortar): KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 200. Alonso Schökel sugere que se leia גדע ou גרע (diminuir): ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 143. Tal fato será melhor explicado na crítica textual.

<sup>271</sup> Parece possível compreender o termo לְכֶם aqui como estando numa relação de genitivo. A preposição לְ é utilizada com este sentido, por exemplo, nos Salmos: Sl 75,1 מְזִמּוֹר לְאֶזְכָּרָה. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 509.

<sup>272</sup> Alguns autores preferem traduzir o termo יָרֵעַ como “semente”, compreendendo a frase como sendo o anúncio de uma catástrofe agrícola. O argumento alegado em defesa dessa tradução é menção do “devorador” em 3,11. O texto de 3,11 seria, então, uma promessa de salvação que reverteria o quadro encontrado em 2,3a. Outros autores, contudo, percebem que o contexto em 2,3 é diferente do contexto em 3,11. Em 3,11 existe termos que remetem ao mundo agrícola. Em 2,3, por outro lado, o que está em jogo é a ameaça aos sacerdotes, cuja instituição se mantém através da “descendência”, por isso, esse seria o melhor termo para se traduzir יָרֵעַ. Não somente o Templo pode ser fechado, como se depreende da ameaça de 1,10, mas também a descendência dos sacerdotes poderá chegar ao fim. Pode-ser alegar, ainda, em defesa da tradução do termo como “descendência” o fato de o mesmo termo aparecer somente aqui em em 2,15. Em 2,15 o sentido é claramente o de descendência. MEINHOLD, A., *Maleachi*, p. 72.

e esparramo <sup>273</sup> imundície sobre as vossas faces, a imundície das vossas festas.	2,3b	וְזִרְיָתִי כָּרַשׁ עַל-פְּנֵיכֶם פָּרַשׁ חֲגִיבְכֶם
E (alguém) vos carregará em direção a isso. <sup>274</sup>	2,3c	וְנָשָׂא אֶתְכֶם אֵלָיו:
E sabereis	2,4a	וַיִּדְעֻתֶם
que eu envio para vós este preceito, para que esteja minha aliança com Levi	2,4b	כִּי שְׁלַחְתִּי אֵלֵיכֶם אֶת הַמִּצְוָה הַזֹּאת
– diz YHWH dos Exércitos. Minha aliança estava com ele; a vida e a paz: eu lhas concedia; temor: ele me temia; e diante do meu nome ele se aterrorizava.	2,4c	לְהִזוֹת בְּרִיתִי אֶת-לְוִי
	2,4d	אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת:
	2,5a	בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ
	2,5b	הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם וְאַתְנַגְמֵ-לּוֹ
	2,5c	מוֹרָא וַיִּירָאֵנִי
	2,5d	וּמִפְּנֵי שְׁמִי נִתַּת הוּא:
Uma instrução verdadeira havia em sua boca	2,6a	תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ
e o engano <sup>275</sup> não se encontrava em seus lábios.	2,6b	וְעוֹלָה לֹא-נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו
Em paz e em retidão caminhava comigo	2,6c	בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אִתִּי
e a muitos fazia voltar da iniquidade.	2,6d	וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעוֹן:
Porque os lábios do sacerdote guardam o conhecimento <sup>276</sup>	2,7a	כִּי-שִׁפְתַי כֶּהֵן יִשְׁמְרוּ-דָעַת

<sup>273</sup> A acentuação massorética permite que se compreenda a forma וְזִרְיָתִי como um W+Qatal. Na sucessão das formas verbais de MI 2,1-9, nota-se que a perspectiva futura indicada pela cadeia de W<sup>o</sup>Qatal de 2,2e e 2,2f é interrompida pelo Qatal presente em 2,2g, talvez como um modo de indicar que a ação de YHWH contra os sacerdotes já começa a se realizar no presente. Essa perspectiva já presente da ação de YHWH parece mantida pela sucessão das orações nominais de participípio de 2,2h e 2,3a, bem como pelo W+Qatal de 2,3b.

<sup>274</sup> O *status quaestionis* da interpretação do segmento 2,3c e do v. 5 será apresentado à parte.

<sup>275</sup> O termo pode ser traduzido como “maldade, injustiça, malícia”. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p.798. Hill o traduz como “engano/dolo” que parece servir bem para mostrar a contraposição de idéias presente em 2,6a e 2,6b – ele (Levi) trazia nos lábios uma “instrução verdadeira” e nos seus lábios não havia “engano”. HILL, A., *Malachi*, p. 171.

<sup>276</sup> Segundo Del Barco, nos profetas pré-exílicos, os discursos descritivos, tal como o que se encontra no v. 7, não possuem uma orientação temporal definida, e esta pode ser indicada pelo contexto. Por

e instrução procuram em sua boca,	2,7b	וְתוֹרָה יִבְקֹשׁוּ מִפִּיהוּ
porque ele é mensageiro de YHWH dos Exércitos.	2,7c	כִּי מַלְאָךְ יְהוָה צְבָאוֹת הוּא:
Mas vós vos afastastes do caminho,	2,8a	וְאַתֶּם סָרְתֶם מִן־הַדֶּרֶךְ
fizestes tropeçar a muitos na instrução,	2,8b	הַכְשַׁלְתֶם רַבִּים בְּתוֹרָה
corrompestes <sup>277</sup> a aliança de Levi <sup>278</sup>	2,8c	שָׁחַתְתֶם בְּרִית הַלְוִי
– diz YHWH dos Exércitos.	2,8d	אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת:
Quanto a mim, <sup>279</sup> eu vos tornei <sup>280</sup>	2,9a	וְגַם־אֲנִי נָתַתִּי אֶתְכֶם נִבְזִים וְשָׁפְלִים
desprezíveis e vis para todo o povo,		לְכָל־הָעָם
visto que <sup>281</sup> vós não guardais o meu caminho,	2,9b	כֹּפֵי אֲשֶׁר אֵינְכֶם שֹׁמְרִים אֶת־דְּרָכַי
e sois parciais na instrução. <sup>282</sup>	2,9c	וְנֹשְׂאִים פָּנִים בְּתוֹרָה: פ

isso, ele afirma que o mais comum é que tais discursos sejam construídos com formas nominais, embora não seja impossível, embora raro na profecia pré-exílica, que tais discursos sejam construídos com Yiqtol, sobretudo o chamado “discurso gnômico”, ou seja, aquele tipo de poesia marcada por sentenças breves que tendem a auxiliar a sua memorização. DEL BARCO DEL BARCO, F. J. Profecía y Sintaxis, p. 239-240. Niccacci, embora traduza tal versículo pelo futuro, à semelhança do que acontece em MI 1,6, afirma que seu sentido expressa o que seria um comportamento naturalmente esperado da parte do sacerdote.

<sup>277</sup> A tradução da raiz  $\psi$ חח como “corromper” é sugerida por Niccacci: NICCACCI, A., Poetic Syntax and Interpretation of Malachi, p. 64; Alonso Schökel aceita “corromper” como uma possibilidade: ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 666. Koehler, por sua vez, propõe “destruir, arruinar, aniquilar”: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1470.

<sup>278</sup> Chama atenção aqui o uso do artigo definido aglutinado a um nome próprio. Tal detalhe será melhor explicado no comentário ao texto.

<sup>279</sup> Segundo Niccacci, a expressão וְגַם־אֲנִי está em paralelismo com a expressão וְאַתֶּם de 2,8a e a partícula וְ teria, aqui sentido enfático, como em 2,2g. NICCACCI, A., Poetic Syntax and Interpretation of Malachi, p. 64.82; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 196.

<sup>280</sup> Embora o sentido básico do verbo נתן seja ‘dar’, ‘entregar’, os dicionários afirmam que ele pode ser usado com o sentido de ‘tornar alguém alguma coisa’, como em Gn 17,5. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 734, n. 12; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 458. MI 2,9a-b segue a mesma estrutura verbal que MI 2,2g-h (Qatal / Oração nominal de participio). MI 2,2g foi traduzido pelo presente, em virtude do WeQatal que o antecede. MI 2,9a, por sua vez, continua a estrutura Qatal que o precede, por isso a tradução pelo pretérito. Os seguimentos seguintes, por sua vez, MI 2,9b-c, trazem duas orações nominais de participio que são a justificativa do juízo de YHWH. Traduziu-se pelo presente, em analogia com com MI 2,2h que traz também uma justificativa para o juízo de YHWH já manifesto no presente.

<sup>281</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 915.

<sup>282</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 451.

### 3.1.2.

#### Notas à Tradução

V. 3a:

Como a LXX traduz a raiz גער como ἀφορίζω, há quem sugira que ela tenha se baseado numa compreensão equivocada do texto hebraico. Ao invés da raiz גער, o tradutor da LXX leu a raiz גדע (arrancar/extirpar). Além da inversão das duas últimas letras, teria havido, também, uma confusão entre o ר e o ד. Além disso, sugere-se também, a partir da variante da LXX, que o termo גרע, traduzido na LXX como ὤμος, deve ter sido compreendido de modo equivocado na sua vocalização. Ao invés de גרע dever-se-ia ler גרוע. Admite-se uma influência do texto hebraico de 1Sm 2,31 na tradução da LXX de Ml 2,3.<sup>283</sup>

Outros autores, contudo, defendem que as diferenças encontradas na LXX podem ser fruto de uma releitura de Malaquias à luz de alguns textos do AT. As variantes da LXX, em alguns casos, seriam um processo típico na tradução do texto hebraico para o grego, tornando-o assim mais acessível ao leitor. O sentido, para ser preservado, pediria essas adaptações.<sup>284</sup> Vianés, analisando a tradução grega de Ml 2,3 em comparação com o texto hebraico, questiona-se a respeito do motivo que teria levado o tradutor da LXX a traduzir o termo גרע por “ombro (ὤμος)”. Não se trataria apenas de um erro de compreensão, que criou confusão entre os termos “descendência” (גרע) e “braço” (גרע), porque o termo גרע normalmente é traduzido na LXX como βραχίων.<sup>285</sup> O termo ὤμος, geralmente, traduz o termo hebraico קַתָּר<sup>287</sup> ou o termo שֶׁקֶם.<sup>286</sup> Como o termo שֶׁקֶם pode significar tanto o substantivo “ombro”, quanto o nome próprio “Siquém”, a tradução da LXX seria uma forma de se referir ao episódio de Gn 34: por matar os homens da tribo de Siquém (שֶׁקֶם) os levitas tinham direito ao “ombro/espáduas” da vítima (שֶׁקֶם). O “ombro” seria,

<sup>283</sup> DEISSLER, A., Zwölf Propheten III, p. 325; ELLIGER, K., die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi, p. 194; BARTHÉLEMY, D., Critique Textuelle de L’Ancien Testament, p. 1025-1026; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 143; LIEDKE, G., גער, c. 609.

<sup>284</sup> KUGLER, R. A., A note on the Hebrew and Greek Texts of Mal 2,3α, p. 426-429; VIANÈS, L., L’Épaule comme part des Lévités, p. 512-521.

<sup>285</sup> Gn 49,24; Ex 6,6; 15,16; Nm 6,19; Dt 4,34; 5,15; 7,19; 2Sm 1,10; 22,35; 2Cr 6,32; Is 9,19; Jr 21,5; Ez 20,33; Dn 10,6; Os 7,15; Zc 11,17.

<sup>286</sup> Gn 21,14; Ex 12,34; Is 9,5; 10,27.

<sup>287</sup> Ex 28,12; Nm 7,9; Dt 33,12; Ez 12,6.

segundo a tradição interpretativa judaica posterior, a parte que cabe aos levitas.<sup>288</sup> O texto grego teria o sentido de “separar para os sacerdotes o ombro da vítima”, o que seria uma forma de se anunciar, na opinião do autor, a redução dos sacerdotes à simples função de levitas.<sup>289</sup>

### V. 3c:

Os comentários ao profeta Malaquias, divergem com relação à interpretação desse versículo e da súbita alteração da primeira para a terceira pessoa do singular. As posições podem ser assim classificadas:

- a) Há quem concorde com o editor da BHS no que diz respeito a emendar o texto, alterando a pessoa do verbo da terceira para a primeira do singular e o final do segmento de וְלִי para מִפְּעָלִי – *und ich nehme euch fort vom Dienst vor mir*;<sup>290</sup>
- b) Há quem proponha mudar somente a pessoa do verbo: da terceira para a primeira do singular: *I will carry you to it*;<sup>291</sup>
- c) Há quem proponha somente a alteração do final do segmento: de וְלִי para מִפְּעָלִי – *you will be carried away from me*;<sup>292</sup>
- d) Alguns autores, apoiando-se na gramática hebraica, afirmam que o segmento deve ser traduzido pela voz passiva: *and you will be carried off to it*.<sup>293</sup> Torna-se um pouco difícil esta opção de tradução pelo fato de que a gramática hebraica prevê que, em alguns casos, quando a terceira pessoa do plural é utilizada para expressar um sujeito indefinido, tal frase possa ser compreendida e traduzida pela voz passiva.<sup>294</sup> No segmento em questão, contudo, o verbo encontra-se na terceira pessoa do singular.
- e) Alguns autores, por sua vez, afirmam que não é necessário emendar o texto. O verbo deve ser mantido na terceira pessoa do singular e o sujeito pode ser

<sup>288</sup> Vianès menciona a este respeito a tradição haláquica: VIANÈS, L., *Lévites fautifs et prêtre parfait dans la LXX de Malachie 2,3-9*, p. 256.

<sup>289</sup> VIANÈS, L., *Lévites fautifs et prêtre parfait dans la LXX de Malachie 2,3-9*, p. 252-266.

<sup>290</sup> ELLIGER, K., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*, p. 194.

<sup>291</sup> MCCOMISKEY, T.E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1304.

<sup>292</sup> PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 175.

<sup>293</sup> VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 236.242-243; GLAZIER-McDONALD, B., *Malachi: The Divine Messenger*, p. 68-69.

<sup>294</sup> GKC §140fg.

entendido como um sujeito indefinido: “e alguém vos carrega/carregará em direção a isto” (a imundície das festas - פָּרִישׁ).<sup>295</sup>

Ainda com relação a este segmento, coloca-se a questão da temporalidade da raiz נָשָׂא. No que diz respeito à forma, ela pode ser entendida tanto como W+Qatal quanto como W<sup>e</sup>Qatal. Alguns comentadores costumam traduzir essa forma verbal pelo futuro, sem, contudo, mencionar se a estão compreendendo como W+Qatal ou W<sup>e</sup>Qatal.<sup>296</sup> Niccacci não especifica em seu artigo se entende a forma verbal como W+Qatal ou W<sup>e</sup>Qatal, contudo ele compreende todo o v. 3 no eixo do futuro, inclusive a oração nominal de particípio de 2,3a, talvez porque tenha compreendido a forma verbal de 2,3b (וְנָשְׂאָהּ) como um W<sup>e</sup>Qatal, embora pareça verossímil a compreensão de tal forma como um W+Qatal em virtude da acentuação massorética.<sup>297</sup> No conjunto da sucessão de formas verbais, parece mais provável que se tenha em 2,3c a forma WeQatal, retomando a perspectiva futura de 2,2e e 2,2f e fazendo o gancho com a forma W<sup>e</sup>Qatal de 2,4a. Tal compreensão parece corresponder à lógica de uma ação de YHWH já no presente (esparrear imundície no rosto dos sacerdotes), que os levará a um conseqüente afastamento futuro do sacerdócio.

<sup>295</sup> DEISSLER, A., *Zwölf Propheten III*, p. 325: *und man wird euch zu ihm hinaus schaffen*; LESCOW, T., *Das Buch Maleachi*, p. 81: *und man schaffet euch zu ihm hinaus*; REVENTLOW, H. G., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, p. 138: *damit man euch zu ihm trage*; SMITH, R. L., *Micah-Malachi*, p. 309: *and 'he' will carry you to it*; HILL, A., *Malachi*, p. 171.202-203: *and so 'he' will lift you up to it*; SNYMAN, S. D., *Malachi*, p. 81: *and 'he' will take you to it*; JACOBS, M. R., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 210: *and 'he' will take you to it*; KESSLER, R., *Maleachi*, p. 127: *und man trägt euch zu ihm*; WILLI-PLEIN, I., *Haggai, Sacharja, Maleachi*, p. 239: *und man hebt euch auf zu ihm*; NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 63, embora traduza o termo hebraico אִתּוֹ כְּיָדָיָהּ como *together with it*. Weyde não somente afirma que não é necessário emendar o texto, como conclui que YHWH não pode ser o sujeito do verbo נָשָׂא, uma vez que o pano de fundo deste segmento seria a afirmação de que, assim como a “imundície” dos animais sacrificados é lançada fora do Templo, e isto devia ser feito pelos sacerdotes ou por qualquer outra pessoa (Lv 4,11-12), não se poderia imaginar YHWH realizando tal função, sobretudo porque segundo Lv 16,27-28 e Nm 19,1-10, quem toma parte neste rito de queimar fora do acampamento os excrementos e a pele dos animais sacrificados se torna “impuro”. Alguém, em lugar de YHWH, lançaria fora os sacerdotes assim como se lança fora a imundície dos sacrifícios oferecidos. Por isso ele sugere que se traduza o verbo com um sujeito indefinido: *one*. WEYDE, K. W., *Prophecy and Teaching*, p. 166-167. A opção de Weyde parece sustentar bem a forma do texto hebraico e dar sentido ao texto. Por isso optou-se aqui por se traduzir o versículo como “e (alguém) vos carregará em direção a isso”, deixando o “alguém” entre parênteses para que se perceba que esta expressão está subentendida no texto hebraico.

<sup>296</sup> Assim o fazem, por exemplo VERHOEF, P., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 236; HILL, A., *Malachi*, p. 171; SNYMAN, S. D., *Malachi*, p. 81.

<sup>297</sup> NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 63.79-80 e nota 273.

V. 5:

Pode-se dividir a compreensão da sintaxe desse versículo em duas vertentes principais:<sup>298</sup>

- a) Alguns autores afirmam que os termos *שָׁלוֹם*, *חַיִּים* e *מוֹרָא* devem ser compreendidos como objetos da raiz *נָתַן*, retomados pelo sufixo de 3ms.<sup>299</sup> Pela forma como apresentam suas traduções, pode-se supor a seguinte segmentação de MI 2,5 em tais autores:

בְּרִיתִי וְהַשָּׁלוֹם	2,5a	Minha aliança com ele era a vida e a paz;
וְאֶתְנִיחַ לְמוֹרָא	2,5b	e eu lhas concedia, (juntamente com) o temor
וְיִרְאַנִי	2,5c	e ele me temia.
וּמִפְנֵי שְׁמִי נִתַּח הוּא:	2,5d	E diante do meu nome ele se aterrorizava.

Esta forma de compreender a sintaxe do versículo, tem a vantagem de conservar o Wayyiqtol no início dos segmentos 2,5b e 2,5c, como é mais comum na sintaxe hebraica. O termo *מוֹרָא*, seria, no caso, predicado da raiz verbal *נָתַן*. Esta união do termo *מוֹרָא* com a raiz verbal *נָתַן* parece concordar com os sinais massoréticos conjuntivos que se encontram no final de 2,5b: *לְּוֹ מוֹרָא*.<sup>300</sup>

Existem, contudo, algumas questões que se levantam com relação à essa forma de compreender a sintaxe do versículo. A primeira delas é um certo “desequilíbrio” entre os três termos que seriam o objeto de *נָתַן*: a saber *הַשָּׁלוֹם* e *מוֹרָא*. Dos três termos, somente *מוֹרָא* está sem artigo e é colocado depois do sufixo que acompanha a raiz verbal *נָתַן*. Se o sufixo retoma o que foi elencado antes, teria

<sup>298</sup> Tanto a LXX quanto a Vulgata, interpretaram os termos “vida” e “paz” como estando em uma relação de genitivo com o termo “aliança”. LXX: ἡ διαθήκη μου ἣν μετ’ αὐτοῦ τῆς ζωῆς καὶ τῆς εἰρήνης καὶ ἔδωκα αὐτῷ ἐν φόβῳ φοβεῖσθαι με καὶ ἀπὸ προσώπου ὀνόματός μου στέλλεσθαι αὐτόν. Vulgata: *pactum meum fuit cum eo vitae et pacis et dedi ei timorem et timuit me et a facie nominis mei pavebat*. RAHLFS, A.; HANHART, R., *Septuaginta*, v. II, p. 562-563; ZIEGLER, J., *Duodecim Prophetiae*, p. 332; VIANÈS, L., *La Bible d’Alexandrie: Malachie*, p. 121-122.

<sup>299</sup> KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, v. X, p. 444-445; SMITH, R. L., *Micah-Malachi*, p. 309; GLAZIER-McDONALD, B., *Malachi: The Divine Messenger*, p. 45; McCOMISKEY, T.E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1304.1317-1318; SNYMAN, S. D., *Malachi*, p. 181; JACOBS, M. R., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 218-219. Deissler também apóia tal tradução, mas afirma que o termo *מוֹרָא* perdeu, por haplografia (em virtude do *וֹ* que o antecede), um *ו* que o precederia (*וּמוֹרָא*): DEISSLER, A., *Zwölf Propheten III*, p. 326.

<sup>300</sup> Os mesmos sinais encontram-se em 2,5d: *וּמִפְנֵי שְׁמִי*.

mais sentido o termo מוֹרָא ser colocado antes do verbo e, com o artigo definido, a fim de conservar um certo equilíbrio entre os termos, uma vez que se trata de um texto poético.

A este questionamento, alguns estudiosos afirmam que a estranha colocação do termo מוֹרָא, sem artigo, depois do verbo com seu sufixo, teria como objetivo indicar que também o temor é parte da “aliança”, mas num sentido distinto: conceder a vida e a paz é a parte de YHWH nessa aliança; colocar em prática o temor, também dado por YHWH, é a parte dos sacerdotes. Tal ideia seria reforçada pela presença das raízes verbais יִרָא e חָתַת, que aparecem nos segmentos seguintes.<sup>301</sup>

Existe, ainda, uma outra dificuldade na tradução. Admitindo-se a sintaxe acima, seria necessário acrescentar palavras ao texto, com o intuito de conservar uma tradução que faça sentido nas línguas modernas. Assim sendo, uma outra corrente de autores acredita tratar-se, aqui, de um *casus pendens*, onde o autor inverte, propositadamente, o predicado, a fim de dar-lhe maior ênfase.

- b) Tais autores<sup>302</sup>, apoiados em GKC §143 e, também, em GKC §111h, onde a referida gramática trata dos casos em que o Wayyiqtol introduz uma apódose, acreditam que este seja o caso de MI 2,5. Estes autores segmentam o versículo da seguinte forma:<sup>303</sup>

בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ	2,5a	<i>Minha aliança estava com ele;</i>
וְהַיִּים וְהַשְּׁלֹמִים וְאֶתְנַחֲמֵנוּ	2,5b	<i>a vida e a paz: eu lhas concedia;</i>
מוֹרָא בְּיָרְאֵנִי	2,5c	<i>temor: ele me temia.</i> <sup>304</sup>
וּמִפְנֵי שְׁמִי נִתַּת הָיָא:	2,5d	<i>E diante do meu nome ele se aterrorizava.</i>

<sup>301</sup> McCOMISKEY, T.E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1304.1317-1318.

<sup>302</sup> ELLIGER, K., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*, p. 194; REVENTLOW, H. G., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, p. 138; MEINHOLD, A., *Maleachi*, p. 66.73-74; KESSLER, R., *Maleachi*, p. 127; NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 63.79-80.

<sup>303</sup> J-M§156l ao tratar do tema “*casus pendens*” alude a 1Rs 15,13, onde o Wayyiqtol do verbo סָר que encontra-se no meio da sentença (וְגַם אֶת־מַעֲבָה אָמַן וְיִסְרֶהָ מִגְּבִירָהּ) é compreendido como o que o autor chama de um *waw de apódose*, remetendo-se a J-M§176a.

<sup>304</sup> O sentido da sentença parece ser o seguinte: “Com relação à vida e à paz”, isso era concedido por YHWH; “Com relação ao temor”, Levi o temia, e diante do seu “Nome” tinha respeito. A expressão “com relação à” seria, contudo, um acréscimo indevido ao texto original. Meinhold entende os segmentos 2,5b e 2,5c como duas sentenças nominais compostas, cada uma delas precedida por um sujeito nominal absoluto e tendo como predicado uma oração verbal. MEINHOLD, A., *Maleachi*, p. 73.

O texto de MI 2,5 seria semelhante, do ponto de vista da sintaxe, ao texto de Jr 6,19, citado em GKC §111h:

וְתוֹרְתֵי וַיִּמְאַסוּ-רָבָה

*Qal Wayyiqtol 3mpl da raiz מאס*

Apódose Prótase

E a minha instrução, eles a desprezaram.

Esta forma de segmentar e traduzir o texto tem a vantagem de fazer com que não seja necessário acrescentar-lhe nenhuma palavra, conservando-se, assim, uma maior fidelidade ao texto hebraico, e conservando-se a ênfase onde presume-se que o autor queria que a mesma fosse posta: nos termos מוֹרָא, הַשְׁלוֹם, הַחַיִּים, בְּרִיתִי e, na expressão וַיִּמְאַסוּ רָבָה, que ocupam todos posição “1” nas frases. Pode-se perceber, também, que o versículo assim disposto revela uma assonância: os segmentos 5a e 5b, que dizem respeito a YHWH, fazem assonância em *ô* (ו); os segmentos 5c e 5d, por sua vez, que dizem respeito a Levi, fazem assonância em *î* (י).

A tradição judaica, expressa na LXX, tenta resolver as dificuldades impostas pela sintaxe hebraica. Ela apresenta o segmento 2,5c da seguinte forma: καὶ ἔδωκα αὐτῷ ἐν φόβῳ φοβεῖσθαι με.<sup>305</sup> A repetição do verbo “dar” de 2,5b torna mais fácil a compreensão da sintaxe de 2,5c.

Assim sendo, optou-se por considerar o segmento em questão como um exemplo de *casus pendens*, onde o autor, com o intuito de dar ênfase a alguns termos, fez a inversão proposital *prótase-apódose*.

### 3.1.3.

#### **Crítica Textual**<sup>306</sup>

V. 2e:

A expressão הַמְאַרְרָה é atestada na LXX, na Vulgata e no Targum. Somente a versão Siríaca faz uma tradução mais livre, sem artigo: *uma maldição* (לוֹטְתָא).<sup>307</sup>

<sup>305</sup> O sentido é o de “temer verdadeiramente”.

<sup>306</sup> A crítica textual das duas perícopes estudadas no presente trabalho será feita a partir do aparato crítico da Bíblia Hebraica Quinta: GELSTON, A., *Bíblia Hebraica Quinta: The Twelve Minor Prophets*, p. 146-155.

<sup>307</sup> BAUSCHER, G. D., *The Aramaic-English Interlinear Peshitta Old Testament*, p. 135.

Não há justificativa, então, para se deixar de lado a leitura do Texto Leningradense.<sup>308</sup>

VV. 2f e 2g:

Com relação aos termos בְּרִכּוֹתַיִךְ e הַרְוֵתִיָּהּ as variantes foram causadas em virtude da “aparente incongruência entre os sufixos”.<sup>309</sup> A LXX harmonizou o primeiro termo com o segundo, trazendo a expressão no singular (τὴν εὐλογίαν ὑμῶν καὶ καταράσομαι αὐτήν). Além disso, a LXX inseriu uma glosa: καὶ διασκεδάσω τὴν εὐλογίαν ὑμῶν. A Vulgata, ao contrário da LXX, harmonizou toda a expressão com o plural do primeiro termo, trazendo a expressão: *benedictionibus vestris et maledicam illis*. A versão Siríaca, pelo mesmo motivo de facilitação sintática, eliminou a inteira expressão הַרְוֵתִיָּהּ וְגַם. Como são mudanças devidas à tentativa de facilitar a sintaxe dos termos por parte das mais diferentes versões antigas da Escritura, convém adotar a *lectio difficilior* presente no Texto Leningradense e atestada na tradição massorética.

V. 3a:

Com relação à forma verbal גַּעַר, ela é atestada na versão de Áquila, no Targum e na versão Siríaca. A versão Siríaca acrescenta o pronome pessoal de primeira pessoa do singular, que está subentendido no hebraico (אֲנִי). A LXX e a Vulgata apresentam variações na compreensão deste termo. A LXX o traduz pelo verbo ἀφορίζω, o que parece indicar a leitura da raiz גרע (cortar/separar) ao invés de גער. Conjectura-se a leitura desta raiz, porque seria explicável a inversão as letras e, porque, em 3,11, a raiz גער é traduzida na LXX por διαστέλλειν (ameaçar).<sup>310</sup> A Vulgata, por sua vez, traz o termo *proiciam* (lançar fora/rejeitar). Como o termo é bem atestado na tradição massorética, e as diferenças na Vulgata e na LXX podem ter se dado por meio da confusão entre as letras da raiz, deve-se preferir o Texto Leningradense.

<sup>308</sup> A expressão “Texto Leningradense” refere-se aqui ao testemunho textual usado comumente nas edições críticas da Bíblia Hebraica. Preferiu-se este título ao título “Texto Massorético” tendo em vista que existem outros testemunhos da tradição massorética além do Texto Leningradense.

<sup>309</sup> GELSTON, A., *Bíblia Hebraica Quinta: The Twelve Minor Prophets*, p. 150\*.

<sup>310</sup> GELSTON, A., *Bíblia Hebraica Quinta: The Twelve Minor Prophets*, p. 150\*.

Ainda neste mesmo segmento, a versão Siríaca não apresenta o termo לְכַם, mas traz em acréscimo o termo דארעא (da terra/do país).<sup>311</sup> Tal ampliação da expressão também é encontrada no Targum.<sup>312</sup>

Um erro, talvez, na interpretação da vocalização fez com que o termo זרע fosse compreendido como זרע (braço). Em virtude disso, a Vulgata traz o termo *brachium* e a LXX, por sua vez, o termo ὄμοος. Tais variantes parece ser fruto de uma assimilação com o texto de 1Sm 2,31 (הנה ימים באים וגדעתלי את־זרעך ואת־זרע בית )<sup>313</sup>. Como tais variantes podem ter surgido ou por um erro na leitura do termo, no que diz respeito à sua vocalização, ou por uma assimilação com o texto de 1Sm 2,31, deve-se preferir o Texto Leningradense.<sup>314</sup>

#### V. 3b:

Com relação à expressão פְּרִישׁ חַגִּיקָם, a LXX, a versão de Áquila e a Vulgata confirmam sua leitura. O Targum, por sua vez, faz uma paráfrase ao texto hebraico: *I will put and end to the glory of your festivals.*<sup>315</sup> A versão Siríaca assimilou nesta parte final do segmento a mesma preposição על constante do seu início, trazendo a seguinte formulação (ופרתא על עדעאדיכון): *e imundície sobre as vossas festas.*<sup>316</sup> Pelo princípio da *lectio brevior*, deve-se preferir o Texto Leningradense à versão Siríaca. A variante do Targum, por sua vez, é uma paráfrase, que parte já de uma interpretação do sentido do termo. Em virtude disso e, somando-se a isso o fato de os termos serem amplamente testemunhados tanto na tradição massorética quanto nas grandes versões da Vulgata e da LXX, deve-se preferir o Texto Leningradense.

#### V. 3c:

Com relação à raiz נשא a Vulgata mantém, como o Texto Leningradense, a terceira pessoa do singular. A LXX e a versão Siríaca, por sua vez, por uma assimilação ao contexto imediato do versículo, mantêm o verbo na primeira pessoa

<sup>311</sup> BAUSCHER, G. D., *The Aramaic-English Interlinear Peshitta Old Testament*, p. 135.

<sup>312</sup> CATHCART, K. J.; GORDON, R. P., *The Targum of the Minor Prophets*, p. 232.

<sup>313</sup> “Eis que virão dias (nos quais) cortarei o teu braço e o braço da casa do teu pai, a fim de que não haja um ancião em tua casa.”

<sup>314</sup> GELSTON, A., *Bíblia Hebraica Quinta: The Twelve Minor Prophets*, p. 150\*; BARTHÉLEMY, D., *Critique Textuelle de L’Ancien Testament*, p. 1025-1026.

<sup>315</sup> CATHCART, K. J.; GORDON, R. P., *The Targum of the Minor Prophets*, p. 232.

<sup>316</sup> BAUSCHER, G. D., *The Aramaic-English Interlinear Peshitta Old Testament*, p. 135.

do singular.<sup>317</sup> O Targum, por sua vez, faz uma paráfrase, trazendo a expressão: *your share shall be withheld from it*.<sup>318</sup> Como as alterações se dão em virtude de uma clara assimilação ao contexto imediato do versículo ou por meio de uma paráfrase, como no caso do Targum, não há motivos, então, para se abandonar a leitura do Texto Leningradense.

V. 4b:

A LXX acrescenta ao texto o termo ἐγὼ, já suposto pela desinência verbal. Tal inclusão tem, talvez, o intuito de enfatizar a pessoa que realiza a ação (YHWH). Pelo princípio da *lectio brevior* deve-se preferir o Texto Leningradense.

V. 4c:

A BHS sugere que se leia מְהִיִּית לְהִיִּית, o que traria à expressão o sentido de “fazer cessar” como ocorre em Ex 9,28. Tal mudança, contudo, parte de uma conjectura e de uma interpretação prévia do texto. Em virtude disso, deve-se preferir o Texto Leningradense.<sup>319</sup>

V. 5b:

O sufixo de terceira pessoa masculino plural não foi traduzido nem pela LXX, nem pela Vulgata e nem pelo Targum. A versão Siríaca, por sua vez, o mantém. A ausência dele nas traduções da LXX, da Vulgata e do Targum dá-se pelo fato de que tais versões consideram como objeto da raiz verbal נתן não os termos הַיְיָ וְהַשָּׁלוֹם, mas sim o que vem depois, ou seja, o termo מוֹרָא. Como o sufixo é atestado na tradição massorética e, também, na versão Siríaca, não há motivo para se abandonar a leitura do Texto Leningradense.

V. 9a:

O Targum e alguns manuscritos da versão Siríaca, confirmam a leitura da expressão אֲנִי ao início do versículo. A LXX omite o termo אֲנִי. A Vulgata traduz a

<sup>317</sup> BAUSCHER, G. D., *The Aramaic-English Interlinear Peshitta Old Testament*, p. 135.

<sup>318</sup> CATHCART, K. J.; GORDON, R. P., *The Targum of the Minor Prophets*, p. 232.

<sup>319</sup> ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 1083; DOZEMAN, T. B., *Exodus*, p. 234.

expressão de forma mais livre, trazendo *propter quod*. Como a expressão םןִ é confirmada pela tradição massorética, pelos dois manuscritos mais antigos da versão Siríaca e pelo Targum, não há motivos para se deixar de lado a leitura do Texto Leningradense.<sup>320</sup>

Ainda neste segmento, o termo םןִ da expressão םןִ םןִ םןִ םןִ םןִ é traduzido pelo plural na Vulgata e na LXX (*omnibus populis* / εἰς πάντα τὰ ἔθνη). A versão Siríaca mantém o termo no singular, mas retira o artigo.<sup>321</sup> Tais traduções parecem ser fruto de um entendimento equivocado do sentido do texto hebraico. Como o termo é atestado no singular e com o artigo em toda a tradição massorética, não há motivos para se discordar desta mesma tradição testemunhada no Texto Leningradense.

### 3.2.

#### Delimitação, unidade e crítica da redação

##### 3.2.1.

#### Delimitação e unidade

Os comentadores são unânimes em reconhecer que MI 2,1-9 é a segunda parte de uma seção maior do livro: MI 1,6 – 2,9. Este texto pode ser dividido em duas partes: 1,6-14, onde são elencadas as faltas dos sacerdotes com relação ao culto e 2,1-9, onde YHWH profere contra os sacerdotes um discurso de ameaça em virtude do seu proceder.<sup>322</sup>

<sup>320</sup> CATHCART, K. J.; GORDON, R. P., *The Targum of the Minor Prophets*, p. 232; GELSTON, A., *Biblia Hebraica Quinta: The Twelve Minor Prophets*, p. 150\*.

<sup>321</sup> GELSTON, A., *Biblia Hebraica Quinta: The Twelve Minor Prophets*, p. 150\*.

<sup>322</sup> PRESSEL, W., *Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, p. 381; BALDWIN, J. G., *Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 243; DEISSLER, A., *Zwölf Propheten III*, p. 324; ELLIGER, K., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*, p. 193; SMITH, R. L., *Micah-Malachi*, p. 299; ACHTEMEIER, E., *Nahum-Malachi*, p. 177; GLAZIER-McDONALD, B., *Malachi: The Divine Messenger*, p. 46; VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 162-163; O'BRIEN, J.M., *Priest and Levite in Malachi*, p. 63-64; LESLOW, T., *Das Buch Maleachi*, p. 70; REVENTLOW, H.G., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, p. 137; PETERSEN, D.L., *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 173; PAZDAN, M. M., *I libri di Gioele, Abdia, Aggeo, Zaccaria, Malachia*, p. 165; HILL, A., *Malachi*, p. 170; McCOMISKEY, T.E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1293; SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 724; FLOYD, M. H., *Minor Prophets*, v. 2, p. 587-589; WEYDE, K. W., *Prophecy and Teaching*, p. 112-113; TAYLOR, R. A.; CLENDENEN, E. R., *Haggai, Malachi*, p. 241; MEINHOLD, A., *Maleachi*, p. 59; WILLI-PLEIN, I., *Haggai, Sacharja, Maleachi*, p. 237; ERLEHT, T.; HAUSOUL, R. R., *Das Buch Haggai. Das Buch Maleachi*, p. 366; KESSLER, R., *Maleachi*, p.

Alguns elementos que acenam para a unidade do texto de MI 1,6 – 2,9 são:

- os destinatários de MI 2,1-9 são os mesmos de MI 1,6-14: 1,6f e 2,1a –  $\text{הַכֹּהֲנִים}$ ;
- o pano de fundo cultural: em MI 2,1-9 encontra-se a menção das bênçãos (2,2f:  $\text{בְּרִכּוֹתֵיכֶם}$ ) e das festas (2,3b:  $\text{הַגִּידֶם}$ ), num contexto de condenação, talvez pelo fato de os sacerdotes não terem levado a sério o “preceito” dado pelo Senhor, que parece ter sido o de observar as normas do culto, claramente descuidadas pelo que se depreende de MI 1,6-14.

Em 2,1, todavia, encontra-se o advérbio  $\text{הַעַתָּה}$ , que introduz uma transição na argumentação.<sup>323</sup> Em 1,9a ele introduz a ordem do profeta a fim de que os sacerdotes “aplaquem” a face de Deus. Aqui o referido advérbio introduz o discurso que contém o “preceito” ( $\text{מִצְוָה}$ ) para os sacerdotes, abrindo, assim, a segunda seção do texto, cuja unidade pode ser percebida do ponto de vista temático e, também, no uso de um vocabulário comum.

Do ponto de vista temático, o texto de 2,1-9 gira em torno da ameaça de YHWH aos sacerdotes caso estes não mudem de comportamento (2,2e-2,3c). Além de ameaçar os sacerdotes, YHWH recorda a “Aliança de Levi” e o apresenta como “modelo ideal” para os sacerdotes, pois assim como “na boca” de Levi estava uma “instrução verdadeira” (2,6a), assim também se procura “na boca” do sacerdote uma “instrução” (2,7b), afinal “seus lábios” (2,7a) devem guardar o conhecimento.

Tal comparação com Levi serve para reforçar o aspecto negativo da conduta dos sacerdotes, retomada em 2,8: se Levi fazia a “muitos voltar da iniquidade” (2,6d), os sacerdotes fazem a “muitos tropeçar na instrução” (2,8b).

A ameaça em tom futuro (2,2e.2f; 2,3c), mas que já começa a realizar-se no presente (2,2g.2h; 2,3a.3b), é retomada em 2,9, mas agora como algo já realizado, pelo menos em parte, uma vez que 2,9a continua a cadeia de Qatal iniciada em 2,8a.

Do ponto de vista do vocabulário, alguns termos conferem unidade a esta seção do texto (2,1-9):

---

124; SNYMAN, S. D., Malachi, p. 42; SILVA FILHO, P. S., MI 3,13-21 no conjunto dos doze profetas, p. 121-173.

<sup>323</sup> LAURENTIN, A., We’attah – kai nun – formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques, p. 171.

בְּרִית	2,4c; 2,5a; 2,8c
דָּרָךְ	2,8a; 2,9b
לְוִי	2,4c; 2,8c
פָּה	2,6a; 2,7b
שִׁפְהָ	2,6b; 2,7a
תּוֹרָה	2,6a; 2,7b; 2,8b; 2,9c

Por fim, deve-se notar o uso da raiz נתן (Qal), que aparece apenas três vezes em Malaquias – 2,2c; 2,5b; 2,9a:

לְתַתּ כְּבוֹד לַשָּׁמַיִם 2,2c

הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם וְאַתְנַגְמוֹתָם לְוִי 2,5b

וְגַם־אֲנִי נִתְתִּי אֶתְכֶם נְבוֹנִים וְשִׁפְלִים לְכָל־הָעָם 2,9a

Tal verbo parece funcionar como um elemento de coesão da perícope:

- em 2,2c é anunciado aquilo o que os sacerdotes devem “dar” a Deus: a glória que lhe é devida;
- em 2,5b é apresentado aquilo que Deus “dava/concedia” a Levi: a vida e a paz;
- em 2,9a é anunciado aquilo o que YHWH “deu” para os sacerdotes que se negaram a “dar-lhe” a glória devida: o desprezo e o aviltamento – YHWH os “fez/tornou” vis e desprezíveis diante de todo o povo.

Assim sendo, pode-se perceber que MI 2,1-9 é uma unidade textual, embora, no conjunto do livro, constitua a segunda parte da grande seção de MI 1,6 – 2,9. É nesta segunda parte que aparece a ameaça de YHWH aos sacerdotes e aqui se faz menção dos termos בְּרִית / דָּרָךְ / לְוִי que aparecem também em 3,1 e 3,3 como termos-chave. Isso possibilita que se correlacione MI 2,1-9 com MI 2,17 – 3,5 para se compreender como se relacionam, em Malaquias, o juízo sobre o sacerdócio e a consequente perspectiva salvífica.

### 3.2.2.

#### Crítica da redação

As questões redacionais acerca de MI 2,1-9 se concentram nos vv. 2 e 7:

- *MI 2,2*:

Elliger afirma que todo o versículo deve ser considerado uma interpolação tardia. No seu parecer, a partir do v. 3 o texto é assertivo, o que não se coadunaria com a ameaça prévia constante dos primeiros segmentos do v. 2. O autor afirma, ainda, que, enquanto no v. 2 o que está em jogo são as bênçãos dos sacerdotes, o que está ameaçado no v. 3 é a sua descendência. Tais diferenças não se coadunariam num texto que tivesse provindo de um único redator.<sup>324</sup>

Snyman não afirma, como Elliger, que todo o v. 2 seja uma adição posterior. No seu parecer, somente os segmentos 2,2gh seriam uma adição, pois o juízo futuro é transformado numa ação presente de YHWH com a mudança do duplo WeQatal para o Qatal de 2,2g e a oração de particípio de 2,2h.<sup>325</sup>

Não parece ser necessário, todavia, considerar MI 2,2 como uma adição posterior. O tom assertivo de MI 2,3 diz respeito à descrição do juízo de YHWH, enquanto as advertências de 2,2ac se encaixam dentro do gênero literário da perícopes. A ameaça de YHWH começa naturalmente com uma chamada de atenção para o que se deve observar a fim de, talvez, se evitar o castigo.

A perspectiva presente descrita em 2,2gh também não foge da estrutura do oráculo no seu conjunto. Em 2,3a e 2,3b essa perspectiva presente continua. Como será melhor visto no comentário ao texto, a sucessão das formas verbais de 2,2c a 2,4c se apresentam de modo harmônico, levando o texto a um centro constituído pelas formas W+Qatal (2,2g.3b) e por orações nominais de particípio (2,2h.3a).

<sup>324</sup> ELLIGER, K., Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 195-199.

<sup>325</sup> SNYMAN, S. D., Malachi, p. 83.

- *Ml 2,7*:

No século XIX, Böhme afirmou numa nota de rodapé em um artigo a respeito de Malaquias e Ageu, que *Ml 2,7* seria uma interpolação tardia. Três foram as razões alegadas:<sup>326</sup>

- O uso do termo תּוֹרָה sem artigo. Em *Ml 2,8.9* o termo aparece com artigo nas expressões בְּתוֹרָה (2,8b e 2,9c). Em *Ml 2,6a* o termo está sem artigo, mas nesse caso a sintaxe não exigiria o artigo em virtude do *status constructo* (תּוֹרַת אֲמָתָה);
- O termo כֹּהֵן aparece no singular e, nas outras ocorrências do mesmo termo no decorrer do livro, ele está sempre no plural (1,6; 2,1);
- Um terceiro elemento alegado, seria o uso do termo דַּעַת, que só aparece aqui em todo o livro de Malaquias.

Elliger concorda com a opinião de Böhme e acrescenta mais três motivos para se considerar *Ml 2,7* como uma inserção posterior: o texto interrompe a vivacidade do juízo de YHWH; chama o sacerdote de מְלִאָךְ, um título considerado inusitado; em 2,7c YHWH aparece em terceira pessoa, o que parece interromper o fluxo do texto, onde YHWH fala sempre em primeira pessoa.<sup>327</sup>

Deve-se notar, contudo, que *Ml 2,7* possui um vocabulário que se harmoniza com o restante da perícopie. Os termos “lábios” (שִׁפְּתָיִם) e “boca” (פִּי) retomam 2,6a e 2,6b. O termo “instrução” (תּוֹרָה) é um termo chave na perícopie, encontrado nos vv. 6.7.8. Ainda que aqui esteja sem artigo, como Böhme chama a atenção, não se pode desconsiderar que seu uso coloca o v. 7 em harmonia com o conjunto do oráculo. O termo דַּעַת é inusitado, mas coloca Malaquias em relação com a tradição profética anterior, particularmente com Os 4, que afirma ser fundamental o ensino da דַּעַת por parte dos sacerdotes para que o povo possa se manter na comunhão com Deus. Deve-se destacar, ainda, o uso do verbo “guardar” (שָׁמַר - Qal), que será retomado no v. 9b.

<sup>326</sup> BÖHME, W., Zu Maleachi und Haggai, p. 214-215.

<sup>327</sup> ELLIGER, K., Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 195-199.

Quanto ao uso do termo  $\text{מַלְאָכִי}$  para se referir ao sacerdote, isto parece ser, realmente, uma novidade introduzida por Malaquias. Segundo Habets, o texto de Ecl 5,5, que é o único fora Malaquias na BH que se refere ao sacerdote como mensageiro, deve ser dependente deste profeta.<sup>328</sup>

Em síntese, pode-se afirmar que MI 2,7 se encaixa, do ponto de vista do vocabulário, com o restante do oráculo, particularmente com MI 2,6.8, os versículos que estão no seu entorno dentro da perícopa. Além disso, do ponto de vista do conteúdo, ele serve como uma espécie de clímax para a descrição de Levi: parte-se do particular para o universal – Levi é apresentado como um representante ideal (MI 2,5-6) do sacerdócio e MI 2,7 apresenta uma imagem de um sacerdote ideal, sem designar uma figura específica.<sup>329</sup> O uso da terceira pessoa em 2,7c não parece ser argumento suficiente para se descartar a unidade redacional do oráculo. Caso contrário, também dever-se-ia considerar do mesmo modo todas as fórmulas do mensageiro, que em MI 2,1-9 estariam em contraste com o restante do texto em que YHWH fala sempre em primeira pessoa.

No que tange à época de redação, há certo consenso entre os autores em datar o livro de Malaquias no século V a.C.<sup>330</sup> Esta afirmação tem por base tanto a percepção de certos dados históricos que se podem aduzir do livro, como de certos problemas tratados por Malaquias que também são tratados nos livros de Esdras e Neemias, cuja atuação na província persa de Judá se deu também nos séculos V-IV a.C.<sup>331</sup>

- O período pós-exílico seria já indicado pelo uso do termo  $\text{מַלְאָכִי}$ , o mesmo termo encontrado em Ageu (1,1.14; 2,2.21) para referir-se a Zorobabel, governador de Judá. O termo aparece em Esd 8,36 para referir-se aos governadores persas na Transeufratênia. Assim também em Ne 2,7.9 e 3,7. O mesmo termo aparece em Ne 5,14 e em 12,26, para referir-se a Neemias

<sup>328</sup> HABETS, G., Vorbild und Zerrbild: Eine Exegese von Maleachi 1,6 – 2,9, p. 51.

<sup>329</sup> HABETS, G., Vorbild und Zerrbild: Eine Exegese von Maleachi 1,6 – 2,9, p. 50-51; WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 194-195.

<sup>330</sup> BALDWIN, J. G., Haggai, Zechariah and Malachi, p. 199; SMITH, R. L., Micah-Malachi, p. 298-299; VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 156-160; SNYMAN, S. D., Malachi, p. 1-3; JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 132.

<sup>331</sup> McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1252-1255; PAUTREL, R., Malachie, cc. 739-740.

e sua posição como “governador” de Judá. No período pré-exílico, Judá não foi governado por um מִלְחָמָה;<sup>332</sup>

- A não referência à reconstrução do Templo e as denúncias com relação as práticas condenáveis no culto, bem como a solicitação de dízimos para que haja alimento na casa de Deus, assim como o anúncio de um culto renovado e purificado, supõem que se tenha passado um período relativamente considerável desde a reconstrução do mesmo Templo e o seu já pleno funcionamento (Ml 1,6 – 2,9; 2,10-16 e 2,17 – 3,5);
- Servem ainda para corroborar o fato da existência do Templo: Ml 1,10 (menção das portas do Templo); 1,6 e 2,1 (fala-se dos “sacerdotes” em pleno uso de suas funções); 2,3b (faz-se menção das “festas”); 3,1 (Deus virá ao seu Templo);
- Ml 1,6-14 reflete a preocupação com a decadência do sacerdócio, também apresentada em Ne 13,4-9;
- Malaquias alude à aliança com Levi em 2,4 assim como Ne 13,29;
- Malaquias condena os matrimônios com estrangeiras em Ml 2,11-12, um problema aparentemente resolvido mais tarde por Esdras (Esd 9-10) e Neemias (Ne 10,31; 13,1-3);
- Malaquias também critica a falta de seus contemporâneos com relação ao dízimo devido ao Templo (Ml 3,8-10), crítica também encontrada em Ne 10,32-39 e 13,10-13.

Estes dados sugerem uma data posterior à reconstrução do Segundo Templo (515 a.C.)<sup>333</sup> e anterior à atuação de Esdras e Neemias. Como a primeira missão de Neemias é geralmente datada em 445 a.C. no tempo do rei Artaxerxes I, e a missão de Esdras, por sua vez, é colocada no sétimo ano do rei Artaxerxes II, ou seja, em 398 a.C.,<sup>334</sup> sugere-se uma datação para Malaquias entre 490 e 450 a.C. É neste período que os autores que consideram Ml 2,1-9 como uma unidade redacional vão datar esta perícopes.<sup>335</sup>

<sup>332</sup> VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 157; FENSHAM, F.C., *Pehâ in the Old Testament and the Ancient Near East*, p. 44-52.

<sup>333</sup> SOGGIN, J. A., *Storia d’Israele*, p. 348-349.

<sup>334</sup> SOGGIN, J. A., *Storia d’Israele*, p. 348-356; outras possibilidades para a datação da atuação de Esdras e Neemias são discutidas por Soggin nas p. 351-356.

<sup>335</sup> GLAZIER-McDONALD, B., *Malachi: The Divine Messenger*, p. 14-18; HILL, A., *Malachi*, p. 77-84; JACOBS, M. R., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 129-130.

### 3.3.

#### Crítica da forma e gênero literário

##### 3.3.1.

#### Crítica da forma

A expressão  $\text{וְעַתָּה}$  que introduz 2,1-9 não indica somente uma passagem temporal do tipo “agora/depois”, mas uma transição no discurso.<sup>336</sup> No primeiro versículo, 2,1, é enunciado o “preceito” ( $\text{מִצְוָה}$ ) de YHWH para os sacerdotes, destinatários do oráculo.

A explicação de qual seja essa  $\text{מִצְוָה}$  aparecerá no v. 2, que inicia com duas “orações verbais” em p-N-Yiqtol ligadas por um  $\text{ו}$ . Os dois segmentos são assonantes, seja pelo uso da expressão  $\text{לֹא־לֵאמֹר}$  que abre cada um dos dois primeiros segmentos (2a e 2b), seja pela presença das raízes verbais  $\text{שִׁים/שָׁמַע}$  que, na forma na qual aparecem no texto em questão, ou seja, Qal Yiqtol 2mp, produzem tal assonância ( $\text{תְּשִׁימוּ/תִשְׁמַעוּ}$ ). Os segmentos 2,2a e 2,2b funcionam como uma espécie de advertência de YHWH, uma chamada de atenção para o que pode acontecer caso os sacerdotes não sigam a  $\text{מִצְוָה}$  que será enunciada em 2,2c.

O segmento 2,2c é a única oração nominal de todo o v. 2, e é nela que se encontra a  $\text{מִצְוָה}$  de YHWH para os sacerdotes:  $\text{לְהַתְּכַבֹּד לְשָׂמִי}$ . Esta reúne dois termos importantes para toda a perícope:  $\text{כְּבוֹד}$  (2,2) e  $\text{שָׂם}$  (2,2/2,5).<sup>337</sup> O anúncio da  $\text{מִצְוָה}$  vem seguido da fórmula do mensageiro: 2,2d (0-Qatal).

Os segmentos 2,2e e 2,2f anunciam o juízo futuro de YHWH, caso os sacerdotes não cumpram a  $\text{מִצְוָה}$  enunciada em 2,2c: são dois segmentos em WeQatal, onde os termos  $\text{לְשָׂמִי}$  (2,2c) e as formas verbais  $\text{וְשִׁלַּחְתִּי}$  e  $\text{וְאָרוּתִי}$  (2,2e e 2,2f, respectivamente) são assonantes. Esses dois segmentos são dominados pelo paradoxo bênção e maldição, particularmente 2,2f, onde YHWH declara que irá “amaldiçoar” ( $\text{אָרַר}$ ) as “bênçãos” ( $\text{בְּרָכָה}$ ) dos sacerdotes. Em 2,2e encontra-se o termo  $\text{הַמְצַנֵּחַ}$  que é assonante com o termo  $\text{הַמְצַנֵּחַ}$  de 2,1a.

Em 2,2g há uma mudança brusca: o anúncio de um juízo futuro torna-se a manifestação de uma ação de juízo de YHWH no presente – passa-se do WeQatal

<sup>336</sup> LAURENTIN, A., *We’attah – kai nun – formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques*, p. 171.

<sup>337</sup> O termo  $\text{שָׂם}$  (referido a YHWH) é recorrente em Malaquias: 1,6(2x).11(3x).14; 2,2,5; 3,16.20.

para o Qatal e o versículo é concluído por uma oração nominal de participio (2,2h).<sup>338</sup>

A partícula ׀, com valor enfático,<sup>339</sup> introduz o segmento 2,2g e, logo em seguida, a partícula ךֿ introduz a explicação<sup>340</sup> do motivo pelo qual o “juízo futuro” de YHWH transformou-se em “juízo presente” ou ganhou, também, essa dimensão: os sacerdotes não cumpriram o que havia sido enunciado em 2,2a-c – não “puseram sobre o coração”, ou seja, não levaram a sério o “dar glória ao nome de YHWH”.

Ml 2,3 continua a perspectiva presente enunciada em 2,2g e 2,2h. Aberto por uma oração nominal de participio iniciada com um sinal macrossintático (הַהֲנִי), o versículo continua com duas orações verbais em W+Qatal. O vocabulário cultural aparece em 2,3b, com os termos פָּרַשׁ e גָּה. O sufixo de 2mp marca a assonância que domina todo o versículo אָתְּכֶם/הַגִּיכֶם/פָּנִיכֶם/לְכֶם. Uma aliteração pode ser percebida entre os termos הַהֲנִי (descendência) que encerra 2,3a e o termo וְנִרְיָתִי (espalhar/esparramar) que abre 2,3b.

São indicadas três coisas que se realizarão com os sacerdotes como manifestação do juízo de YHWH: duas são ações do próprio YHWH (2,3ab) e outra é uma ação futura com um sujeito indeterminado (2,3c). Observando-se a sucessão das formas verbais, pode-se perceber uma simetria no texto, que vai de 2,2c a 2,4c. O texto é emoldurado por duas orações nominais com infinitivos constructos (2,2c; 2,4c). Essas orações apresentam tanto o que se espera dos sacerdotes (לְתַת כְּבוֹד (לְשִׁמִּי), quanto o que YHWH deseja realizar a partir do seu juízo (לְהַיִּיחַ בְּרִיחִי אֶת־לְוִי). Em seguida, tanto em 2,2e-2g quanto em 2,3b-4a, pode-se constatar uma estrutura verbal semelhante (WeQatal – WeQatal – Qatal / Qatal – WeQatal – WeQatal). No centro, há duas orações nominais de participio: 2,2h e 2,3a. Em 2,2h, justifica-se porque o juízo de YHWH já começou a se manifestar: os sacerdotes não colocaram sobre o coração a sua מִצְנָה (2,2h). Em 2,3a, por sua vez, tem início a continuação da descrição do juízo presente de YHWH, com outra oração nominal de participio: uma vez que os sacerdotes não colocam sobre o coração a מִצְנָה de YHWH, sua própria existência está ameaçada, porque YHWH repreende a sua “descendência”.

<sup>338</sup> NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 79 e nota 44.

<sup>339</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 195-196.

<sup>340</sup> Sobre os diversos sentidos da partícula ךֿ: AEJMELAEUS, A., *Function and Interpretation of ךֿ in Biblical Hebrew*, p. 193-209.

A ação futura reiniciada em 2,3c<sup>341</sup> continua em 2,4a, com o WeQatal da raiz ידע (Qal). O fruto do juízo de YHWH será, em primeiro lugar, o “reconhecimento” de que a מצוּנה, transmitida pelo profeta, é não somente uma palavra pessoal deste, mas sim um verdadeiro “preceito” de YHWH. Isso vem explícito em 2,4b (המצוּנה הזאת). O segundo fruto, será o “restabelecimento” da aliança de YHWH com Levi, já acenado aqui. O v. 4 termina com a fórmula do mensageiro.

Em 2,5 e 2,6 encontra-se uma espécie de retrospectiva histórica, onde Levi é apresentado em termos ideais. De modo particular, Ml 2,5 apresenta uma estrutura simétrica do ponto de vista estrutural, tendo ao centro dois segmentos na forma de *casus pendens*.<sup>342</sup>

בְּרִיתִיו הָיְתָה אִתּוֹ	2,5a	x – <b>Qatal</b> (Qal הֵיחָה)	<i>Minha aliança estava com ele;</i>
הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם נְאֻתָנָם־לּוֹ	2,5b	x - <b>Wayyiqtol</b> (Qal Wayyiqtol נָתַן)	<i>a vida e a paz: eu lhas concedia;</i>
מוֹרְאָ גִיּוֹרְאָנִי	2,5c	x - <b>Wayyiqtol</b> (Qal Wayyiqtol יִרָא)	<i>temor: ele me temia.</i>
וּמִפְּנֵי שְׁמִי נִתַּח הוּא:	2,5d	w – x – <b>Qatal</b> (Nif Qatal חָתַח)	<i>E diante do meu nome ele se aterrorizava.</i>

No centro do versículo estão os termos dessa “Aliança”: da parte de YHWH, “a vida e a paz” (2,5b); da parte de Levi, o “temor” (2,5c).

Em 2,5a encontra-se o verbo הָיָה como cópula da oração. Tal verbo é recorrente em Malaquias, aparecendo também em 1,9; 2,4.5.6; 3,3.5.10.12.17.19.21. Todavia, a forma הָיְתָה, Qal Qatal 3fs, somente aparece em 1,9 e em 2,5.6. Em 1,9 serve para indicar uma situação presente, sendo traduzido, algumas vezes, como “vir/provir”: *de vossas mãos vem isto*. Em 2,5 e 2,6 serve para indicar o passado: o que era a aliança de Deus com Levi e o que se encontrava nos lábios de Levi.

<sup>341</sup> Essa perspectiva futura já havia sido iniciada em 2,2e e 2,2f.

<sup>342</sup> Conferir a discussão a respeito das possibilidades de segmentação e tradução deste texto no item 3.1.2. – “Notas à tradução”.

O versículo seguinte, MI 2,6, está estreitamente unido ao v. 5, onde esse olhar para um passado ideal continua, agora numa cadeia verbal simétrica: x-Qatal / w-x-N-Qatal / x-Qatal / w-x-Qatal:

תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ	2,6a	x - <b>Qatal</b> (היה Qal Qatal)
וְעוֹלָה לֹא־נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו	2,6b	w - x - N - <b>Qatal</b> (מצא Nifal Qatal)
בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הִלְךְ אֲתִי	2,6c	x - <b>Qatal</b> (הלך Qal Qatal)
וְרַבִּים הִשִּׁיב מֵעוֹן:	2,6d	w - x - <b>Qatal</b> (שוב Hifil Qatal)

Os segmentos 2,6a e 2,6b são formados por termos ligados ao campo semântico da “palavra”: instrução (תּוֹרָה), boca (פֶּה) e lábio (שִׁפָּה), e são correspondentes na sua estruturação:

תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ	2,6a
↑↓	
וְעוֹלָה לֹא־נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו	2,6b

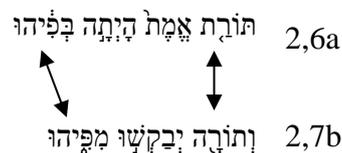
À “instrução verdadeira” se contrapõe o “engano”; o termo “boca”, por sua vez, está em relação com o termo “lábios”.

Os segmentos 2,6c e 2,6d são marcados por verbos de ação (הִלְךְ – Qal e שׁוּב – Hifil) e estão unidos pelo *copulativum*, assim como 2,6a e 2,6b. Em 2,6c o termo שָׁלוֹם é retomado, mas formando um binômio com o termo מִישׁוֹר, traduzido aqui como “retidão”. O segmento 2,6d, com o Hifil do verbo שׁוּב, indica uma outra atitude de Levi: ele fazia “muitos” voltar da iniquidade. Essa segunda atitude se alinha com 2,6a: uma “instrução verdadeira” estava em seus lábios. Por meio dessa “instrução verdadeira”, Levi fazia com que “muitos” se afastassem do caminho da iniquidade.

MI 2,7, por sua vez, apresenta a visão de um sacerdote ideal:<sup>343</sup>

		Porque os lábios do	
כִּי־שִׁפְתָי כְּהֵן יִשְׁמְרוּ־לִעֵת	2,7a	sacerdote guardam o	} Visão ideal do
		conhecimento	
וְתוֹרָה יִבְקֹשׁוּ מִפִּיהוּ	2,7b	e a instrução procuram em	} sacerdócio
		sua boca.	
כִּי מִלֶּאֱדָן יְהוָה־צְבָאוֹת הוּא:	2,7c	Porque ele é o mensageiro de	} Função do
		YHWH dos Exércitos.	

Do ponto de vista terminológico e estrutural, as orações 2,6a e 2,7b apresentam certa semelhança:



A forma *yiqtol* encontrada em 2,7a e 2,7b serve, segundo Niccacci, para designar comportamento natural, adequado, seja para os sacerdotes (2,7) ou para o povo em geral (1,6).<sup>344</sup>

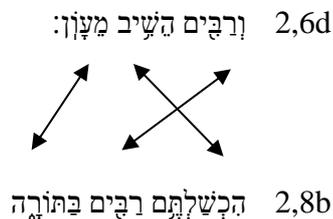
Uma oração nominal complexa iniciada por um  $\imath$  *adversativum*, abre o versículo 2,8 (8a). O termo אָהָם é o "x" da estrutura w-x-Qatal que abre o versículo. A ênfase está, assim, na pessoa que executa a ação: os sacerdotes que, “afastando-se do caminho” estão numa situação diametralmente oposta àquela de Levi.

Os segmentos 2,8b-d continuam a cadeia de Qatal iniciada em 2,8a. De 2,8a a 2,8c encontram-se três verbos de ação que indicam a distância moral que existe entre os sacerdotes indiciados na perícope e aquele que é apresentado como modelo de sacerdote ideal, Levi: afastar-se (סור - Qal); tropeçar (כשל – Hifil), corromper (שחת - Piel).

<sup>343</sup> WEYDE, K. W., *Prophecy and Teaching*, p. 194.

<sup>344</sup> NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 82.

As raízes verbais כשל / שׁוּב no Hifil, bem como o uso do adjetivo רָבִים em 2,6d e 2,8b indicam a semelhança estrutural e semântica desses dois segmentos, indicando como Levi serve de antagonista para os sacerdotes: ele “fazia voltar”, enquanto os sacerdotes “fazem tropeçar”:



A raiz כשל de 2,8 é um *hápax legómenon* em Malaquias. Neste versículo encontram-se, ainda, outros termos que ocorrem pouco no livro, como a raiz סור (Qal – 2,8; 3,7), o termo דָּרַךְ (2,8; 2,9) e a raiz שׁחַת (2,8 [Piel]; 3,11[Hifil]). Outros termos aparecem como elementos de coesão do versículo com o restante da perícope, como o termo תּוֹרָה (2,6.7.8.9), o termo בְּרִית (2,4.5.8 – além de aparecer ainda em 2,10.14; 3,1) e o termo לָוִי (2,4; 2,8).

O segmento 2,8c remete o leitor de volta para 2,4c e 2,5a, onde a “aliança com Levi” é mencionada. O texto de 2,8b, por sua vez, aponta retrospectivamente para 2,6a e 2,7b. Na boca de Levi estava uma “instrução verdadeira” (2,6a); uma “instrução” se procura na boca do sacerdote (2,7b); mas estes sacerdotes aos quais o profeta se dirige, fazem “tropeçar muitos” na instrução (2,8b). A fórmula do mensageiro aparece, pela terceira vez, em 2,8d, encerrando o versículo.

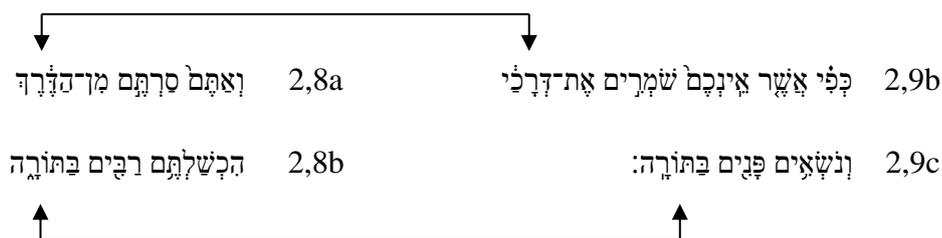
MI 2,9 está em paralelismo com 2,8. Em 2,8 os sacerdotes são contrapostos à imagem ideal de Levi apresentada antes; em 2,9, por outro lado, YHWH se contrapõe aos sacerdotes (2,8a: וְאַתֶּם / 2,9a: וְגַם־אֲנִי), apresentando seu juízo, agora com a forma Qatal (2,3b) e não como um anúncio futuro (2,2e; 2,2f)<sup>345</sup>, em vista do mal comportamento dos sacerdotes. A partícula גַּם, ao mesmo tempo que confere ênfase, serve para demonstrar como à atitude dos sacerdotes, acrescenta-se a atitude de YHWH.

O juízo atual de YHWH consiste em tornar os sacerdotes “desprezíveis” (בוזה) e “vis” (שפל) diante de todo o povo. A raiz בזה conecta este versículo com MI 1,6-14, pois ela aparece também em 1,6; 1,7 e 1,12. Os sacerdotes desprezam o

<sup>345</sup> NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 82.

“nome” de YHWH (1,6) e o seu altar com os seus frutos (1,7 e 1,12). Agora YHWH os torna desprezíveis diante de todo o povo.

Por fim, o v. 9 termina com duas orações nominais de participio, que retomam 2,8a e 2,8b:



Pode-se estabelecer, então, a seguinte estrutura para a perícopa:

2,1: *Introdução (anúncio da מצֻוָּה) e destinatários (הַפְּהָגִים)*

## 2,2-4: Anúncio, descrição e fruto do juízo de YHWH

2,2: Anúncio do juízo de YHWH

2,2a e 2,2b: Advertências (*Yiqtol*)

2,2c: Anúncio da מצֻוָּה a ser cumprida (ON – *Inf*)

2,2d: *Fórmula do mensageiro*

2,2e e 2,2f: Perspectiva *futura* do juízo (*W<sup>e</sup>Qatal*)

2,2g: Perspectiva *presente* do juízo (*Qatal*)

2,2h: Justificativa para a *perspectiva presente* do juízo (פִּי)

2,3: Descrição do juízo

2,3a: Com relação à descendência (perspectiva presente – ON ptc)

2,3bc: Com relação aos sacerdotes

2,3b: A imundície lançada em seus rostos (perspectiva presente – *Qatal*)

2,3c: Sua saída do santuário (retomada da perspectiva futura - *W<sup>e</sup>Qatal*)

2,4: Fruto do juízo

2,4a: Anúncio do fruto do juízo

2,4b: Primeiro fruto – reconhecimento de que o oráculo veio de YHWH

2,4c: Segundo fruto – a “retomada” da “aliança com Levi”

2,4d: *Fórmula do mensageiro*

## 2,5-6: Retrospectiva histórica – a Aliança de YHWH com Levi

2,5: A relação de YHWH e Levi na perspectiva da Aliança (x-*Qatal*)

2,5ab: O que YHWH concedia a Levi:

a vida e a paz (*Wayyiqtol*)

2,5cd: Como Levi respondia a YHWH:

2,5c: Levi temia YHWH (*Wayyiqtol*)

2,5d: Se aterrorizava diante do “Nome” (x-*Qatal*)

2,6: O exemplo de Levi (uma cadeia de *Qatal*)

2,6ab: A relação de Levi com a “instrução”

(binômio עֲנֶה/תּוֹרַת אֱמָת)

2,6cd: A relação de Levi com YHWH e com o povo

(binômio עָוֹן/בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר)

## 2,7: O sacerdote ideal

2,7a: O que seus lábios “guardam”: דַּעַת

2,7b: O que se “procura” em sua boca: תּוֹרָה

2,7c: Quem ele é: מִלֵּאֲדָה יְהוָה-צִבְאוֹת

## 2,8-9: Descrição do mal feito pelos sacerdotes (em contraposição com Levi e com o sacerdote ideal de 2,7) e veredito final de YHWH

2,8: Descrição do mal feito pelos sacerdotes

2,8a: Afastar-se do caminho (w-x-*Qatal*)

2,8b: Fazer tropeçar na “instrução” (0-*Qatal*)

2,8c: Corromper a “aliança de Levi” (0-*Qatal*)

2,8d: *Fórmula do mensageiro* (0-*Qatal*)

2,9: Veredito final de YHWH – proclamação do juízo com sua justificativa

2,9a: YHWH tornou os sacerdotes “vis e desprezíveis”

2,9b: Justificativa do juízo (retoma 2,8a - דָּרַדַּר)

2,9c: Justificativa do juízo (retoma 2,8b - בַּתּוֹרָה)

### 3.3.2.

#### Gênero literário

Embora o texto de MI 1,6 – 2,9, no seu conjunto, possa ser considerado, segundo Pfeiffer, uma “disputa profética” – *Disputationsworte*, quando, porém, dividido nas suas duas partes (1,6-14 e 2,1-9), ele pode ser compreendido da seguinte forma, no que diz respeito ao gênero literário.<sup>346</sup>

- a) MI 1,6-14: discurso de repreensão (*Scheltrede*);
- b) MI 2,1-9: discurso de ameaça (*Drohrede*).

O “discurso de ameaça”, que é o gênero literário de MI 2,1-9, comporta em si quatro partes:<sup>347</sup>

- a) Ameaça da parte de YHWH;
- b) Anúncio do castigo (*Strafe*);
- c) Propósito pedagógico do castigo (*Pädagogischen Abzweckung*);
- d) Veredito ou sentença judicial (*Strafurteil*).

No texto de MI 2,1-9, embora o v. 1 sirva, na estrutura, como introdução do oráculo, o discurso de ameaça de YHWH que “introduz”, como afirma Pfeiffer, o gênero literário “discurso de ameaça”, encontra-se no v. 2, dentro da primeira parte do texto: *anúncio, descrição e fruto do juízo de YHWH*.

O anúncio do castigo, bem como o propósito pedagógico do mesmo, está, também, nesta primeira parte do texto (2,3-4).

Os vv. 5-9, por sua vez, trazem o veredito. No caso de MI 2,1-9, tal sentença está mais propriamente localizada no v. 9. Os 5-6 trazem uma memória a respeito de Levi e o v. 7 a visão do “sacerdote ideal”. O v. 8, por sua vez, contrapõe os sacerdotes destinatários do oráculo seja à figura Levi (vv. 5-6), seja à figura do sacerdote ideal (v. 7).

---

<sup>346</sup> PFEIFFER, E., *Die Disputationsworte im Buche Maleachi*, p. 555-556; SCHAT, A., *Maleachi*, p. 17-19.

<sup>347</sup> PFEIFFER, E., *Die Disputationsworte im Buche Maleachi*, p. 559.

Confrontando-se as partes das quais se compõe o gênero literário de MI 2,1-9 e a estrutura do mesmo texto já previamente estabelecida, poderia se visualizar o seguinte esquema:

### **2,1: Introdução geral da perícope**

#### **2,2-4: Anúncio, descrição e juízo futuro de YHWH**

2,2: Anúncio do juízo de YHWH

a) Discurso de ameaça de YHWH

2,3: Descrição do juízo

b) Anúncio do castigo

2,4: Fruto do juízo

c) Propósito Pedagógico

#### **2,5-6: Retrospectiva histórica**

#### **2,7: O sacerdote ideal**

#### **2,8-9: Descrição do mal feito pelos sacerdotes e veredito final de YHWH**

2,8: Descrição do mal feito pelos sacerdotes

(em comparação ainda com Levi e com a imagem do sacerdote ideal)

2,9: Veredito final de YHWH

d) Veredito ou sentença judicial

### **3.4.**

#### **Comentário exegético**

##### **3.4.1.**

#### **Introdução:**

#### **anúncio da $\text{הַצִּדִּיק} \text{ וְהַיָּשָׁר}$ e apresentação dos destinatários ( $\text{הַכֹּהֲנִים$ ): 2,1**

O texto inicia-se com a expressão  $\text{הַיָּשָׁר}$ . O advérbio  $\text{הַיָּשָׁר}$  precedido de  $\text{וְ}$  introduz, normalmente, uma palavra dirigida a alguém. Em virtude disso, costuma vir acompanhado de formas verbais em segunda pessoa. A oração ou o oráculo introduzidos por  $\text{הַיָּשָׁר}$  podem vir acompanhados de um imperativo, ou de um vocativo, como acontece em MI 2,1. O seu uso marca uma articulação no discurso: diante de uma situação apresentada, uma decisão deve ser tomada.<sup>348</sup> Dos motivos

<sup>348</sup> LAURENTIN, A., We'attah – kai nun – formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques, p. 171-172.

da acusação passa-se à convocação do acusado.<sup>349</sup> A expressão serve, assim, para indicar tanto a continuidade do discurso, quanto para chamar a atenção para uma nova e decisiva afirmação que será feita.<sup>350</sup> Tal movimento pode ser observado em MI 1,6 – 2,9. A expressão  $\text{הָעַיִן}$  em MI 2,1 marca a passagem para a segunda parte deste oráculo (2,1-9), onde um juízo é anunciado em vista do comportamento indevido dos sacerdotes apresentado em 1,6-14.

O advérbio  $\text{הָעַיִן}$  possui, algumas vezes, sentido meramente temporal: Os 2,9. Outras vezes, o termo introduz um chamado à conversão: Jl 2,12; Ag 1,5. Pode ser utilizado, também, para indicar um juízo da parte de YHWH, em virtude de um pecado já anteriormente exposto: Os 2,12; Am 6,7. Em Malaquias, tal advérbio ocorre três vezes (1,9; 2,1; 3,15) e vem sempre precedido de  $\text{ו}$ . Em MI 1,9 e MI 3,15 ele é utilizado em expressões que parecem revelar certa ironia. Em MI 1,9 o  $\text{הָעַיִן}$  introduz a fala do profeta que indica a atitude dos sacerdotes que, depois de oferecer animais impróprios a YHWH, esperam aplacar a sua face. Em MI 3,15, por sua vez, o termo indica o que seria a atitude dos indiciados naquele oráculo. Depois de reclamarem dizendo que é inútil servir a Deus, os destinatários do oráculo saíam felicitando os arrogantes, pois, afinal, eles fazem o mal e prosperam. Em MI 2,1, por sua vez, a expressão  $\text{הָעַיִן}$  introduz a fala de YHWH que ocupa todo o oráculo. YHWH anuncia o juízo que pode se abater sobre os sacerdotes caso não se cumpra o que está explicitado em 2,2ab.

O uso da expressão  $\text{הָעַיִן}$  em MI 2,1 assemelha-se ao uso que dela se faz em Ag 1,5 e 2,15. A semelhança está no vocabulário: nas duas passagens de Ageu, a expressão  $\text{הָעַיִן}$  vem seguida da raiz  $\text{עִיַן}$  (Qal), a mesma que ocorre em MI 2,2b. Contudo, enquanto em Ageu existe a promessa da passagem de uma situação negativa para uma situação positiva, caso eles considerem a palavra de YHWH, em Malaquias, por sua vez, o texto está centrado num juízo iminente, caso não se considere a palavra que YHWH envia por meio do profeta.

O conteúdo da fala de YHWH em MI 2,1-9 é classificado, pelo próprio texto, como uma  $\text{מִצְוָה}$ . O termo  $\text{מִצְוָה}$  é uma construção nominal de tipo *miqtal* oriunda da raiz  $\text{צוה}$ ,<sup>351</sup> que só ocorre na BH no Piel e no Pual, e que possui o sentido

<sup>349</sup> LAURENTIN, A., *We'attah – kai nun – formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques*, p. 182.

<sup>350</sup> JACOBS, M. R., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 210; KESSLER, R., *Maleachi*, p. 162.

<sup>351</sup> RINGGREN, H; LEVINE, B., *מִצְוָה*, p. 505-506.

de “ordenar” (Piel) ou “receber ordens” (Pual).<sup>352</sup> Dentro do *corpus propheticum*, a raiz צוה é recorrente em Isaías (10x) e em Jeremias (39x). Em Malaquias, ela ocorre apenas uma vez (3,22).<sup>353</sup> Em geral, seu sujeito é o próprio YHWH. Os destinatários, todavia, podem ser vários: Moisés (Ex 7,2); os profetas (Jr 1,7; 14,14); os sacerdotes (Lv 8,34); os povos estrangeiros (Is 10,6) etc.<sup>354</sup> De Is 45,11, por sua vez, se pode depreender que YHWH nunca pode ser o destinatário de uma ordem (צוה).<sup>355</sup>

מְצַוָּה pertence ao campo semântico dos termos que são utilizados na escritura para indicar uma ordem dada ou um preceito transmitido por alguém que goza de autoridade, como: מְשַׁפֵּט, חֹק, מְשַׁפֵּט, חֹק, תּוֹרָה e דְּבַר. Destes quatro termos, três ocorrem em Malaquias: מְשַׁפֵּט (2,17; 3,5.22), תּוֹרָה (2,6.7.8.9; 3,22) e דְּבַר (1,1; 2,17; 3,13).<sup>356</sup> Em relação aos outros termos utilizados na BH para indicar autoridade, o termo מְצַוָּה é considerado um termo tardio.<sup>357</sup> Somente em Is 48,18 e em MI 2,1.4 o termo refere-se a uma מְצַוָּה de YHWH.<sup>358</sup> Suas ocorrências em Is 29,13; 36,21; Jr 32,11; 35,14.16.18(2x) dizem sempre respeito ao âmbito secular, nunca ao âmbito religioso.

No âmbito secular, o termo מְצַוָּה possui uma grande variedade de sentidos:<sup>359</sup>

- a. Um document legal: nesse sentido, assemelha-se ao termo חֹק: Jr 32,11;
- b. O último desejo ou o testamento de um pai: Jr 35,14;
- c. Um decreto real: 2Rs 18,36; Is 36,21;
- d. Uma “porção”, uma “parte”, um “direito adquirido”: Ne 13,5;
- e. Uma obrigação/dever: Ne 10,33;
- f. Um “mandamento humano” – conotação negativa: Is 29,13;
- g. A instrução de um pai para seu filho: Pr 2,1.<sup>360</sup>

<sup>352</sup> LIEDKE, G., צוה, c. 668; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 557-558.

<sup>353</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 851-853.

<sup>354</sup> LIEDKE, G., צוה, cc. 671-672.

<sup>355</sup> LIEDKE, G., צוה, c. 672.

<sup>356</sup> RINGGREN, H; LEVINE, B., מְצַוָּה, p. 506. O termo דְּבַר em Malaquias só indica a palavra provida de YHWH em 1,1. Em 2,17 e 3,3, o termo indica a palavra dos destinatários dos respectivos oráculos contra YHWH.

<sup>357</sup> RINGGREN, H; LEVINE, B., מְצַוָּה, p. 509.

<sup>358</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 851-853.

<sup>359</sup> RINGGREN, H; LEVINE, B., מְצַוָּה, p. 506-508.

<sup>360</sup> Esse último uso do termo מְצַוָּה é próprio do livro dos Provérbios: 2,1; 3,1; 4,4; 6,20.23; 7,1.2; 10,8; 13,13; 19,16.

O sentido religioso do termo *מצוה*, por sua vez, pode ser apreendido a partir da concepção particular que Israel tinha a respeito da lei. Enquanto no Antigo Oriente Próximo era comum a compreensão de que o rei havia sido investido pelas divindades para promulgar leis justas, em Israel se compreende que é Deus mesmo quem as promulga.<sup>361</sup> Paulatinamente, aquilo o que Deus “ordenou” (*צוה*), vai sendo explicitado como sendo seu “mandamento/ordem/preceito” (*מצוה*). Se a *משפט* devia ser observada porque representava o padrão de justiça estabelecido; se o *חק* podia ser seguido porque fora promulgado por alguém com autoridade para isso; se a *תורה* tinha que ser posta em prática porque fora transmitida por alguém autorizado; se o *דבר* tinha de ser ouvido, guardado e posto em prática, porque se tratava de uma palavra vinda de YHWH; a *מצוה*, por sua vez, como expressão e resultado da ordem de YHWH (*צוה*), tinha de ser, também, observada.<sup>362</sup>

Considera-se que *מצוה*, enquanto “mandamento divino” seja a transposição de um conceito próprio das relações humanas para o âmbito teológico. Assim, se Deus é pai, juiz e rei, e se estas figuras podem “ordenar/comandar”, Deus também pode agir desta forma, manifestando sua autoridade através de uma “ordem/mandamento/preceito”, ou seja, uma *מצוה*.<sup>363</sup> Nesse sentido, o uso do termo *מצוה* em Malaquias é significativo, uma vez que este profeta apresenta Deus como pai (1,6); rei (1,14) e juiz (3,5). Segundo Snyman, o termo *מצוה* deve ser compreendido no contexto da aliança. Se YHWH fez uma aliança com seu povo, é esperado que ele lhe dê “mandamentos/preceitos”. Os mandamentos, por sua vez, devem ser obedecidos por aqueles que os recebem.<sup>364</sup> A parte de YHWH na aliança é indicar, por meio dos mandamentos, o caminho a ser seguido. A parte do povo de Israel e, no caso de Ml 2,1-9, a parte dos sacerdotes, é obedecer, guardar, os mandamentos de YHWH, o que pode ser resumido na expressão de Ml 2,2c: *לְחַתּוּ כְבוֹד לִישׁוּמִי*.

A introdução da perícope termina com a apresentação dos destinatários da mesma. Trata-se dos sacerdotes (*כֹּהֲנִים*). O termo vem introduzido pelo artigo definido (*ה*) que, neste texto, pode ser compreendido como um indicador de

<sup>361</sup> RINGGREN, H; LEVINE, B., *מצוה*, p. 509.

<sup>362</sup> RINGGREN, H; LEVINE, B., *מצוה*, p. 506.

<sup>363</sup> RINGGREN, H; LEVINE, B., *מצוה*, p. 505.

<sup>364</sup> SNYMAN, S. D., Malachi, p. 81

vocativo. São os mesmos destinatários de MI 1,6-14 (MI 1,6), o que reforça a ideia já acenada de que a perícopa de MI 1,6 – 2,9 é uma grande disputa profética dividida em duas partes: 1,6-14 e 2,1-9. No *corpus propheticum*, os sacerdotes são mencionados com mais frequência em Jeremias e em Ezequiel.<sup>365</sup> Excetuando-se Ez 40 – 48, as referências aos sacerdotes estão, sobretudo, em oráculos de juízo, como ocorre em MI 2,1. Malaquias manifesta, no período pós-exílico, críticas semelhantes às aquelas que se faziam aos sacerdotes já no período pré-exílico e exílico: sua incapacidade de discernir entre o puro e o impuro (MI 1,6-14/Ez 22,26); sua falha com relação à transmissão da  $\text{דָּעַת}$  (MI 2,7/Os 4,6) e da  $\text{תּוֹרָה}$  (Os 4,6/MI 2,8-9).<sup>366</sup> A não observância às normas cultuais e a falha no que diz respeito à transmissão da  $\text{דָּעַת}$  e da  $\text{תּוֹרָה}$  acarretarão o juízo que será descrito no decorrer do oráculo.

### 3.4.2.

#### **Anúncio, descrição e fruto do juízo de YHWH: 2,2-4**

Depois da introdução, onde se anuncia a  $\text{מִצְוָה}$  de YHWH e são apresentados os destinatários do oráculo (os sacerdotes), a primeira seção do texto traz o anúncio (v. 2), a descrição (v. 3) e o fruto do juízo (v. 4) que YHWH trará sobre os sacerdotes.

#### 3.4.2.1.

##### **Anúncio do juízo: 2,2**

O anúncio do juízo de YHWH inicia-se com uma dupla advertência de YHWH, composta pela expressão  $\text{אֶם-לֹא}$  e pelo uso das raízes  $\text{שמע}$  (Qal – 2,2a) e  $\text{שמ}$  (2,2b), ambas no Qal. A raiz  $\text{שמע}$  em MI 2,2a não indica a simples capacidade sensorial, mas possui sentido figurativo, podendo ser compreendida como “ouvir favoravelmente, aderir”.<sup>367</sup> Em passagens de relevância teológica, a raiz  $\text{שמע}$  pode indicar duas coisas: o agir de Deus, que “escuta” as manifestações humanas (Gn

<sup>365</sup> O termo  $\text{כֹּהֵן}$  ocorre cerca de 38x em Jr e 24x em Ez. Em Ez, o termo aparece mais frequentemente nos capítulos 40-48. LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 665-670.

<sup>366</sup> Is 28,7; Jr 2,8,26; 4,9; 5,31; 6,13; Ez 7,26; 22,26; Os 4,4,9; 5,1; 6,9; Mq 3,11; Sf 3,4; MI 1,6; 2,1.

<sup>367</sup> RÜTERSWORDEN, U.,  $\text{שמע}$ , p. 258.

16,11; Ml 3,16); o agir do homem, que ouve as manifestações divinas (1Sm 3,10) ou, em sua obstinação, não ouve aquilo o que Deus lhe diz (Ex 7,22). Tal verbo costuma aparecer, ainda, nos contínuos convites a ouvir a palavra divina (Dt 4,1).<sup>368</sup>

Algumas vezes, a raiz שמע vem associada à partícula negativa לֹא, como em Ml 2,2a, indicando uma atitude de fechamento diante da palavra divina, o que acarretará o juízo: Os 9,17 (Deus vai rejeitar [מאס] os que não escutam [לֹא שָׁמְעוּ] a sua palavra); Mq 5,14 (aos que não ouvem [לֹא שָׁמְעוּ] a palavra divina, manifestar-se-á sua ira [אף] e sua vingança [נִקְמָה]); Sf 3,2 (como Jerusalém se recusa a ouvir [לֹא שָׁמְעָה] a palavra divina, Deus fará vir sobre ela a sua ira [3,8: אִפְי ... לְכֹן]); Zc 1,4 (convite a não ser como os “pais” que não ouviram [לֹא שָׁמְעוּ] outrora a palavra divina).<sup>369</sup> Em Zc 7,13, é dito que, assim como YHWH chama e o povo não o escuta (וְלֹא שָׁמְעוּ), do mesmo modo, o povo chamará por Ele, mas ele não o escutará (לֹא שָׁמְעָא). Deus escuta, aquele que o escuta, e se recusa a ouvir os que fecham seu ouvido à sua voz.<sup>370</sup>

Do ponto de vista da fraseologia, os textos de Zc 6,15 e Ml 2,2 parecem próximos. Nos dois textos, a raiz שמע é utilizada junto à partícula condicional אִם. Em Zc 6,15 trata-se de uma promessa de salvação condicionada. Caso o povo “ouça” (אָם-שָׁמְעוּ תִּשְׁמְעוּ) a voz de YHWH, então a salvação prometida concretizar-se-á. Esse “ouvir” é reforçado pela dupla aparição a raiz שמע – infinitivo + Yiqtol – dando o sentido de “ouvir verdadeiramente”.<sup>371</sup> Subentende-se que, caso o povo não ouça a voz de YHWH, tal promessa salvífica não acontecerá. Em Malaquias, por sua vez, encontra-se a formulação negativa da expressão: caso os sacerdotes “não ouçam” (אָם-לֹא תִשְׁמְעוּ) a מִצְוָה de YHWH, então abater-se-á sobre eles o juízo. Fica subentendido que, caso tivessem ouvido a palavra de YHWH, tal juízo não ocorreria. Contudo, mais adiante, em Ml 2,2gh, o profeta dá a entender que a palavra não foi ouvida e, por isso, o juízo já começa a acontecer.<sup>372</sup>

O uso da raiz שמע com as partículas לֹא-אִם aproxima, também, o texto de Ml 2,2a aos textos de Lv 26,14 e Dt 11,13-15.28. Em Lv 26,14 trata-se de “não ouvir” a Deus. Tal expressão está em paralelo com as expressões:

<sup>368</sup> SCHULT, H., שמע, cc. 1227-1229.

<sup>369</sup> O verbo שמע também vem acompanhado da partícula negativa לֹא em Am 5,23; Na 2,14; Hab 1,2; Zc 6,15 e Ml 2,2, mas com outros acentos.

<sup>370</sup> SCHULT, H., שמע, c. 1228.

<sup>371</sup> McCOMISKEY, T. E. (Ed.), *Minor Prophets*, p. 1121.

<sup>372</sup> VON BULMERINCQ, A., *Kommentar zum Buche Maleachi*, p. 183.

- a) Não praticar os mandamentos: כָּל־הַמִּצְוֹת + עֲשֵׂה
- b) Rejeitar os estatutos de YHWH (“meus estatutos”): מִן־מֵאָס + בְּהִקְתִּי
- c) Desprezar as normas de YHWH (“minhas normas”): מִן־שִׁפְטֵי + גַּעַל
- d) Quebrar a Aliança com YHWH (“minha aliança”): בְּרִיתִי + פָּרַר

No livro do Deuteronômio, encontram-se dois tipos de formulação com a raiz שמע: uma positiva, em Dt 11,13, que vem acompanhada de várias promessas (Dt 11,14-15); outra negativa, em Dt 11,28 – caso o povo não ouça a voz de YHWH, será enviada sobre ele a “maldição” (מִן־קִלְקָה – MI 2,2e: מִן־אָרָה). O não ouvir a voz de YHWH é comparado, em Dt 11,28, com o “desviar-se do caminho” (סוּר: MI 2,8a).<sup>373</sup> Subentende-se que o ouvir supõe a obediência ao mandato divino.<sup>374</sup> Tanto em Lv 26,16, quanto em Malaquias, YHWH promete devolver a rejeição recebida (MI 2,9) da parte daqueles que não o “ouviram” (Lv 26,14/MI 2,2) e não colocaram em prática os seus mandamentos (מִן־צִוָּה) quebrando, assim, a “aliança” (Lv 26,15/MI 2,8c).

Paralela à expressão וְאִם־לֹא תִשְׁמְעוּ está a expressão וְאִם־לֹא תִשְׁמְעוּ עַל־לֵב. A expressão עַל־לֵב é usada em sentido figurativo na BH e pode significar “dar/prestar atenção”, “inclinar-se”, “preocupar-se”, “conservar na memória” ou “reconhecer” uma coisa ou pessoa.<sup>375</sup> Uma expressão semelhante, aparece em Ag 1,5.7: עַל לֵב. Costuma-se distinguir as duas expressões.<sup>376</sup> A expressão עַל־לֵב que ocorre em Malaquias, ocorre também em Is 42,25; 47,7; 57,1.11; Jr 12,11, sempre com o sentido de “colocar algo no coração”. Enquanto a expressão עַל לֵב, que ocorre em Ag 1,5.7, parece considerar em primeiro plano o sujeito, que coloca seu coração/atenção (לֵב) sobre alguma coisa, a expressão עַל־לֵב, por sua vez, pela inversão da preposição עַל com o termo coração (לֵב), colocando-o por último, parece querer chamar a atenção não para o sujeito, mas para o que será dito ao sujeito. Nesse sentido, a expressão עַל־לֵב é equivalente à raiz שמע. A repetição de duas expressões com um sentido equivalente, como acontece em MI

<sup>373</sup> KESSLER, R., Maleachi, p. 164; JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 213.

<sup>374</sup> McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1311.

<sup>375</sup> VANONI, G., עַל־לֵב, p. 101.

<sup>376</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1324.

2,2a e 2,2b tem a função de dar ênfase, de demonstrar para os destinatários que o juízo de YHWH realmente virá caso a sua מִצְוָה não seja ouvida/obedecida.<sup>377</sup>

A מִצְוָה de YHWH vem expressa em MI 2,2c. A sucessão das formas verbais em MI 2,2 coloca em destaque 2,2c: ao duplo Yiqtol das advertências de YHWH em 2,2a e 2,2b, corresponde o duplo WeQatal que anuncia o juízo em 2,2e e 2,2f. No centro de tudo isso está a oração de 2,2c que explica em que consiste a מִצְוָה de YHWH: לְהַתְּכַבֵּד לְשֵׁמי. A formulação da מִצְוָה de YHWH (2,2c) traz dois termos de relevância para a teologia da BH: כְּבוֹד e שֵׁם. Os dois termos são utilizados na BH para indicar a presença de Deus: כְּבוֹד, nos textos da chamada Tradição Sacerdotal (Lv 9,23); שֵׁם, nos textos da chamada Tradição Deuteronomista (Dt 12,5.11).<sup>378</sup> Em Malaquias, a raiz כבד (Piel) ocorre em 1,6, com o sentido de “honrar” e o termo כְּבוֹד, por sua vez, não é utilizado no livro para indicar a presença de YHWH, mas sim para indicar que seu “nome” (שֵׁם) é digno de honra. Em Malaquias, a presença de Deus é indicada pelo termo שֵׁם. Dar glória ao “nome” de YHWH significa, portanto, glorificar a sua própria pessoa.

O termo שֵׁם indicando a presença de YHWH ocorre 10x no livro de Malaquias:

1,6 (2x)	Aparece ligado à raiz בזה – Qal (desprezar) e serve para indicar a atitude dos sacerdotes em relação a YHWH.
1,11 (3x)	Aparece ligado ao adjetivo גָּדוֹל (2x) e ao particípio Hofal das raízes נגש e קטר. O versículo indica a grandeza do “nome” de YHWH “entre as nações” (בְּגוֹיִם). Ele é honrado com incenso “em todo lugar” (בְּכָל־מְקוֹם).
1,14	Aparece ligado ao particípio da raiz ירא (Nifal – temer). Mais uma vez, tal atitude de “temor”, que deveria ser encontrada entre os sacerdotes, é encontrada “entre as nações” (בְּגוֹיִם).

<sup>377</sup> McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1311.

<sup>378</sup> WEINFELD, M., כְּבוֹד, p. 36-37. Segundo Weinfeld, a diferente terminologia para indicar a presença de YHWH reflete uma diferença conceitual. Enquanto a tradição sacerdotal imagina YHWH num sentido mais corpóreo (Lv 26,11 – ele habita na “tenda”), a tradição deuteronomista, por sua vez, imagina YHWH de forma mais abstrata – ele habita no céu (Dt 4,36), somente seu “nome” está no santuário (Dt 12,5).

2,2	Aqui o termo aparece unido ao substantivo כְּבוֹד, numa indicação da atitude que os sacerdotes devem ter com relação a YHWH.
2,5	O termo indica a atitude de reverência (התת – Nifal) que Levi tinha diante do nome de YHWH.
3,16	O termo é utilizado numa formulação positiva: trata-se de uma promessa de salvação para os que “estimam, apreciam, consideram” (השב – Qal) o nome de YHWH.
3,20	O termo também é utilizado numa formulação positiva: uma outra promessa de salvação para os que “temem” (ירא) o nome de YHWH.

Das dez ocorrências do termo שׁוּב em Malaquias, oito são na perícope de 1,6 – 2,9, o que mostra sua relevância nesta passagem. A referência ao “nome” de YHWH com o sufixo de 1ps, assim como o uso do termo כְּבוֹד aproxima os textos de MI 1,6 e MI 2,2c, mostrando o antagonismo entre o que os sacerdotes realmente fazem (בִּזְיוֹי שְׁמִי) e o que eles deveriam fazer (לְתַת כְּבוֹד לְשְׁמִי).<sup>379</sup> Se o “nome” de YHWH foi “desprezado” pelos sacerdotes e se estes não lhe deram a “glória” que lhe é devida (1,6), agora eles são chamados a “dar-lhe glória”, a fim de que seu juízo não venha cair sobre eles. Serafini chama a atenção para a proximidade da expressão de Malaquias (לְתַת כְּבוֹד לְשְׁמִי) com a encontrada no Sl 115,1: לְשִׁמְךָ תִּתֵּן כְּבוֹד. O salmista convida a dar glória ao “nome” de Deus, a fim de que as nações reconheçam a grandeza do Senhor. Em Malaquias são os sacerdotes que não dão glória a Deus, e isso agrava ainda mais sua culpa, uma vez que são eles os principais responsáveis a tornar manifesta a glória de Deus no culto.<sup>380</sup>

A expressão “dar glória a Deus” guarda, ainda, um segundo aspecto. Quando unida às raízes verbais נתן ou שׁוּב, pode significar um chamado a reconhecer o próprio pecado ou a confessar a culpa, como se pode depreender de textos como Js 7,19, 1Sm 6,5 e Jr 13,16.<sup>381</sup> Tal expressão demonstra que a מִצְוָה de YHWH diz respeito, também, ao seu desejo de que os sacerdotes reconheçam sua culpa, que se materializa quer na oferta de animais impuros e numa atitude de desprezo interior

<sup>379</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 291-292.

<sup>380</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 291-292.

<sup>381</sup> WEINFELD, M., כְּבוֹד, p. 26.

com relação ao culto (MI 1,6-14), quer na sua forma descurada de cuidar de uma função fundamental de seu ofício, o “ensino” (MI 2,8b).

A perspectiva futura do juízo de YHWH se apresenta com o duplo W<sup>e</sup>Qatal dos vv. 2,2ef. São duas orações verbais introduzidas pelas raízes שלח (2,2e) e ארר (2,2f). A raiz שלח pode indicar algo ou alguém que YHWH envia: seu mensageiro (MI 3,1.23); um guia (Mq 6,4); seu profeta (Zc 6,15); sua palavra (Is 9,7); um castigo (MI 2,2).<sup>382</sup> No caso de MI 2,2e, trata-se do envio da “maldição” (המְאָרָה), termo bastante raro na BH.<sup>383</sup>

Do ponto de vista da fraseologia, são próximos os textos de Dt 28,20 e MI 2,2: pelo uso do Piel da raiz שלח e da preposição ך junto ao sujeito sobre o qual a maldição está sendo enviada. No Deuteronômio, trata-se da maldição que virá contra os que violam as “ordens” (מְצֻוֹת) e os “estatutos” (חֻקֵּי[ו]ת) de YHWH. Em Malaquias, por sua vez, trata-se da maldição contra os que desempenham de modo incorreto seu encargo sagrado (MI 2,2; 3,9), violando também, embora não se mencione, as “ordens” e os “estatutos” de YHWH.<sup>384</sup>

Em Dt 28,20, o termo מְאָרָה aparece em paralelo com os termos מְהוּמָה, que pode ser traduzido como “consternação, perturbação, estupor, pânico”,<sup>385</sup> e מְגַעְעָרָת, termo que só ocorre nesta passagem,<sup>386</sup> e que significa “ameaça, reprovação”.<sup>387</sup> O uso do termo מְאָרָה, em Dt 28,20, ligado aos termos מְהוּמָה e מְגַעְעָרָת, sugere que a maldição a ser enviada por YHWH implica, ao mesmo tempo, a vinda de um castigo e a confusão/estupor que há de se estabelecer no meio daqueles que receberão tal castigo.<sup>388</sup> Tal uso do termo מְאָרָה em Dt 28,20 pode levar a uma compreensão de como a ameaça de MI 2,1-9, trazendo o mesmo termo, foi recebida pelos destinatários do oráculo. A ameaça do fim da própria instituição sacerdotal (MI 2,3a) causa, não somente nos sacerdotes, mas em todo o povo, tal consternação, tendo em vista que o culto é fundamental para a manutenção da relação deste com YHWH.

<sup>382</sup> DELCOR, M.; JENNI, E., שלח, c. 1148: em geral, no Piel, tendo Deus como sujeito, o verbo é utilizado para indicar o envio de um castigo.

<sup>383</sup> Ocorre apenas 5x: Dt 28,20; Pr 3,33; 28,27; MI 2,2; 3,9. LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 745.

<sup>384</sup> KELLER, C. A., ארר, cc. 359-360.

<sup>385</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 357.

<sup>386</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 749.

<sup>387</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 354.

<sup>388</sup> BRICHTO, H. C., The Problem of the Curse in the Hebrew Bible, p. 112-114.

O sentido do termo מְאַרְרָה torna-se ainda mais explícito em 2,2f: YHWH vai amaldiçoar as “bênçãos” dos sacerdotes. Tal expressão pode significar duas coisas: a maldição das bênçãos que os sacerdotes dão sobre o povo e a perda dos benefícios que lhes advém do culto.<sup>389</sup> O último sentido parece secundário: seria uma consequência do afastamento dos sacerdotes de sua função, o que parece previsto em Ml 2,3. O que estaria realmente no centro deste segmento seria a recusa da parte de YHWH de dar a sua bênção àqueles aos quais os sacerdotes impõem suas mãos. Em Nm 6,23-27 o autor sagrado deixa claro que quem abençoa, de fato, é YHWH. Os sacerdotes “põem o nome” de YHWH sobre os israelitas, mas é YHWH que os abençoa: וְשָׂמוּ אֶת־שְׁמִי עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָנֹכִי אֲבָרְכֶם (Nm 6,27).<sup>390</sup> Esse seria o sentido propriamente teológico do versículo.

Há uma assonância entre os segmentos 2,2eg: em primeiro lugar, pela abertura de todos os segmentos com o *copulativum*; num segundo momento, pode-se perceber a assonância produzida pelos sufixos de 1ps juntos aos verbos que abrem os segmentos 2,2ef; o sufixo de 2mpl utilizado nos termos בְּרַכְוֹתֵיכֶם e בְּכֶם também contribui para a assonância dos segmentos; por fim, o final de 2,2e com o final de 2,2g (אֲרוֹתֶיהָ/הַמְאַרְרָה). Pode-se cogitar, inclusive, se o redator do livro não preferiu utilizar em 2,2g o sufixo de 3fs, ao invés do plural que se esperaria para se referir ao plural do termo בְּרַכָּה em 2,2f, por razões estilísticas.

Em 2,2g encontra-se uma mudança na forma verbal. A mudança de W<sup>e</sup>Qatal (2,2ef) para Qatal (2,2g) abre uma perspectiva presente do juízo de YHWH. A maldição é uma realidade futura, mas é tão certa, que o profeta a apresenta como algo presente.<sup>391</sup> O versículo termina com o que poderia ser classificado como uma “justificativa” para a perspectiva presente do juízo (2,2h). O segmento é introduzido pela partícula כִּי, com valor explicativo.<sup>392</sup> Aqui se apresenta o motivo pelo qual a maldição de YHWH já começou a operar no presente: os sacerdotes não puseram

<sup>389</sup> BALDWIN, J. G., Haggai, Zechariah and Malachi, p. 252; JACOBS, M., The Books of Haggai and Malachi, p. 212; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1312; BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A., Perspectives on Priests' Cultic and Pedagogical Malpractices in Malachi 1,6 – 2,9 and their Consequent Acts of Negligence, p. 401.

<sup>390</sup> SNYMAN, S. D., Malachi, p. 83; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1311.

<sup>391</sup> Gesenius chama tal uso do Qatal de “perfeito profético”. Na sua concepção, o “perfeito profético” nada mais é que uma forma de uso do Qatal, comum na linguagem profética, para indicar fatos que são iminentes e que, na perspectiva do redator, são considerados como já realizados. Joüon considera tal uso do Qatal um recurso retórico. GKC §106i; §106n; J-M §112h; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1312; MEINHOLD, A., Maleachi, p. 141.

<sup>392</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 312.

sobre o coração a sua מִצְוָה. A expressão de 2,2b (שִׁים עַל־לֵב) é retomada em 2,2h. Ao invés de uma proposição positiva, mostrando o que poderia acontecer caso os sacerdotes ouvissem a palavra de YHWH, o que se encontra é uma sentença que reforça o estado de recusa da parte dos mesmos sacerdotes em ouvir o que Deus lhes fala por meio do seu profeta.

### 3.4.2.2.

#### Descrição do juízo: 2,3

Ml 2,3 indica três consequências do juízo de YHWH. Uma se refere à descendência dos sacerdotes e duas referem-se aos próprios sacerdotes. Em 2,3a é apresentada a que se refere aos descendentes: eles estão sendo “reprovados” por YHWH; em 2,3bc, encontram-se as duas consequências que se referem diretamente aos sacerdotes: a imundície lançada em seus rostos (2,3b) e a sua saída do santuário (2,3c), onde é retomada a perspectiva futura do juízo, anteriormente apresentada em 2,2ef.

O segmento que contém a ameaça à descendência dos sacerdotes é construído com a raiz גער (Qal). O significado básico dessa raiz, comparando-a com raízes semelhantes em outras línguas semíticas, seria “gritar/manifestar pelo grito um discurso de repreensão ou ameaça”.<sup>393</sup> Na BH, ela ocorre predominantemente nos Salmos e nos textos proféticos, onde designa a manifestação da ira ameaçadora de YHWH, seja contra as forças do caos (Sl 106,9), seja contra aqueles que se rebelam contra ele (Sl 9,6; 119,21; Is 17,13).<sup>394</sup> Em Malaquias, seu uso indica que uma “efetiva maldição” foi proferida por Deus contra os sacerdotes, que se recusam a ouvir sua palavra, persistindo nos desmandos com relação ao culto e ao ensino.<sup>395</sup>

O objeto da ameaça de YHWH é a זרע dos sacerdotes. Este termo pode ser entendido como “semente” ou “descendência”. Entendendo-se o termo זרע como “semente”, Ml 2,3a significaria a destruição da produção agrícola. Com isto, as

<sup>393</sup> LIEDKE, G., גער, c. 610; CAQUOT, A., גער, p. 49.

<sup>394</sup> Das 14 ocorrências do verbo na BH, 4 se dão nos Salmos e 8 nos profetas. Fora desses livros, o verbo גער pode ser encontrado somente em Gn 37,10 e Rt 2,16. LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 330.

<sup>395</sup> MACINTOSH, A. A., A consideration of Hebrew גער, p. 477; REIF, S. C., A note on גער, p. 241-244.

“bênçãos” dos sacerdotes, ou seja, a parte que eles recebiam no sacrifício, diminuiria (MI 2,2f). A reversão desta maldição estaria em MI 3,11, onde a raiz גער indica a ameaça/repreensão de YHWH contra os gafanhotos, a fim de que os campos não fossem destruídos.<sup>396</sup> Compreendendo-se, porém, o termo זרע como “descendência”, mesmo sentido que o termo assume em MI 2,15, MI 2,3a significaria que o que está sendo ameaçado é a descendência dos sacerdotes.<sup>397</sup> Tal sentido do termo parece mais de acordo com o contexto de MI 2,1-9, onde YHWH ameaça duramente os sacerdotes. A própria subsistência da instituição sacerdotal estaria ameaçada, uma vez que esta se mantém pela transmissão hereditária do sacerdócio.<sup>398</sup>

Tal ameaça se torna mais clara quando se compara MI 2,3a com Nm 25,13. Segundo Petersen, a ameaça de MI 2,3a vai diametralmente de encontro à aliança de um sacerdócio perpétuo (בְּרִית כֹּהֲנֵי עוֹלָם) de Nm 25,13.<sup>399</sup> Se, no episódio de Nm 25, o zelo (קנאה – Nm 25,11) de Fineias fez com que tal aliança fosse firmada entre ele e YHWH, com benefícios não somente para si, mas também para sua descendência (זרע – Nm 25,13), agora a desobediência dos sacerdotes acarretará para eles e, também para sua descendência, o rompimento dessa mesma aliança.

Em 2,3bc o profeta descreve o juízo de YHWH com relação aos sacerdotes. A perspectiva presente, em continuidade com 2,2g-3a é mantida em 2,3b. O segmento começa a raiz זרה, que pode significar “espalhar, esparramar ou joeirar”. No Piel, como acontece em MI 2,3, ela significa estritamente “espalhar ou esparramar”.<sup>400</sup> Seu objeto em 2,3b é o substantivo פִּרְשׁ, que pode significar tanto o conteúdo dos intestinos, quanto do estômago das vítimas.<sup>401</sup> De modo genérico, o termo costuma ser traduzido como “excremento” ou “imundície”. Ele deve ser queimado “fora do acampamento”, expressão que se repete tanto no livro do Êxodo,

<sup>396</sup> CASHDAN, E., Malachi, p. 343; SWEENEY, M. A., The Twelve Prophets, p. 729; KESSLER, R., Maleachi, p. 165-166.

<sup>397</sup> PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 189; REVENTLOW, H. G., Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, p. 138; VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 240-242; FLOYD, M. H., Minor Prophets, p. 599; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1312-1314; MEINHOLD, A., Maleachi, p. 65; SNYMAN, S. D., Malachi, p. 85; JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 214-215.

<sup>398</sup> Tal modo de certa forma “hiperbólico” de falar parece ser condizente com o livro de Malaquias. Em MI 1,10 o profeta sugere o fechamento do Templo e o fim do culto. CAQUOT, A., זרע, p. 53.

<sup>399</sup> PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 189.

<sup>400</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 280.

<sup>401</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 977; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 550.

quanto no Levítico e em Números (מְהוֹיֵץ לַמִּזְבֵּחַ).<sup>402</sup> Em Lv 16,28 se afirma que quem realiza a tarefa de queimar tais excrementos fora do acampamento fica impuro, devendo purificar-se depois.

Ainda em 2,3b, o termo פְּרִשׁ aparece uma segunda vez, agora no *status constructus* em relação com o termo הָג. O termo serve para indicar de modo genérico as mais diversas festas realizadas em Israel. Em Malaquias, seu uso parece ser uma metonímia para se referir aos animais oferecidos no culto.<sup>403</sup> Ao afirmar que a imundície (פְּרִשׁ) será espalhada na face dos sacerdotes, o texto prevê não somente sua mais alta humilhação, mas também a transformação da sua condição de puros para impuros. Eles são, assim, assimilados com a impureza a ser espalhada em seu rosto.<sup>404</sup> A expressão é confirmada pelo aposto הַגִּיכָם פְּרִשׁ. Uma vez que o termo הָג indica, na BH, sobretudo as festas de peregrinação (Cabanas, Páscoa, Semanas), e nestas o volume de sacrifícios costumava ser bem maior, esta seria uma forma de mostrar o grande volume de “excremento” (פְּרִשׁ) a ser lançado na face dos sacerdotes, e a sua humilhação na frente do grande número de peregrinos que acorriam à cidade de Jerusalém.<sup>405</sup>

MI 2,3c encerra o versículo retomando a perspectiva futura de 2,2ef. O sufixo de 3ms junto à preposição לָּא aponta para o termo פְּרִשׁ. Como a imundície deveria ser queimada fora do acampamento, é para lá, juntamente com tal imundície que os sacerdotes serão levados. Indica-se, assim, seu afastamento das suas funções. Keller propõe que MI 2,3bc seja lido conjuntamente com MI 1,10. Em MI 1,10 se prevê o fechamento das portas do santuário a fim de que o altar não seja aceso em vão. Em MI 2,3bc, por sua vez, é anunciado que os sacerdotes se tornarão impuros e serão afastados da sua função. Os dois textos anunciariam o possível fim do culto, que poria termo a uma forma iminente de comunhão entre YHWH e todo o Israel.<sup>406</sup>

Em síntese, a maldição anunciada em 2,2e, se desdobra em MI 2,f-3c. Primeiro, as bênçãos dos sacerdotes são amaldiçoadas, seja num sentido futuro em 2,2f ou já considerada numa perspectiva presente em 2,2g. Em 2,3a, os

<sup>402</sup> Ex 29,14; Lv 4,11; 8,17; 16,27; Nm 19,3.

<sup>403</sup> KEDAR-KOPFSTEIN, B; BOTTERWECK, G. J., גָּג, p. 205-206.

<sup>404</sup> PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 189; GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 68; VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 242-243; SWEENEY, M. A., The Twelve Prophets, v. 2, p. 730; BALDWIN, J. G., Haggai, Zechariah and Malachi, p. 253: *The invective of the eighth-century prophets against the cultus* (Isa. 1:11-15; Hos. 4:6-10; Amos 4:4,5; 5:21-23; Mic. 6:6-8) was polite by comparison.

<sup>405</sup> McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1314.

<sup>406</sup> KESSLER, R., Maleachi, p. 167.

descendentes dos sacerdotes são “repreendidos/reprovados”. Com isso, a existência da instituição sacerdotal fica em risco. Em 2,3bc, os próprios sacerdotes destinatários do oráculo são amaldiçoados, seja com sua vergonha pública, ao terem lançada em seus rostos a imundície das suas festas (2,3b), seja pelo seu afastamento do sacerdócio, previsto em 2,3c.<sup>407</sup>

### 3.4.2.3.

#### Fruto do juízo: 2,4

MI 2,4a anuncia um duplo fruto do juízo: em primeiro lugar, o reconhecimento de que procede de YHWH a palavra comunicada pelo profeta (2,4b); num segundo momento, a retomada da aliança com Levi (2,4c). Semelhante ao que acontece nas “fórmulas de reconhecimento”, presentes tanto nas tradições do Êxodo (Ex 7,17; 8,6.18; 9,14.29), quanto na literatura profética (Is 60,16; Jr 9,23; 24,7; Ez 6,14; 7,9.27),<sup>408</sup> MI 2,4a traz a raiz  $\text{עָד}$  que, no Qal, pode significar “saber, conhecer, compreender”.<sup>409</sup>

Esse “conhecer” vai além de uma atividade simplesmente teórica.<sup>410</sup> Conhecer YHWH é, em última análise, “interessar-se por Ele, ter familiaridade com Ele, aproximar-se d’Ele”.<sup>411</sup> Nesse sentido, se pode compreender a afirmação de Snyman, de que MI 2,2-3 visa, também, à conversão dos sacerdotes, uma vez que eles são chamados a “saber”, ou seja, “conhecer” que a palavra profética lhes veio de YHWH, com o objetivo de lhes fazer voltar a sua atenção para Ele (2,4b).<sup>412</sup> Um dos termos que indica a atitude diametralmente oposta a esse “conhecimento” é a raiz  $\text{סָר}$  (Qal – “afastar-se” – MI 2,8).<sup>413</sup>

<sup>407</sup> Snyman afirma que a ameaça, que toma um tom tão forte em MI 2,3, visa também à conversão. Tal afirmação parece verossímil quando se olha MI 2,4: o fruto do juízo. Em MI 2,4a aparece o anúncio do fruto do juízo ( $\text{עָד}$ ); os segmentos seguintes, 2,4b-c trazem os dois frutos desse juízo: 2,4b – o reconhecimento de que o oráculo veio de YHWH; 2,4c: a retomada da aliança com Levi. O versículo é encerrado pela fórmula do mensageiro. Se o fruto será o “reconhecimento” de que a palavra veio de YHWH e a retomada da aliança com Levi, logo a compreensão de Snyman parece plausível. SNYMAN, S. D., Malachi, p. 85.

<sup>408</sup> SCHOTTROFF, W.,  $\text{עָד}$ , p. 963.964.

<sup>409</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 268-270.

<sup>410</sup> SCHOTTROFF, W.,  $\text{עָד}$ , p. 952.

<sup>411</sup> SCHOTTROFF, W.,  $\text{עָד}$ , p. 959.

<sup>412</sup> SNYMAN, S. D., Malachi, p. 85.

<sup>413</sup> SCHOTTROFF, W.,  $\text{עָד}$ , p. 952.

Segundo Snyman, a expressão final de MI 2,4b, הַמְצָנָה הַזֹּאת, cria uma “inclusão” com a idêntica expressão encontrada em 2,1.<sup>414</sup> Outra “inclusão” é criada entre os vv. 2,2c e 2,4c: trata-se de duas orações construídas de modo semelhante (com infinitivos) e que indicam tanto o que se espera dos sacerdotes (2,2c), quanto o que lhes sucederá como fruto do juízo de YHWH (2,4c). Nota-se, ainda, a assonância entre os dois segmentos produzida pelo sufixo de primeira pessoa singular junto ao termo “nome” (לְשֵׁמִי), em 2,2c e o termo לְוִי de 2,4c. Tal estrutura, parece indicar que tal “reconhecimento” da parte dos sacerdotes é a condição de possibilidade para que a “Aliança de YHWH com Levi” permaneça.

É significativo o uso do termo בְּרִית (aliança) em MI 2,4c. Em Malaquias, o uso do termo בְּרִית se dá tanto do ponto de vista teológico, indicando a relação entre Deus e o homem, no caso, os sacerdotes (MI 2,4), quanto do ponto de vista secular, indicando a relação entre o marido e a esposa (MI 2,14).<sup>415</sup> Em MI 2,4c não se trata do estabelecimento de uma בְּרִית, mas sim da continuidade de uma בְּרִית já constituída no passado, como se pode depreender de MI 2,5-6.

Junto ao termo בְּרִית está o infinitivo constructo do verbo הָיָה (Qal). Poucas vezes o verbo הָיָה é utilizado no contexto do estabelecimento de uma בְּרִית. Há quem traduza a expressão לְהָיִית׀ não como “para que esteja” ou “para que permaneça”, mas como “para que termine/seja abolida” a minha Aliança com Levi.<sup>416</sup> O verbo הָיָה, no Nifal, pode ser traduzido algumas vezes como “terminar/chegar ao fim/cair”. Esse parece ser o sentido do verbo em Dn 2,1 e 8,27.<sup>417</sup> Contudo, em MI 2,4, o verbo está no Qal e não no Nifal. No Qal, o verbo הָיָה que possui o sentido básico

<sup>414</sup> SNYMAN, S. D., Malachi, p. 85.

<sup>415</sup> Mesmo em MI 2,14 essa relação de “aliança” entre o marido e a esposa está em conexão com YHWH, porque ele é “testemunha” (עוֹד) dessa “aliança”. A raiz aparece duas vezes em Malaquias, aplicada sempre a YHWH: em 2,14 é utilizado o verbo עוֹד e, em 3,5 o substantivo עוֹד.

<sup>416</sup> Essa forma de compreender o versículo é defendida por Chary e Driver. CHARY, T., Aggée-Zacharie-Malachie, p. 250-251: mesmo reconhecendo que o Texto Leningradense é atestado por toda a tradição hebraica e pelas versões, Chary insiste que deve-se ler em lugar de לְהָיִית׀ a expressão מְהִיִּית׀ de 1Sm 2,31 (A preposição מִן, quando utilizada junto com um infinitivo, pode significar “ausência, carência, abstenção”: ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 382). No seu parecer, um escriba teria modificado o texto, com o intuito de defender a permanência da instituição sacerdotal. O conjunto da profecia de Malaquias, particularmente 2,17 – 3,5, demonstram que o interesse de YHWH é, na verdade, através do juízo, purificar e manter a instituição sacerdotal. ainda: DRIVER, G. R., Linguistic and Textual Problems, p. 399.

<sup>417</sup> AMSLER, S., הָיָה, c. 675; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 244.

de “ser/existir”, pode guardar o sentido de “permanecer”. Esse parece ser o sentido de MI 2,4: a permanência da Aliança de YHWH com Levi.<sup>418</sup>

A expressão “Aliança com Levi” é explicitamente citada, pela primeira vez, em MI 2,4, embora seja aludida em outros textos (Dt 33,9; Ex 32,25-29).<sup>419</sup> O uso do termo Levi, que aparece três vezes em Malaquias (2,4.8; 3,3), parece servir para indicar a instituição sacerdotal no seu conjunto.<sup>420</sup> O uso do artigo em 2,8 parece corroborar tal interpretação.<sup>421</sup> A continuidade da Aliança dos sacerdotes com YHWH seria a grande esperança de MI 2,4.<sup>422</sup>

O versículo termina com a fórmula do mensageiro, em 2,4d. A fórmula אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת ocorre 23x em Malaquias (1,4.6.8.9.10.11.13.14; 2,2.4.7.8; 3,1.5.7.10.11.12.14.17.19.21. Em 2,16, encontra-se também a expressão אָמַר יְהוָה e, em 3,13, a expressão אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל e, em 3,13, a expressão אָמַר יְהוָה. A exaustiva insistência na fórmula do mensageiro seria uma forma de Malaquias, que na quase totalidade do seu livro se identifica com YHWH, demonstrar que ele é, de fato, seu mensageiro. Assim, ele teria garantida a autoridade dos seus oráculos.<sup>423</sup> MI 2,4, particularmente a menção da בְּרִית com Levi em 2,4c, parece servir como uma transição para o restante do oráculo, onde domina este tema: nos vv. 5-6 essa “aliança” será recordada e descrita de modo idílico. Mais adiante, nos vv. 8-9, as práticas atuais dos sacerdotes serão apresentadas como estando diametralmente opostas a essa Aliança.<sup>424</sup>

<sup>418</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 171. Também compreende assim o versículo: SMITH, R. L., Micah-Malachi, p. 317; VUILLEUMIER, R., Malachie, p. 235-236; VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 244-245; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1315-1317; SNYMAN, S. D., Maleachi, p. 85: “The intended punishment of the priests does not mean the end of the priesthood as institution”. JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 215-216. Chary afirma que se deve ler, de acordo com a indicação da BHS, אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ao invés de אָמַר יְהוָה, insistindo no fato de que MI 2,4 seria uma releitura de 1Sm 2,31. CHARY, T., Aggée-Zacharie-Malachie, p. 250-251.

<sup>419</sup> SNYMAN, S. D., Maleachi, p. 85-86.

<sup>420</sup> Tal afirmação parece corroborada pelo fato de, depois de falar especificamente de Levi nos vv. 5 e 6, o profeta introduz um enunciado de caráter geral no v. 7, onde fala-se do sacerdócio de modo genérico, e que aparece ligado aos vv. anteriores pelo uso da preposição בְּ. SMITH, R. L., Micah-Malachi, p. 317. Fuller recorda que em Malaquias é muito comum a utilização das figuras do passado de Israel (Esaú e Jacó, Levi, Moisés e Elias). FULLER, R., The Blessing of Levi in Dtn 33, Mal 2, and Qumran, p. 39-40.

<sup>421</sup> VUILLEUMIER, R., Malachie, p. 236.

<sup>422</sup> PETERSEN, D. L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 190. O sentido da Aliança de YHWH com Levi será melhor explorado no último capítulo deste trabalho. Tanto a Aliança com Levi quanto a imagem do sacerdote ideal de 2,7 serão apresentadas como contraponto da crítica de Malaquias ao sacerdócio.

<sup>423</sup> McCOMISKEY, T.E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1295.

<sup>424</sup> REVENTLOW, H. G., Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, p. 143; SNYMAN, S. D., Malachi, p. 85.

### 3.4.3.

#### Retrospectiva histórica – a Aliança de YHWH com Levi: 2,5-6

Em Ml 2,5-6 encontra-se uma retrospectiva histórica que contém dois elementos: em primeiro lugar, a relação de YHWH com Levi, na perspectiva da Aliança (2,5); num segundo momento, o profeta apresenta o exemplo de Levi, abordando um duplo aspecto: sua relação com a “instrução” (2,6ab); sua relação com YHWH e com o povo (2,6cd).

#### 3.4.3.1.

##### A relação de YHWH com Levi na perspectiva da Aliança: 2,5

Ao apresentar a relação de YHWH com Levi na perspectiva da Aliança (2,5), o profeta enfatiza que o sujeito principal da Aliança é Deus: trata-se da “minha aliança” (בְּרִיתִי).<sup>425</sup> Ml 2,5a retoma os mesmos termos encontrados em 2,4c (לְוִי/הָיָה/בְּרִית).<sup>426</sup> Tal retomada terminológica, de modo particular do termo בְּרִית, indica a ênfase do profeta no tema da “aliança”, corroborada pela colocação do termo בְּרִית em posição enfática na frase. Na sua primeira parte (2,5ab), o versículo explicita melhor o conteúdo dessa “aliança” por meio dos termos שְׁלוֹם e יָמִים. O termo יָמִים pode significar “a duração da vida”, a “existência” ou vida enquanto “bem-estar”.<sup>427</sup> Nesse último sentido, יָמִים pode vir associado ao termo שְׁלוֹם, como acontece em Ml 2,5.

O uso do termo יָמִים em Dt 30,19 pode favorecer a sua compreensão em Ml 2,5. Em Dt 30,19 יָמִים vem associado ao termo בְּרַכָּה. Ele é apresentado como antônimo do termo מָוֶת, que por sua vez está associado a קִלְקָלָה.<sup>428</sup> Pode-se supor, a partir deste texto (Dt 30,19), que “vida”, significa “bênção”, enquanto “morte”, significa “maldição”. Na perspectiva de Malaquias, a aliança de Deus com Levi, que se expressa no culto, é fonte de vida, tanto para os sacerdotes quanto para o povo. Os sacerdotes, por sua atitude de desprezo frente ao culto, atraem sobre si o

<sup>425</sup> VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 246.

<sup>426</sup> Em Ml 2,5a não aparece o nome próprio לְוִי, mas este está subentendido no sufixo 3ms presente junto à partícula indicadora de objeto direto.

<sup>427</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 215-216; RINGGREN, H. et al., *הַיָּמִים*, p. 333.

<sup>428</sup> RINGGREN, H. et al., *הַיָּמִים*, p. 333-334.

juízo divino e põem em risco a subsistência dessa fonte. A presença do termo שְׁלוֹם torna isso mais explícito. Derivado da raiz שלם (ser inteiro, completo, ter paz), שְׁלוֹם porta a ideia de saciedade, plenitude, inteireza, satisfação interior e exterior.<sup>429</sup> Em Ml 2,5, associado ao termo חַיִּים parece indicar a “vida em plenitude”, onde as necessidades são atendidas por YHWH.<sup>430</sup> Os termos חַיִּים e שְׁלוֹם apresentam, assim, de modo condensado, tudo o que a aliança de YHWH com os sacerdotes, simbolicamente identificados aqui com Levi, representava.

Nos segmentos 2,5cd, o profeta apresenta o modo como Levi respondia a YHWH. Em 2,5c, afirma-se que Levi “temia” (ירא) YHWH e, em 2,5d, o texto dá destaque para o “nome de YHWH”, diante do qual Levi se aterrorizava (חתת). O temor de YHWH é um tema importante em Malaquias. A raiz ירא ocorre seis vezes no livro: quatro em formas verbais (1,14 [Nifal]; 2,5 [Qal]; 3,5 [Qal]; 3,23 [Nifal]) e duas vezes no substantivo מוֹרָא (1,6 e 2,5). מוֹרָא é frequentemente empregado na BH em relação aos prodígios que YHWH produziu no Egito: tais prodígios provocaram o “temor/terror” naqueles que os testemunharam (Dt 4,34; 26,8; Jr 32,21).<sup>431</sup> Segundo Is 8,13, o “temor” é a atitude própria a se ter diante de YHWH. No Sl 76,12, o termo מוֹרָא é empregado como um epíteto de YHWH: ele é o “Terrível”.

A relação do termo com os prodígios realizados do Êxodo indica que a experiência do numinoso pode produzir “terror”, mas também “atração”. O poder de YHWH, particularmente manifesto nesta experiência, fez com que os israelitas o percebessem como aquele que era capaz de, por este mesmo poder, lhes garantir a vida.<sup>432</sup> O “terror” torna-se, então, “reverência”, por isso a tradução do termo por “temor”. Tal sentido de “reverência” parece corroborado pelo uso que se faz do termo מוֹרָא em Ml 1,6, onde ele aparece associado ao termo כְּבוֹד.

A expressão יִרְאָה מִפְּנֵי יְהוָה que aparece em Lv 19,14.32 e 25,17.36.43 parece indicar que o “temor” implica, ainda, uma atitude de “obediência”. Nestes dois capítulos do Levítico, tal expressão se repete ao final da enumeração das leis que devem ser seguidas, as quais referem-se tanto ao âmbito moral, quanto cultural.

<sup>429</sup> GERLEMAN, G., שלם, c. 1164; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 675; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1533.

<sup>430</sup> STENDEBACH, F. J., שְׁלוֹם, p. 40.

<sup>431</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 761-762; STÄHLI, H. P. ירא, cc. 1056-1058.

<sup>432</sup> FUHS, H. F., ירא, p. 297-298.

Obedecer a tais prescrições é temer YHWH. O temor aparece como síntese da observância de todas as normas e preceitos de YHWH, assim como em MI 3,5e o “não temor” aparecerá como uma síntese de todas as atitudes feitas em oposição à vontade de YHWH. Parece corroborar tal sentido de obediência o uso do termo מוֹרָא em MI 1,6 e da raiz verbal יָרָא em Lv 19,3. Em Lv 19,3 trata-se de temer os pais no sentido de “honrar”, “respeitar”, atitudes que se tornam explícitas, dentre outras coisas, na ação de “obedecer” (Pr 1,8). Em MI 1,6 YHWH afirma ser “pai” e “senhor”, um pai que exige honra (כְּבוֹד), e o Senhor (מוֹרָא) que exige temor, ou seja, o “respeito” que se manifesta na obediência aos seus mandamentos.<sup>433</sup> Levi aparece, então, como aquele que é capaz, por seu temor, sua reverência, sua obediência, de oferecer um culto perfeito a Deus.<sup>434</sup>

Assim como o conteúdo da קְרִית de YHWH com Levi é melhor explicitado em 2,5b, por meio dos termos הַיִּים e שְׁלֹום, o temor (מוֹרָא) com o qual Levi respondia a Deus é melhor explicitado em 2,5d, pelo uso da raiz חתת (Nifal). A raiz חתת significa “aterrorizar-se” ou “ser aterrorizado”.<sup>435</sup> O terror indicado por esse verbo pode ser tomado numa acepção negativa ou positiva. Em sentido negativo, significa o medo diante dos inimigos (Dt 1,21; Dt 31,8; 2Cr 20,15), ou do próprio Deus, quando ele resolve estabelecer o seu juízo (Is 30,31); do ponto de vista positivo, esse terror pode indicar o temor reverencial diante de Deus.<sup>436</sup> Nesse sentido, ele se aproxima, do ponto de vista semântico, da raiz יָרָא utilizada em 2,5c. Esse parece ser o sentido do termo em MI 2,5d.<sup>437</sup>

Não somente do ponto de vista da forma (uso do Qatal), mas também do conteúdo, os segmentos 2,5a e 2,5d aparecem unidos e esclarecendo-se mutuamente: de um lado YHWH concede aos sacerdotes sua Aliança (2,5a); de outro, eles lhe respondem por meio da reverência para com seu nome (2,5d),

<sup>433</sup> FUHS, H. F., יָרָא, p. 313.

<sup>434</sup> O temor, segundo Verhoef, é a parte corresponde aos sacerdotes dentro dessa relação de “aliança”. O temor poderia ser compreendido em dois sentidos: atitude interior de reverência para com YHWH e meticulosa observância das prescrições culturais. Os sacerdotes são acusados em MI 1,6-14 de realizar o oposto a isso. VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 246-247.

<sup>435</sup> MAASS, F., חתת, p. 278. No Hifil, pode significar, também, despedaçar, destroçar, como em Is 9,3. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 253-254.

<sup>436</sup> Por 16x, o verbo aparece com a partícula negativa אֵל (Dt 1,21; Js 1,9; 8,1; 10,25; 1Cr 22,13; 1Cr 28,20; 2Cr 20,15.17; 2Cr 32,7; Is 51,7; Jr 1,17; 10,2; 17,18; 30,10; 46,27; Ez 2,6). Outras 6x, o verbo aparece ligado à partícula לֹא (Dt 31,8; Jó 39,22; Is 31,4; 51,6; Jr 23,4; Ez 3,9). Na maioria das vezes trata-se do não ter medo diante dos inimigos ou de uma missão especialmente confiada (1Cr 28,20). Neste último caso, a ausência do terror se dá em virtude da certeza da presença de YHWH, que faz com que a missão recebida chegue a bom termo.

<sup>437</sup> VAN PELT, M. V.; KAISER, W. C., חתת, p. 331.

expressão que significa todo o conjunto de atitudes e disposições interiores que revelam um real interesse por YHWH. Os últimos segmentos do v. 5 (5cd) preparam, assim, o que será apresentado em MI 2,6, a descrição do modo como Levi, enquanto símbolo do sacerdócio perfeito, desempenhava suas funções em consonância com a vontade de YHWH.

### 3.4.3.2.

#### O exemplo de Levi: 2,6

O primeiro aspecto da figura de Levi ressaltado pelo oráculo é sua relação com a תּוֹרָה (2,6ab). Em MI 1,6-14 o que ocupava o centro da acusação profética eram os desmandos no culto: de modo particular a oferta de animais impróprios (1,8.13) e uma atitude interior de desprezo com relação ao mesmo (1,13). Em MI 2,6 e, particularmente mais à frente, em 2,8, começa a elucidar-se um outro aspecto da crítica profética em relação aos sacerdotes: sua falta com relação ao ensinamento, à instrução (תּוֹרָה).

De acordo com Dt 33,10, relacionada com a função sacrificial dos sacerdotes está a sua função de “ensinar”: *“Eles ensinam (יורו) tuas normas a Jacó e tua Lei (תּוֹרָה) a Israel. Eles oferecem incenso às tuas narinas e holocaustos sobre o teu altar (מִזְבֵּחַ).”* Dois termos importantes aparecem neste trecho do Dt: a raiz ירה (Hifil) ‘ensinar’ e o substantivo תּוֹרָה ‘instrução/lei’. Etimologicamente, תּוֹרָה liga-se à raiz ירה. Cogita-se a sua ligação seja com a raiz ירה I<sup>438</sup> (lançar, apontar o dedo mostrando o caminho), seja com a raiz ירה III<sup>439</sup> (instruir, ensinar). Este último sentido é o mais aceito.<sup>440</sup> Pode ser que, originariamente, a instrução dos sacerdotes se baseasse em definir o que era puro ou impuro, correto ou incorreto do ponto de vista cultural.<sup>441</sup> Contudo, textos como Os 4,6 e MI 2,7-8, onde o termo תּוֹרָה aparece em paralelo com o termo דָּעַת, fazem pensar que a função de ensino dos sacerdotes

<sup>438</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 436.

<sup>439</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 438.

<sup>440</sup> FABRY, H.-J.; GARCÍA LOPEZ, F., תּוֹרָה, p. 611.

<sup>441</sup> Parece corroborar essa afirmação o uso do termo תּוֹרָה com sentido de “rito/ritual” como ocorre em Lv 6,2.7.18; 7,1.7.11.37; 11,46; 12,7; 13,59; 14,2.32.54.57; 15,32; Nm 5,29.30; 6,13.21. ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 700; HARTLEY, J. E., Leviticus, p. 94.

fosse mais ampla, e que desta função dependesse o correto relacionamento de Deus com o seu povo.<sup>442</sup>

O termo תורה vem qualificado pelo termo אמת.<sup>443</sup> A expressão תורת אמת só ocorre em Malaquias. אמת liga-se à raiz אמן, que tem o sentido básico de “ser firme, seguro”.<sup>444</sup> O termo אמת serve para indicar o que é digno de confiança, o que corresponde à verdade, o que expressa fidelidade.<sup>445</sup> Em Ne 9,13 e no Sl 119,142 ocorrem expressões semelhantes a de Ml 2,6a, indicando que, em última análise, é a “instrução de YHWH” que é verdadeira.<sup>446</sup> Em se tratando de Ml 2,6a, o termo serve para indicar que, na sua tarefa de transmitir a instrução de YHWH, Levi, que simboliza em Malaquias a instituição sacerdotal, era fiel. Seu ensinamento correspondia à verdade. Em sua boca a “instrução” de YHWH era íntegra.<sup>447</sup> Comportamento diametralmente oposto YHWH encontra nos sacerdotes indiciados na profecia de Ml 2,1-9. Estes são “parciais” na instrução (Ml 2,9c) e fazem “muitos” tropeçar nela (Ml 2,8b).

Contraposto à locução תורת אמת está o termo עולה (Ml 2,6b), que pode significar falsidade, injustiça ou perversão.<sup>448</sup> Quando associado à raiz דבר (Piel) o termo עולה pode significar “dizer falsidade”.<sup>449</sup> Em Malaquias, עולה não está associado à raiz דבר, mas a presença do termo “lábio” (שפה) indica que se trata do âmbito da fala. Uma vez que o termo está em contraposição a אמת (verdade), o sentido de “falsidade” ou “engano” parece justificável. Ml 2,6b reforça, assim, o sentido de Ml 2,6a. Em Ml 2,6a afirma-se a confiabilidade, a veracidade da instrução dada pelos sacerdotes por meio da expressão תורת אמת. Em Ml 2,6b, por sua vez, a presença do termo עולה, numa formulação negativa, reforça tal afirmação.

<sup>442</sup> DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 393.

<sup>443</sup> Segundo Wildberger, quando אמת aparece como o segundo membro de uma composição constructa, ele serve para determinar um conceito predominante. No segmento em questão, trata-se do termo תורה. WILDBERGER, H., אמן, c. 308.

<sup>444</sup> WILDBERGER, H., אמן, c. 276.

<sup>445</sup> WILDBERGER, H., אמן, c. 311-312.

<sup>446</sup> Em Ne 9,13, no contexto de um discurso dos levitas, a expressão aparece no plural (תורות אמת). No Sl 119,142 ocorre uma expressão quase idêntica (תורתך אמת). Num e noutro texto, a תורה de YHWH vem sempre qualificado pelo termo אמת, indicando a sua solidez, a sua veracidade.

<sup>447</sup> VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 248: o termo אמת mostra que a “instrução” (תורה) dos sacerdotes (simbolizados na figura de Levi) era confiável, genuína, totalmente de acordo com a vontade de YHWH.

<sup>448</sup> KNIERIM, R., עולה, c. 291.

<sup>449</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 483.

O sacerdócio é visto, nessa retrospectiva histórica, como a fonte do ensinamento verdadeiro, confiável, integral, que levava à comunhão com YHWH.<sup>450</sup>

O segundo aspecto da figura de Levi destacado pelo profeta é a sua relação com YHWH (2,6c) e com o povo (2,6d). Em 2,5b o binômio *תַּיִם* e *שְׁלוֹם* indicava em que consistia a aliança de YHWH com Levi, agora um outro binômio é utilizado para indicar o modo como Levi respondia à aliança de YHWH (2,6c): *מִישׁוֹר* e *שְׁלוֹם*. O termo *מִישׁוֹר*, tomado em sentido geográfico, pode indicar uma planície. Em sentido ético, indica a “retidão”.<sup>451</sup> A associação dos termos *שְׁלוֹם* e *מִישׁוֹר* em Malaquias com a raiz *הלך* (Qal) serve para indicar a integridade do caminho. A conduta de Levi é apresentada como uma conduta íntegra, particularmente do ponto de vista ético e religioso, porque se trata da sua conduta com relação a YHWH, o caminho que ele trilhava com Deus.<sup>452</sup>

Em 2,6d é apresentada a relação de Levi com o povo. O substantivo *רַבִּים* ganha destaque, aparecendo em primeira posição. Esses “muitos” são os que se desviavam do caminho, os que se afastavam de YHWH. A estes, Levi “fazia voltar” da iniquidade. O termo *רַבִּים*, indicando uma multiplicidade, costuma aparecer na BH sempre acompanhado de algum substantivo.<sup>453</sup> O uso absoluto, indicando um grupo de pessoas, aparece em textos como Sl 40,4; Is 8,15; 52,14; 53,12. O texto de Is 53,12 traz o termo em sentido absoluto junto à expressão “carregar o pecado”,<sup>454</sup> já apresentada acima como uma expressão técnica para referir-se à uma das funções do sacerdote, embora em Isaías se encontre o termo *הָטָא* e não *פָּוַן* como em Malaquias e no Pentateuco. *רַבִּים* pode ter o sentido de “maioria” ou “todos”,<sup>455</sup> e pode ser utilizado para se contrapor uma figura individual a um grupo.<sup>456</sup> Esse parece ser o sentido do termo em Malaquias, onde se apresenta a função de Levi frente a comunidade dos filhos de Israel.<sup>457</sup>

<sup>450</sup> Weyde chama a atenção para o uso do termo *עֲוֹלָה* em Jó 27,4: assim como em Malaquias, o termo indica algo que pode vir através dos lábios (*שִׁפְהָ*), algo que é dito com o intuito de enganar. WEYDE, K. W., *Prophecy and Teaching*, p. 189-190.

<sup>451</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 372.

<sup>452</sup> STENDEBACH, F. J., *שְׁלוֹם*, p. 40. Segundo Weinfeld, a expressão *הִלַּךְ אֶתִּי* de Ml 2,6c indica, em Malaquias, a correta performance dos ritos e, na esfera moral, indica integridade e bondade. WEINFELD, M., *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, p. 76.

<sup>453</sup> Em Jr 12,10 encontra-se a expressão “muitos pastores/pastores em grande número” (*רַעִים רַבִּים*), por exemplo. Expressões semelhantes encontram-se em Os 3,3; Mq 4,2.3.11.13; Hab 2,8.10; Zc 2,15; 8,22, etc. HARTMANN, T., *רב*, cc. 905-906.

<sup>454</sup> הוּא הָטָא רַבִּים נֶשְׂאָה

<sup>455</sup> HARTMANN, T., *רב*, c. 907.

<sup>456</sup> FABRY, H.-J.; BLUM, E.; RINGGREN, H., *רב*, p. 293.

<sup>457</sup> VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 249.

A raiz שׁוּב (Hifil) é um termo chave neste segmento. Muito recorrente na BH, particularmente nos profetas,<sup>458</sup> significa “voltar” (Qal) ou, no Hifil, “trazer alguém para sua posição”, “trazer de volta alguém/alguma coisa”. O objetivo seria retornar ao ponto de partida.<sup>459</sup> Pode assumir uma acepção negativa, no sentido de “fazer vir sobre alguém” o fruto da sua iniquidade, por exemplo (Os 4,9).<sup>460</sup>

No Hifil, a raiz שׁוּב costuma assumir um tom negativo em alguns textos proféticos. Nestes casos, o sujeito é quase sempre YHWH, que faz recair sobre o iníquo o fruto da sua iniquidade.<sup>461</sup> Em Zc 9,12; 10,6.10, o sujeito também é YHWH, mas o verbo ganha sentido positivo, como em Ml 2,6; 3,7.24, onde o sujeito pode ser Levi (Ml 2,6) ou YHWH (Ml 3,24). Em Ml 2,6d, Levi faz muitos “voltar da iniquidade” e, em Ml 3,24, YHWH fará voltar “o coração dos pais para os filhos e dos filhos para os pais”. A atitude de Levi assemelha-se, assim, àquela do próprio YHWH. O texto visa indicar que a função dos sacerdotes é trazer os homens à comunhão com Deus, e isso se realiza tanto por meio do culto, quanto por meio de um ensinamento que corresponda à verdade.

De particular importância para a compreensão de Ml 2,1-9 é o texto de Nm 25,11-13. Nele, a raiz שׁוּב é utilizada também no Hifil e com um sentido positivo, envolvendo um descendente de Levi. Nesse texto, o verbo indica que Fineias, o sacerdote, “fez cessar”<sup>462</sup> (Nm 25,11 - הִשִּׁיב) a ira de YHWH contra os israelitas, quando transpassou com sua lança o israelita que pecava com a mulher moabita. A ira de YHWH cessou e, por isso, YHWH lhe deu sua “aliança de paz” (בְּרִיתִי שָׁלוֹם - Nm 25,12) e lhe fez a promessa de um “sacerdócio perpétuo” (בְּרִית כֹּהֲנֵי עוֹלָם - Nm 25,13). Em virtude disso, Fineias foi habilitado para fazer o “rito de expiação” pelos israelitas (Nm 25,13).<sup>463</sup>

<sup>458</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1407-1415.

<sup>459</sup> FABRY, H.-J.; GRAUPNER, M., שׁוּב, p. 464; SOGGIN, J. A., שׁוּב, cc. 1112-1113.

<sup>460</sup> FABRY, H.-J.; GRAUPNER, M., שׁוּב, p. 479.

<sup>461</sup> Os 4,9; 12,3.15; Jl 4,1.4.7; Am 1,3.6.8.9.11.13; 2,1.4.6. LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1414. Com relação a Jl 4,1, o Texto Leningradense traz a forma Qal, contudo, na sua concordância, Lisowsky considera o *qerê*, que sugere o Hifil para tornar mais claro o sentido transitivo do verbo no versículo em questão. GELSTON, A., Bíblia Hebraica Quinta: The Twelve Minor Prophets, p. 77\*.

<sup>462</sup> “Fazer cessar, revogar, cancelar, é um dos sentidos possíveis do verbo שׁוּב no Hifil.” KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1433. Em Nm 25,11 o verbo שׁוּב está associado à expressão מָעַל. Literalmente, o sentido seria “fazer voltar o que está sobre”, por isso o sentido de “fazer cessar”.

<sup>463</sup> Expiar é, de certo modo, fazer voltar da iniquidade por meio da ação ritual. Isso corresponde à função de Levi, segundo Ml 2,6d. Em outros lugares, o verbo שׁוּב no Hifil aparece tendo Deus como sujeito: Sl 80,4.8.20 e Lm 5,21, por exemplo. São textos onde se suplica a Deus que faça o pecador

Além da raiz שׁוּב (Hifil), Nm 25,11-13 tem em comum com Ml 2,1-9 os termos כְּרִית (Nm 25,12-13 / Ml 2,4c.5a.8c) e שְׁלוֹם (Nm 25,12 / Ml 2,5b.6c). O zelo de Fineias fez com que a Aliança de YHWH fosse com ele estabelecida. Essa Aliança, segundo Ashley, é explicitada em Nm 25,13 como uma “Aliança de um sacerdócio perpétuo”.<sup>464</sup> Através do sacerdócio, uma instituição de mediação entre YHWH e o povo, a totalidade (שְׁלוֹם) dos bens necessários para a vida deste na terra é garantida. Em Malaquias, dá-se uma situação diametralmente oposta. Já estando de volta na terra da promessa, os sacerdotes colocam em risco a própria instituição sacerdotal e, conseqüentemente, a “Aliança de paz” estabelecida entre eles e YHWH, com conseqüências para o povo no seu conjunto. Ao invés de “fazer voltar” (הִשִּׁיב) o povo da iniquidade, como o fizera Fineias, seu antepassado ideal, eles o conduzem à iniquidade, seja por meio dos sacrifícios impróprios (Ml 1,6-14), seja por meio da “parcialidade” na instrução (Ml 2,1-9). Pelas semelhanças no uso do vocabulário, não é improvável que o autor do livro de Malaquias tivesse em mente ao menos essa “tradição” registrada no livro dos Números.<sup>465</sup>

O termo que, em Ml 2,6d, se traduz por “iniquidade” é o termo hebraico עָוֹן, que vem acompanhado da preposição מֵן, que indica o “lugar” de onde Levi fazia muitos voltar. Ele se liga à raiz עוה, cujo sentido é “dobrar, torcer, distorcer”.<sup>466</sup> Em âmbito teológico, o termo pode ser utilizado para desqualificar uma ação, uma conduta ou uma situação. עָוֹן pode indicar o resultado ou a conseqüência dos atos de pecado (Os 8,13);<sup>467</sup> ou, ainda, o afastamento consciente do caminho correto (Jr 3,21; 9,4; Sl 106,6).<sup>468</sup> São sugeridas várias traduções, como “crime, delito, culpa, pecado, iniquidade”.<sup>469</sup> A tradução por “iniquidade” parece encaixar-se bem no texto de Ml 2,6d. Tal tradução parece dar conta da ideia de “totalidade” (a conduta pecaminosa e suas conseqüências) expresso pelo termo עָוֹן e se harmoniza com a raiz שׁוּב de Ml 2,6d.<sup>470</sup>

---

voltar, que se converta de seu mal caminho. Segundo Ml 2,6 era isso o que Levi fazia, através de um correto ensinamento da vontade de YHWH.

<sup>464</sup> ASHLEY, T. R., *The Book of Numbers*, p. 522-523.

<sup>465</sup> Afirmar a influência redacional, todavia, depende de outros fatores, como a datação da tradição sacerdotal e a consideração da sua extensão.

<sup>466</sup> KNIERIM, R., עָוֹן, c. 316.

<sup>467</sup> KOCH, K., עָוֹן, p. 555.

<sup>468</sup> KNIERIM, R., עָוֹן, cc. 315-318.

<sup>469</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 484; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 800.

<sup>470</sup> KNIERIM, R., עָוֹן, cc. 316-317; LIMA, M. L. C., *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 160-161.

A expressão “carregar a culpa/iniquidade” (נשא עון) aparece em alguns textos como Ex 28,38; 34,7; Lv 10,17; Nm 18,1.23. Deus é o primeiro a “carregar a culpa” do povo: assim ele é descrito em Ex 34,7 (נשא עון).<sup>471</sup> Depois de Deus, são os sacerdotes que têm como função primordial “carregar a culpa/iniquidade” dos filhos de Israel. À luz desses textos, ou pelo menos das tradições que estão na base deles, Ml 2,6d pode ser melhor compreendido, tanto no seu alcance teológico, quanto na sua força retórica. Do ponto de vista teológico, torna-se evidente que os sacerdotes indiciados em Ml 2,1-9 fazem o oposto do que é esperado da instituição sacerdotal. Esta, à semelhança de Levi, deve fazer com que o povo retorne da iniquidade. Os sacerdotes do tempo de Malaquias fazem o oposto. Eles se afastam do caminho (2,8a) e fazem o povo tropeçar (2,8b). Do ponto de vista da força retórica do texto, pode-se supor o impacto que um oráculo dirigido contra os sacerdotes ganha ao se utilizar de um vocabulário presente nos textos ou tradições ligadas ao âmbito cultural.

#### 3.4.4.

##### O sacerdote ideal: 2,7

Em Ml 2,7 é apresentada uma imagem idealizada do sacerdote. A exemplo do que ocorre em Ml 1,6, o Yiqtol é utilizado em 2,7ab para transmitir uma sentença de caráter geral. Os dois primeiros segmentos do v. 7 (7ab) formam um paralelismo: o termo נשפך de 2,7a está em paralelo com o termo פה de 2,7b; o termo דעת de 2,7a está em paralelo com o termo תורה de 2,7b:



<sup>471</sup> Dozeman entende que Ex 34,6-7 é uma fórmula litúrgica, onde é enfatizado o caráter benevolente e misericordioso de YHWH. DOZEMAN, T. B., Exodus, p. 735.

A preposição כִּי abre e encerra o v. 7 (7a.7c). Em 2,7a ela conecta os vv. 6 e 7, mostrando o motivo pelo qual “muitos voltavam da iniquidade” através de Levi. Em 2,7c, por sua vez, ela indica o motivo pelo qual se pode esperar da boca dos sacerdotes a דַעַת e a תּוֹרָה: “porque” (כִּי) o sacerdote é “mensageiro” (מְלַאֲכֵי) de YHWH dos Exércitos. Os termos פֶּה (MI 2,6a.7b) e שִׁפְהָ (MI 2,6b.7a) permitem identificar um paralelismo quiástico<sup>472</sup> em MI 2,6a-7b:<sup>473</sup>

2,6a	תּוֹרַת אֲמַת הַיְיָ בְּפִיהוּ	A
2,6b	וְעוֹלָה לֹא-נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו	B
2,6c	בְּשִׁלּוֹם וּבְמִישׁוֹר הִלְךְ אֹתִי	C
2,6d	וּרְבִים הִשִּׁיב מֵעוֹן:	C'
2,7a	כִּי-שִׁפְתָי כֶּהֵן יִשְׁמְרוּ-דַעַת	B'
2,7b	וְתוֹרָה יִבְקֹשׂוּ מִפִּיהוּ	A'

Em 2,7a, o profeta chama a atenção para aquilo que os “lábios” do sacerdote “guardam” – a דַעַת. Derivado da raiz ידע, o termo דַעַת significa “conhecimento”.<sup>474</sup> דַעַת é considerado um termo técnico para designar o saber profissional dos sacerdotes.<sup>475</sup> Este “saber” proporciona a quem o adquire um comportamento adequado com relação a YHWH. Segundo Serafini, o termo דַעַת possui uma dupla dimensão: objetiva, indicando o conhecimento da “instrução” (תּוֹרָה) de YHWH; subjetiva, indicando o reconhecimento (יָדַע) de Deus, o sentir-se unido a Ele.<sup>476</sup>

O termo דַעַת é significativo na profecia bíblica. Em Is 5,13, é afirmado que o exílio ocorreu em virtude da falta de “conhecimento” (דַעַת). O mesmo profeta Isaías apresenta YHWH como o portador da דַעַת (Is 40,14). Interessa de modo particular ao estudo de Malaquias a ocorrência do termo דַעַת em Os 4,6. Trata-se de um oráculo dirigido aos sacerdotes, onde os termos דַעַת e תּוֹרָה estão em paralelo,

<sup>472</sup> Para a definição da estrutura A-B-C-C-B-A como “paralelismo quiástico” BERLIN, A. *Parallelism*, p. 156.

<sup>473</sup> WEYDE, K. W., *Prophecy and Teaching*, p. 194-195; HABETS, G., *Vorbild und Zerrbild: Eine Exegese von Maleachi 1,6 – 2,9*, p. 50.

<sup>474</sup> SCHOTTROFF, W., ידע, c. 960.

<sup>475</sup> SCHOTTROFF, W., ידע, c. 960; HABETS, G., *Vorbild und Zerrbild: Eine Exegese von Maleachi 1,6 – 2,9*, p. 51.

<sup>476</sup> SERAFINI, F., *L’Alleanza Levitica*, p. 326.

do mesmo como em Ml 2,7ab.<sup>477</sup> Na perspectiva de Oseias, o povo “perece” (דמה) por falta de conhecimento (דעת). Os sacerdotes são aqueles que “rejeitaram” (מאס) o conhecimento de YHWH e, por isso, YHWH os rejeitará do seu sacerdócio. Tanto em Oseias, quanto em Malaquias, apresenta-se uma alta consideração do sacerdócio.<sup>478</sup> Eles são os responsáveis por transmitir ao povo o “conhecimento” de YHWH. Tal consideração, supõe, também, uma severa crítica, como de fato ocorre, quando esta função não está sendo exercida de modo adequado.<sup>479</sup>

Se em 2,7a o profeta apresentou o que os lábios do sacerdote “guardam”, em Ml 2,7b, por sua vez, o profeta apresenta o que se “procura” em sua “boca”. Na “boca” (מפיהו) do sacerdote se procura a תורה.<sup>480</sup> Uma vez que, em Malaquias, os termos דעת e תורה estão em paralelo, pode-se supor que o próprio sentido do termo תורה se amplia: mais que um conjunto de instruções que dizem respeito ao culto, como ocorre em alguns textos da chamada “tradição sacerdotal”<sup>481</sup>, trata-se de guiar o povo numa reta conduta, que os levará a uma comunhão efetiva com YHWH.<sup>482</sup> O uso da raiz בקש (Piel) em Ml 2,7b, que ocorre também em Ml 3,1, reforça a ideia de que o sacerdote é o grande dispensador de um conhecimento que possibilita uma vida de comunhão plena e verdadeira com YHWH. É nele que a comunidade dos filhos de Israel “procura”<sup>483</sup> a orientação a respeito do correto caminho para se viver a comunhão com YHWH.

Em 2,7c a preposição כִּי introduz a conclusão do versículo: procura-se no sacerdote a דעת e a תורה porque (כִּי) ele é o “mensageiro de YHWH dos Exércitos”. No conjunto dos escritos proféticos, a expressão מִלְאָךְ יְהוָה aparece predominantemente nos profetas pós-exílicos.<sup>484</sup> O termo מְבַאֵר coligado à

<sup>477</sup> PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 192; WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 195; SCORALICK, R., Priester als “Boten” Gottes (Mal 2,7), p. 428-429.

<sup>478</sup> ACHTEMEIER, E., Nahum-Malachi, p. 178; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1321; WOLFF, H. W., Hosea, p. 79: *Hosea gives a surprisingly positive picture of the priest's work.*

<sup>479</sup> NEHER, A., Prophètes et Prophecie, p. 268.

<sup>480</sup> Embora esteja precedida pela preposição מִן, que pode indicar o lugar de onde procede alguma coisa, preferiu-se traduzir por “em sua boca”, uma vez que o verbo “procurar”, em português, no sentido como está construída a frase, costuma ser regido pela preposição “em”.

<sup>481</sup> FABRY, H.-J.; GARCÍA LOPEZ, F., תורה, p. 616-617. Lv 6,2.7.18; 7,1.7.11.37; Lv 12,7 etc.

<sup>482</sup> Em Ez 44,23 a função de ensinar (יָדָה) aparece como sendo um meio de se levar o povo a distinguir entre o sagrado (קֹדֶשׁ) e o profano (חֵל); o puro (טָהוֹר) e o impuro (טָמֵא), termos que aludem diretamente ao âmbito cultural. Em Ez 44,24, por sua vez, o termo תורה aparece num contexto mais amplo: FABRY, H.-J.; GARCÍA LOPEZ, F., תורה, p. 617.

<sup>483</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 115-116.

<sup>484</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 797-798: Is 37,36; Ag 1,13; Zc 1,11.12; 3,1.6; Ml 2,7.

expressão מְלֹאֲךָ יְהוָה, contudo, aparece somente em Ml 2,7c. Não é difícil de se compreender esse acréscimo quando se percebe que, em Malaquias, a expressão יְהוָה צְבָאוֹת é muito recorrente (23x).

O מְלֹאֲךָ יְהוָה é um personagem que desperta a curiosidade dos estudiosos. Em alguns momentos, ele parece confundir-se com o próprio YHWH, como em Ex 3,1-4.<sup>485</sup> Em outros momentos, ele fala em nome de YHWH, como em Jz 6,12. Essa ambiguidade faz com que o מְלֹאֲךָ יְהוָה não possa ser sempre compreendido como uma visão ou representação do próprio YHWH.<sup>486</sup> Em Ag 1,13, por exemplo, o מְלֹאֲךָ יְהוָה é o próprio profeta.<sup>487</sup> Em Zacarias, por sua vez, ele parece como um ser sobrenatural, portador de uma mensagem de YHWH e que se dirige, também, a YHWH, como uma espécie de intercessor (Zc 1,12). Ele aparece, ainda, como uma figura contraposta ao adversário (הַשָּׂטָן) do sumo sacerdote Josué (Zc 3,1).<sup>488</sup>

A identificação do מְלֹאֲךָ יְהוָה com o profeta Ageu em Ag 1,13 fez com que alguns autores sugerissem que, em Malaquias, o sacerdote estaria tomando o lugar do profeta, uma vez que ele é dito “mensageiro de YHWH dos Exércitos”. Tal aplicação do termo ao sacerdote seria um indicativo da diminuição ou declínio da influência profética.<sup>489</sup> Outros autores, no entanto, discordam de tal forma de interpretar Malaquias. O sacerdote é um mensageiro de YHWH, mas não no mesmo sentido que o profeta o é. Malaquias se alinha com a tradição profética anterior (Jr 18,18; Ez 7,26), onde termos que indicam o aspecto dinâmico da Palavra de YHWH são atribuídos ao profeta (הַזִּוְנִי/דְבָרָךָ), enquanto a transmissão da תּוֹרָה é atribuída ao

<sup>485</sup> Em seu comentário sobre o livro do Êxodo, Dozeman afirma que o מְלֹאֲךָ יְהוָה é frequentemente indistinguível do próprio Deus, como ocorre em Ex 3,1-4. Ele chama a atenção para a função de “resgate” que o מְלֹאֲךָ יְהוָה possui em muitos textos. Na passagem em questão, não é ele quem resgata o povo, mas ele comissiona Moisés, para que seja seu instrumento/instrumento de Deus nesse resgate. Em Ml 2,6d o profeta afirma que Levi “fazia voltar” a muitos da iniquidade. Nesse sentido, Levi aparece como alguém que “resgata”, que age como um instrumento de salvação da parte de Deus para resgatar o homem da iniquidade. Tal forma de se compreender a missão do מְלֹאֲךָ יְהוָה poderia iluminar a forma de se compreender Ml 2,7: o sacerdote é alguém que deveria “resgatar” o pecador do caminho da iniquidade. DOZEMAN, T. B., Exodus, p. 125.

<sup>486</sup> McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1321; AKAO, J. O., Yahweh and Mal’ak in the Early Traditions of Israel, p. 72-85.

<sup>487</sup> SWEENEY, M. A., The Twelve Prophets, v. 2, p. 541.

<sup>488</sup> As traduções em português normalmente acrescentam a leitura da versão Siríaca que, para harmonizar o texto, colocou o מְלֹאֲךָ יְהוָה como o anunciador da repreensão de YHWH em Zc 3,2. GELSTON, A., Biblia Hebraica Quinta: The Twelve Minor Prophets, p. 122.

<sup>489</sup> BOTTERWECK, G. J., Ideal und Wirklichkeit der Jerusalemer Priester, p. 109; GLAZIER-McDONALD, B., Malachi, p. 71-72.

sacerdote. O sacerdote é mensageiro de YHWH enquanto guardião de um corpo de conhecimento religioso baseado numa tradição anterior a ele.<sup>490</sup>

O sacerdote ideal seria, na sua concepção, o que transmite ao povo a תּוֹרָה, identificada no texto com a דְּעַת, um conhecimento que leva à comunhão com YHWH. MI 2,7 serve como clímax para o que antes havia sido afirmado em MI 2,5-6 a respeito de Levi: a função por excelência do sacerdote é comunicar a דְּעַת. Ele a comunica seja através da “instrução” (תּוֹרָה), seja realizando o culto de modo consoante à vontade de YHWH.<sup>491</sup> No conjunto das suas funções, o sacerdote deve manifestar, assim, a “glória” de YHWH. É isto que se exige daqueles a quem se dirige a palavra do profeta Malaquias (2,2c).

### 3.4.5.

#### **Descrição do mal feito pelos sacerdotes e veredito final de YHWH: 2,8-9**

Os vv. 8-9 trazem a parte final do oráculo. Em MI 2,8 encontra-se a descrição do mal feito pelos sacerdotes. No versículo seguinte, por sua vez, é apresentado o veredito final de YHWH e a justificativa do juízo. A crítica da forma revelou que a presença do termo מְזַמְּרִים no início de 2,8a põe em destaque os destinatários do oráculo (sacerdotes) e reforça uma contraposição: de um lado, o comportamento de Levi no passado (vv. 5-6) e o que se espera do sacerdote (v. 7); de outro, a atitude dos sacerdotes aos quais se dirige o oráculo. Niccacci chama a atenção, ainda, para uso das formas verbais utilizadas para descrever o comportamento seja de Levi, seja dos sacerdotes destinatários do oráculo: 2,5d – 2,6d: x – Qatal; 2,8b – 2,8d: 0 – Qatal. Segundo seu parecer, tal modo de organizar a sucessão das formas verbais é um modo de se reforçar a contraposição que se quer

<sup>490</sup> VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 250; SMITH, R. L., *Micah-Malachi*, p. 318. Habets acredita que a menção do מְזַמְּרִים em Ecl 5,5 seja uma referência ao sacerdote. No seu parecer, este texto seria dependente de Malaquias. HABETS, G., *Vorbild und Zerrbild: Eine Exegese von Maleachi 1,6 – 2,9*, p. 51-52.

<sup>491</sup> Lopasso afirma: *Per Malachia, il sacerdote rimane sempre l'uomo del culto, ma in grado di trarre ispirazione dalla tradizione profetica, affinché possa svolgere nel modo più consono alla volontà di Dio l'ufficio affidatogli*. LOPASSO, V., *La vocazione del sacerdote in Malachia 1,6 – 2,9*, p. 32.

estabelecer.<sup>492</sup> Além disso, a semelhança terminológica entre alguns segmentos parece corroborar tal antítese:

2,5a	בְּרִיתִי הָיְתָה אֵתוֹ		2,8c	שָׁחַתְתֶּם בְּרִית הַלֹּוֹי
2,6a	תּוֹרַת אֲמַת הָיְתָה בְּפִיָּהּ	→	2,8b	הַכְּשַׁלְתֶּם רַבִּים בַּתּוֹרָה
2,6d	וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעֶוֹן:	→		
2,6c	בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הֶלְךָ אֵתִי		2,8a	וְאַתֶּם סָרַתֶּם מִן־הַדֶּרֶךְ

Em MI 2,6c afirma-se que Levi “caminhava com YHWH”; em 2,8a, por sua vez, o profeta afirma que os sacerdotes afastaram-se (סור) do “caminho”. O significado da raiz סור (Qal) é “desviar-se da direção empreendida”.<sup>493</sup> Em sentido ético, significa “extraviar-se, perverter-se”.<sup>494</sup> Ele é utilizado, com certa frequência, para indicar a conduta do povo ou de um indivíduo em particular com relação a YHWH.<sup>495</sup> Com sentido ético, a expressão “afastar-se do caminho” (סור + מן־הַדֶּרֶךְ) ocorre poucas vezes na BH.<sup>496</sup> Na maior parte das vezes em que é utilizada, a expressão diz respeito à idolatria (Ex 32,8; Dt 9,12.16; Jz 2,17).

Jacobs chama atenção para o uso da raiz שָׁחַת juntamente com a expressão “afastar-se do caminho” (סור מן־הַדֶּרֶךְ) em Ex 32,7-8 e Dt 9,12. A passagem do livro do Êxodo apresenta a idolatria do povo enquanto Moisés permanecia no Sinai. Aarão tem uma participação ativa nessa idolatria, tendo em vista que é ele quem fabrica o ídolo a pedido do povo. O texto de Dt 9,12, por sua vez, é a recordação do mesmo episódio: trata-se da idolatria do povo com o bezerro de ouro. Em MI 2,1-9 não se fala de idolatria, mas a aproximação dos textos do ponto de vista linguístico, pode ser uma forma de indicar que a atitude dos sacerdotes no seu desprezo pelo culto e na transmissão de uma instrução parcial é tão grave quanto a idolatria que trouxe, no deserto, a ira de Deus sobre o povo.<sup>497</sup>

<sup>492</sup> VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 251; NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 82.

<sup>493</sup> SCHWERTNER, S., סור, c. 198.

<sup>494</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 464.

<sup>495</sup> SCHWERTNER, S., סור, c. 198.

<sup>496</sup> Ex 32,8; Dt 9,12.16; 11,28; 31,29; Jz 2,17; MI 2,8. LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, p. 992-995.

<sup>497</sup> JACOBS, M., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 231.

Em outros lugares, a expressão “afastar-se do caminho” pode significar, de modo genérico, a desobediência aos mandamentos de YHWH (Dt 11,28; 31,28), como parece ser o caso de MI 2,8a, sobretudo ao se observar um segundo uso da raiz סור (Qal) em MI 3,7, onde vem acompanhado do termo חָקַי.<sup>498</sup> Diferentemente de Levi, que caminhava com YHWH em paz e retidão (MI 2,6c), os sacerdotes aos quais o oráculo de Malaquias se destina afastaram-se do caminho e arrastaram o povo atrás de si.

Em MI 2,8b, o uso do termo “muitos” (רַבִּים) conecta este segmento a MI 2,6d, onde fica clara a atitude diametralmente oposta de Levi, que fazia a “muitos” (רַבִּים) voltar da iniquidade. A raiz כָּשַׁל, “tropeçar”<sup>499</sup>, utilizado em MI 2,8b, costuma ser utilizada em contextos que envolvem a ideia de “caminho”, “caminhar”, “ir em uma direção”, exatamente como acontece em Malaquias (MI 2,6c; MI 2,8a).<sup>500</sup> Em alguns textos proféticos, ela é utilizada num contexto de ameaça (Os 4,4-6; Is 3,1-3; MI 2,1-9).<sup>501</sup> Algumas vezes, o “tropeçar” é precursor da queda, como no SI 27,2 (כְּשָׁלוֹ וְנָפְלוֹ).<sup>502</sup> O verbo pode ter também sentido metafórico. Em Oseias, o povo tropeça na iniquidade (Os 5,5; 14,2);<sup>503</sup> em MI 2,8b, por sua vez, são “muitos” que tropeçam “na instrução” (בְּתוֹרָה). A expressão utilizada por Malaquias é, de certo modo, inusitada: na תוֹרָה não se deveria tropeçar, pois, segundo o SI 119,165, a תוֹרָה livra o homem de qualquer “tropeço” (מְכַשׁוֹל).<sup>504</sup>

Tal expressão utilizada por Malaquias só será esclarecida em MI 2,9c: um ensinamento “parcial” não produz a efetiva comunhão com YHWH, ao contrário, faz tropeçar. A instrução dos sacerdotes não é mais, como era a de Levi, uma תוֹרָה אֲמֵת, por isso o povo tropeça, se afasta de YHWH tal como os sacerdotes dele se afastaram (MI 2,8a). O texto parece sugerir que, se outrora não havia “engano”

<sup>498</sup> Em Dt 2,27; 17,20 e 28,14, se afirma que o povo não deve se “afastar” (סור) das palavras de YHWH nem para a direita e nem para a esquerda (יָמִין וְשְׂמֹאל), expressão comum à linguagem deuteronomista e que ocorre também em Js 1,7; 1Sm 6,12; 2Rs 22,2, além de 2Cr 34,2. Em 2Rs, o verbo סור é utilizado com frequência junto à partícula negativa לֹא para indicar a atitude do povo ou dos reis, particularmente do Norte, que “não se afastaram” do pecado (2Rs 10,29.31; 12,4; 13,2.6.11; 14,4.24; 15,4.9.18.24.28.35). SNYMAN, S. D., Malachi, p. 92-93.

<sup>499</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 327.

<sup>500</sup> BARTH, C., כָּשַׁל, p. 354.

<sup>501</sup> BARTH, C., כָּשַׁל, p. 356.

<sup>502</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 157-158.

<sup>503</sup> Em Os 5,5 e 14,2 o verbo está ligado ao substantivo יָצַו, por meio da preposição אֶ. Em Os 14,10 são os rebeldes que tropeçam, enquanto os justos andam nos caminhos de YHWH.

<sup>504</sup> Serafini chama a atenção para o paradoxo que se cria entre MI 2,8 e o SI 119,165. No Salmo é o amor pela תוֹרָה que livra de qualquer tropeço (מְכַשׁוֹל). SERAFINI, F., L’Alleanza Levitica, p. 333-334.

(עֲלֵה) na boca de Levi, agora o que há na boca dos sacerdotes é justamente esse engano.<sup>505</sup> Eles “torcem” o que é reto, como sugere a raiz à qual se liga o termo עֲלֵה e, por isso, o povo se desvia, afasta-se de YHWH. O uso do Hifil, “fazer voltar (2,6d) / fazer tropeçar (2,8b)”, reforça a ideia de que a “causa” da fortuna ou da ruína do povo está nas mãos dos sacerdotes. De sua תּוֹרָה depende a vida do povo e a sua comunhão com Deus.

O terceiro e último elemento na descrição do mal feito pelos sacerdotes retoma Ml 2,5a com a expressão בְּרִית הַלְוִי. Os sacerdotes são acusados de “corromper” (שָׁחָה) a aliança de Levi. O uso do nome próprio com artigo indica que não se trata simplesmente de uma figura histórica, mas sim do que ela simboliza no contexto do profeta Malaquias: o sacerdócio.<sup>506</sup> A raiz שָׁחָה (Piel) pode significar “destruir, arruinar, exterminar, corromper”.<sup>507</sup> O contexto da perícopa parece sugerir mais o sentido de “corrupção” do que de “destruição da aliança”, particularmente se se compreende que o chamado à conversão do v. 2 tem em vista a continuidade desta aliança, como se pode depreender de 2,4c.<sup>508</sup>

O v. 9 encerra a parte final do oráculo trazendo duas informações: o veredito final de YHWH (9a) e uma dupla justificativa do juízo (9b-c). Em 2,9a, a expressão inicial גַּם-אֲנִי coloca a ação de YHWH em contraposição com aquela dos sacerdotes, apresentada em 2,8a e introduzida pelo אֲנִי־מִתְּרַם. A inserção dos pronomes, já supostos pelas desinências dos verbos, servem para dar ênfase às duas partes em cena durante o oráculo: YHWH e os sacerdotes.<sup>509</sup> O veredito final de YHWH

<sup>505</sup> Esse é sentido normalmente admitido entre os comentadores de Malaquias. VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 252; SNYMAN, S. D., *Malachi*, p. 93. Serafini, no entanto, sugere uma outra interpretação. Segundo seu parecer, o termo תּוֹרָה não precisa indicar, em si, um ensinamento parcial ou incorreto. O ensinamento/instrução poderia até ser correto, mas se torna causa de tropeço em virtude da praxis sacerdotal, que é contrária ao que eles ensinam. O conjunto do oráculo, no entanto, particularmente Ml 2,6a-b, onde se insiste sobre a instrução “verdadeira” de Levi, parecer apontar noutra direção. O contraponto serve para exprimir melhor o sentido de Ml 2,8. SERAFINI, F., *L’Alleanza Levitica*, p. 335.

<sup>506</sup> HILL, A., *Malachi*, p. 216.

<sup>507</sup> VETTER, D., תּוֹרָה, c. 1118; CONRAD, J., שָׁחָה, p. 583; ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 666 – especificamente com relação a Malaquias, Alonso Schökel sugere a tradução por “invalidar”. Koehler e Baumgartner, por sua vez, sugerem para Ml 2,8 a tradução “arruinar”: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 2, p. 1470.

<sup>508</sup> SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 731; McCOMISKEY, T.E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1319; JACOBS, M. R., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 217. Alguns autores de língua alemã sugerem a tradução por “arruinar” (verderben): ELLIGER, K., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*, p. 194; MEINHOLD, A., *Maleachi*, p. 66; KESSLER, R., *Maleachi*, p. 128.

<sup>509</sup> McCOMISKEY, T. E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1323.

consiste em tornar<sup>510</sup> os sacerdotes “desprezíveis e vis” para todo o povo. Serafini chama a atenção para o contraste que se cria entre 2,9a e 2,5b pelo uso da raiz נתן. Por causa da fidelidade de Levi, YHWH lhe “concedia” (נתן) “vida e paz”.<sup>511</sup> Os sacerdotes faltosos, por sua vez, YHWH os “torna” (נתן) “desprezíveis” e “vis”.

A sucessão das formas verbais parece indicar que é o juízo de YHWH que está em primeiro plano, enquanto a justificativa do juízo está em segundo plano. Em 2,9a, aparece uma oração nominal complexa, no esquema p-x-Qatal. Nos segmentos seguintes, 9bc, sucedem-se duas orações nominais de participio. Segundo Niccacci, tanto no discurso direto quanto na poesia, o nível principal do discurso, no passado, pode vir sob a forma de uma oração de tipo x-Qatal, enquanto que o nível secundário do discurso pode vir na forma x-Qatal ou como uma oração nominal.<sup>512</sup>

O termo ora traduzido por “desprezível” é o participio Nifal da raiz verbal בזה,<sup>513</sup> que ocorre cinco vezes em Malaquias: 1,6(2x); 1,7; 1,12; 2,9. Ela abre e encerra o grande oráculo de 1,6 – 2,9. No início do oráculo, os sacerdotes são acusados de “desprezar o nome” de YHWH (1,6). Essa acusação se desdobra nos vv. 7 e 12, onde o seu desprezo pelo “nome” de YHWH se manifesta na sua forma de considerar a “mesa de YHWH” (altar) e o que dela provém como “desprezíveis”. No final do oráculo, é YHWH quem torna os sacerdotes “desprezíveis”. Esse “retorno” da parte de YHWH recorda Ez 16,59, onde YHWH promete fazer com o povo assim como o povo fez com ele, uma vez que este “desprezou” (אָלָהּ + בִּזְהָה) o juramento e “quebrou” a aliança (פָּרַרְתָּ + פָּרַרְתָּ).<sup>514</sup> Contudo, em Ez 16,60, fica patente que o juízo tem em vista a conversão do povo: YHWH de novo restabelecerá sua aliança. Do mesmo modo acontece em Malaquias, onde em 2,17 – 3,5 se abre uma perspectiva salvífica, que demonstra que o juízo de 2,1-9 não é um fim em si mesmo, mas prepara uma intervenção de YHWH em vista do restabelecimento da sua Aliança.

<sup>510</sup> Conferir no item 3.1.1. a justificativa a respeito da tradução do verbo נתן.

<sup>511</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 340-341.

<sup>512</sup> NICCACCI, A., Poetic Syntax and Interpretation of Malachi, p. 58-59.

<sup>513</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 117.

<sup>514</sup> O texto de MI 2,9 também recorda 1Sm 2,27-36, onde um homem de Deus traz uma mensagem de YHWH contra os filhos de Eli. De modo particular, no v. 30, é afirmado que YHWH honra (כָּבֵד) os que o honram, e despreza (בָּזָה) os que o desprezam. São os mesmos verbos encontrados em MI 1,6 – 2,9.

O termo traduzido por “vil” em 2,9a é o adjetivo *שפל*. O sentido básico da raiz *שפל* é “ser baixo” ou “tornar baixo”.<sup>515</sup> Numa acepção positiva, sugere-se a tradução por “humilde” (Sl 138,6). Numa acepção negativa, ou seja, num contexto de juízo, como é o caso de Malaquias, sugere-se a tradução por “de pouco valor/vil”.<sup>516</sup> Algumas vezes o termo indica uma humilhação a ser perpetrada por Deus (Ez 29,14.15; Ml 2,9).<sup>517</sup> A ideia de uma humilhação pública retoma o que está anunciado em 2,3. Há quem sugira que a própria deflagração dos crimes dos sacerdotes, tornados públicos pela acusação profética, seja já o início de tal humilhação.<sup>518</sup>

A justificativa do juízo de YHWH vem apresentada em 2,9bc. Ml 2,9b retoma o texto de Ml 2,8a pela utilização do substantivo *דָּרַךְ*. Se em Ml 2,8a os sacerdotes eram condenados por “afastarem-se do caminho”, agora se utiliza uma expressão paralela: “não guardar o caminho” (*אֵת-דַּרְכֵי*), mais precisamente, o caminho de YHWH, o que vem indicado pelo sufixo de 1ms.

A expressão “guardar o caminho” na BH pode ser utilizada em muitas acepções. Algumas vezes, tem o sentido de guardar um caminho em sentido próprio, como em Gn 3,24; outras vezes, a expressão indica a proteção de YHWH, que guarda o povo “no caminho” ou “nos caminhos” (Gn 28,20; Js 24,17; Sl 91,11; Pr 2,8); outras vezes, a expressão pode significar, metaforicamente, observar os mandamentos de YHWH (Gn 18,19; Jz 2,22; Sl 18,11; Sl 37,34). Este último sentido é o que melhor se encaixa em Ml 2,9b. A primeira justificativa do juízo se dá em vista da falta dos sacerdotes que não foram obedientes aos mandamentos de YHWH.

Essa primeira justificativa é complementada pela segunda, em Ml 2,9c. Além de não guardar o caminho de YHWH, os sacerdotes “foram parciais” na “instrução” (*תּוֹרָה*). A expressão *נִשְׂא פָּנָיִם*, traduzida como “ser parcial”, ocorre, também, em Ml 1,8.9. Em Ml 1,8.9 ela tem o sentido de “ser favorável”. “Levantar

<sup>515</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 689.

<sup>516</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 689-690; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1632.

<sup>517</sup> ENGELKEN, K., *שפל*, p. 442.

<sup>518</sup> JACOBS, M., The Books of Haggai and Malachi, p. 232-233. McComiskey vê na reforma de Esdras e Neemias a grande manifestação da “humilhação” de YHWH para com os sacerdotes faltosos acusados por Malaquias. Segundo sua opinião, as novas estipulações apresentadas por Neemias (Ne 13,30) e a instalação na Palestina de sacerdotes que vieram com ele da Babilônia, seriam uma forma de realização concreta deste oráculo de YHWH, ainda que parcialmente. MCCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1324.

a face”, com sentido de “ser favorável” significa demonstrar por alguém graça e favor. Quando um governante “levanta face” de alguém, sobretudo de alguém que lhe está pedindo algo, isto significa que ele lhe “foi favorável”. Quando é Deus quem “levanta a face” de alguém, isto pode significar que ele está conferindo graça e bênção a esta pessoa.<sup>519</sup>

Em Ml 2,9c, contudo, a expressão parece ter uma conotação negativa. Entre outras traduções possíveis, “ser parcial” é uma opção bem considerada entre os comentadores.<sup>520</sup> Essa expressão recorda, segundo Fishbane, o texto de Nm 6,23-27, a bênção sacerdotal. Fishbane afirma que o uso da mesma expressão neste oráculo de juízo seja um recurso retórico, com o intuito de tornar a acusação ainda mais forte por meio de termos que recordavam a própria função cotidiana dos sacerdotes, que acompanhava aquela de oferecer sacrifícios: abençoar o povo. O oráculo transforma-se, assim, numa anti-bênção.<sup>521</sup>

O segmento 2,9c retoma o segmento 2,8b. “Fazer tropeçar” é o mesmo que “ser parcial” na instrução, ou seja, oferecer um ensinamento que não está em completa harmonia com o desejo de YHWH. A própria aceitação de animais impróprios como oferta, descrita em Ml 1,6-14, aponta nesse sentido. A instrução ofertada com parcialidade, ou seja, de modo incompleto, está em oposição à “instrução verdadeira” (תּוֹרַת אֱמֶת) que estava na boca de Levi, que fazia muitos “voltar do pecado”. A “instrução” (תּוֹרָה) dos sacerdotes aos quais Malaquias dirige seu oráculo, faz o povo “tropeçar” (2,8b: כָּשַׁל) ao invés de “caminhar” com YHWH.

Em síntese, pode-se afirmar que a intenção principal do texto é apresentar um discurso de ameaça de YHWH que desemboca num juízo que, embora possua uma dimensão futura, já começa a manifestar-se no presente. Já desde o início do

<sup>519</sup> FABRY, H.-J. et alii, אִשְׁנָה, p. 37.

<sup>520</sup> VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 237; PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 175; WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 208.209; KESSLER, R., Maleachi, p. 128; GRUBER, M. I., The Many Faces of נִשָּׂא פָּנִים “lift up the face”, p. 258; BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A., Perspectives on Priests’ Cultic and Pedagogical Malpractices in Malachi 1,6 – 2,9 and their Consequent Acts of Negligence, p. 399. Hill sugere que a partícula negativa de 2,9b seja lida juntamente com o segmento 2,9c, traduzindo o mesmo segmento por “não agistes graciosamente com relação à instrução”. Tal opção, todavia, parece difícil do ponto de vista da sintaxe. HILL, A., Malachi, p. 171. Há quem sugira a tradução por “fazer acepção de pessoas”, como se a falta dos sacerdotes consistisse em deixar de fora da instrução uma parcela do povo. Contudo, o sentido de “ensinamento parcial” parece coadunar-se melhor com o conjunto do oráculo, particularmente 2,8b. MEINHOLD, A., Maleachi, p. 66; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, p. 670.

<sup>521</sup> FISHBANE, M., Form and Reformulation of the Biblical Prestly Blessing, p. 119-120.

oráculo essa dupla perspectiva é apresentada, particularmente pela sucessão das formas WeQatal e Qatal, bem como pelas orações nominais de participio que se intercalam de 2,2e a 2,4c. O objetivo do juízo é fazer com que a aliança de YHWH com os sacerdotes permaneça (2,4c).

A instituição sacerdotal vem representada pela figura de Levi. A Aliança de YHWH com Levi vem recordada de modo idílico nos vv. 5-6 que desembocam no v. 7, onde vem descrita a figura do sacerdote ideal. O oráculo é concluído pelos vv. 8-9 onde a ameaça inicial transforma-se em juízo. Enquanto o v. 8 apresenta a atitude dos sacerdotes como diametralmente oposta àquela do sacerdote ideal do v. 7 e de Levi, apresentada nos vv. 5-6, o v. 9 trata de demonstrar que YHWH já começou a realizar seu juízo sobre os sacerdotes, tornando-os “desprezíveis e vis” diante do povo, tendo em vista que falharam na sua missão, tanto desviando-se do caminho (9b), quanto transmitindo um ensinamento parcial ao povo (9c).

## 4.

### Análise exegética de MI 2,17 – 3,5

#### 4.1.

#### Tradução e crítica textual

##### 4.1.1.

#### Tradução

Cansastes YHWH com vossas palavras. <sup>522</sup>	17a	הוֹגַעְתֶּם יְהוָה בְּדַבְרֵיכֶם
Mas dizeis:	17b	וְאַמַּרְתֶּם
Em que cansamos?	17c	בְּמָה הוֹגַעְנוּ
Ao dizerdes:	17d	בְּאִמְרֵיכֶם
“Todo o que faz o mal é bom aos olhos de YHWH”,	17e	כָּל-עֲשֵׂה רָע טוֹבוֹ בְּעֵינֵי יְהוָה
e “neles Ele se compraz”,	17f	וּבְהֵם הוּא חֹפֵץ
ou, “Onde está o Deus do direito?” <sup>523</sup>	17g	אֹי אֵלֵה אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט:
Eis que eu envio meu mensageiro,	3,1a	הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי
ele preparará <sup>524</sup> o caminho diante de mim.	3,1b	וּפְנֵה-דַרְוֹ לְפָנַי

<sup>522</sup> Segundo Niccacci, aqui começa uma nova seção, uma nova “acusação divina”, onde o Qatal coloca o texto na esfera do passado. Por isso, a tradução pelo pretérito perfeito em português. NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 91.

<sup>523</sup> A correta tradução do termo מִשְׁפָּט depende, sobretudo, do campo ao qual se refere e do contexto onde está inserido. “Direito” e “julgamento” são duas traduções possíveis. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 410-411 e KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 651-652. Em 2,17g, a tradução por “direito” parece se encaixar melhor no sentido da frase, uma vez que este versículo reflete uma pergunta dos destinatários do oráculo a respeito de YHWH e da sua ação – um aspecto dessa ação seria estabelecer o direito (Jr 9,23: וְצִדְקָה בְּאֶרֶץ). Em 3,5a, por sua vez, a tradução por “julgamento” parece mais adequada, uma vez que tal segmento introduz o “discurso de juízo” ou a “ameaça” de YHWH aos destinatários do oráculo.

<sup>524</sup> Segundo Niccacci, o WeQatal constitui aqui a linha principal de comunicação, referindo-se ao futuro. As orações nominais de participio de 3,2a e 3,2b, por estarem conectadas a esta forma WeQatal serão, então, também traduzidas pelo futuro. NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 91.

E de repente virá ao seu Templo o Senhor	3,1c	וּפְתָאֵם יְבוֹא אֶל־הַיְכָלוֹ הָאֵדוּן
que vós procurais,	3,1d	אֲשֶׁר־אַתֶּם מְבַקְשִׁים
e o mensageiro da Aliança, que vós desejais,	3,1e	וּמַלְאָךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר־אַתֶּם חֹפְצִים
eis que ele vem –	3,1f	הִנֵּה־בָּא
diz YHWH dos Exércitos.	3,1g	אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת:
E quem suportará o dia de sua vinda?	3,2a	וּמִי מְכַלְפֵּל אֶת־יּוֹם בּוֹאוֹ
E quem se manterá de pé quando ele se revelar?	3,2b	וּמִי הֶעֱמַד בְּהִרְאוֹתוֹ
Porque ele é como o fogo do fundidor e a lixívia dos lavadeiros.	3,2c	כִּי־הוּא כָּאֵשׁ מְצַרֵּף וּכְבֹרֵית מְכַבֵּסִים:
Sentar-se-á <sup>525</sup> o que funde e purifica a prata:	3,3a	וַיֵּשֶׁב מְצַרֵּף וּמַטְהֵר כֶּסֶף
purificará os filhos de Levi	3,3b	וַיְטַהֵר אֶת־בְּנֵי־לוֹי
e os acrisolará como o ouro e a prata.	3,3c	וַיְנַקֵּם אֹתָם כְּזָהָב וְכַכֶּסֶף
E serão para YHWH aqueles que apresentam uma oferenda em justiça.	3,3d	וְהָיוּ לַיהוָה מַגִּישֵׁי מִנְחָה בְּצִדְקָה:
Será agradável, então, para YHWH, a oferenda de Judá e Jerusalém como nos dias antigos e como nos anos remotos.	3,4a	וְעָרְבָה לַיהוָה מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם כִּימֵי עוֹלָם וּכְשָׁנִים קַדְמֹנִיּוֹת:
Eu me aproximarei de vós para o julgamento,	3,5a	וְקָרַבְתִּי אֵלַיְכֶם לְמִשְׁפָּט
e serei uma testemunha rápida contra os feiticeiros, contra os adúlteros e contra os que fazem um juramento falso; <sup>526</sup>	3,5b	וְהָיִיתִי עֵד מְמַהֵר בְּמִכְשָׁפִים וּבַמְנַאֲפִים וּבַנִּשְׁבָּעִים לַשָּׁקֶר

<sup>525</sup> De 3,3a a 3,5b há uma cadeia de WeQatal. Como o discurso assume um tom preditivo, essas formas podem ser traduzidas pelo futuro. DEL BARCO DEL BARCO, F. J., Profecía y Sintaxis, p. 72. Aqui não se encontra uma indicação temporal futura, do tipo “naquele dia”, como Del Barco afirma normalmente existir em tal tipo de discurso nos profetas pré-exílicos. Todavia, em 3,2a a expressão “dia da sua vinda” parece dar essa necessária orientação futura.

<sup>526</sup> A expressão וְהָיִיתִי עֵד מְמַהֵר rege, ao que tudo indica, os segmentos 3,5bcd. Todavia, a divisão em 3,5b e 3,5c deu-se em virtude da sinalização massorética: vide o uso do ’atnah no final da expressão וּבַנִּשְׁבָּעִים לַשָּׁקֶר. A divisão em 3,5c e 3,5d, por sua vez, deu-se em virtude de uma aparente dissimetria

e contra os que oprimem o salário <sup>527</sup> do assalariado, a viúva e o órfão	3,5c	וּבְעֲשָׂקֵי שְׂכָר־שְׂכִיר אֶלְמָנָה וַיְתוֹם
e enganam o estrangeiro, <sup>528</sup>	3,5d	וּמַטְיִגֵּר
e não me temem -	3,5e	וְלֹא יִרְאוּנִי
diz YHWH dos Exércitos.	3,5f	אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת:

#### 4.1.2.

#### Crítica Textual

##### 2,17a:

A forma הוֹגֵעְתֶּם é atestada tanto na tradição massorética quanto na Vulgata, na versão Siríaca e no Targum. A LXX, por sua vez, traz o particípio presente ativo do verbo παραξύνω. Os achados de Qumran (4QXII<sup>a</sup>) registram um ו ao início. Neste caso, pelo princípio da *lectio brevior*, deve-se preferir o Texto Leningradense ao texto de Qumran. Com relação à diferença notada pela LXX, esta não deve ser preferida pelo fato de que a forma encontrada no Texto Leningradense é bem atestada tanto na tradição massorética, quanto na Vulgata, no Targum e na versão Siríaca.

##### 2,17c:

Com relação a este segmento, a LXX, Vulgata, a versão Siríaca e o Targum, acrescentam-lhe o objeto direto, para tornar o texto mais explícito. Pelo princípio da *lectio brevior* deve-se preferir o Texto Leningradense.

---

do último segmento, onde constata-se a ausência da preposição ׀ que segue introduzindo as diversas classes de pessoas contra as quais YHWH será uma “testemunha rápida”.

<sup>527</sup> O sentido da raiz עשק relacionada à expressão שְׂכָר־שְׂכִיר será melhor explicitado no comentário ao texto – item 4.4.5.

<sup>528</sup> É possível a tradução tanto por “enganar” como, segundo Koehler, por “torcer o caminho” ou “desviar o caminho”. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 693.

## 3,1a:

A forma  $\text{הַנִּי}$  é atestada no início das grandes versões: LXX, Vulgata, versão Siríaca e Targum. O texto de Qumran, por sua vez, acrescenta um  $\text{לְכָן}$ . Pelo princípio da *lectio brevior* deve-se preferir o texto massorético.<sup>529</sup>

## 3,1b:

A forma  $\text{פָּנָה}$  é suposta nas versões de Áquila, Teodocião, na Vulgata, na versão Siríaca e no Targum. A LXX parece ter lido a raiz  $\text{פנה}$  no Qatal e não no Piel como se encontra no Texto Leningradense e, por isso, a traduziu por  $\epsilon\pi\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omega$ .<sup>530</sup> Na versão de Símaco, por sua vez, encontra-se o verbo  $\sigma\chi\omicron\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$ .<sup>531</sup> Como a variante da LXX pode ter se dado em virtude de uma compreensão equivocada do texto hebraico e, com relação à encontrada em Símaco, é difícil de se conjecturar qual verbo hebraico o tradutor teria lido, deve-se preferir, então, o Texto Leningradense, bem atestado na tradição massorética e nas grandes versões.

## V. 3,1c:

A forma  $\text{הַיְכָלֹךְ הָאֵדוֹן}$  é atestada na LXX, na Vulgata e no Targum. A versão Siríaca traz a forma  $\text{להיכלה דמריא}$ : *virá ao Templo do Senhor*. Como se trata de um possível erro de compreensão da sintaxe do texto, deve-se preferir o Texto Leningradense, atestado na tradição massorética e nas grandes versões antigas.

## V. 3,2c:

O termo  $\text{הוא}$ , suposto na Vulgata e na versão Siríaca, não se encontra na LXX. Em seu lugar encontra-se o verbo  $\epsilon\iota\sigma\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\tau\alpha\iota$ . Pode tratar-se de uma assimilação ao contexto por conta do uso do verbo  $\text{בוא}$  em 3,2a. O Targum, por sua vez, traz uma paráfrase do texto: *For his anger dissolves like fire*.<sup>532</sup> Como as

<sup>529</sup> O uso do termo  $\text{לְכָן}$  parece indicar que os copistas de Qumran entenderam que o oráculo de 3,1 está ligado ao texto de 2,17, uma vez que tal partícula costuma ser utilizada para introduzir a consequência de algo indicado antes (uso anafórico): Jz 8,7 – ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 344-345.

<sup>530</sup> Uma possível confusão entre as formas  $\text{וּפָנָה}$  e  $\text{וּפָנָה}$ . GELSTON, A., *The Twelve Minor Prophets*, p. 151. No Qal, a raiz  $\text{פנה}$  indica a direção do rosto ou do olhar. Somente no Piel é que a raiz possui o sentido de “preparar/dispor”. ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 537-538.

<sup>531</sup> “Ser/estar ocioso”. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1887.

<sup>532</sup> CATHCART, K. J.; GORDON, R. P., *The Targum of the Minor Prophets*, p. 235.

diferenças nas versões se dão por assimilação ao contexto ou por meio de uma paráfrase, não há motivo para se discordar do Texto Leningradense.

Ainda no mesmo segmento, o termo  $\text{הַמְצִיחַ}$  atestado na Vulgata e na versão Siríaca, por liberdade semântica, aparece na LXX como  $\chi\omega\nu\epsilon\upsilon\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  (forja) ao invés de  $\chi\omega\nu\epsilon\upsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$  (fundidor).<sup>533</sup> O Targum, como já visto acima, faz uma paráfrase de todo o segmento. Não há, pois, razão para se abandonar o Texto Leningradense.

#### V. 3,3a:

Com relação ao termo  $\text{וַיִּשָׁב}$ , este é bem atestado na tradição massorética e, também, em Qumran, na LXX e na Vulgata. A versão Siríaca leu aqui a raiz  $\text{שׁוּב}$  ao invés de  $\text{שָׁב}$ , trazendo o termo  $\text{דְּנַהֲפִין}$ . O Targum, por motivação teológica, talvez para evitar empregar qualquer possível interpretação antropomórfica para YHWH, traz *And shall be revealed*.<sup>534</sup> Como as diferenças notadas nestas duas versões se dão por conta de possíveis equívocos na compreensão da raiz verbal e por razões de ordem teológica, não há motivo, então, para se deixar de lado o Texto Leningradense.

Ainda neste segmento, o termo  $\text{הַמְצִיחַ}$  é atestado em Qumran e na Vulgata. A LXX, por assimilação ao contexto, traz a expressão  $\acute{\omega}\varsigma\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\rho\gamma\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\omega}\varsigma\ \tau\acute{o}\ \chi\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\nu$ , encontrada em 3,3c. Por razões exegéticas, o Targum traz *as a man who tests and purifies silver* e a versão Siríaca  $\text{כִּי־סֶאֱבֵא}$  (*como a prata*), seguindo, esta última, o texto da LXX. Pelo princípio da *lectio brevior* deve-se preferir o Texto Leningradense.<sup>535</sup>

#### V. 3,3c:

Com relação à forma  $\text{וַיִּקַּח}$ , somente a versão Siríaca diverge do Texto Leningradense, trazendo, por liberdade semântica, o termo  $\text{פְּנַגְבָּא}$  (*escolher*). Todavia, o editor da BHQ acentua que o texto da versão Siríaca não está muito distante do Texto Leningradense, uma vez que a raiz  $\text{גַּבַּא}$  (Peal) pode significar

<sup>533</sup> BAILLY, A., Dictionnaire Grec-Français, p. 2163. É possível que o tradutor, na LXX, tenha feito confusão entre os termos  $\text{הַמְצִיחַ}$  (fundidor) e  $\text{הַמְצִיחַ}$  (forja), que são idênticos no texto hebraico consonântico. ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 398.567.

<sup>534</sup> CATHCART, K. J.; GORDON, R. P., The Targum of the Minor Prophets, p. 235: o Targum pode ter compreendido que o que se assenta e purifica os filhos de Levi é o próprio YHWH e não o “mensageiro da Aliança”.

<sup>535</sup> BARTHÉLEMY, D., Critique Textuelle de L’Ancien Testament, p. 1035.

“purificar”.<sup>536</sup> Não há motivo, pois, para se discordar do Texto Leningradense, atestado tanto na tradição massorética e nas grandes versões antigas.

V. 3,5b:

Com relação à expressão וַיְבַרְכֵם יְהוָה, a LXX faz uma assimilação com o texto de Zc 5,4, trazendo o texto: ἐπὶ τοὺς ὀμνύοντας τῷ ὀνόματί μου ἐπὶ ψεύδει.<sup>537</sup> Aplica-se, aqui, o princípio da *lectio brevior*, devendo-se preferir o Texto Leningradense.

V. 3,5c:

A expressão וַיְבַרְכֵם יְהוָה é suposta na Vulgata, na versão Siríaca e no Targum. A LXX, por facilitação semântica, utiliza três verbos diferentes com o intuito de explicitar o sentido do único verbo hebraico בָּרַךְ, aplicando-o a cada uma das categorias de pessoas enumeradas.<sup>538</sup> Pelo princípio da *lectio brevior* deve-se preferir o Texto Leningradense.

V. 3,5d:

A Vulgata e a versão Siríaca lêem, com a tradição massorética, a expressão וַיְבַרְכֵם יְהוָה. A LXX traz καὶ τοὺς ἐκκλίνοντας κρίσιν προσηλύτου, por uma assimilação com o texto de Dt 24,17,<sup>539</sup> acrescentando a tradução grega do termo וַיְבַרְכֵם, que não está no texto hebraico de Malaquias. No mesmo segmento, a versão Siríaca lê duas vezes o termo בָּרַךְ. Pelo princípio da *lectio brevior* e por tratar-se de influência de outras passagens na tradução da LXX, deve-se preferir o Texto Leningradense.

<sup>536</sup> GELSTON, A., *The Twelve Minor Prophets*, p. 151\*.

<sup>537</sup> Em Zc 5,4 encontra-se a expressão וַיְבַרְכֵם יְהוָה que a LXX acrescenta aqui.

<sup>538</sup> GELSTON, A., *The Twelve Minor Prophets*, p. 151\*; VIANÈS, L., *La Bible d'Alexandrie*: p. 144-145.

<sup>539</sup> Dt 24,17 - Heb.: וַיְבַרְכֵם יְהוָה / LXX: οὐκ ἐκκλινεῖς κρίσιν προσηλύτου.

## 4.2.

### Delimitação, unidade e crítica da redação

#### 4.2.1.

##### Delimitação e unidade

A perícopes abre-se em 2,17 seguindo o mesmo estilo de 1,2 e 1,6: uma afirmação de caráter geral seguida de um questionamento da parte daqueles que estão sendo acusados. Também como em 1,2 e 1,6, a pergunta dos interlocutores do profeta neste versículo introdutório é introduzida pela expressão interrogativa  $\text{הֲבֵנָה}$ .

O termo  $\text{בְּשִׁמְךָ}$ , que aparece em 2,17g e 3,5a, cria uma moldura para a perícopes, onde a pergunta que a abre (2,17g) encontra uma resposta (3,5a). No início os interlocutores perguntam “Onde está o Deus do julgamento ( $\text{בְּשִׁמְךָ}$ )” e, no final do oráculo, Deus afirma que Ele se aproximará para o “julgamento?” ( $\text{בְּשִׁמְךָ}$ ).<sup>540</sup>

A partir da pergunta de 2,17g, o texto aparece muito bem encadeado. YHWH mandará à sua frente o seu mensageiro, cuja ação é descrita em 3,3 e a consequência desta em 3,4: a oferenda será agradável de novo a YHWH como nos dias antigos. Em 3,5, por sua vez, se descreve a vinda do próprio YHWH, que se aproxima para o julgamento, respondendo com sua ação ao questionamento de 2,17g.<sup>541</sup>

Enquanto em 2,17-3,1b quem fala é YHWH, de 3,2b até 3,4 quem fala é o profeta, que desenvolve a própria fala de YHWH que é retomada com primeira pessoa do singular em 3,5.

Alguns autores, contudo, consideram que a perícopes deve estender-se até 3,6. Os que seguem tal ponto de vista, entendem a conjunção  $\text{וְ}$  com sentido

<sup>540</sup> McCOMISKEY, T.E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1349; ERLEHT, T.; HAUSOUL, R. R., *Das Buch Haggai/Das Buch Maleachi*, p. 444.

<sup>541</sup> MORROW, W., *Memory and Socialization in Malachi 2:17 – 3:5*, p. 126-127.

explicativo, vindo em 3,6 o clímax de toda a perícopie: YHWH não mudou e os filhos de Jacó não cessaram.<sup>542</sup>

Outros autores consideram que a perícopie estende-se até metade de 3,7 (שמרתם)<sup>543</sup>. Tais autores consideram que a conjunção כי tem valor explicativo e que os vv. 6 e 7a constituem a motivação de 3,1-5:

Porque eu sou YHWH,	6a	כי אגיד יהוה
não mudei;	6b	לא שגיתי
e vós sois filhos de Jacó,	6c	ואתם בני-יעקב
não o deixastes de ser.	6d	לא כליתם:
Desde os dias de vossos pais vos	7a	למימי אבותיכם סרתם מחקי
afastastes dos meus decretos		
e não (os) guardastes.	7b	ולא שמרתם

A purificação virá porque YHWH não mudou e o povo também não. YHWH não mudou no seu amor, e o povo não deixou de ser enganador como o fora Jacó (Gn 27,18-30).<sup>544</sup> A nova unidade se abriria em 3,7c com a expressão שובו אלי.

A grande maioria dos estudiosos de Malaquias, no entanto, concorda em delimitar a terceira disputa do livro de Malaquias em 2,17 – 3,5.<sup>545</sup> Em primeiro lugar, porque a conjunção כי que abre 3,6 não precisa ser entendida,

<sup>542</sup> ACHTEMEIER, E., Nahum-Malachi, p. 183; TAYLOR, R. A.; CLENDENEN, E.R., Haggai, Malachi, p. 401; WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 280.317-318. Em Ml 3,6 fica subentendido a ideia de “não cessaram de fazer o mal”.

<sup>543</sup> SNYMAN, S. D., Malachi, p. 120; WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 237; SWEENEY, M. A., The Twelve Prophets, p. 724; FLOYD, M. H., Minor Prophets, v. 2, p. 611-620; NICCACCI, A., Poetic Syntax and Interpretation of Malachi, p. 67.

<sup>544</sup> FLOYD, M. H., Minor Prophets, v. 2, p. 611-620.

<sup>545</sup> BALDWIN, J. G., Haggai, Zechariah and Malachi, p. 243; DEISSLER, A., Zwölf Propheten III, p. 316; ELLIGER, K., Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 205; SMITH, R. L., Micah-Malachi, p. 326; GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 123.174; VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 283; O'BRIEN, J.M., Priest and Levite in Malachi, p. 63-64; LESCOW, T., Das Buch Maleachi, p. 114; REVENTLOW, H. G., Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, p. 151-152; PETERSEN, D. L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 206; SCHULLER, E. M., Malachi, p. 849; HILL, A., Malachi, p. 259; McCOMISKEY, T.E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1349; MEINHOLD, A., Maleachi, p. 235.295; ERLEHT, T.; HAUSOUL, R. R., Das Buch Haggai. Das Buch Maleachi, p. 443-444; KESSLER, R., Maleachi, p. 249; SCHAT, A., Maleachi, p. 19-20.

necessariamente, como explicativa. Ela pode ser tomada em sentido enfático.<sup>546</sup> Depois, 3,6 abre uma nova seção trazendo uma afirmação no contexto de um relacionamento: Deus permanece sendo YHWH e o povo permanece sendo “filho de Jacó”, por sua constante traição. É assim que também se abre a primeira seção do livro em 1,2 (a relação de Esaú e Jacó como irmãos); também a segunda em 1,6 (a metáfora Pai/Senhor aplicada a Deus) e 2,10 (Deus como pai e criador). Além disso, o próprio nome de יְעֻקֵב (3,6) parece ressoar na raiz קִבַּע de 3,8, particularmente no Yiqtol de 3,8a (יִקְבַּע), ligando, assim, este versículo ao que seria o início de uma nova perícopa em Ml 3,6.<sup>547</sup>

Um outro critério para se fechar a perícopa em 3,5 é que, a partir de 3,6, o passado de Israel é visto em sentido negativo: o povo não deixou de ser como Jacó, enganador (Gn 27,18-30). O olhar para o passado em 3,4, por sua vez, é positivo: a oferta de Israel será de novo aceita como o foi nos dias de outrora. Pode-se afirmar, então, que a perícopa de 2,17 – 3,5 forma uma unidade textual.

#### 4.2.2.

#### Crítica da redação

Nem todos os estudiosos de Malaquias concordam que o oráculo de 2,17 – 3,5 seja uma unidade redacional. Alguns admitem que tal oráculo seja fruto de um complexo processo de desenvolvimento.<sup>548</sup> Outros, no entanto, acreditam que existam pelo menos duas camadas redacionais: 2,17 – 3,1b.5 seria a primeira camada redacional; os vv. 3,1c-4 seriam um acréscimo posterior.<sup>549</sup> Os argumentos aduzidos são:<sup>550</sup>

<sup>546</sup> MEINHOLD, A., Maleachi, p. 291; GKC §148d; J-M §164b; SCHOORS, A., The Particle כִּי, p. 241.

<sup>547</sup> MEINHOLD, A., Maleachi, p. 293.295.

<sup>548</sup> ELLIGER, K., Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 206-208; VAN DER WOUDE, A. S., Der Engel des Bundes, p. 292-293; MORROW, W., Memory and Socialization in Malachi 2:17 – 3:5, p. 126-127.

<sup>549</sup> TIEMEYER, L. S., Priestly Rites and Prophetic Rage, p. 23-24; PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 209; REVENTLOW, H. G., Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, p. 153.

<sup>550</sup> Um elenco desses argumentos é apresentado em: REVENTLOW, H. G., Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, p. 153.

- Em primeiro lugar, em 2,17 – 3,1b.5 o discurso articula-se na primeira pessoa do singular. Já o texto de 3,1c-4 articula-se na terceira pessoa do singular;
- Em 3,1ab.5 o juízo de YHWH, como resposta às indagações de 2,17, assumiria uma dimensão ampla, atingindo não somente um grupo específico, mas várias classes de malfeitores que são enumerados em 3,5. Nos vv. 3,1c-4, por sua vez, o juízo de YHWH parece referir-se a um grupo específico: os filhos de Levi (3,3b). Além disso, a purificação dos sacerdotes descrita em 3,3-4 não parece conciliável com a crítica e a rejeição do mesmo sacerdócio encontrada em 2,1-9, o que seria um indicativo de uma inserção tardia de tais versículos;<sup>551</sup>
- O terceiro argumento aduzido diz respeito ao vocabulário utilizado para indicar a vinda de YHWH. Em 3,1c, que pertenceria à segunda camada redacional, é utilizada a raiz verbal בוא, enquanto em 3,5a é utilizada a raiz קרב.

Ao primeiro argumento, os autores que aceitam MI 2,17 – 3,5 como uma unidade redacional afirmam que tal mudança abrupta no discurso, ou seja, a passagem da primeira para a terceira pessoa ou vice-versa, não é incomum na BH. Tal mudança pode ser encontrada também em outros textos como Is 42,18-25 e 54,11-17.<sup>552</sup> Deve-se considerar, além disso, que a terceira pessoa também aparece em MI 2,17, que os mesmos citados autores costumam considerar como parte do texto tido como “original”, ou seja, a primeira camada redacional do oráculo. Além disso, pode-se pensar em MI 3,1c-4 como um comentário do profeta à vinda de YHWH e de seu mensageiro anunciada em MI 3,1ab, o que justificaria a mudança da primeira para a terceira pessoa nesses versículos.

Com relação ao segundo argumento aduzido à favor da admissão de camadas redacionais em Malaquias, Kessler responde afirmando que tal modo de pensar parte de uma ideia pré-concebida, segundo a qual um texto “original” não poderia conter uma mudança na direção do discurso, quando isso é plenamente possível.<sup>553</sup> Levando-se em conta que, na perspectiva profética, “juízo e salvação

<sup>551</sup> VAN DER WOUDE, A. S., *Der Engel des Bundes*, p. 292-293.

<sup>552</sup> GLAZIER-McDONALD, B., *Mal'ak Habberit*, p. 95-96.

<sup>553</sup> KESSLER, R., *Maleachi*, p. 223.

não se excluem” e que, algumas vezes, particularmente quando o livro assume sua forma final, o juízo aparece como “etapa anterior à salvação”,<sup>554</sup> MI 2,17 – 3,5 se encaixa não somente dentro do livro como um todo, como oferece uma resposta ao texto de MI 2,1-9, mostrando que o desejo último de YHWH não é o fim do culto ou do sacerdócio mas, ao contrário, a sua purificação e o seu restabelecimento como nos dias de outrora.<sup>555</sup>

Com relação ao último argumento aduzido, pode-se afirmar que a utilização de duas raízes verbais para indicar a vinda de YHWH (בוא: 3,1c; קרב: 3,5a) não seria um argumento suficiente para admitir diferentes camadas redacionais se for considerada a riqueza de vocabulário que este profeta menor apresenta num texto relativamente curto. A raiz verbal בוא é utilizada na BH para indicar a vinda de YHWH ou a vinda do “Dia de YHWH” (Zc 9,9; 14,1). A raiz קרב, por sua vez, aparece em textos que se referem ao culto (Lv 1,15; 2,1). Uma vez que o culto ocupa um lugar preponderante na profecia de Malaquias, não é estranho admitir que ele funde um linguajar profético com termos ligados à tradições culturais para compor sua mensagem.

Em síntese, pode-se considerar que MI 2,17 – 3,5 constitui uma unidade redacional. Entre duas falas de YHWH (MI 3,1ab.5), introduz-se a fala do profeta (MI 3,1c-4), que já aparece na introdução do oráculo (MI 2,17). O profeta retoma e expande o anúncio da vinda de YHWH e de seu mensageiro (MI 3,1ab), dando atenção de modo particular à vinda do mensageiro e à sua ação como purificador do sacerdócio (MI 3,2-3). A vinda de YHWH é apresentada em MI 3,5 na primeira pessoa do singular, como uma fala do próprio YHWH, recurso literário que dá solenidade ao anúncio de sua vinda. Ele virá como juiz que julga os malfeitores e todos aqueles que não o temem (MI 3,5e). Os que aceitam a perícopa como unidade redacional a datam entre os anos 490-450 a.C., a mesma datação estabelecida para o livro como um todo.<sup>556</sup>

<sup>554</sup> LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus: Profetas e Profecias no Antigo Israel, p. 129.

<sup>555</sup> Para Snyman, é tão marcante o interesse de Malaquias pelo culto, que é muito difícil compreender MI 3,1c-4 como uma adição posterior. SNYMAN, S. D., Malachi, p. 126-127.

<sup>556</sup> GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 14-18; HILL, A., Malachi, p. 77-83.

### 4.3.

#### Crítica da Forma e gênero literário

##### 4.3.1.

#### Crítica da forma

De modo semelhante ao que acontece em MI 1,2 e MI 1,6, o texto inicia com uma afirmação de caráter geral (2,17a): *Cansastes* (געע - Qatal) *YHWH com vossas palavras* (בְּדַבְרֵיכֶם). Em 2,17b, o WeQatal da raiz אמר introduz o questionamento daqueles aos quais a sentença de 2,17a se dirige. O questionamento em si vem em 2,17c, introduzido pela expressão interrogativa בְּמָה.

Em 2,17d, a mesma raiz אמר é retomada, agora numa oração de infinitivo, abrindo uma série de orações nominais, onde será esclarecido o que está sendo “dito” pelos sacerdotes, ou seja, quais são suas “palavras” que cansaram YHWH:

2,17e: o que faz o mal é bom aos olhos de YHWH

2,17f: neles YHWH se compraz

2,17g: Onde está o Deus do direito?

A situação descrita acima gera uma ação de YHWH, a qual vem descrita em 3,1-5. O cap. 3 abre-se com o sinal macrossintático הִנְנִי, que aparece também no início da descrição do juízo de YHWH em MI 2,3a, e uma oração nominal de participio. A expressão הִנְנִי abre e encerra este versículo, antes da aparição da fórmula do mensageiro (3,1a.f). Ela introduz uma “imminente intervenção divina” que irá reverter toda a situação denunciada até então.<sup>557</sup>

O segmento 3,1b indica qual será a função do mensageiro, expressa em sentido futuro pelo W<sup>e</sup>Qatal (פָּנָה): o mensageiro “preparará” o caminho de YHWH. Aqui tem início a linha principal do discurso, que será continuada na cadeia de W<sup>e</sup>Qatal presente também nos vv. 3, 4 e 5.<sup>558</sup> Chama a atenção o uso de w-x-Yiqtol em 3,1c. Segundo Niccacci, tal mudança na forma verbal tem como objetivo indicar que aqui começa a “linha secundária” do discurso, ou seja, uma especificação

<sup>557</sup> NICCACCII, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 91.

<sup>558</sup> NICCACCII, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 91.

daquilo que foi anunciado pelo W<sup>e</sup>Qatal de 3,1b. O objetivo do uso de tal forma seria dar ênfase ao advérbio “repentinamente” (פְּתָאֵם), indicando-se assim a vinda do Senhor como “repentina” e não meramente “sequencial” à vinda do mensageiro.<sup>559</sup>

Os segmentos 3,1c-3,1f indicam uma dupla vinda: a do Senhor (הָאֵלֹהִים)<sup>560</sup> e a de seu mensageiro (מַלְאָךְ הַבְּרִיית). Os segmentos seguem a estrutura w-x-Yiqtol / p-ON (ptc) / p-ON (ptc) / p-Qatal. A vinda do mensageiro em 3,1f é anunciada com הִנֵּה, como em 3,1a, mas com um particípio, trazendo essa “vinda” para uma perspectiva presente, em contraposição com o Yiqtol de 3,1c, que anuncia a vinda de YHWH. O versículo é encerrado pela fórmula do mensageiro em 3,1g.

Os vv. 2-3 descrevem as características do mensageiro e qual será sua ação. MI 3,2 é composto por uma sequência de orações nominais. Em 3,2a e 3,2b encontram-se duas perguntas iniciadas pelo pronome interrogativo מִי. Pode ser sentida a assonância seja no início, quanto no fim dos segmentos, com o sufixo de 3ms. Em 3,2c há uma explicação que completa o sentido das expressões em 3,2a e 3,2b: o dia da atuação do mensageiro de YHWH será difícil de suportar porque ele é “como o fogo do fundidor” e como a “lixívia dos lavadeiros”. Ao introduzir esses dois elementos de comparação que identificam o “mensageiro de YHWH”, o texto de 3,2c abre caminho para o que vem adiante: uma cadeia de W<sup>e</sup>Qatal que descreve a ação do mensageiro (3,3abc), o resultado de sua ação (3,3d-4) e a ação final de YHWH (3,5).

A ação do mensageiro descrita em MI 3,3a-c é marcada pelo W<sup>e</sup>Qatal das raízes: יָשַׁב (3,3a); טָהַר (3,3b) e זָקַק (3,3c). Em 3,3a, a aparição do termo מְצַרֵּף liga este segmento com o anterior. No mesmo segmento, o termo מְטַהֵר liga 3,3a a 3,3b, onde aparece o W<sup>e</sup>Qatal da raiz טָהַר. As três raízes – צָרַף / טָהַר / זָקַק – estão ligadas ao campo semântico da purificação.

Em 3,3b o texto faz menção aos בְּנֵי־לֵוִי, uma referência aos sacerdotes que serão purificados em virtude das acusações a eles dirigidas no oráculo de 1,6 – 2,9. Levi é particularmente mencionado em 2,1-9, quando o profeta afirma que, em virtude da sua transgressão, os sacerdotes corromperam a “aliança de Levi” (MI

<sup>559</sup> NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 91.

<sup>560</sup> Em MI 1,6, perguntando a respeito de sua honra, YHWH se autodenomina “Senhor”.

2,8c). A descrição da atuação do mensageiro é encerrada em 3,3c com o W<sup>c</sup>Qatal da raiz זקק. O termo אֲחֵי לֵוִי retoma a expressão “filhos de Levi”, mostrando a continuidade do texto e a ligação entre as suas partes.

O segmento 3,3d e o v. 4 mostram o resultado da ação do mensageiro de YHWH para dois grupos específicos, indo do particular para o geral: os sacerdotes e o povo em geral. Em 3,3d encontra-se o resultado da ação do mensageiro para os sacerdotes: eles serão para YHWH os que apresentam uma “oferenda em justiça”. Em 3,4 aparece o resultado da ação do mensageiro para o povo em geral: a oferenda de Judá e Jerusalém será agradável para YHWH como nos dias antigos.

Os termos נגש e מִנְהָה conectam este oráculo com MI 1,6 – 2,9. A raiz נגש aparece em 1,7.8(2x).11, sempre ligada ao ato de apresentar algo a YHWH em contexto cultual.<sup>561</sup> O termo מִנְהָה, por sua vez, aparece em 1,10.11.13. Estes versículos preparam o juízo de YHWH apresentado em 2,1-9. A raiz ערב abre MI 3,4, indicando o segundo resultado da ação do “mensageiro da Aliança” sobre os sacerdotes: a oferenda de Judá e Jerusalém será novamente agradável a YHWH.

Em MI 3,5 é descrita a ação de YHWH. Esta vem indicada pelo W<sup>c</sup>Qatal da raiz קרב. O termo מִשְׁפָּט conecta MI 3,5a a MI 2,17g e soa como uma resposta à pergunta ali presente. Em MI 3,5b-d enumera-se a ação de YHWH contra grupos específicos (enumerados no esquema 3 – 3 – 1): feiticeiros, adúlteros e perjuros (3,5b); exploradores do assalariado, da viúva e do órfão (3,5c); os que enganam o estrangeiro. Todas essas ações são sintetizadas em 3,5e: os que não temem YHWH.

Em 2,5 e 3,5 ocorre a raiz ירא. Em 2,5c afirma-se que Levi “temia” YHWH. Agora em 3,5e os que “não temem” YHWH serão julgados por ele. Os sacerdotes não são enumerados aqui, pois seu juízo será a purificação descrita em 3,3. O v. 3,5 termina com uma oração em 0-Qatal, a fórmula do mensageiro, que aparece aqui pela segunda vez, encerrando todo o oráculo.

---

<sup>561</sup> Aparece ainda em 2,12.

Pode-se estabelecer, então, a seguinte estrutura para a perícópe:

### **2,17: Introdução da perícópe – Fala do Profeta**

2,17a: Acusação (יגע/דָּבַר)

2,17b: Introdução à resposta dos acusados

2,17c: Resposta dos acusados em forma interrogativa (יגע)

2,17d: Introdução à resposta do profeta (רָמַז)

2,17e-g: As palavras dos acusados são reportadas pelo profeta

*2,17e: O mal é bom aos olhos de YHWH*

*2,17f: YHWH se compraz nos maus*

*2,17g: Onde está o Deus do julgamento?*

### **3,1a-b: Anúncio de uma dupla vinda: o mensageiro e o Senhor – Fala de YHWH**

3,1a: Anúncio da vinda do mensageiro

3,1b: Missão do mensageiro (preparar o caminho de YHWH)

### **3,1c-f: Segundo anúncio de uma dupla vinda: o mensageiro da Aliança e YHWH – Fala do Profeta**

3,1cd: Anúncio da vinda do Senhor

3,1ef: Retomada do anúncio da vinda do “mensageiro da Aliança”

*3,1g: Fórmula do mensageiro*

### **3,2-4: A vinda do mensageiro:**

#### **Descrição do mensageiro em si, de sua ação e do resultado desta ação**

3,2: Descrição do mensageiro em si

*3,2ab: Preparação da descrição do mensageiro*

*3,2a: Quem suportará?*

*3,2b: Quem ficará de pé?*

*3,2c: Descrição do mensageiro (fogo / lixívia)*

3,3a-3c: Descrição da ação do mensageiro

*3,3a: Ele se sentará como faz o fundidor*

*3,3b: Purificará os filhos de Levi*

*3,3c: Acrisolará os filhos de Levi como o ouro e a prata*

3,3d-4: Resultado da ação do mensageiro

3,3d: Fruto para os filhos de Levi:

(Serão os que apresentam uma “oferenda em justiça”)

3,4: Fruto para Judá e Jerusalém

(Sua oferenda será, de novo, agradável para YHWH)

### 3,5: A vinda de YHWH – Juízo – Fala de YHWH

3,5a: Segundo anúncio de sua vinda (3,1bc) – (2,17g: טָפְסָה)

3,5b-e: Descrição de sua atuação

3,5b: Será uma “testemunha rápida” contra:

*Feiticeiros, adúlteros e perjuros*

3,5c: Contra os que exploram:

*O assalariado, a viúva e o órfão*

3,5d: (Contra)<sup>562</sup> os que enganam o estrangeiro

3,5e: (Contra) os que não o temem<sup>563</sup>

3,5f: *Fórmula do mensageiro*

#### 4.3.2.

#### Gênero literário

Ml 2,17 – 3,5 normalmente é classificado como pertencente ao gênero literário “disputa profética” (*Disputationsworte*). Os textos atribuídos a este gênero possuem três elementos básicos:<sup>564</sup>

1. *Die Behauptung* (Afirmação – uma espécie de “alegação” onde se propõe o motivo da disputa);
2. *Die Einrede des Partners* (Objeção ou réplica da contraparte)
3. *Die Begründung und Schlußfolgerung* (Justificativa e Conclusão).

<sup>562</sup> O “contra” está entre parênteses porque, no hebraico, esse segmento difere dos anteriores pela ausência da preposição כִּי.

<sup>563</sup> Além do que foi dito na nota anterior a respeito do termo “contra”, tal segmento funciona como uma espécie de síntese de todas as categorias de pessoas que fazem o que é contrário à vontade de YHWH.

<sup>564</sup> PFEIFFER, E., *Die Disputationsworte im Buche Maleachi*, p. 555-556.

A primeira parte, *Die Behauptung*, pode vir na forma de uma simples afirmação, de uma pergunta ou, ainda, de um convite/exortação. Pode ser uma fala do profeta ou do próprio Deus. Logo em seguida, aparece a “objeção” ou “réplica” da contraparte, sempre com frases curtas, como pode ser observado em Ml 2,17c, por exemplo.

A terceira parte desta estrutura – *die Begründung und die Schlußfolgerung* – Pfeiffer a define como sendo a “peça central” e mais longa da disputa. A afirmação inicial é exposta em detalhes, “fundamentada/justificada”, desenvolvida, chegando-se, enfim, a uma conclusão (*Schlußfolgerung*), sob uma dessas três formas: *Heilsspruch* (Palavra de Salvação); *Mahnrede* (Admoestação/Exortação) ou *Drohspruch* (Palavra de ameaça). Pfeiffer aplica esta estrutura aos seis oráculos nos quais ele subdivide o livro de Malaquias.<sup>565</sup> O texto de Ml 2,17 – 3,5 traz a quarta disputa do livro de Malaquias.<sup>566</sup> Como em 2,10, a disputa é motivada por uma assertiva do profeta (3ps), que logo depois é questionada pelos interlocutores.

O esquema apresentado por Pfeiffer para definir este gênero pode ser assim aplicado ao texto de Malaquias 2,17 – 3,5.<sup>567</sup>

**2,17a: Afirmação (*Die Behauptung*) – (דָּבָר)**

**2,17bc: Objeção da contraparte (*Die Einrede des Partners*)**

2,17b: Introdução da objeção

2,17c: *Objeção em si*

**2,17d-17g: Justificativa (*Die Begründung*)**

2,17d: Introdução (*Ao dizerdes...*) - אמר

2,17e-g: Esclarecimento da motivação

(Aqui responde-se à objeção da contraparte de 2,17c, esclarecendo-se quais tenham sido as “palavras” – 2,17a – que cansaram YHWH dando, assim, origem ao oráculo) - Pergunta-chave (2,17g): אֵיךְ אֱלֹהֵי הַמַּשְׁפָּט:

<sup>565</sup> Ml 1,2-5; 1,6 – 2,9; 2,10-16; 2,17 – 3,5; 3,6-12; 3,13-21.

<sup>566</sup> O título (1,1) e a conclusão (3,22-24) são normalmente considerados como acréscimos posteriores. MEINHOLD, A., *Maleachi*, p. XVI; HILL, A., *Malachi*, p. 32; KESSLER, R., *Maleachi*, p. 53.

<sup>567</sup> PFEIFFER, E., *Die Disputationsworte im Buche Maleachi*, p. 566-567.

A justificativa, apresentada em 2,17d-2,17g progride na continuação do oráculo, até que este atinja seu ponto máximo em 3,5, na forma de um “discurso de ameaça” que, pela presença do termo **אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט** parece responder à pergunta de 2,17g:<sup>568</sup>

**אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט**

3,1: Anúncio da vinda do mensageiro (1ª pessoa)

3,2-4: Descrição da figura, da ação e do resultado da ação do mensageiro

**3,5: Conclusão do oráculo (*Schlussfolgerung*) na forma de uma ameaça (*Drohrede*) – retomada da 1ª pessoa<sup>569</sup>**

#### 4.4.

#### Comentário exegetico

##### 4.4.1.

##### Introdução: 2,17

A perícopie inicia-se, à semelhança do que acontece em outros lugares no livro de Malaquias (1,2; 1,6; 3,6; 3,13), com uma afirmação que funciona como uma acusação contra os destinatários do oráculo. Estes não são identificados, mas pode-se depreender do contexto que sejam aqueles que não acreditam que YHWH seja o “Deus do direito” (**אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט**) e, por isso, praticam o que é mau aos seus olhos.<sup>570</sup> Essa acusação inicial é marcada pelo uso da raiz **יגע** (2,17a.17c) e pelo substantivo **מִשְׁפָּט** (2,17g; 3,5a).

<sup>568</sup> PFEIFFER, E., Die Disputationsworte im Buche Maleachi, p. 567.

<sup>569</sup> Westermann afirma que o gênero literário de Ml 3,5 é aquele do “procedimento legal/judicial”. Esta seria uma forma variante do “discurso profético de juízo”. A diferença seria que, enquanto no discurso profético de juízo quem fala é o mensageiro, no “procedimento legal/judicial” quem fala é YHWH diretamente, sem que sua fala seja precedida por qualquer introdução. WESTERMANN, C., Basic Forms of Prophetic Speech, p. 199.

<sup>570</sup> Niccacci sugere que os destinatários sejam os membros do povo em geral que, vendo a prosperidade dos maus, se sentem desencorajados e começam a duvidar de que Deus seja, realmente, justo. NICCACCI, A., Poetic Syntax and Interpretation of Malachi, p. 90.

O sentido básico da raiz יגע é “estar/tornar-se cansado”, referindo-se mais a fadiga física que psicológica.<sup>571</sup> É o que se pode depreender de passagens como Js 7,3 e outras.<sup>572</sup> No Hifil, a raiz ganha sentido causativo e o instrumento pelo qual o cansaço é causado em alguém vem introduzido, em geral, pela preposição כּ.<sup>573</sup> Na forma Hifil, a raiz só ocorre em Is 43,23.24 e em MI 2,17:<sup>574</sup>

Is 43,23	וְלֹא הוֹגְעֵתִיךָ בְּלִבּוֹנָה
Is 43,24	הוֹגְעֵתִי בְּעוֹנֹתֶיךָ
MI 2,17a	הוֹגְעֵתֶם הַנְּהָ בְּדִבְרֵיכֶם
MI 2,17c	בְּמִתָּה הוֹגְעֵנִי

O texto de Is 43,24 pode ajudar a elucidar o sentido de MI 2,17.<sup>575</sup> Somente nestes dois textos a raiz יגע, no Hifil, tem YHWH como objeto.<sup>576</sup> Em Is 43,24 são as iniquidades (עוֹנוֹת) do povo que cansam YHWH. Em MI 2,17, por sua vez, são as “palavras” (דִּבְרֵיִם) do povo que o cansam. Lendo em conjunto esses dois textos, parece verossímil afirmar que o termo דִּבְרֵיִם ganha, em MI 2,17, um aspecto negativo. As “palavras” que serão reportadas logo a seguir exprimem algo de iníquo, “pervertem” a verdadeira imagem de YHWH. Afirmção semelhante pode ser encontrada em MI 3,13-14. Em MI 3,13, YHWH classifica de “duras” (קָטֵן) as palavras que os israelitas dirigem contra ele e ele próprio explicita quais sejam essas “palavras” (דִּבְרֵיִם): considera-se que é “inútil” (עוֹנָה) servir a Deus e que não há “lucro” (בְּצֵעַ) nisso.<sup>577</sup>

Nos segmentos 2,17b-17g estabelece-se um diálogo fictício entre o profeta e os destinatários do oráculo. O profeta apresenta o que seria a reação dos destinatários (2,17c) e, ao mesmo tempo, lhes oferece uma resposta (2,17d-17g), que confirma e desenvolve a acusação inicial (2,17a). Tal procedimento literário acontece, também, em MI 1,2; 1,6; 1,7; 2,14; 3,7; 3,8; 3,13, o que ajuda a perceber

<sup>571</sup> HASEL, G. F., יגע, p. 388.

<sup>572</sup> Jó 9,29; Sl 6,7; Jr 45,3; 51,58; Lm 5,5.

<sup>573</sup> HASEL, G. F., יגע, p. 389.

<sup>574</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 559. As maiores ocorrências do verbo יגע se dão em Isaías. Das 26x que o termo ocorre no AT, 12x são em Isaías, sempre no Dêutero e no Trito-Isaías (40,28.30.31; 43,22.23.24; 47,12.15; 49,4; 57,10; 62,8; 65,23).

<sup>575</sup> VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 258; MEINHOLD, A., Maleachi, p. 251;

<sup>576</sup> SNYMAN, S. D., Malachi, p. 129.

<sup>577</sup> FLOYD, M. H., Minor Prophets, v. 2, p. 612.

como, do ponto de vista do estilo, a perícopre de MI 2,17 – 3,5 se conecta com o restante do livro. Nos segmentos 2,17e-2,17g o profeta reporta quais são as “palavras” que “cansam” YHWH. Os segmentos 2,17e-2,17f estão unidos por um *copulativum*. O segmento 2,17g, por sua vez, vem introduzido pela conjunção disjuntiva וְ. Tal conjunção geralmente serve para indicar alternativas, como em Jz 18,19.<sup>578</sup>

A primeira “palavra” dos destinatários reportada pelo profeta está em 2,17e: הַהוּא כְּלִי-עֵשָׂה רָע טוֹבוֹ בְּעֵינַי יְהוָה. O termo רָע, quando utilizado como um adjetivo para referir-se a uma pessoa ou grupo, indica sempre o mal em sentido moral e nunca a simples desventura ou aflição (Sl 5,5).<sup>579</sup> Costuma aparecer justaposto ao termo טוֹב, como acontece em MI 2,17.<sup>580</sup> A comparação com alguns textos bíblicos pode ajudar a compreender melhor o sentido e a força das palavras dos destinatários do oráculo reportadas pelo profeta.<sup>581</sup>

O primeiro texto a ser evocado é Dt 25,16. Nesse texto, o autor sagrado afirma que todo o que pratica a “injustiça” (עוֹל) é considerado uma “abominação” para YHWH (תוֹעֵבָה).<sup>582</sup> Se YHWH odeia a injustiça, como ele pode ser classificado como alguém que vê como “bom” aquilo o que é “mau”? Com relação ao termo רָע, ele ocorre, de modo particular, dentro da frase estereotipada וַיִּבְעֲרֶתָ הָרַע מִקִּרְבְּךָ que aparece 7x no livro do Deuteronômio.<sup>583</sup> Mais uma vez surge a pergunta: se YHWH é aquele que manda “exterminar” (בִּעַר) o mau do meio do seu povo, como Ele agora se tornou não somente complacente, mas passou a considerar “bom” o que é “mau”? A frase “fazer o mal aos olhos de YHWH” (הָרַע בְּעֵינַי יְהוָה + עֲשָׂה), por sua vez, é

<sup>578</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 31-32; GKC §150g.

<sup>579</sup> STOEBE, H. J., רָע, c. 1007.

<sup>580</sup> DOHMEN, C; RICK, D., רָע, p. 564.

<sup>581</sup> Embora seja um diálogo fictício, é possível que o profeta tenha introduzido no seu oráculo aquilo que se costumava dizer a respeito de YHWH, e que ele percebia que adquiria um tom blasfemo. Ou, ainda, o profeta pode ter sintetizado nessas frases o pensamento e o dizer do povo a respeito de YHWH.

<sup>582</sup> Petersen chega a afirmar que, a assonância existente entre os termos טוֹב (MI 2,17) e תוֹעֵבָה (Dt 25,16) serviria para deixar ainda mais claro o sentido blasfemo das palavras povo ao classificar a atitude de YHWH diante dos maus. PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 208.

<sup>583</sup> 13,6; 17,7; 19,19; 21,21; 22,21; 22,24; 24,7.

recorrente na BH para indicar uma atitude ou conjunto de atitudes que atraem o juízo de YHWH sobre uma pessoa ou sobre todo o povo.<sup>584</sup>

Outros dois textos poderiam, ainda, elucidar a gravidade do enunciado de 2,17e. O primeiro é Is 5,20, onde o juízo de YHWH (יְהוָה) está sobre os que chamam ao mal bem e ao bem mal. A audiência de Malaquias acusa YHWH de fazer exatamente aquilo de que o povo foi acusado no passado.<sup>585</sup> Em Sf 1,12, por sua vez, YHWH promete “visitar” (פָּקַד) os que afirmam que ele não faz nem o “bem” (טוֹב) e nem o “mal” (רָעָה). Embora a raiz פָּקַד possa ser utilizada como um “conceito que expressa o interesse salvador de YHWH pelo indivíduo ou por Israel como povo”, é mais comum, na linguagem teológica do AT, que ela seja utilizada para indicar a “intervenção de YHWH para pedir conta pelas faltas e omissões”.<sup>586</sup> Em virtude desse último sentido é que é possível traduzi-la como “castigar”. Em suma, se YHWH promete “visitar”, no sentido de pedir contas, aos que afirmam que ele não faz nem o mal e nem o bem, afirmando que sua atuação e, logo, sua presença, não se pode sentir ou não faz diferença, quão grande não deverá ser o castigo de YHWH para os que afirmam algo pior: que Ele, YHWH, perverte o direito, transformando o mal em bem.<sup>587</sup>

A segunda afirmação dos destinatários do oráculo reportada pelo profeta é:  $\text{וְהָיָה לְךָ מִן הַיּוֹם הַזֶּה וְהָיָה לְךָ מִן הַיּוֹם הַזֶּה}$  (MI 2,17f). A raiz verbal  $\text{וְהָיָה}$ , em Malaquias, só ocorre em 2,17f e em 3,1e. O substantivo  $\text{וְהָיָה}$ , derivado da mesma raiz, aparece em MI 1,10 e 3,12. Interessa para a compreensão de MI 2,17f o uso de tal substantivo em MI 1,10. Ali o profeta afirma que Deus não tem nenhum prazer ( $\text{וְהָיָה}$ ) nos sacerdotes, em virtude dos seus desmandos no culto, o que se encaixa com o sentido teológico do termo, que indica o favor ou a rejeição da parte de Deus.<sup>588</sup> A construção das frases em MI 1,10 e MI 2,17 são parecidas, evidenciando o contraste:<sup>589</sup>

<sup>584</sup> Nm 32,13; Dt 4,25; 9,18; 17,2; 31,29; Jz 2,11; 3,7; 3,12(2x); 4,1; 6,1; 10,6; 13,1; 1Sm 15,19; 1Rs 11,6; 14,22; 15,26.34; 16,19.25.30; 21,20.25; 22,53; 2Rs 3,2; 8,18.27; 13,2.11; 14,24; 15,9.18.24.28; 17,2.17; 21,2.6.16.20; 23,32.37; 24,9.19; 2Cr 21,6; 22,4; 29,6; 33,2.6.22; 36,5.9.12; Jr 52,5.

<sup>585</sup> JACOBS, M. R., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 268.

<sup>586</sup> SCHOTTROFF, W., פָּקַד, cc. 601.603.

<sup>587</sup> McCOMISKEY, T. E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 921.

<sup>588</sup> BOTTERWECK, G. J. וְהָיָה, p. 104.

<sup>589</sup> TIEMEYER, L. S., *Priestly Rites and Prophetic Rage*, p. 25-26.

MI 1,10	אֵינְרִלִי טִפֵּץ בְּכֶם
MI 2,17f	וּבְהֵם הוּא הַפֵּץ

MI 1,10 evidencia a consciência que o profeta tem de que Deus rejeita aquele que pratica o mal, o que contrasta com a afirmação que a audiência do profeta faz com relação a YHWH em 2,17f. Tal compreensão se coaduna com a imagem de Deus apresentada pelos outros profetas e, de modo geral, em toda a BH. Em Jr 9,23, por exemplo, o profeta afirma que o que “agrada” (הִפֵּץ) a Deus é justamente o oposto daquilo que os interlocutores de Malaquias afirmam. Deus “se agrada” em praticar o “amor” (הַסֵּד), o “direito” (מִשְׁפָּט) e a “justiça” (צְדָקָה), e não no que é “mau” (רַע). Em virtude de uma imagem distorcida de Deus, segundo a qual Deus consideraria o mal um bem, os interlocutores do profeta chegam à conclusão de que Deus se compraz com os malvados. Segundo Ezequiel (Ez 33,11), Deus não tem prazer (הִפֵּץ) na morte do ímpio (רִשָּׁע), mas também não se compraz com o mal que ele pratica. Deus deseja que o ímpio se converta, que retorne do seu caminho de maldade (הֲרַעֲיִם לְשׁוּבוֹ מִדְּרָכֵיכֶם).

A terceira “palavra” dos interlocutores do profeta está em 2,17g: אֹו אֵיָה אֵלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט. Ela vem unida às outras duas afirmações não por meio do *copulativum*, mas pela conjunção disjuntiva אֹו. Em virtude dessa peculiar forma de se introduzir o segmento, pode-se compreender esta frase tanto como uma terceira invectiva, quanto como uma pergunta que resume as duas afirmações anteriores.<sup>590</sup> Se Deus considera o mal uma coisa boa e se agrada em quem o pratica, como continuar considerando-o o “Deus do direito” (אֵלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט)?

O substantivo מִשְׁפָּט provém da raiz שִׁפַּט.<sup>591</sup> Tal raiz, em seu uso mais genérico, designa uma ação que visa restabelecer a ordem que foi perturbada em uma comunidade. Ela costuma indicar uma relação triangular, onde o estado de שְׁלוֹם entre duas pessoas ou dois grupos, é restabelecida após a intervenção de um terceiro elemento, algumas vezes, do próprio YHWH (Is 2,4; Mq 4,3; Ez 34,30-25).<sup>592</sup>

<sup>590</sup> McCOMISKEY, T. E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1348.

<sup>591</sup> JOHNSON, B., מִשְׁפָּט, p. 86.

<sup>592</sup> LIEDKE, G., שִׁפַּט, c. 1254.

O termo *משפט* indica uma conduta considerada adequada (Sl 25,9) ou, de modo mais genérico, o que é certo, apropriado. Nesse sentido, ele pode ser compreendido como a correta ordem do mundo, aquela ordem estabelecida pelo próprio YHWH para garantir o correto ordenamento da sociedade. Na sua forma plural, *משפטים*, o termo pode servir para indicar o conjunto das leis dadas por Deus (Ex 21,1).<sup>593</sup>

No conjunto da BH, o termo *משפט* é utilizado muitas vezes em conjunto com outros termos, como *צדק*, por exemplo. Em Jó 8,3, por exemplo, o autor sagrado propõe uma pergunta retórica onde os termos *משפט* e *צדק* aparecem ligados à raiz *עוה* (Piel). Tal raiz, no Piel, em sentido ético, como é o caso de Jó 8,3, possui o sentido de “perverter”.<sup>594</sup> YHWH é tido como aquele que não “perverte” o “direito” (*משפט*) e a “justiça” (*צדק*). Em Is 30,18 encontra-se uma expressão análoga, mas diametralmente oposta à encontrada em Ml 2,17g. YHWH é apresentado pelo profeta Isaías como o “Deus do direito/da justiça” (*אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט וְצֶדֶק*). Considerando-se tais textos da BH, pode-se perceber como a pergunta dos interlocutores de Malaquias coloca em questão a veracidade de tais afirmações a respeito de YHWH e seu modo de agir. Além disso, a introdução da pergunta pela partícula interrogativa *הֲאֵלֵּיםֶיךָ* a coloca em paralelo com o tema da incredulidade<sup>595</sup>, seja de Israel em relação aos deuses estrangeiros (2Rs 18,34; Is 36,19), seja dos povos estrangeiros em relação a YHWH (Sl 42,4.11; Sl 79,10; Jl 2,17; Mq 7,10.).

Questiona-se a respeito do que motivaria tais invectivas do povo contra YHWH. Para alguns autores, o que motivou tais invectivas foi a desilusão do povo frente à aparente demora ou não-realização das promessas encerradas no Dêutero-Isaías, em Ageu e em Zacarias.<sup>596</sup> Outros cogitam que, por trás de tais questionamentos, subjaz a completa descrença na doutrina deuteronomista da retribuição. Vendo que esta não se aplica, o povo acaba por acreditar que YHWH se compraz no mal e na injustiça.<sup>597</sup> Muitas vezes nos Salmos (Sl 13; 60; 74) se

<sup>593</sup> JOHNSON, B., *משפט*, p. 94.

<sup>594</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 486.

<sup>595</sup> SNYMAN, S. D., Malachi, p. 129.

<sup>596</sup> BALDWIN, J. G., Haggai, Zechariah and Malachi, p. 263; VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 284-285.

<sup>597</sup> GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 123. Comentando este versículo, São Jerônimo afirma: “Quando o povo regressou da Babilônia e viu que todos os povos ao redor, inclusive os servidores dos ídolos da Babilônia, eram ricos, tinham corpos vigorosos e possuíam todos os bens deste mundo, enquanto que aqueles que tinham o conhecimento de Deus

lamenta a aparente distância de Deus, que não está atuando na defesa do seu povo. Os salmistas, contudo, transformam sua constatação em clamor para que Deus venha em auxílio do seu povo. Isso não acontece em MI 2,17. As invectivas dos interlocutores do profeta assumem um tom blasfemo. Deus é acusado de perverter o direito. A resposta a todos os questionamentos de MI 2,17 será dada em MI 3,1-5, com ação de Deus sobre os sacerdotes e sobre todos os que não o temem.

#### 4.4.2.

#### Primeiro anúncio de uma dupla vinda:

#### o mensageiro (מִלְאָךְ) e YHWH – 3,1ab

Em MI 3,1 encontram-se dois anúncios da vinda de YHWH e seu mensageiro. O primeiro está descrito em MI 3,1ab. Nesses segmentos é YHWH quem fala em primeira pessoa. Depois do comentário do profeta que ocupa o texto de MI 3,1c-4, a fala de YHWH em primeira pessoa será retomada em MI 3,5. MI 3,1a é introduzido pelo sinal macrossintático הִנֵּה, que ocorre outras seis vezes em Malaquias (MI 1,13; 2,3; 3,1[2x]; 3,19; 3,23).

Do ponto de vista da fraseologia, MI 3,1ab aproxima-se dos textos de Ex 23,20 e Is 40,3:

MI 3,1a: הִנֵּנִי שְׁלַח מִלְאָכִי

Ex 23,20: הִנֵּה אֲנִי שְׁלַח מִלְאָכִי לְפָנָי

MI 3,1b: וּפְנֵה-דַרְדָּר לְפָנָי

Is 40,3: פִּנּוּ דַרְדָּר יְהוָה

---

estavam sujos, famintos e cobertos de escravidão, se escandalizaram e disseram: Não existe uma providência que cuide dos assuntos humanos; é a cega causalidade que governa tudo, não o juízo de Deus; e ainda, ele se compraz nos malvados e os bons lhe desagradam. E, se é Deus quem governa tudo, onde está seu juízo justo e equitativo? A pessoa que desconfia das coisas futuras coloca diariamente esta questão a Deus e, ao ver que os malvados são poderosos enquanto que os santos não contam para nada, que aqueles nadam em abundância, enquanto que estes carecem do indispensável para viver e amiúde padecem cegueira e surdez e tem todo o corpo coberto de chagas e estão golpeados pela enfermidade (...) como não compreendem o tempo do juízo e que os bens verdadeiros são eternos, dizem: ‘Os maus lhe agradam’ e: ‘Onde está o Deus do juízo?’” GARCÍA, A. D., San Jerónimo: Obras Completas, p. 789.

Tanto em MI 3,1a quanto em Ex 23,20, o מְלַאֲךָ aparece como uma figura próxima de YHWH. Em Malaquias ele é chamado pelo próprio YHWH de “meu mensageiro” (מְלַאֲכִי); no livro do Êxodo, por sua vez, YHWH afirma que seu nome está sobre ele (Ex 23,21: כִּי שְׁמִי בְקִרְבּוֹ). Em Ex 23,20-33, texto considerado como um epílogo para o “Livro da Aliança” (Ex 23,20-33)<sup>598</sup>, a ação do מְלַאֲךָ é em vista da chegada do povo, em segurança, na terra prometida. Ele aparece como um guia no deserto, função também atribuída ao מְלַאֲךָ em outros textos da BH (Gn 16,7-14; Nm 20,16).<sup>599</sup> Sua voz deve ser “ouvida” (שָׁמַע - Qal) e sua presença “respeitada” (שָׁמַר – Nifal – Ex 23,21). O contexto da Aliança no qual o “mensageiro” é enviado destaca-se tanto em Malaquias, quanto no livro do Êxodo. No Êxodo, sua função é fazer com que a Aliança seja levada a cabo e Israel tome posse da terra que Deus havia prometido a Abraão. Em Malaquias, por sua vez, sua função será restabelecer a Aliança, começando pela purificação dos sacerdotes, que “corromperam” a Aliança de Levi (MI 2,8). Uma diferença pode ser notada, contudo, entre MI 3,1b e Ex 23,20: enquanto em Ex 23,20 o “mensageiro” será enviado à frente do povo (“diante de ti” - לְפָנַי), em MI 3,1b afirma-se que ele será enviado à frente de YHWH (“diante de mim” - לְפָנַי). Em Malaquias, o mensageiro não é mais um condutor do povo pelo deserto, mas alguém que vai à frente de YHWH, preparando sua chegada e atuação.

Em MI 3,1b vem descrita a função do mensageiro: וּפְנֵה דַרְךְךָ לְפָנַי. Sua função é preparar o caminho diante do próprio YHWH que deve vir ao encontro do seu povo. O uso da raiz פנה, no Piel, acompanhada do substantivo דרך, como acontece em MI 3,1b é raro na BH. Constata-se tal uso em Is 40,3; 57,14 e 62,10. Contudo, somente em Is 40,3 trata-se de “abrir” ou “preparar” um caminho para YHWH. Em Isaías, a expressão פנו דרךך evoca o sentido de uma ação em vista de remover qualquer obstáculo que esteja no caminho de YHWH.<sup>600</sup> Tal sentido, se esclarece pelo uso da raiz ישר (Piel), no mesmo versículo, com o sentido de “aplainar, endireitar”.<sup>601</sup> Nesse sentido, estão próximos os textos de MI 3,1b e Is 40,3. A necessidade de uma “preparação” para a chegada de YHWH é transmitida nos dois

<sup>598</sup> DOZEMAN, T. B., Exodus, p. 555.

<sup>599</sup> DOZEMAN, T. B., Exodus, p. 557. Dozeman ressalta, ainda, que em Ex 23,20 o uso da 1cs no discurso divino dá à promessa um caráter de imediatez. A mesma ideia parece presente em MI 3,1, não somente pelo uso da 1cs, mas também pelo uso do advérbio פתאם em MI 3,1c.

<sup>600</sup> SCHREINER, J., פנה, p. 584.

<sup>601</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 301-302.

textos. Em Malaquias, contudo, se acrescenta a ideia de uma figura que prepara esse caminho, o מַלְאָכִי, que é enviado pelo próprio YHWH. Em Is 40,3, tal figura que deve “preparar o caminho” de YHWH permanece anônima.<sup>602</sup>

No Antigo Oriente Próximo havia uma grande apreciação pela abertura de estradas que podiam ligar as diferentes partes de um mesmo império. A abertura dessas estradas trazia sempre a ideia de prosperidade, por facilitar o comércio e a comunicação.<sup>603</sup> Dario I construiu, no século V a.C., uma grande estrada com cerca de quase 3.000 km, ligando Susa a Sardes, por onde seus mensageiros podiam circular levando informações de uma ponta à outra do Império.<sup>604</sup> Além disso, os israelitas haviam conhecido as grandes procissões da Babilônia.<sup>605</sup> Nessas procissões, os deuses se tornavam visíveis nos objetos ou imagens que os representavam. Para Israel, todavia, a presença de YHWH se fará sentir de uma outra forma. A libertação do povo em Isaías e o juízo purificador de YHWH em Malaquias funcionam como experiência da sua presença. A presença de YHWH não se faz sentir por meio de uma imagem, mas por meio de sua ação na história.<sup>606</sup>

Se a raiz פנה guarda o sentido de remover do caminho daquele que vem qualquer obstáculo, entende-se porque a fala de YHWH é complementada pelo comentário do profeta em Ml 3,1c-4. Antes que YHWH tome de novo a palavra para anunciar a sua aproximação para o juízo daqueles que não o temem (Ml 3,5), o profeta explica em que consiste a preparação do seu caminho (Ml 3,1c-4).

Estão particularmente próximos os textos de Ml 3,1 e Ml 3,23, porque além de utilizarem o termo הנהגה introduzindo uma fala de YHWH, os dois textos trazem a raiz שלח (Qal - ptc). Em Ml 3,1a YHWH promete enviar (שלח) seu mensageiro

<sup>602</sup> Segundo Oswalt, a identidade do mensageiro foi absorvida pela mensagem. OSWALT, J. N., O livro de Isaías: capítulos 40-66, p. 76.

<sup>603</sup> BEITZEL, B. J., Travel and Communication (OT World), p. 647. Na Escritura, a ideia de um caminho plano, uma estrada reta, evoca uma era de paz (Sl 143,10; Pr 3,6; 15,19).

<sup>604</sup> KIA, M., The Persian Empire, p. 127-128. Ina Willi-Plein acredita que o pano de fundo desse imaginário do mensageiro que prepara o caminho deva-se ao que ocorria no Império Persa. A mobilidade do “grande Rei” exigia que uma espécie de cortejo real fosse à frente, não somente reparando as estradas para que o o “grande Rei” pudesse vir sem transtornos, mas também fazendo sua “propaganda” nas áreas mais remotas do império. WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 268-269.

<sup>605</sup> WESTERMANN, C., Isaiah 40-66, p. 38-39.

<sup>606</sup> WILLI-PLEIN, I., Haggai, Sacharja, Maleachi, p. 268-269. Elliger correlaciona a ideia de “preparar um caminho” presente em Is 40,3 com a mesma ideia presente em textos babilônicos para referir-se tanto às procissões dos deuses quanto à chegada do rei. Tal expressão em Isaías significa tanto o reconhecimento da realeza quanto da divindade de YHWH. ELLIGER, K., Deuterocesaja, v. 1, p. 17-18.

(מְלֹאֲכִי). Em MI 3,23, por sua vez, YHWH anuncia que enviará (שְׁלַח) o profeta Elias, antes que chegue o יוֹם יְהוָה. Nos dois versículos, a ideia de um envio do mensageiro ou do profeta Elias antes da chegada do próprio YHWH é expressa pelo termo לְפָנָי. Além disso, a raiz שְׁלַח, utilizada em 3,1a, ocorre outras vezes dentro do livro de Malaquias (MI 2,2.4.16; 3,1.23). Em geral, esta raiz aparece, no livro, no Piel (MI 2,2.4.16). Só em MI 3,1a e MI 3,23 é que ela é utilizada no Qal (ptc). Tais elementos revelam pontos de contato entre MI 3,1 e MI 3,23. Não é improvável que o redator final do livro tenha interpretado que o מְלֹאֲכִי anunciado em MI 3,1a fosse o profeta Elias redivivo.<sup>607</sup>

#### 4.4.3.

#### Segundo anúncio de uma dupla vinda:

#### o mensageiro da aliança (מְלֹאֲכִי הַבְּרִית) e o Senhor (אֲדֹנָי) – 3,1c-f

O texto de MI 3,1c-4 retoma a 3ps de MI 2,17. Em MI 3,1c-f encontra-se o segundo anúncio de uma dupla vinda: a do אֲדֹנָי (MI 3,1c), que virá ao “seu Templo” (הַיְכָלֹו) e a do מְלֹאֲכִי הַבְּרִית (MI 3,1e). Essa vinda se dará “repentinamente” (פְּתָאֵם). O advérbio פְּתָאֵם ocorre principalmente nos textos proféticos.<sup>608</sup> Os eventos introduzidos por ele indicam, em geral, uma grande calamidade ou a vinda de YHWH para julgar, como ocorre em MI 3,1c. Tais eventos ocorrem em virtude da iniquidade do povo, ou dos inimigos de Israel sobre os quais virá o castigo de YHWH (Is 30,13 - הֵעֵזָן הַזֶּה).<sup>609</sup> Embora esta frase possua um verbo numa forma finita (יָבוֹא), é o advérbio que assume a posição enfática. Com isso, fica mais claramente evidenciado que, particularmente para os que põem em dúvida a ação de YHWH, esta se dará de modo repentino, assim como “repentinamente” caiu Babilônia, conforme a palavra dos profetas (Is 47,11; Jr 51,8). Para os “céticos”, para os que defendem o desinteresse de YHWH pelo povo e pela prática do direito

<sup>607</sup> PETERSEN, D.L., Zechariah 9-14 and Malachi, p. 230; WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 392-393.

<sup>608</sup> THIEL, W., פְּתָאֵם, p. 160. Das 25 ocorrências do termo na BH, 10 se dão nos livros proféticos, em Isaías, Jeremias e Malaquias. LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1195.

<sup>609</sup> THIEL, W., פְּתָאֵם, p. 161.

(MI 2,17) e para os que praticam o mal (MI 3,5), a vinda de YHWH se dará de modo repentino.<sup>610</sup>

Deve-se destacar, contudo, que em dois lugares na BH o advérbio **בְּרֵעַתָּה** faz referência aos atos salvíficos de YHWH (Is 29,5; 2Cr 29,36). Em Is 29,5 a intervenção salvífica de YHWH se dará “repentinamente” e os inimigos de Jerusalém serão dispersos. Em 2Cr 29,36 afirma-se que YHWH agiu “repentinamente”, fazendo com que as medidas de reforma cultural propostas por Ezequias obtivessem pronto sucesso. Tal aspecto positivo do advérbio pode ser aplicado também ao contexto de MI 2,17 – 3,5, uma vez que a intervenção “repentina” de YHWH trará, também, um efeito positivo: a aceitação, por parte de YHWH, da oferenda de Judá e Jerusalém (MI 3,4).<sup>611</sup>

Discute-se a respeito da identidade das duas figuras mencionadas em MI 3,1c (**מְלַאֲכֵי הַבְּרִית / הָאֲדֹנָי**). Basicamente, os autores se dividem em dois grupos: os que defendem que se trata de uma mesma figura, apresentada com dois títulos distintos; os que defendem uma distinção entre as duas figuras. Entre os autores que defendem que as expressões **הָאֲדֹנָי** e **מְלַאֲכֵי הַבְּרִית** podem ser consideradas como referindo-se à mesma figura, destaca-se Skrinjar, que afirma não ser estranho chamar o “mensageiro da aliança” de “Senhor”, uma vez que, em Is 9,6, o “Emanuel” é chamado de “Deus forte”.<sup>612</sup> Outros autores seguem a mesma linha interpretativa, afirmando que a expressão **מְלַאֲכֵי הַבְּרִית** é uma fórmula de autorevelação do próprio YHWH.<sup>613</sup>

Tal interpretação parte de dois argumentos: primeiro, a semelhança que existe na descrição do **הָאֲדֹנָי** e do **מְלַאֲכֵי הַבְּרִית**, particularmente, o uso comum de orações subordinadas para descrever a expectativa do povo com relação à vinda dessas personagens; o segundo argumento parte de uma interpretação do texto, ou

<sup>610</sup> HILL, A., Malachi, p. 267. O mesmo advérbio é utilizado em Is 48,3, demonstrando a ação de YHWH se dá de modo repentino, ainda que sua palavra pareça demorar a se cumprir.

<sup>611</sup> MEINHOLD, A., Maleachi, p. 259.

<sup>612</sup> SKRINJAR, A., Angelus Testamenti, p. 40-48.

<sup>613</sup> GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 130-131; RENKER, A., Die Tora bei Maleachi, p. 90-97; VAN DER WOUDE, A. S., Der Engel des Bundes, p. 289-300; KAISER, W. C., The Promise of the Arrival of Elijah in Malachi and the Gospels, p. 221-233; GLAZIER-McDONALD, B., Mal'ak Habberit, p. 93-104; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1350; MALONE, A. S., Is the Messiah announced in Malachi 3:1?, p. 215-228; HIMBAZA, I., L'eschatologie de Malachie 3, p. 359-361; SNYMAN, S. D., Once again: Investigating the Identity of the Three Figures Mentioned in Malachi 3:1, p. 1031-1044; JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 275.

seja, a purificação descrita nos vv. 2-3 só pode ser obra de YHWH e, como esses versículos dizem respeito à ação do מְלָאךְ הַבְּרִית, esse deve ser idêntico a YHWH.<sup>614</sup> A este respeito, Glazier-McDonald compara o texto de Malaquias com textos do AT onde aparece a expressão מְלָאךְ יְהוָה que, no seu parecer, pode ser uma forma de se referir ao próprio YHWH.<sup>615</sup> Hill compartilha o mesmo ponto de vista e defende que, sintaticamente, o sintagma וַיִּפְתָּאֵם יְבוֹא rege não somente MI 3,1b mas, também, MI 3,1e. O ו que conecta MI 3,1e aos segmentos anteriores, não deveria ser entendido como um ו *copulativum*, mas sim, como um ו epexegetico, que serve para especificar a identidade do הָאֲדוֹן.<sup>616</sup>

Um segundo grupo de autores acredita que expressões הָאֲדוֹן e מְלָאךְ הַבְּרִית referem-se a duas figuras distintas. Entre estes, Malchow não somente as distingue, mas afirma ser o מְלָאךְ הַבְּרִית uma figura sacerdotal, uma vez que, em MI 2,7 é dito que o sacerdote é מְלָאךְ יְהוָה-צִבְאוֹת.<sup>617</sup> Malone segue esta mesma linha interpretativa, afirmando que, embora não seja impossível compreender o מְלָאךְ הַבְּרִית como uma figura humana, é mais provável, segundo seu parecer, que se trate de um “anjo escatológico”.<sup>618</sup> Wallis afirma que se trata de um mensageiro divino, que está junto de Deus, mas próximo dos homens. Ele pode ser chamado “Senhor do Templo” porque é uma espécie de “mordomo” da casa de YHWH.<sup>619</sup>

O parecer de Niccacci se destaca pela sua análise da sintaxe do texto. Diferentemente de Hill, ele não concebe que os segmentos MI 3,1c e MI 3,1e sejam regidos pelo mesmo sintagma (וַיִּפְתָּאֵם יְבוֹא). No seu parecer, a vinda de YHWH é apresentada pela raiz בוא no Yiqtol (MI 3,1a), enquanto a vinda do mensageiro é apresentada pela mesma raiz no participio (MI 3,1f).<sup>620</sup> Além disso, a presença do termo הַנְּהָה nas expressões הַנְּהִי שְׁלַח (MI 3,1a) e הַנְּהִי-רְבָא (MI 3,1f), ajudaria a identificar

<sup>614</sup> Este segundo argumento é aduzido por aqueles que, como Glazier-McDonald, defendem que as duas figuras sejam representações do próprio YHWH. GLAZIER-McDONALD, B., *Malachi: The Divine Messenger*, p. 130-131.

<sup>615</sup> GLAZIER-McDONALD, B., *Malachi: The Divine Messenger*, p. 130. Dozeman afirma em seu comentário ao Êxodo que o “mensageiro de YHWH”, frequentemente, não se distingue com clareza do próprio YHWH: DOZEMAN, T. B., *Exodus*, p. 125.

<sup>616</sup> HILL, A., *Malachi*, p. 269.

<sup>617</sup> MALCHOW, B. V., *The Messenger of the Covenant in Mal 3:1*, p. 252-255.

<sup>618</sup> MALONE, A. S., *Is the Messiah announced in Malachi 3:1?*, p. 215-228. A mesma linha interpretativa é seguida por Scalabrini. SCALABRINI, P. R., *Il messaggero del Signore (MI 2,17 – 3,5)*, p. 35-41.

<sup>619</sup> VON WALLIS, G., *Wesen und Struktur der Botschaft des Maleachis*, p. 229-237.

<sup>620</sup> NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 55-107. Esta forma do verbo בוא pode ser compreendida tanto como um Qatal 3ms, quanto como um participio 3ms.

o מְלַאֲךֵי הַבְּרִית (MI 3,1e) com o מְלַאֲכֵי (MI 3,1a). Se em MI 3,1a essa figura aparece claramente distinta de YHWH que o envia, isso parece ser um argumento a favor da tese segundo a qual também as duas figuras apresentadas em MI 3,1c e MI 3,1e se distinguem, sendo הָאֲדֹנָי uma referência a YHWH e מְלַאֲךֵי הַבְּרִית uma referência ao seu mensageiro, já anunciado em MI 3,1a.<sup>621</sup>

Para sustentar tal opinião, outros argumentos poderiam ser aduzidos:

- O termo אֲדֹנָי ocorre cinco vezes em Malaquias e quatro vezes refere-se a YHWH. Em MI 1,6, o termo ocorre duas vezes. A primeira ocorrência em MI 1,6 não se refere diretamente a YHWH, mas serve para introduzir uma comparação que levará à conclusão de que YHWH é “Senhor”.
- A expressão הָאֲדֹנָי e sua variante אֲדֹנָי só ocorre em MI 3,1; em Isaías e no livro do Êxodo. Em Isaías, ela sempre se refere a YHWH, particularmente quando aparece nas fórmulas do mensageiro (Is 1,24; 19,4). No Êxodo (23,17; 34,23) ela vem acompanhada do tetragrama sagrado (יהוה).<sup>622</sup>
- A expressão מְלַאֲךֵי הַבְּרִית é única em Malaquias e em toda a BH. Não há motivos para se presumir que, necessariamente, tal figura seja idêntica ao מְלַאֲךֵי יְהוָה que aparece em outros textos do AT (Ex 3,2; Nm 22; Jz 2,1) e que, segundo alguns autores, não parece muito distinguível do próprio YHWH em alguns textos (Ex 3,2.4).<sup>623</sup> Deve-se observar, ainda, que em nenhum lugar na Bíblia Hebraica YHWH é chamado, diretamente, de מְלַאֲךֵי. Alguns textos demonstram a proximidade entre YHWH e o מְלַאֲךֵי, ou até mesmo uma certa ambiguidade, mas não uma identificação clara.
- O uso de formas diferentes da raiz בוא, quando esta se refere ao אֲדֹנָי (MI 3,1c – Yiqtol) e ao מְלַאֲךֵי הַבְּרִית (MI 3,1f – Qatal participio) parece apontar para a anterioridade da ação deste último em relação à ação do próprio

<sup>621</sup> NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 92.

<sup>622</sup> A expressão אֲדֹנָי ocorre em Is 1,24; 3,1; 10,16.33; 19,4. LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, p. 17-20; JENNI, E., אֲדֹנָי, cc. 82-83.

<sup>623</sup> DOZEMAN, T. B., *Exodus*, p. 125.

YHWH. Isso faz com que haja uma harmonia entre MI 3,1c-g e MI 3,1a-b, onde o próprio YHWH apresenta a vinda prévia do mensageiro que preparará seu caminho.

- Um último argumento a ser aduzido vem da interpretação que o texto recebeu dentro da tradição judaica. O texto de MI 3,1a descoberto em Qumran traz a raiz בוא na terceira pessoa do plural.<sup>624</sup> Tal alteração pode ter sido em vista da difícil sintaxe que poderia causar alguma ambiguidade na interpretação das duas figuras às quais o profeta alude em MI 3,1.<sup>625</sup>

A manifestação de YHWH se dará no “seu Templo” (הַיְקָלָיו – MI 3,1c). O termo הַיְקָל no AT pode designar três coisas: um palácio (1Rs 21,1); um Templo (1Sm 1,9) ou uma parte específica interna do Templo de YHWH (1Rs 6,2; 2Cr 3,17). Quando se refere a um Templo, o termo em geral designa o Templo de YHWH.<sup>626</sup> A única exceção é Esd 5,14, onde o termo refere-se tanto ao Templo de Jerusalém, quanto ao Templo de Babilônia (מִן־הַיְקָלָא דִּי בְבֵלְיָא).<sup>627</sup> O Templo é o lugar da manifestação da “Glória de YHWH” (Is 6,1-3). Os “céus dos céus” não podem conter a presença de YHWH (1Rs 8,27), mas ela se faz sentir no Templo, porque Deus desejou Sião como morada (Sl 132,13). Segundo a concepção Deuteronomista, o Templo é o lugar onde habita o “nome de YHWH” (Dt 12,5; 1Rs 8,17.29).<sup>628</sup> Sendo que o “nome” na concepção semita representa a própria pessoa,<sup>629</sup> esta é uma outra forma de dizer que YHWH está presente no Templo. Em Malaquias, o Templo se torna o lugar onde YHWH realiza seu juízo, que começará pela purificação dos sacerdotes a ser executada pelo מְלֵאכֵי.

Os segmentos MI 3,1c-f possuem um certo paralelismo. Tal paralelismo é indicado por dois elementos: o uso da raiz בוא (MI 3,1c.f) e de orações subordinadas em MI 3,1de. Com relação à raiz verbal בוא, ela é utilizada para indicar as duas vindas, a de YHWH (MI 3,1c) e a de seu mensageiro (MI 3,1f). Tal raiz é muito recorrente no AT, sendo uma das mais utilizadas para indicar movimento.<sup>630</sup> Ela é

<sup>624</sup> ULRICH, E. et alii, Qumran Cave 4 X: The Prophets, p. 225: a forma atestada em Qumran é בואו.

<sup>625</sup> HIMBAZA, I., L'eschatologie de Malachie 3, p. 360.

<sup>626</sup> Seja em Silo (1Sm 1,9; 3,3), seja o Templo de Jerusalém (2Rs 18,16; Esd 3,10).

<sup>627</sup> OTTOSSON, M., הַיְקָל, p. 383.

<sup>628</sup> OTTOSSON, M., הַיְקָל, p. 386; WEINFELD, M., Deuteronomy and the Deuteronomist School, p. 192-193.

<sup>629</sup> VAN DER WOUDE, A. S., מִשְׁ, c. 1195.

<sup>630</sup> PREUSS, H. D., בוא, p. 20.

utilizada em Malaquias tanto no Hifil, para indicar o que é “trazido/apresentado” a YHWH (Ml 1,13; 3,10), quanto no Qal, para indicar seja a vinda do “Dia de YHWH”, seja o dia da vinda de seu mensageiro (Ml 3,1.2.19.23). Na BH, a raiz בוא costuma ser utilizada para indicar a proximidade da vinda de YHWH, em vista da realização de algum ato salvífico ou de juízo.<sup>631</sup> No caso de Malaquias, a vinda de YHWH é uma vinda de juízo (Ml 3,1.5), que será precedida pela ação purificadora do seu mensageiro, classificada como יום בואו.

As orações subordinadas presentes em Ml 3,1d e Ml 3,1e corroboram o paralelismo existente entre as figuras de YHWH (הָאֱלֹהִים) e do seu mensageiro (מַלְאָךְ):

Ml 3,1d:	אֲשֶׁר־אַתֶּם מְבַקְשִׁים	הָאֱלֹהִים
Ml 3,1e:	אֲשֶׁר־אַתֶּם חֹפְצִים	מַלְאָךְ הַבְּרִית

Em Ml 3,1d é dito que הָאֱלֹהִים é aquele a quem os destinatários do oráculo “procuram” (בקש - Piel). A raiz בקש aparece na BH no Piel e no Pual, sendo muito mais frequente a forma Piel.<sup>632</sup> O sentido literal deste verbo é “procurar”. Indica a ação do sujeito que procura por uma pessoa ou coisa. Pode ser utilizado em sentido próprio (Gn 37,15-16) ou metafórico (Sl 4,3). Pode indicar, ainda, a ação de alguém que “procura” realizar uma ação (Ex 2,15).<sup>633</sup> O uso do termo em sentido teológico pode ter YHWH como sujeito ou como objeto.<sup>634</sup> Tendo YHWH como objeto, a raiz בקש aparece em expressões como: מְבַקֵּשׁ יְהוָה (Ex 33,7); אֶת־פְּנֵי יְהוָה + בְּקֵשׁ (2Sm 21,1); מְבַקֵּשׁ יְהוָה (Sl 40,17). No Sl 40,17 “procurar YHWH” está em paralelo com “amar a salvação” (אֲהַבֵּי תְּשׁוּבָתִי) oferecida pelo próprio YHWH. Nesta passagem e em outras (Sl 69,7; 1Cr 16,10-11) o termo tem sempre uma acepção positiva, indicando uma atitude piedosa em relação a YHWH.<sup>635</sup> Em Pr 28,5, os “homens maus” (אֲנָשֵׁי־רָע) são os antagonistas dos que “procuram YHWH” (מְבַקְשֵׁי יְהוָה). Em Pr 29,10, os “assassinos” (אֲנָשֵׁי דָמִים) são esses antagonistas.

Com relação ao מַלְאָךְ הַבְּרִית, é dito em Ml 3,1e que os destinatários do oráculo o “desejam” (חפץ). A raiz verbal חפץ (Qal) pode significar tanto

<sup>631</sup> PREUSS, H. D., בוא, p. 34.49.

<sup>632</sup> Das cerca de 225 ocorrências do verbo na BH, apenas 3 são no Pual (Jr 50,20; Ez 26,21; Est 2,23). Todas as demais ocorrências são no Piel. LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 277-279.

<sup>633</sup> SIEGFRIED, W., בקש, p. 229.

<sup>634</sup> SIEGFRIED, W., בקש, p. 236-241.

<sup>635</sup> SIEGFRIED, W., בקש, p. 239.

“comprazer-se” quanto “desejar”.<sup>636</sup> Na perícopie de MI 2,17 – 3,5 o verbo é utilizado nas duas acepções. Em MI 2,17f são os interlocutores que afirmam a respeito de YHWH que ele se “compraz” (צִפְּחָה) nos que fazem o mal. Em MI 3,1e é o profeta quem afirma a respeito dos seus interlocutores que eles “desejam” a vinda do mensageiro da Aliança (צִפְּחָה).

“Procurar YHWH” e “desejar” a vinda do seu mensageiro são ações sinônimas em MI 3,1. No conjunto da BH, elas indicam uma disposição positiva em relação a YHWH, o que parece estar em contradição com o modo como os interlocutores do profeta são apresentados em MI 2,17. Isso faz com que os estudiosos de Malaquias caminhem em duas vertentes na interpretação desse versículo. De um lado, estão aqueles que consideram que tal forma de apresentar os interlocutores demonstra que não são eles que praticam o “mal”, eles estariam desejosos de ver a justiça de YHWH se manifestar, por isso eles “procuram” sua presença e “desejam” a vinda de seu mensageiro. MI 3,1 seria o início da resposta de Deus para estes que clamam por sua justiça. Para estes autores, os destinatários do oráculo não estariam incluídos no juízo previsto pelo oráculo.<sup>637</sup>

De outro lado, outros autores admitem que tal modo de se referir aos destinatários guarda certa ironia. Os destinatários do profeta Malaquias ou não desejam realmente a vinda de YHWH ou, se a desejam, não conseguem entender que essa vinda será para eles um dia de um duro juízo.<sup>638</sup> Segundo a opinião deste último grupo de autores, MI 3,1 poderia ser lido em conjunto com Am 5,18. Para o profeta Amós, o dia de YHWH será trevas e não luz. Por isso, os que o desejam, hão de se arrepender nesse dia (הִיָּהוּ).<sup>639</sup> Do mesmo modo, acontecerá com os destinatários de Malaquias. Parece verossímil tal interpretação, uma vez que, ainda que não sejam os destinatários do oráculo a realizar as práticas denunciadas em MI 3,5, sua atitude em relação a YHWH parece condenável aos olhos do profeta, o que atrairá também sobre eles o juízo (MI 3,5e).<sup>640</sup>

<sup>636</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 238.

<sup>637</sup> WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 291; JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 274-275.

<sup>638</sup> BALDWIN, J. G., Haggai, Zechariah and Malachi, p. 265; HILL, A., Malachi, p. 269; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1350.

<sup>639</sup> Em muitos contextos na BH, a interjeição הִיָּהוּ é utilizada para introduzir declarações de desgraça. Tal parece ser o sentido de Am 5,18, onde o יוֹם יְהוָה será, também, um acerto de contas entre YHWH e aqueles que, dentre o povo, fazem o mal achando que o juízo de YHWH não os atingirá (Am 9,10). JENNI, E., הִיָּהוּ, c. 670; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 428.

<sup>640</sup> YHWH será juiz contra os que “não o temem”. O modo de se referir a YHWH em MI 2,17, por parte dos interlocutores do profeta, pode ser descrita como uma ausência de “temor”.

#### 4.4.4.

#### A vinda do mensageiro: 3,2-4

MI 3,2-4 descreve o mensageiro em si (MI 3,2); a sua ação (MI 3,3a-c) e o resultado desta (MI 3d-4). Antes, contudo, de descrever o mensageiro em si (MI 3,2c), o profeta prepara tal descrição com duas perguntas retóricas a respeito do dia da sua vinda (MI 3,2a-b). Essas duas perguntas são introduzidas pelo pronome interrogativo מַי, precedido de וּ (וּמַי). A resposta esperada para elas seria negativa. Isto se pode depreender a partir do uso que o profeta faz do pronome interrogativo מַי seguido de participio.<sup>641</sup> A repetição da expressão וּמַי visa dar ênfase e corrobora a ideia de que os interlocutores do profeta não imaginam que, o dia da vinda de YHWH e de seu mensageiro será, também para eles, um dia de juízo.<sup>642</sup>

Em MI 3,2a é utilizada a raiz כּוּל (Pilpel). Seu uso não é frequente nos profetas e, na forma pilpel, ocorre apenas em Jr 20,9; Zc 11,16 e MI 3,2.<sup>643</sup> כּוּל indica, em primeiro lugar, a atividade de “medir”, seja um espaço ou a quantidade de alguma coisa (Is 40,12). Pode indicar, também, a capacidade de se conter algo (1Rs 7,26; 8,64).<sup>644</sup> Nesse sentido, ela é aplicada a YHWH em 1Rs 8,27; 2Cr 2,5; 6,18.<sup>645</sup> A raiz כּוּל pode ser utilizada, também, em sentido figurativo, indicando a capacidade de se manter, se conduzir em um determinado caminho (Sl 112,5); de se compreender ou não alguma coisa (Is 40,12);<sup>646</sup> de suportar algo (Jl 2,11; Jr 20,9).<sup>647</sup> Esse último sentido é o que melhor se encaixa em MI 3,2a.

O dia da vinda do mensageiro é anunciado pela expressão יוֹם בּוֹאָהּ. A raiz בּוֹאָהּ vem acompanhada do sufixo de 3ms. A forma de se compreender este sufixo pode causar certa ambiguidade. Contudo, levando em conta que se trata de duas figuras distintas, YHWH e seu mensageiro (MI 3,1c-f) e que, em MI 3,1a-b, o

<sup>641</sup> GKC §150a; VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 290.

<sup>642</sup> Tal expressão, acompanhada das raízes כּוּל e עָמַד como ocorre em MI 3,2ab aparece também em outros textos proféticos: Jl 2,11 (כּוּל); Jr 49,19 (עָמַד); Jr 50,44 (עָמַד); Na 1,6 (עָמַד).

<sup>643</sup> LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, p. 670-671. O verbo כּוּל ocorre 38x na BH e 11x nos profetas.

<sup>644</sup> BAUMANN, A., כּוּל, p. 86.

<sup>645</sup> BAUMANN, A., כּוּל, p. 88.

<sup>646</sup> Tal modo de falar do profeta, pelo contexto do oráculo (Is 40,12-26), particularmente a repetição do pronome interrogativo מַי nos vv. 12-14, seria uma forma de se exprimir a incompreensibilidade de Deus. A resposta a estas perguntas retóricas seria sempre negativa, ou seja, ninguém é capaz realizar tais tarefas enumeradas pelo profeta. ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., *Profetas*, v. 1, p. 286-288.

<sup>647</sup> BAUMANN, A., כּוּל, p. 88.

próprio YHWH afirma que o mensageiro virá à sua frente para preparar o caminho (Ml 3,1b), parece mais verossímil entender que o sufixo refira-se à vinda do mensageiro, uma vez que a ação descrita em Ml 3,2-4 parece ser apresentada como uma ação prévia ao que acontecerá quando da vinda do próprio YHWH (Ml 3,5).<sup>648</sup> Tal forma de interpretar o versículo harmoniza-se com o conjunto do texto de Malaquias, uma vez que, em Ml 3,23, encontra-se uma fala de YHWH, onde ele afirma que enviará o profeta Elias antes do  $\text{יִזְכֶּנְךָ}$  e que o profeta terá uma missão análoga a que é atribuída ao mensageiro da Aliança em Ml 3,2-4: o profeta Elias “fará voltar” o coração dos pais aos filhos (Ml 3,24), assim como o mensageiro da Aliança purificará os filhos de Levi fazendo-os apresentar, de novo, uma oferenda digna de YHWH.

Em Ml 3,2b encontra-se a segunda pergunta retórica proposta pelo profeta, desta vez tendo em seu centro a raiz  $\text{עמד}$  (Qal – ptc).<sup>649</sup> O sentido básico de  $\text{עמד}$  é “colocar-se, manter-se, estar, ficar” ou, simplesmente, “estar/pôr-se de pé”.<sup>650</sup> Quando unida à expressão  $\text{לִפְנֵי}$ , a raiz costuma expressar a impossibilidade de se resistir a YHWH na luta (Jr 49,19; Na 1,6).<sup>651</sup> Algumas vezes, mesmo utilizada sozinha, a raiz assume tal significado (Sl 130,3).<sup>652</sup> Esse parece ser o sentido da raiz em Ml 3,2b. Tal modo de se compreender a raiz  $\text{עמד}$  é corroborado pelo paralelismo com a raiz  $\text{כול}$  do segmento anterior. A ação do mensageiro está estreitamente unida ao juízo que YHWH virá estabelecer. Por isso, o profeta coloca a pergunta a respeito da possibilidade de se manter de pé quando o mensageiro “se revelar”.

Em paralelo com a expressão  $\text{בְּהִרְאוֹתָו}$  de Ml 3,2a, está a expressão  $\text{בְּהִרְאוֹתָו}$  deste segmento. Ela é composta pelo infinitivo constructo do verbo  $\text{ראה}$  unido à preposição  $\text{ב}$ . No Qal, o sentido da raiz  $\text{ראה}$  é “ver”, contudo, no Nifal, ela pode

<sup>648</sup> NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 92.

<sup>649</sup> Deve-se notar que, em Ml 3,2b, o particípio do verbo  $\text{עמד}$  vem acompanhado de artigo definido. Tal fato não costuma ser notado ou comentado pelos estudiosos de Malaquias. Segundo GKC §126k o artigo definido pode ser utilizado diante de um particípio dando à oração regida por esse particípio o valor de uma oração relativa (Dt 1,38; 17,12; Zc 1,10.11). Nesse sentido, tal segmento poderia, também, ser traduzido como “E quem (é aquele que) se manterá de pé quando ele se revelar?” Em geral, os comentadores de Malaquias não traduzem assim este segmento, talvez para manter o paralelismo com o segmento anterior, onde o particípio não é acompanhado de artigo. De qualquer forma, esse detalhe não altera o sentido do segmento.

<sup>650</sup> RINGGREN, H., *עמד*, p. 178; AMSLER, S., *עמד*, c. 419.

<sup>651</sup> AMSLER, S., *עמד*, c. 423.

<sup>652</sup> RINGGREN, H., *עמד*, p. 183.

significar “aparecer/manifestar-se/revelar-se”.<sup>653</sup> Relacionado a Deus, o verbo  $\text{רָאָה}$  no Nifal ocorre cerca de 45x na BH.<sup>654</sup> Em geral, nesse sentido, quem se manifesta é o próprio YHWH (Gn 12,7) ou a sua “glória” (Nm 16,19). Apenas 4x na BH o verbo  $\text{רָאָה}$  no Nifal tem o “mensageiro de YHWH” ou, no caso de Malaquias, “o mensageiro da Aliança” como sujeito: Ex 3,2; Jz 6,12; Jz 13,3; Ml 3,2.<sup>655</sup> Em Ex 3,2 e em Jz 6,12, o “mensageiro de YHWH” aparece para “comissionar” alguém que agirá em nome do próprio YHWH. Em Jz 13,3, o mensageiro “aparece” para anunciar o nascimento de Sansão, que será também um instrumento de YHWH para a libertação do povo. Em Ml 3,2b, por sua vez, não é dito que o mensageiro aparecerá para “anunciar algo” ou “comissionar alguém” em nome de YHWH. Ele aparecerá para “agir” em nome do próprio YHWH, o que vem indicado pelos verbos de ação presentes respectivamente em Ml 3,3a.b.c<sup>656</sup> e que se referem ao mensageiro da Aliança.

Ml 3,2 encerra-se com a descrição propriamente dita do mensageiro (Ml 3,2c). As duas perguntas retóricas de Ml 3,2ab são respondidas com a frase introduzida pela conjunção  $\text{כִּי}$ . O pronome  $\text{הוּא}$ , colocado em primeira posição, chama a atenção para a figura que será descrita. Enquanto em 3,2ab o foco estava sobre os que não seriam capazes de resistir à chegada do mensageiro, ou seja, os destinatários do oráculo, agora a atenção do ouvinte/leitor se dirige para a figura do mensageiro em si. Os dois elementos com os quais são comparados o mensageiro são o fogo e a lixívia.

Dentro dos relatos de teofania, o fogo ( $\text{אֵשׁ}$ ) ocupa um lugar importante. Em Ex 3,2, o “mensageiro de YHWH” aparece numa “chama de fogo” ( $\text{בְּלַבַּת־אֵשׁ}$ ). Com relação à teofania do Sinai, esta é descrita como o momento no qual a montanha “ardia em fogo” (Dt 4,11; 5,23; 9,15:  $\text{בְּעֵר בָּאֵשׁ}$ ).<sup>657</sup> O fogo é também um elemento importante no culto, uma vez que as vítimas deviam ser queimadas nele (Lv 1,8). Ainda no âmbito cultual, a expressão “fogo irregular” ( $\text{אֵשׁ זָרָה}$ ) que aparece Lv 10,1; Nm 3,4; 26,61 parece indicar uma forma de sacrifício inapropriado, que não atende

<sup>653</sup> VETTER, D.,  $\text{רָאָה}$ , cc. 872-874.

<sup>654</sup> VETTER, D.,  $\text{רָאָה}$ , c. 881; LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1297-1298.

<sup>655</sup> VETTER, D.,  $\text{רָאָה}$ , c. 881; VON SCHNUTENHAUS, F., Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament, p. 10.

<sup>656</sup> Tais segmentos utilizam a raiz  $\text{יָשַׁב}$  no Qal, e as raízes  $\text{טָהַר}$  e  $\text{זָקַק}$  no Piel.

<sup>657</sup> STOLZ, F.,  $\text{אֵשׁ}$ , cc. 366-367.

às normas ou não está de acordo com a vontade de YHWH.<sup>658</sup> O fogo aparece, ainda, na BH como um meio de purificação ritual. Embora as abluções, sacrifícios e ritos de sangue sejam mais comuns para realizar a purificação ritual (Lv 11,32; Nm 8,7; 19,19), os metais devem ser purificados pelo fogo (Nm 31,22-23).<sup>659</sup>

A imagem da fundição de metais pelo fogo como manifestação do juízo de YHWH aparece em alguns textos proféticos (Jr 6,27-30; Ez 22,17-22). Nestas duas passagens, contudo, a fundição não aparece como um meio de purificação, mas como manifestação da ira de YHWH. É em Zc 13,9 e Ml 3,2 que o fogo é apresentado como meio pelo qual YHWH realiza um “juízo purificador”.<sup>660</sup> Nos dois textos, a raiz צרף aparece unida às expressões כִּאֵשׁ e כְּאֵשׁ, respectivamente. Se em Jr 6,29 o fundidor trabalha em vão (לִשְׁוֹן), em Zc 13,9 e Ml 3,2, a purificação alcançará resultado. Ela servirá para “transformar” os sacerdotes (Ml 3,2-4), purificando-os daquilo que os impede de oferecer um culto agradável a YHWH.<sup>661</sup> Existe, contudo, uma diferença de perspectiva entre Zc 13,9 e Ml 3,2. Em Zc 13,9 o agente da purificação é YHWH e aqueles que serão purificados deverão “entrar no fogo” (וְהִבֵּאתִי אֶת־הַשְּׂלִישִׁית בְּאֵשׁ). Em Ml 3,2, por sua vez, o agente da purificação é o “mensageiro da Aliança” e, neste segmento, não se trata ainda do modo como ele realizará a “purificação”. O próprio mensageiro é que é comparado ao “fogo do fundidor” (אֵשׁ מְצַרֵּף).

A raiz צרף, no Piel, significa “fundir” (Is 1,25) ou “refinar” (Sl 12,7). No Qal, pode ter o sentido de “pôr à prova” (Jz 7,4).<sup>662</sup> A forma מְצַרֵּף ocorre somente em Ml 3,2-3 e, no segmento 3,2c, vem unida ao substantivo אֵשׁ para qualificar o mensageiro da Aliança. O contexto no qual a raiz צרף é utilizada em Malaquias, o coloca em harmonia com a tradição profética, onde a mesma raiz verbal é utilizada metaforicamente para indicar que YHWH deve purificar seu povo (Is 1,25; Jr 9,6).

<sup>658</sup> STOLZ, F., אֵשׁ, c. 364.

<sup>659</sup> MAASS, F., טהר, c. 898.

<sup>660</sup> STOLZ, F., אֵשׁ, c. 368.

<sup>661</sup> Segundo Asensio, o fogo é uma realidade ambivalente na escritura. Pode ter ação destrutiva ou transformadora. Este segundo caso parece ser o de Malaquias. ASENSIO, V. M., El Fuego en el Antiguo Testamento, p. 353.

<sup>662</sup> SAEBO, M., צרף, p. 477; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1057.

O segundo elemento com o qual o “mensageiro da Aliança” é comparado é o termo בְּרִית. Ele deriva da raiz ברר,<sup>663</sup> assim como o termo sinônimo בר, que aparece em Is 1,25 e Jó 9,30.<sup>664</sup> A raiz ברר, tanto no Qal quanto no Piel, pode significar “purificar, peneirar, limpar, selecionar ou afastar” (Ez 20,38).<sup>665</sup> O termo בְּרִית é raro na BH, ocorrendo somente em MI 3,2c e Jr 2,22.<sup>666</sup> Tanto o termo בְּרִית, quanto o termo בַּר, costumam ser traduzidos como “lixívia”<sup>667</sup>, produto utilizado tanto na purificação dos metais, quanto na lavagem de tecidos, com a função de eliminar as impurezas. Os textos de MI 3,2c e Jr 2,22 se aproximam do ponto de vista semântico. Eles têm em comum não somente o uso do termo בְּרִית, mas também da raiz כבס. De um lado, Jeremias demonstra que é impossível ao homem purificar-se. Ainda que ele “aumentasse a lixívia”, a mancha de sua iniquidade (צֹן) permaneceria diante de YHWH. MI 3,2c, por sua vez, afirma que existe alguém capaz de purificar o homem, o mensageiro da Aliança que agirá em nome de YHWH. Costuma-se destacar a assonância produzida neste oráculo entre os termos בְּרִית e בַּר. O “mensageiro da Aliança” de MI 3,1e (מְלַאֲךְ הַבְּרִית) é comparado à lixívia (כְּבִרִית) em MI 3,2c.<sup>668</sup>

Assim como o substantivo שָׁץ vem unido a um particípio (מְצַרֵּף), também o termo בְּרִית vem qualificado pelo particípio Piel da raiz כבס (מְכַבְּסִים). Tal forma é única em toda a BH. No Piel, a raiz כבס significa “lavar”, e sua maior ocorrência é no Levítico, onde ocorre 30x em rituais de purificação, na maioria das vezes unido ao termo כָּבַד, formando a expressão “lavar as vestes” (Lv 6,20; 11,25; 13,6 etc).<sup>669</sup> Considerando-se o contexto, onde a parte central do oráculo trata da purificação dos filhos de Levi (MI 3,3b), que há de se dar no Templo (MI 3,1c), é significativo que o profeta utilize um termo que se liga diretamente aos rituais de purificação, rituais estes que estavam sob a responsabilidade do corpo de sacerdotes do Templo. Em 1,6-14 e em 2,6, oráculos que são dirigidos também contra os sacerdotes, Malaquias

<sup>663</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 120-121.

<sup>664</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 280; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 116: Em Is 1,25 e Jó 9,30 o termo בר costuma ser traduzido como “lixívia”. Em outros lugares, o termo בר costuma ser traduzido como “pureza” (2Sm 22,21.25; Sl 18,21.25; Jó 22,30).

<sup>665</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 120-121; HAMP, V., בָּרַר, p. 308-309.

<sup>666</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 285.

<sup>667</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 116.119.

<sup>668</sup> GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 148.

<sup>669</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 663.

utiliza textos ou expressões ligados ao ambiente cultural. Tal recurso, que parece ser intencional,<sup>670</sup> torna a mensagem do profeta ainda mais impactante para os seus destinatários. No caso de Ml 3,2c, a metáfora do mensageiro que é como “a lixívia dos lavadeiros” se aproxima da repetida ordem de YHWH para que aqueles que precisam ser purificados do contato com um morto, ou doença contagiosa ou outras formas de impureza “lavem as vestes” para que fiquem puros (Lv 11,25; 13,6; 15,5). Em Malaquias, a metáfora sugere que não somente as vestes dos “Filhos de Levi”, mas eles próprios, serão “lavados” pelo mensageiro da Aliança.

Em Ml 3,3a-c, três raízes verbais colocadas em posição enfática nos segmentos ilustram o modo como o “mensageiro da aliança” agirá: ישב, יצרף, וזקק. O 1º segmento, Ml 3,3a, é introduzido pela raiz ישב (Qal), que pode significar tanto “sentar” quanto “habitar”.<sup>671</sup> Com o sentido de “sentar”, a raiz ישב costuma ser utilizado na BH para indicar o ato de julgar (Ex 18,12) ou, ainda, associado ao sintagma על-יכסא, indica o ato de reinar (1Rs 8,20; 2Cr 6,10).<sup>672</sup> Somente aqui e em Jz 6,11 o verbo está associado à figura de um mensageiro divino. Em Jz 6,11 é o “mensageiro de YHWH” quem se senta debaixo do Terebinto de Efra para comissionar Gedeão como juiz em Israel. Em Ml 3,3a, por sua vez, o “mensageiro da Aliança” senta-se como um “fundidor” e “purificador” de metais. O uso do participio Piel da raiz יצרף conecta este segmento com Ml 3,2c, ampliando a metáfora ali criada: o mensageiro é apresentado não somente como o “fogo do fundidor” (Ml 3,2c), mas como o próprio “fundidor”. Ela vem unida à raiz טהר (Piel ptc) para indicar a purificação da prata (כִּטְרָה). Em Malaquias, a raiz טהר só aparece em Ml 3,3ab, e é sinônima da raiz ברר, da qual provém o termo בְּרִית de Ml 3,2c, indicando, na BH, tanto a pureza corporal, quanto a moral e a religiosa.<sup>673</sup> Seu uso em Malaquias aproxima este oráculo tanto da linguagem cultural, quanto da linguagem profética:

- No Qal, o verbo significa “ser/tornar-se puro” (Lv 14,53). No Piel, como acontece em Malaquias, o termo indica a ação de purificar ou de “declarar alguém puro” (Lv 13,6.23.28.37), função esta que era específica dos

<sup>670</sup> McCOMISKEY, T.E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1296-1297.

<sup>671</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 298-299.

<sup>672</sup> McCOMISKEY, T.E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1353-1354.

<sup>673</sup> MAASS, F., טהר, c. 896.

sacerdotes.<sup>674</sup> Em Nm 31,23, a raiz טהר aparece no Qal, indicando que um metal torna-se puro quando passa pelo fogo.<sup>675</sup>

- Nos profetas Jeremias e Ezequiel, a raiz טהר é utilizada para indicar a ação de YHWH que se aproximará para purificar o povo das suas iniquidades (Jr 33,8; Ez 36,33: טָוַחַ וְעָוֹן) e das suas impurezas (Ez 36,25: טִמְאָה).<sup>676</sup> A novidade apresentada por Malaquias é que YHWH realizará tal purificação por meio do seu mensageiro.

O 2º segmento, MI 3,3b, continua a descrição da ação do mensageiro utilizando a raiz טהר, agora numa forma finita (Piel): se em MI 3,3a ele é “o que purifica”, em MI 3,3b, por sua vez, ele efetivamente “purificará” os “filhos de Levi”. A expressão בְּנֵי־לֵוִי ocorre em algumas genealogias na BH (Ex 6,16; Ne 12,23). Em dois textos do Deuteronômio, encontra-se a expressão לְוִי בְּנֵי לְוִי como um modo de referir-se ao sacerdócio (Dt 21,5; 31,9), diferentemente de outros lugares, particularmente do livro do Levítico, onde é comum a expressão בְּנֵי אֶהֱרֹן הַכֹּהֲנִים para referir-se aos mesmos sacerdotes (Lv 1,5.8.11; 2,2; 3,2; Nm 3,3; Js 21,19).<sup>677</sup>

A compreensão do sentido da expressão בְּנֵי־לֵוִי em Malaquias é dúplice. De um lado, um grupo significativo de estudiosos admite que se trata dos sacerdotes.<sup>678</sup> De fato, a menção de Levi (בְּרִית הַלְוִי / בְּרִית אֶת־לְוִי) em MI 2,4.8, um oráculo dirigido contra os sacerdotes (MI 2,1), permite afirmar que se trata aqui da purificação dos mesmos.<sup>679</sup> Se, por um lado, o profeta denuncia seus crimes (MI 1,6-14) e anuncia-lhes o juízo que virá (MI 2,1-9), por outro, o profeta promete que YHWH os purificará. Hanson, contudo, propõe que se entenda a crítica do profeta Malaquias ao sacerdócio como expressão de uma cisão dentro do conjunto daqueles que

<sup>674</sup> O uso do verbo טָהַר para indicar uma das ações específicas dos sacerdotes como visto acima permitiu que Weyde encontra-se base para a sua afirmação de que o “mensageiro da Aliança” apresentado em MI 3,1e é uma figura sacerdotal. WEYDE, K. W., *Prophecy and Teaching*, p. 298.

<sup>675</sup> MAASS, F., טהר, c. 897.

<sup>676</sup> MAASS, F., טהר, cc. 899-900.

<sup>677</sup> Costuma-se admitir que, o uso da expressão בְּנֵי־לֵוִי em Malaquias, para referir-se aos sacerdotes, indica uma maior proximidade, do ponto de vista ao menos da linguagem, do livro do Deuteronômio. VAN HOONACKER, A., *Les Douze Petit Prophètes*, p. 282-283.

<sup>678</sup> VERHOEF, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 291; HILL, A., *Malachi*, p. 276; JACOBS, M. R., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 279; KESSLER, R., *Maleachi*, p. 236; VAN HOONACKER, A., *Les Douze Petit Prophètes*, p. 731-732.

<sup>679</sup> BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A., *Malachi's Eschatological Day of Yahweh: Its Dual Roles of Cultic Restoration and Enactment of Social Justice (Mal 3:1-5; 3:16 – 4:6)*, p. 69.

serviam ao Templo. Se Ez 44,10-14 previa o afastamento dos levitas do sacerdócio, afirmando que somente os “filhos de Sadoc” (Ez 44,15) deveriam se aproximar para exercê-lo, devido aos desmandos desse último grupo e da sua corrupção apresentada pelo próprio profeta Malaquias (1,6 – 2,9), o que estaria por trás da perspectiva de purificação dos “filhos de Levi” em Malaquias seria o rebaixamento dos sadocitas, ou mesmo o seu total afastamento do Templo e do culto, e a colocação dos levitas, que exerciam as funções de um “clero inferior”, em seu lugar.<sup>680</sup>

O’Brien descartou essa possibilidade. Em sua tese doutoral, a autora demonstra que, em Malaquias, o termo כֹּהֵן e a expressão בְּנֵי־לֵוִי são intercambiáveis. Tal tese parte da análise do livro de Malaquias como um todo e, particularmente, do oráculo de Ml 2,1-9 onde afirma-se que a corrupção dos sacerdotes (כֹּהֲנִים: Ml 2,1) levou à corrupção da “Aliança de Levi” (בְּרִיתִי אֶת־לֵוִי: Ml 2,4 / בְּרִית הַלֵּוִי: Ml 2,8). A expressão “filhos de Levi” aparece, então, como um termo mais amplo e genérico, para designar os sacerdotes.<sup>681</sup> Malaquias não estaria muito distante da linguagem de Ezequiel, como supõe Hanson. Embora em Ez 44,15 encontre-se a expressão “filhos de Sadoc” (בְּנֵי צְדוּקָה), estes mesmos são chamados de “sacerdotes levitas” (הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּים), uma vez que constituíam uma parcela da tribo de Levi.

O 3º segmento, Ml 3,3c, retoma a metáfora da purificação dos metais de Ml 3,3a utilizando a raiz זקק (Piel),<sup>682</sup> associada aos termos זָהָב e כֶּסֶף. O objeto do verbo, no caso os “filhos de Levi”, é retomado no sufixo de 3mpl aglutinado à partícula indicadora de objeto direto. A raiz זקק, no Qal, significa “filtrar/destilar” (Jó 36,27). Suas formas intensivas (Piel/Pual) indicam a ação de “purificar, refinar ou acrisolar” e podem referir-se a metais (ouro e prata: 1Cr 28,18; 29,4) ou ao vinho,

<sup>680</sup> HANSON, P. D., *The People Called*, p. 281-283; Weyde afirma é plausível admitir que a expressão “filhos de Levi” tenha um sentido mais abrangente. Seria uma referência não somente aos sacerdotes, mas ao conjunto de todos aqueles que estavam a serviço do culto, incluindo os levitas. Essa afirmação baseia-se no fato de que Ml 1,6 – 2,9 nomeia os “sacerdotes” e, em Ml 2,17 – 3,5 usa uma terminologia a seu ver mais ampla, que inclui os sacerdotes, mas também o que os autores costumam chamar de “clero inferior”, ou seja, os levitas. Isso não significaria, contudo, na opinião de Weyde, nem o rebaixamento do sacerdócio sadocita e nem a sua substituição pelos levitas, como afirma Hanson. WEYDE, K. W., *The Priests and the Descendants of Levi in the Book of Malachi*, p. 247.

<sup>681</sup> O’BRIEN, J. M., *Priest and Levite in Malachi*, p. 141-142. ainda item 3.4.2.3.

<sup>682</sup> Tal verbo é pouco utilizado na BH. LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, p. 559: Em toda a BH a raiz זקק ocorre apenas 7x (1Cr 28,18; 29,4; Jó 28,1; 36,27; Sl 12,7; Is 25,6; Ml 3,3).

mais frequentemente a metais (5x na BH).<sup>683</sup> As duas referências ocorrem na tradição profética. Nesta, a raiz זקק é utilizada somente em Is 25,6 e Ml 3,3 referindo-se, em Is 25,6, ao vinho “purificado” (שְׁמֵרִים מְזֻקְקִים:Pual) e, em Ml 3,3c, ao “ouro” e à “prata”.

O uso transitivo da raiz זקק só se dá em Ml 3,3 e Jó 36,27, e a vocalização torna os segmentos 3,3b e 3,3c assonantes (וְזֻקְקוּ/וְטָהַר).<sup>684</sup> Em Jó 36,27, a raiz é utilizada no Qal, com o sentido de “destilar” e o sujeito é Deus (Jó 36,22: אֵל); em Ml 3,3c o sujeito da raiz זקק é o “mensageiro” que haverá de “acrisolar” (Piel) os filhos de Levi como o ouro e como a prata. A raiz זקק aproxima o texto de Malaquias da linguagem cultural tanto quanto a raiz טהר, particularmente o uso que dele se faz em 1Cr 28,18 e 29,4, quando refere-se ao ouro e à prata purificados que serão utilizados no Templo de YHWH. Se os materiais utilizados para compor o espaço cultural deviam ser purificados, muito mais aqueles que desempenham a função de atuar o culto propriamente dito.

O uso das raízes צרף (Ml 3,2c; 3,3a), טהר (Ml 3,3ab) e זקק (Ml 3,3c) em conjunto só ocorrem em dois lugares na BH: em Ml 3,3 e no Sl 12,7. No Sl 12,7 é dito a respeito das “palavras de YHWH” (אִמְרוֹת יְהוָה): são “palavras puras” (אִמְרוֹת טְהוֹרוֹת); “prata fundida” (כֶּסֶף צָרוּף); “prata acrisolada/refinada” (מְזֻקָּק [כֶּסֶף]).<sup>685</sup> Somente a “Palavra de YHWH” e os sacerdotes possuem esse grau de pureza, de refinamento. A Palavra de YHWH é, em si mesma, pura, refinada, livre de qualquer mistura. Os sacerdotes, devido a importância de sua função no povo eleito, serão também purificados, fundidos e acrisolados, para que possam exercer em retidão o seu ministério.<sup>686</sup>

Na metáfora da purificação dos metais, Malaquias dá ênfase à purificação da prata, termo repetido duas vezes, no final dos segmentos 3,3a e 3,3c. Além de garantir a assonância, dando fechamento à descrição da ação do mensageiro,

<sup>683</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 279.

<sup>684</sup> VON BULMERINCQ, A., Kommentar zum Buche Maleachi, p. 365.

<sup>685</sup> Embora o verbo צָרוּף apareça, também, em Ml 3,2, quer se enfatizar aqui o uso dos três verbos dentro de um mesmo versículo.

<sup>686</sup> Este versículo exprimiria, no parecer de Weyde e Meinhold, a riqueza do vocabulário de Malaquias, que se vale de termos não tão comuns na BH, como a raiz זקק e os associa com outros, a fim de expressar o sentido profundo da sua mensagem WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 298-299; MEINHOLD, A., Maleachi, p. 272-273.

acredita-se que essa ênfase tenha como objetivo chamar a atenção dos ouvintes para o complexo processo de purificação deste metal. Segundo os estudiosos da metalurgia antiga, o fundidor devia ficar muito atento ao momento em que a prata, uma vez derretida, entra em ebulição. Neste momento, o processo devia ser concluído de modo rápido, a fim de que a prata não reabsorvesse o gás carbônico, tornando-se opaca. Além disso, para se certificar da pureza da prata, o fundidor a espalhava sobre uma bandeja, de modo que ela formasse uma camada fina. Assim, o fundidor podia perceber se a prata refletia de modo nítido sua imagem e o que mais houvesse em redor. Caso isso ocorresse, estava garantida a pureza do metal. Particularmente este último aspecto enriquece a metáfora. Embora a purificação seja realizada pelo “mensageiro da Aliança”, esse age em nome de YHWH, e é a imagem de YHWH que os sacerdotes, uma vez purificados, devem refletir.<sup>687</sup>

O resultado da ação do mensageiro vem descrito em MI 3,3d-4. Em MI 3,3b o profeta apresenta o resultado dessa ação em relação aos “filhos de Levi”; em MI 3,4, por sua vez, é apresentado o resultado dessa ação em relação ao povo como um todo, ainda em âmbito cultural. A cadeia de WeQatal continua nestes versículos e estende-se até MI 3,5b. Em MI 3,3d encontra-se o WeQatal do verbo הָיָה (וְהָיָה). Tal forma do verbo הָיָה aparece nos profetas tanto em oráculos de juízo (Jr 19,13), quanto em oráculos de salvação (Jr 32,38). Nos oráculos proféticos de salvação, aparece sete vezes a expressão “eles serão o meu povo” (וְהָיָה לִי לְעָם)<sup>688</sup>, sempre acompanhada da expressão “e eu serei o seu Deus” (וְאָנֹכִי [אֶהְיֶה] לָהֶם לְאֱלֹהִים).<sup>689</sup> Os dois usos são atestados em Malaquias (MI 3,3.17.19), o que demonstra sua conexão com a linguagem profética em geral. Em MI 3,3d, no entanto, do ponto de vista da fraseologia, o texto de Malaquias se aproxima de Ez 37,23, seja pelo uso da expressão הָיָה לְ, seja pelo uso do Piel do verbo טָהַר:

MI 3,3b:	Ez 37,23:
וְטָהַר אֶת־בְּנֵי־לֵוִי	וְטָהַרְתִּי אוֹתָם
MI 3,3d:	
וְהָיָה לִיהוָה מְגִישֵׁי מִנְחָה בְצִדְקָה	וְהָיָה לִי לְעָם

<sup>687</sup> ROBINSON, A., *God: The Refiner of Silver*, p. 118-190; HORTON, R. F., *The Minor Prophets: Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonas and Micah*, v. 1, p. 329.

<sup>688</sup> Jr 24,7; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 37,23; Zc 2,15; 8,8.

<sup>689</sup> Com exceção de Zc 2,15.

Em Ez 37,23 a promessa de restauração dirige-se ao povo como um todo, que será purificado a fim de que a בְּרִית שְׁלוֹם de YHWH seja restabelecida (Ez 37,26). A sequência “purificação – restabelecimento da Aliança” ajuda a compreender o sentido de MI 3,3b. Em Malaquias, os sacerdotes “corromperam” a “aliança de Levi” (MI 2,8b), que era “vida e paz” (הַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם - MI 2,5ab), por isso necessitam de purificação. A consequência dessa purificação pode ser compreendida, do mesmo modo como em Ez 37,15-28, como o restabelecimento da aliança corrompida.<sup>690</sup>

A raiz נגש ocorre 6x em Malaquias, sempre em contexto cultural. Sua maior ocorrência é em MI 1,6-14 (4x: 1,7.8[2x].11): a crítica do profeta aos sacerdotes que “oferecem” (נגש) animais defeituosos ao Senhor. No Qal, נגש significa “aproximar”; no Hifil, significa “trazer/oferecer”.<sup>691</sup> Em textos que se referem ao culto, é mais comum que a raiz קרב (Hifil) esteja associada ao termo מְנִחָה (Lv 2,1.4; 6,13). Lv 2,8, no entanto, é uma exceção. Nesse versículo, três raízes verbais estão associados à oferta da מְנִחָה: נגש/קרב/בוא. Em Malaquias, a raiz נגש é a usual para indicar a oferta não somente da מְנִחָה (MI 3,3), mas de toda forma de sacrifício (MI 1,7.8).

Uma vez purificados, os “filhos de Levi” poderão oferecer uma מְנִחָה בְּצִדְקָה, expressão única em toda a BH. Embora alguns autores entendam que essa expressão signifique “uma oferenda de acordo com a Lei”,<sup>692</sup> em contexto cultural, são as expressões כְּמִשְׁפֵּט ou כְּמִשְׁפָּט, as mais frequentes para indicar que tal sacrifício ou cerimônia está de acordo com a regulamentação prevista e não a expressão בְּצִדְקָה.<sup>693</sup> Somente em três lugares na BH é que ocorre uma expressão semelhante indicando, provavelmente, os sacrifícios oferecidos segundo os ritos previstos pela lei: זָבַח יִצְדָק (Dt 33,19; Sl 4,6; Sl 51,21).<sup>694</sup> A expressão בְּצִדְקָה ocorre alhures na BH para indicar seja o juízo de YHWH, que se dará “em justiça” (Sl 72,3-4), seja o meio pelo qual ele redimirá o seu povo (Is 1,27). O profeta Isaias afirma que a santidade de Deus

<sup>690</sup> ZIMMERLI, W., Ezekiel, v. 2, p. 275-277.

<sup>691</sup> RINGGREN, H., נגש, p. 215.218.

<sup>692</sup> VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 291.

<sup>693</sup> JOHNSON, B., מִשְׁפָּט, p. 95: Lv 5,10; 9,16; Nm 9,3.14; 15,24; 29,6; Esd 3,4; Nm 8,18.

<sup>694</sup> SMITH, R. L., Micah-Malachi, p. 329.

se mostra “na justiça” (Is 5,16). A análise do termo  $\text{צְדָקָה}$  e seu uso no profeta Malaquias pode ajudar a compreender a expressão  $\text{מִנְחָה בְּצִדְקָה}$ .

O termo  $\text{צְדָקָה}$  ocorre 2x em Malaquias, sempre servindo para qualificar alguma coisa. Em MI 3,3 ele qualifica a oferenda que será apresentada a YHWH, em MI 3,20, por sua vez, ele qualifica o “sol”, que é dito “sol de justiça” que brilhará para o povo trazendo a cura em seus raios. O termo utilizado para “cura” em MI 3,20 é o termo  $\text{מְרַפֵּא}$ . Em alguns textos proféticos, tal termo parece ter um sentido metafórico, onde “cura” indica a purificação dos pecados (Jr 8,15; 33,6). O sentido de “justiça” parece poder ser compreendido em Malaquias como aquilo o que trará a purificação para o povo. Assim como o “sol de justiça” trará a “cura” (purificação), do mesmo modo a “oferenda em justiça” será fonte de salvação e de purificação para o povo. Uma vez que o termo  $\text{צְדָקָה}$  está relacionado à ideia de “aliança” ( $\text{בְּרִית}$ ),<sup>695</sup> entende-se melhor a expressão  $\text{מִנְחָה בְּצִדְקָה}$  em Malaquias. A “aliança” foi corrompida (MI 2,8) porque os sacerdotes apresentaram a Deus oferendas impróprias e descuraram o culto. Uma vez purificados, a “aliança” poderá ser restaurada, em virtude de uma oferenda  $\text{בְּצִדְקָה}$ .

Weyde afirma que MI 3,3d esclarece-se à luz de MI 1,11. Em MI 1,11 a  $\text{מִנְחָה}$  vem qualificada com  $\text{מִנְחָה טְהוֹרָה}$ . O termo  $\text{טָהֵר}$  é um termo chave em MI 3,3. Em alguns lugares na BH, termos oriundos das raízes  $\text{צדק}$  e  $\text{טהר}$  aparecem lado a lado, como sinônimos (Jó 4,17). Logo, no seu parecer, as expressões  $\text{מִנְחָה טְהוֹרָה}$  e  $\text{מִנְחָה בְּצִדְקָה}$  em Malaquias são intercambiáveis. Mais que uma oferenda de acordo com a Lei, a oferenda seria “pura”, equiparável àquela que, segundo YHWH, lhe é oferecida em “todo lugar” e “do nascer ao pôr do sol” (MI 1,11).<sup>696</sup>

A expressão  $\text{וְנִרְבָּה לִיהוָה}$  de MI 3,4 está em paralelo com a expressão  $\text{וְהָיָה לִיהוָה}$  de MI 3,3d. Ela introduz a consequência da purificação do mensageiro para Judá e Jerusalém. Postulam-se pelo menos três sentidos para a raiz  $\text{ערב}$  que abre o versículo.<sup>697</sup> Em MI 3,4 tratar-se-ia da raiz  $\text{ערב}$  III, cujo sentido é “ser doce”, “ser

<sup>695</sup> JOHNSON, B.,  $\text{צְדָקָה}$ , p. 259-260.

<sup>696</sup> WEYDE, K. W., *Prophecy and Teaching*, p. 300.

<sup>697</sup> Fabry postula três sentidos; Lisowsky quatro; Koehler, por sua vez, cinco. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 876-877; FABRY, H.-J.; LAMBERTY-ZIELINSKI, H.,  $\text{ערב}$ , p. 331-334; LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, p. 1110-1111.

agradável”.<sup>698</sup> Esta raiz ocorre poucas vezes na BH<sup>699</sup>, e aplica-se a diferentes realidades: sacrifícios/ofereidas, poesias, o dormir etc.<sup>700</sup> Relacionado aos sacrifícios/ofereidas, o termo aparece em Jr 6,20, Os 9,4 e MI 3,4. Em Jr 6,20 e Os 9,4 o verbo tem como objeto o termo עָרַב. Os dois textos comportam sentido negativo e asseveram que os sacrifícios do povo não serão aceitos diante de YHWH. Somente em MI 3,4 o verbo está num contexto positivo, onde o profeta afirma que a oferta do povo será “agradável” (עָרַב), depois que os sacerdotes forem purificados.<sup>701</sup>

De modo particular, o uso da raiz עָרַב em Jr 6,20 pode ajudar a elucidar o seu uso em MI 3,4. Em Jr 6,20, ela está em paralelo com o substantivo רָצוֹן (favor, graça, benevolência) derivado da raiz רָצָה (apreciar, aceitar, comprazer-se em). YHWH afirma que não aprecia (רָצָה) e que não lhe agradam (עָרַב) os sacrifícios do povo em razão da sua desobediência. Eles não “dão atenção” (קָשַׁב) à sua Palavra (דְּבָרָה) e “desprezam” (מָאָס) a sua “Lei” (תּוֹרָה) – Jr 6,19. Em Malaquias, a raiz רָצָה, por sua vez, aparece em MI 1,8.10.13.<sup>702</sup> Em MI 1,8.13, esta raiz está inserida dentro de uma pergunta retórica de YHWH. Como poderá ser agradável a oferta dos sacerdotes, tendo em vista que eles oferecem animais defeituosos, inapropriados para o culto? Em MI 1,10 aparece a mesma raiz numa frase negativa: YHWH não considerará agradável a oferta provinda “das mãos” dos sacerdotes. A sua desobediência às prescrições rituais, que reflete o seu desprezo pela Lei de Deus, faz com que, à semelhança do que acontece no citado oráculo de Jeremias, seus sacrifícios não sejam aceitos e, conseqüentemente, os sacrifícios oferecidos pelo povo, uma vez que os sacerdotes são os intermediários legítimos do culto. O estado de crise do culto e, particularmente, do sacerdócio descrito em MI 1,6-14 suscita o juízo de YHWH sobre os sacerdotes (MI 2,1-9). Esse “juízo” encontra seu contraponto em MI 2,17 – 3,5. Somente depois da purificação dos sacerdotes, como

<sup>698</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, V. 1, p. 877; FABRY, H.-J.; LAMBERTY-ZIELINSKI, H., עָרַב, p. 333.

<sup>699</sup> Segundo Lisowsky, עָרַב III ocorre 8x na BH: Jr 6,20; 31,26; Ez 16,37; Os 9,4; MI 3,4; SI 104,34; Pr 3,24; 13,19. LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, p. 1110-1111.

<sup>700</sup> FABRY, H.-J.; LAMBERTY-ZIELINSKI, H., עָרַב, p. 333.

<sup>701</sup> Wolff e Fabry consideram o verbo עָרַב III um termo técnico cultual, devido ao uso que dele se faz em Jr 6,20, Os 9,4 e MI 3,4. FABRY, H.-J.; LAMBERTY-ZIELINSKI, H., עָרַב, p. 333; WOLFF, H. W., *Hosea*, p. 155.

<sup>702</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 630.

descrita em MI 3,3ac, é que YHWH considerará “agradável” (ערב) a oferenda do povo.<sup>703</sup>

A expressão ליהוה, que só ocorre, dentro do livro de Malaquias, em MI 3,3d.4, aponta para a centralidade de Deus na mensagem do profeta. Tanto os sacerdotes quanto a oferenda serão purificados para que se tornem dignos de YHWH. O mandamento que o homem parece não conseguir cumprir, a pureza que ele não consegue alcançar por si só, realiza-se mediante a intervenção de YHWH. A menção de Judá e Jerusalém, o estado e a capital da comunidade pós-exílica, respectivamente, apontam para a totalidade do povo de Israel, a quem o profeta dirige o conjunto da sua profecia (MI 1,1).<sup>704</sup>

Na segunda metade do versículo, o profeta afirma que a oferenda será agradável a YHWH valendo-se de duas comparações, introduzidas pela preposição ך. Este uso de uma dupla comparação marca o estilo deste oráculo. Em MI 3,2c; 3,3c e, agora, em 3,4, o profeta se vale desta dupla comparação com sentido enfático:

פֶּאֶשׁ מִצֹּרֶף וּכְבֹרִית מִכְבֹּסִים	←	כִּי־הוּא	MI 3,2c
כַּזָּהָב וְכַכֶּסֶף	←	וְנִקָּא אֲתֶם	MI 3,3c
כִּימִי עוֹלָם וּכְשֹׁנִים קַדְמֹנִיּוֹת	←	מִנְתַּת יְהוּדָה וִירוּשָׁלָּם	MI 3,4

Assim como em MI 3,2c e 3,3c, em MI 3,4 são usadas expressões equivalentes. Tanto a expressão עוֹלָם כִּימִי, quanto a expressão קַדְמֹנִיּוֹת כְּשֹׁנִים são utilizadas nos textos proféticos para referir-se a um passado ideal. Em Am 9,11, a expressão עוֹלָם כִּימִי refere-se ao tempo da monarquia davídica;<sup>705</sup> em Mq 7,14, por sua vez, a mesma expressão refere-se ao tempo do Êxodo.<sup>706</sup>

<sup>703</sup> FABRY, H.-J.; LAMBERTY-ZIELINSKI, H., ערב, p. 333; WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 300-301.

<sup>704</sup> VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 292.

<sup>705</sup> Uma das possíveis interpretações da סֶכֶת דָּוִד הַנִּפְלֵת em Am 9,11 é a que indica sua relação com o tempo da monarquia davídica. McCOMISKEY, T.E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 490-491; LIMA, M. L. C., Amós 9,11-15 e a unidade do livro dos Doze Profetas, p. 182-199.

<sup>706</sup> Em Mq 7,14, a referência ao tempo do Êxodo pode ser percebida pelo paralelo estabelecido entre a expressão עוֹלָם כִּימִי e a expressão כִּימִי צִאתָהּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם de Mq 7,15. McCOMISKEY, T.E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 759-760.

O termo קדמני (קדמניוֹת) é derivado da raiz קדם, que pode significar “sair ao encontro”, “preceder”, “ir à frente”, em sentido espacial; com conotação temporal, a mesma raiz pode significar “antecipar-se”.<sup>707</sup> Da mesma raiz provém o substantivo קדמָה, que pode significar “origem” (Is 23,7) ou “estado/condição anterior” (Ez 16,55).<sup>708</sup> קדמני, por sua vez, pode significar tanto “oriental” – sentido espacial (Ez 10,19), quanto “anterior” – sentido temporal (Ez 38,17). Com sentido de “anterior” ou “antigo”, o termo é utilizado somente quatro vezes na BH: 1Sm 24,14; Is 43,18; Ez 38,17; Ml 3,4.<sup>709</sup> Em Is 43,18, o termo é utilizado sozinho, indicando as “coisas passadas” que não devem mais ser recordadas. Em Ez 38,17 e Ml 3,4 o termo remete a um tempo ideal. Em Ez 38,17, ao tempo dos antigos profetas e, em Ml 3,4, ao tempo de um sacerdócio ideal.

Quando teria sido esse passado ideal do sacerdócio israelita não é consenso entre os estudiosos de Malaquias. Alguns pensam tratar-se de uma referência à época mosaica<sup>710</sup> ou à época davídica<sup>711</sup>, tendo em vista que a primeira expressão, כִּימֵי עֹלָם, ocorre em Mq 7,14 e Am 9,11 referindo-se a uma e outra época, respectivamente. Outros autores, todavia, concordam que não parece possível determinar um período particular da história de Israel ao qual o profeta estaria se referindo. As alusões ao tempo dos inícios de Israel são muito variadas em Malaquias. Ele refere-se ao tempo de Esaú e Jacó (1,2); ao tempo “dos pais” (3,7); ao tempo de Moisés e Elias (3,22-23). O profeta parece partilhar uma visão comum do profetismo, aquela segundo a qual “o tempo antigo” é, de modo geral, considerado como um tempo ideal, onde a comunhão com YHWH produzia os melhores frutos para o povo.<sup>712</sup> Sendo assim, o profeta pode estar referindo-se não somente a um momento específico da vida do povo de Israel, mas a todos os momentos em que, no passado, o sacerdócio desempenhou o seu papel de modo

<sup>707</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 570.

<sup>708</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1070.

<sup>709</sup> JENNI, E., קדם, cc. 738-741; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1071.

<sup>710</sup> BALDWIN, J. G., Haggai, Zechariah and Malachi, p. 266; McCOMISKEY, T.E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1354-1355;

<sup>711</sup> BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A., Malachi's Vision of the Temple: An Emblem of Eschatological Hope (Ml 3:1-5) and an Economic Centre of the Community (Ml 3:10-12), p. 371.

<sup>712</sup> GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 155.

digno de YHWH,<sup>713</sup> ou, ainda, a um passado ideal que, nas partes sacerdotais do Pentateuco é colocado na época da peregrinação no deserto.<sup>714</sup>

A terceira parte do oráculo é concluída, assim, em tom positivo, prevendo que a purificação a ser empreendida pelo mensageiro da Aliança redundará em benefício não somente para o sacerdócio, mas para o povo em geral. Desta forma, parece verossímil afirmar que, no pensamento do profeta, a atitude dos sacerdotes põe em risco não somente sua relação com YHWH, mas a relação de aliança que envolve todo o povo. Uma vez purificado o sacerdócio, o culto é restabelecido na sua integridade, ou seja, com ofertas “puras” e oferecidas “segundo a Lei” (מִן־קֹהֵל (בְּצִדְקָה), o que abre caminho para a renovação da aliança entre YHWH e seu povo.

#### 4.4.5.

#### A vinda de YHWH: 3,5

Na quarta e última parte do oráculo é retomada a 1ps: é YHWH quem fala. Este versículo se conecta com Ml 3,1ab onde YHWH anuncia a vinda de seu mensageiro que prepara a sua própria vinda. A vinda de YHWH é designada pela raiz קרב – Qal (Ml 3,5a). קרב significa, em primeiro lugar, “aproximar-se/estar próximo de”<sup>715</sup> e é utilizada na BH em âmbitos variados: no âmbito cultural (Hifil), indicando o ato de aproximar-se das coisas santas, como o altar ou tenda (Ex 40,32; Lv 9,5), e também com o sentido de “oferecer/apresentar” (Lv 2,8);<sup>716</sup> no âmbito bélico (Dt 20,2); no campo judicial, indicando a aproximação para o juízo (Is 41,1.5); indicando o intercuro sexual (Gn 20,4; Lv 18,6); em 1Rs 2,7, o paralelo com a expressão תַּעֲשֶׂה־חֶסֶד parece dar ao verbo o sentido de “ser benevolente”.<sup>717</sup> Seu antônimo é a raiz רחק (estar distante), como se pode depreender de Is 46,13.<sup>718</sup>

<sup>713</sup> HILL, A., Malachi, p. 279; VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 292-293; SNYMAN, S. D., Malachi, p. 138; JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 280-281.

<sup>714</sup> A possível referência a Ex 23,20 parece apontar neste sentido (item 4.4.2.).

<sup>715</sup> KÜHLEWEIN, J., קרב, c. 850.

<sup>716</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1132-1134. O hifil é a forma mais recorrente na BH (177x de 293 ocorrências). KÜHLEWEIN, J., קרב, c. 850.

<sup>717</sup> KÜHLEWEIN, J., קרב, cc. 851-852.

<sup>718</sup> KÜHLEWEIN, J., קרב, c. 851.

Embora o texto de Malaquias exprima, também, algo do campo judicial, o sentido de MI 3,5a exprime-se melhor quando se considera o sentido teológico da raiz קרב. A proximidade do יום יהנה vem indicada, nos profetas, pelo adjetivo קרוב, que indica, em geral, a severidade do juízo de YHWH (Is 13,6; Ez 30,3; Jl 4,14). A proximidade da salvação de YHWH também é indicada pelo mesmo adjetivo (Is 51,5).<sup>719</sup> Na 1ps, no conjunto dos livros proféticos, o verbo só aparece em Is 46,13 e MI 3,5, contudo, somente em Malaquias ele tem Deus por sujeito. Em Is 46,13 Deus torna próxima a sua “justiça”. Diante deste conjunto, ganha força a afirmação de YHWH em primeira pessoa anunciado a sua aproximação (קרב) para o julgamento (משפט) e, ao mesmo tempo, pode-se perceber certa harmonia do vocabulário de Malaquias com o vocabulário dos outros profetas, no que diz respeito ao anúncio dessa vinda de YHWH. O termo משפט conecta MI 3,5 com MI 2,17, emoldurando o oráculo. À pergunta איה אלתי המשפט, o próprio YHWH responde, afirmando que וקרבתתי אליכם למשפט.<sup>720</sup> Em MI 3,5b-5e o profeta explicita em que consiste o termo משפט de modo concreto, na perícopes.

YHWH se autodenomina em MI 3,5b como עד ממנהר. Ao mesmo tempo em que é juiz, porque ele “se aproxima para o julgamento”, YHWH também é “testemunha”.<sup>721</sup> As diversas classes contra as quais YHWH testemunha são indicadas pela preposição כ, à exceção de MI 3,5de. A expressão כ + עד indica uma “testemunha de acusação/testemunha contra” e ocorre não somente em Malaquias, mas também em outros lugares na BH.<sup>722</sup> Na conclusão de um pacto, YHWH podia ser designado como testemunha (Gn 31,50), esse parece ser o sentido do uso da raiz עד em MI 2,14.<sup>723</sup> Na literatura profética, YHWH é chamado de “testemunha” em Jr 29,23; Jr 42,5 e Mq 1,2. Em Jr 29,23, à semelhança do que acontece em MI 3,5, YHWH é, também, juiz, uma vez que em Jr 29,21 ele já dita a sentença contra os que são acusados. O mesmo se dá em Mq 1,2-7. Malaquias harmoniza-se, assim,

<sup>719</sup> Is 13,6; Jl 1,15; 4,14; Ab 1,15; Sf 1,7.14. KÜHLEWEIN, J., קרב, c. 856.

<sup>720</sup> GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 158; VERHOEF, P. A., The Books of Haggai and Malachi, p. 293-296; SNYMAN, S. D., Malachi, p. 138-139.

<sup>721</sup> WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 304.

<sup>722</sup> GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 159; Nm 5,13; Dt 19,15; 31,26; Js 24,22; 1Sm 12,5; Mq 1,2; Pr 24,28.

<sup>723</sup> VAN LEEUWEN, C., עד, cc. 279-280.

com a linguagem profética, ao apresentar YHWH na dupla função de juiz e testemunha.<sup>724</sup>

O termo  $\text{עַד}$  vem qualificado pela raiz  $\text{מהר}$  (Piel – ptc), que significa “acelerar, tornar rápido”.<sup>725</sup> Ela costuma ser associada a verbos, para indicar a rapidez com a qual uma ação deve ser realizada. Nesses casos, ela pode assumir uma função adverbial (Ex 34,8).<sup>726</sup> A expressão  $\text{עַד מְהֵרָה}$  só ocorre em Malaquias<sup>727</sup> e há quem sugira uma ligação com Dt 17,7. Dt 17,6 prevê que a condenação à morte se dê a partir da palavra de duas ou três testemunhas. Dt 17,7, por sua vez, prevê que as testemunhas sejam as primeiras a executar a sentença, o que parece indicar certa rapidez na execução da mesma sentença. Segundo Freudenstein e Weyde esse seria o pano de fundo de Ml 3,5b: YHWH apresenta-se como a testemunha que também executa a sentença e a executa rapidamente.<sup>728</sup> Como da raiz  $\text{מהר}$  também deriva-se o adjetivo  $\text{מְהֵרָה}$  “habilidoso/versado” (Esd 7,6), sugere-se também que a expressão  $\text{עַד מְהֵרָה}$  sirva para indicar que YHWH é a testemunha “habilidosa”, capaz de discernir o sentido das acusações e aplicar os critérios de juízo.<sup>729</sup> Embora tal forma de compreender a expressão ajude a elucidar seu sentido, parece mais evidente o sentido primeiro do termo  $\text{מְהֵרָה}$ , que indica a rapidez com a qual YHWH realizará seu juízo, quando da sua súbita vinda (Ml 3,1c:  $\text{פְּתָאֵם}$ ).<sup>730</sup>

Em Ml 3,5b-5e encontra-se a lista daqueles contra os quais YHWH será uma “testemunha rápida”. O texto enumera cinco categorias:<sup>731</sup> feiticeiros; adúlteros; perjuros; exploradores do assalariado, da viúva e do órfão; os que enganam o estrangeiro. Ml 3,5e não parece ser uma nova categoria, mas sim uma espécie de categoria-síntese que indica todos aqueles que experimentarão o juízo de YHWH, os já enumerados e os que fogem de tal enumeração:  $\text{לֹא יִרְאוּנִי}$ .<sup>732</sup> Admite-se que

<sup>724</sup> VAN LEEUWEN, C.,  $\text{עַד}$ , c. 281.

<sup>725</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 755-756; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 553-554.

<sup>726</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 553-554; RINGGREN, H.,  $\text{מהר}$ , p. 138.

<sup>727</sup> WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 304.

<sup>728</sup> WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 304; FREUDENSTEIN, E. G., A Swift Witness, p. 114-115.

<sup>729</sup> JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 282.

<sup>730</sup> GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 159.

<sup>731</sup> SMITH, R. L., Micah-Malachi, p. 330: segundo Smith, o uso dos participípios na enumeração dessas categorias de pessoas tem em vista mostrar que se trata de comportamentos habituais, rotineiros.

<sup>732</sup> WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 310.

Malaquias se utiliza de várias “tradições” para compor tal lista, mormente aquelas presentes no Deuteronômio e no Levítico, embora se encontrem também conexões entre as categorias citadas por Malaquias e a literatura profética e sapiencial.<sup>733</sup>

A primeira categoria é indicada pela raiz כַּשַׁף (Piel) que significa “praticar magia”.<sup>734</sup> O uso do termo em Ex 22,17 e Dt 18,10 é digno de nota. Em Ex 22,17 é prevista, para a “feiticeira” (מְכַשֶּׁפֶה) a pena capital. Em Dt 18,10, por sua vez, o que pratica a magia (מְכַשֶּׁף) vem colocado ao lado de outras categorias de infiéis: os que fazem passar pelo fogo os filhos; os que fazem presságios, oráculos ou adivinhações. O conjunto destas práticas é classificada como uma “abominação” (תוֹעֵבָה) – Dt 18,12. Weyde acredita que os “feiticeiros” sejam enumerados em primeiro lugar em Ml 3,5 porque a prática da feitiçaria pode ter se tornado um problema crescente no período pós-exílico. Ele baseia sua afirmação no fato de que, somente em 2Cr 33,6 se faz a menção da “prática da feitiçaria” (וְכַשְׁפִּי) por parte de Manassés, enquanto o texto paralelo de 2Rs 21,6, mais antigo, não traz essa informação. Os dois textos são praticamente idênticos, excetuando-se a menção da “feitiçaria” em 2Cr 33,6.<sup>735</sup> Is 57 parece apontar no mesmo sentido. O profeta, contudo, utiliza outra raiz verbal. A expressão בְּנֵי עֲנָנָה, normalmente traduzida como “filhos da feiticeira”<sup>736</sup> (Is 57,3), traz a raiz עָנַן (Poel – ptc) que significa “adivinhar, vaticinar, augurar”, por isso seu participio vem traduzido como adivinho, agoureiro, vaticinador ou feiticeiro.<sup>737</sup> Tanto em 2Cr 33,6, quanto em Dt 18,10, a raiz עָנַן está associada à raiz כַּשַׁף na enumeração de uma série de práticas idolátricas que atraem a ira de YHWH.

A segunda categoria indiciada por Malaquias são os “adúlteros” (Ml 3,5b: מְזַנְאִים). O adultério é expressamente proibido pelo decálogo (Ex 20,14; Dt 5,18). A raiz זָנַן é utilizada em sentido metafórico na literatura profética para indicar a idolatria (Jr 3,9; Ez 23,37; Os 3,1).<sup>738</sup> Ez 23,45 prevê que Jerusalém e Samaria sejam julgadas segundo o “direito das adúlteras” (מִשְׁפַּט נְזִיפוֹת), que previa a sua

<sup>733</sup> O'BRIEN, J. M., Priest and Levite in Malachi, p. 91; WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 311.

<sup>734</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 704; ANDRÉ, G., כַּשַׁף, p. 361.

<sup>735</sup> WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 310.

<sup>736</sup> ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., Profetas, v. 1, p. 362.

<sup>737</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 509.

<sup>738</sup> FABRY, H.-J., זָנַן, p. 116-117.

morte (Lv 20,10). É possível que os dois sentidos do termo estejam compreendidos dentro da afirmação de Malaquias: adultério e idolatria. O juízo de YHWH se dará não somente sobre os que cometem propriamente o adultério, mas também sobre aqueles que o praticam de modo metafórico, abandonando YHWH e indo atrás dos ídolos. Há quem sugira que o profeta esteja retomando aqui o que já foi abordado em MI 2,10-16, um oráculo onde YHWH afirma odiar o “repúdio” (כִּי־שָׁנָא שְׁלַח) – MI 2,16. Neste oráculo, os destinatários são acusados de abandonar a “mulher da juventude” (אִשָּׁת נְעוּרָיָה) – MI 2,14 – e de desposar a “filha de um Deus estrangeiro” (בֵּת־אֱלֹהִים נָכָר) – MI 2,11, o que poderia indicar certo perigo de idolatria no caso do casamento com as estrangeiras.<sup>739</sup>

A terceira categoria enumerada em MI 3,5b é a dos que “fazem um juramento falso” (וְשָׁבַעְתֶּם לְשָׁקֵר). A raiz שבע (Qal) significa “jurar, prometer, prestar juramento”. Quando unido ao termo שָׁקֵר (mentira, falsidade), como ocorre em MI 3,5b, significa “fazer um juramento falso”.<sup>740</sup> O homem pode jurar em nome de Deus (Dt 10,20), mas o juramento falso é expressamente proibido no Levítico (5,22.24; 19,12) e condenado na literatura profética (Jr 7,9; Zc 5,4). Em Jr 7,9, o “juramento falso” é mencionado juntamente com o “adultério”, à semelhança do que ocorre em MI 3,5b. O juramento falso não afeta somente a pessoa sobre a qual uma sentença cairá indevidamente, mas é uma transgressão contra o próprio YHWH, que é quem garante o juramento.<sup>741</sup>

Uma quarta categoria de transgressores é apresentada em MI 3,5c: os que “oprimem” (עָשָׂק) o assalariado, a viúva e o órfão.<sup>742</sup> A raiz עשק I significa “oprimir, explorar, defraudar”.<sup>743</sup> Ela e seus derivados exprimem sempre ações e estados apresentados negativamente. Algumas vezes, a raiz עשק vem justaposta a outras raízes que indicam ações igualmente violentas e proibidas em Israel, como roubar, mentir, colocar obstáculo diante de um cego e jurar falso, por exemplo (Lv 19,11-

<sup>739</sup> GLAZIER-McDONALD, B., Malachi: The Divine Messenger, p. 161-162.

<sup>740</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 655. Algumas vezes, o mesmo sentido vem expresso quando o verbo שָׁבַע está unido ao termo מְרִמָּה, como no SI 24,4.

<sup>741</sup> KOTTSEPER, I. שָׁבַע, p. 321-322.

<sup>742</sup> Um amplo trabalho sobre a figura do estrangeiro, do órfão e da viúva pode ser encontrado em FRIZZO, A. C., A Trilogia Social: estrangeiro, órfão e viúva no Deuteronômio e sua recepção na Mishná, p. 51-138.

<sup>743</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 897; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 524-525.

14). MI 3,5c faz eco, de certa forma, aos Salmos 103,6: עֲשֵׂה צְדָקוֹת יְהוָה וּמִשְׁפָּטִים לְכָל־ e 146,7: עֲשֵׂה מִשְׁפָּט לְעֲשׂוּקִים.<sup>744</sup>

Os “oprimidos”, em MI 3,5c são, em primeiro lugar, os “assalariados”. O termo שָׂכָר significa “salário”. שָׂכִיר, por sua vez, refere-se ao homem livre, mas que não possuindo nenhuma terra, trabalha em terra alheia em troca de uma diária. A expressão שָׂכָר-שָׂכִיר designa, portanto, “o salário do assalariado” ou “o salário do diarista”.<sup>745</sup> Como o termo mais próximo do verbo é o termo salário (שָׂכָר), e a expressão “oprimir o salário” não parece compreensível,<sup>746</sup> na história da interpretação de Malaquias houve quem sugerisse a inversão dos termos, a fim de que a frase ficasse mais inteligível, com o sentido de “oprimir o assalariado [no que diz respeito ao seu] salário”.<sup>747</sup> Há quem sugira, ainda, que se retire o termo שָׂכָר da oração, a fim de que MI 3,5 se harmonize com Dt 24,14 (לֹא-תַעֲשֶׂק שָׂכִיר).<sup>748</sup> Admita-se, contudo, que a raiz עֲשֶׂק possua o sentido primeiro de “reter/reter indevidamente” um bem de alguém e só secundariamente signifique “oprimir”. Joüon faz essa afirmação tomando por base alguns textos da BH onde a raiz עֲשֶׂק vem justaposta à raiz גָּזַל (roubar), como em Lv 19,13, que trata da retenção indevida do “salário do assalariado/diarista” (פְּעֻלַּת שָׂכִיר).<sup>749</sup> Nesse sentido entende-se MI 3,5c à luz de Lv

<sup>744</sup> GERSTENBERGER, E., עֲשֶׂק, p. 414.416.

<sup>745</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1327; LIPINSKI, E., שָׂכָר, p. 131-132.

<sup>746</sup> Espera-se, normalmente, um complemento de pessoa para o verbo עֲשֶׂק, como é comum acontecer na BH e que tornaria o texto mais harmônico, uma vez que os demais objetos do verbo são, em MI 3,5c, classes de pessoas (viúva e órfão). Uma exceção é Mq 2,2. Neste texto, o verbo עֲשֶׂק é utilizado com complemento de pessoa e de coisa como objeto direto: גָּבַר וּבֵיתוֹ (o varão e sua casa). Contudo, em Mq 2,2, diferentemente de MI 3,5c, o que está em primeiro lugar é o complemento de pessoa e só depois o complemento de coisa, que retoma o primeiro complemento por meio do sufixo. Além disso, a expressão בֵּיתוֹ de MI 2,2 pode ser entendida em sentido metafórico, como um segundo complemento de pessoa, significando não a construção em si, mas a família. Tal constatação reforça a afirmação de que Malaquias usa de modo um tanto quanto inusitado o verbo עֲשֶׂק no que diz respeito ao seu complemento.

<sup>747</sup> VON BULMERINCQ, A., Kommentar zum Buche Maleachi, p. 383: sugere a inversão dos termos e a tradução da inteira expressão pelo termo Lohnarbeiter (diarista); VAN HOONACKER, A., Les Douze Petit Prophètes, p. 730. Barthélemy sugere que se mantenha o Texto Leningradense que é atestado na Tradição Massorética e se traduza o versículo da seguinte forma: *et contre ceux qui font tort au salarié quant à son salaire*. BARTHÉLEMY, D., Critique Textuelle de L’Ancien Testament, p. 1036; MEINHOLD, A., Maleachi, p. 242; JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 283: sugere traduzir a expressão como: *hired labourer through the wages*. A tradução da LXX, que emprega três verbos diferentes para traduzir o único verbo עֲשֶׂק do TM é um exemplo desta dificuldade de se entender o texto de MI 3,5c: ZIEGLER, J., Duodecim Prophetæ, v. XIII, p. 336.

<sup>748</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 2, p. 1327.

<sup>749</sup> GERSTENBERGER, E., עֲשֶׂק, p. 412; JOÜON, P., Verb עֲשֶׂק ‘retenir’ (Le Bien d’Autrui), secondairement ‘opprimer’, p. 445-447.

19,13 e Dt 24,14. Lv 19,13 proíbe reter até a manhã seguinte o salário do assalariado. Dt 24,14, por sua vez, proíbe “oprimir” (עֲשֶׂק) o assalariado, que também é classificado como “pobre” (עָנִי) e “necessitado” (אֶבְיָוֹן); no v. 15 fica claro qual o sentido desta opressão: o salário (שֶׂכֶר) dele deve ser pago cada dia, antes que o sol se ponha, como prevê Lv 19,13. Em síntese, a “opressão” do assalariado consiste, como visto nos dois textos citados, em reter o seu salário até o dia seguinte.<sup>750</sup>

Além do assalariado, Ml 3,5c menciona a viúva (אַלְמָנָה) e o órfão (יָתוֹם). O dever de proteger a viúva, o órfão e o pobre é um tema comum no Antigo Oriente Próximo. Encontram-se menções a isto na literatura mesopotâmica e egípcia. Na literatura mesopotâmica, a proteção do órfão, da viúva e do pobre era uma tarefa atribuída tanto às divindades, quanto ao rei.<sup>751</sup> Na BH, o órfão e a viúva são mencionados de modo particular no Deuteronômio.<sup>752</sup> Em Dt 10,18, YHWH é apresentado como aquele que “faz justiça” (עֲשֶׂה מִשְׁפָּט) ao órfão e à viúva. O Sl 68,6 o apresenta como “pai dos órfãos” (אֲבִי יָתוֹמִים) e “justiceiro das viúvas” (דִּן אֶלְמָנוֹת). Pode-se depreender dessas passagens que o próprio YHWH faz-se protetor daqueles que perdem o seu protetor natural: no caso da viúva, o esposo e, no caso dos órfãos, os pais. A conduta de YHWH torna-se, assim, um modelo de conduta para os israelitas, particularmente para aqueles que devem liderar o povo. Dt 24,17 ordena que não se perverta o “direito dos estrangeiros e dos órfãos” (מִשְׁפָּט גֵּר יָתוֹם) e nem se tome como penhor a roupa da viúva. Em Dt 24,19-21 encontram-se leis referentes à ceifa. De acordo com tais leis, a respiga dos campos deve ser deixada

<sup>750</sup> A expressão שֶׂכֶר-שָׂכִיר / שֶׂכֶר-שָׂכִיר só aparece em Ml 3,5 e Dt 15,18. A ligação dos termos com o maqqep só ocorre em Ml 3,5 e pode corroborar o parecer dos que traduzem a expressão שֶׂכֶר-שָׂכִיר simplesmente por “assalariado”. Parece verossímil conjecturar que Malaquias possa ter utilizado um só e mesmo verbo para indicar a opressão do assalariado, da viúva e do órfão, causando certo embaraço na compreensão do uso desse verbo com o complemento שֶׂכֶר-שָׂכִיר, por razões de estilo. O autor poderia ter utilizado o verbo לָיַן, como ocorre em Lv 19,13, e que se encaixaria perfeitamente com a expressão שֶׂכֶר-שָׂכִיר uma vez que ele é utilizado no mesmo texto de Lv 19,13 com a expressão sinônima פָּעַלְתָּ שָׂכִיר. A inserção deste verbo faria, contudo, que se perdesse a forma 5 + 1 que parece marcar o estilo de tal versículo, onde cinco categorias de malfeitores são indicadas pelo uso de cinco participípios diferentes e depois sintetizadas num verbo em forma finita (Ml 3,5e). Também Niccacci traduz o verbo עֲשֶׂק por “oprimir”: NICCACCI, A., *Poetic Syntax and Interpretation of Malachi*, p. 66.

<sup>751</sup> FENSHAM, F. C., *Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, p. 129-139.

<sup>752</sup> Em geral, o livro do Deuteronômio menciona o “órfão e a viúva”, diferentemente de Ex 22,1; Zc 7,10 e Ml 3,5 que mencionam a “viúva e o órfão”. HILL, A., *Malachi*, p. 282-283.

para as viúvas e os órfãos. O profeta Isaías condena os príncipes do povo porque não fazem justiça aos órfãos e nem se importam com causa das viúvas (Is 1,23).<sup>753</sup>

Na tradição profética, a raiz עשק aparece relacionada à viúva e ao órfão em Jr 7,6 e em Zc 7,10. Nestes dois textos, todavia, os profetas acrescentam o “estrangeiro”, que Malaquias menciona relacionado a outro verbo. Em Jr 7,6, “não oprimir a viúva e o órfão” é uma das formas de se “praticar o direito” (משפט + עשה) a favor do próximo. Em Zc 7,10, por sua vez, não oprimir a viúva e o órfão é uma forma de “fazer um julgamento verdadeiro” (משפט אמת + עשה) e de “praticar o amor e a misericórdia” (ורחמים קוד + עשה). O uso do termo משפט em Jr 7,6 e Zc 7,10 ajuda a esclarecer o sentido de Ml 3,5c no que diz respeito à opressão da viúva e do órfão. Ao oprimi-los, os israelitas estão falhando no que concerne à prática da משפט. YHWH revela-se como o Deus do “julgamento” (משפט) afirmando que será uma testemunha contra aqueles que não praticam o “direito” (משפט) com relação ao próximo, de modo particular, a viúva e o órfão. Paulatinamente vai sendo respondida a pergunta de Ml 2,17g (איה אלהי המשפט) e, ao mesmo tempo, vai sendo demonstrando quem é que realmente está falhando no que diz respeito à observância do “direito” (משפט).

Embora na BH algumas vezes o estrangeiro seja mencionado junto com a viúva e o órfão (Dt 24,20), Malaquias o menciona em um segmento à parte (Ml 3,5d). Assim, a quinta categoria daqueles contra os quais YHWH executará seu juízo são os que “enganam o estrangeiro” (מטייגר).<sup>754</sup> A raiz נטה (Qal) significa “esticar, estender” (Gn 12,8; Dt 4,34). No Hifil, pode significar “inclinar, torcer, perverter” (Sl 31,3).<sup>755</sup> Com o sentido de “torcer”, “perverter”, נטה possui como objeto, algumas vezes, o termo משפט. Em Dt 24,17, por exemplo, se ordena que não se “perverta (נטה) o direito (משפט) do estrangeiro”; Dt 27,19, por sua vez, declara “maldito” o que desobedece a esse mandamento. O uso de Ml 3,5d tendo o substantivo גר como objeto é único na BH.<sup>756</sup> Há quem sugira que a expressão מטיי

<sup>753</sup> HOFFNER, H. A., אלקנה, p. 291.

<sup>754</sup> Pode-se encontrar uma síntese a respeito dos termos utilizados pela BH para designar o “estrangeiro” com suas diferentes nuances em: UTRINI, H. C. S., Is 56,1-8: A visão acerca do estrangeiro na comunidade pós-exílica, p. 34-35.

<sup>755</sup> RINGGREN, H., נטה, p. 384-386; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 693

<sup>756</sup> Quando refere-se ao estrangeiro, o verbo tem como objeto, normalmente, a expressão גר משפט. A LXX insere o termo κρίσις, com o intuito de se harmonizar com uso comum do verbo na BH. ZIEGLER, J., Duodecim Prophetarum, v. XIII, p. 336. É possível admitir que tal “omissão” do termo

גַּר de Ml 3,5d seja uma forma abreviada da expressão תַּטְּה מִלְּפָנֶיךָ גַּר dos já citados textos do Deuteronômio.<sup>757</sup> Os lexicógrafos admitem o sentido de “enganar”, que parece se encaixar no uso que Malaquias faz do verbo.<sup>758</sup> Em outros lugares na BH o direito do estrangeiro é garantido. De modo particular, os israelitas são lembrados de que eles foram também “estrangeiros” na terra do Egito (Ex 22,29; 23,9; Lv 19,34; Dt 10,19) e, por isso, não devem “afligir” (גָּהַ – Ex 22,20) o estrangeiro. Devem, ao contrário, “amar” (אָהַב) o estrangeiro, como o próprio YHWH o faz (Lv 19,33.34; Dt 10,18.19).<sup>759</sup>

Colocada no final da enumeração dos transgressores que sofrerão o juízo de YHWH (Ml 3,5b-d), a expressão לֹא יִרְאוּנִי (Ml 3,5e) não somente as sintetiza,<sup>760</sup> como também as expande. Pode-se colocar sob esta categoria final toda sorte de transgressão executada contra YHWH e contra o próximo, tanto aquelas já enumeradas pelo profeta, quanto outras que se podem depreender do contexto da BH. O temor de YHWH é um conceito importante na BH e em outras religiões do Antigo Oriente Próximo.<sup>761</sup> Segundo Fuhs, o encontro com o numinoso produz uma dupla reação: de um lado, o terror e, de outro, o fascínio. O temor do divino passa a expressar-se como consciência de sua grandeza e, ao mesmo tempo, reverência, louvor.<sup>762</sup>

Esse movimento do terror ao fascínio, que depois se encaminha para a adoração e a conseqüente obediência é o que se pode depreender do uso da raiz אָרַי na BH. Em alguns textos, o medo/pavor (אָרַי) aparece como uma reação humana diante de Deus. Assim acontece com Adão e Eva, depois do pecado (Gn 3,10); com Moisés, diante da sarça ardente (Ex 3,6) e com o povo diante do rosto

---

טַפְּחֵךְ, que seria esperado em tal proposição, seja uma questão de estilo. É possível conjecturar que o autor sagrado tenha deixado o termo טַפְּחֵךְ encerrando apenas a fala dos interlocutores do profeta em Ml 2,17g e abrindo a fala final de YHWH em Ml 3,5a. Assim, além de emoldurar a perícopie, o termo ganha mais destaque.

<sup>757</sup> HILL, A., Malachi, p. 284.

<sup>758</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 693. Se, segundo o Deuteronômio, não se deve “perverter o direito” do estrangeiro, isto nada mais é que evitar que ele seja “enganado” ou que sofra qualquer tipo de engodo.

<sup>759</sup> Sobre as dificuldades econômicas do estrangeiro no pós-exílio, pode ser encontrada uma síntese em UTRINI, H. C. S., Is 56,1-8: A visão acerca do estrangeiro na comunidade pós-exílica, p. 47-55.

<sup>760</sup> WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 310; MEINHOLD, A., Maleachi, p. 277; KESSLER, R., Maleachi, p. 244.

<sup>761</sup> FUHS, H. F., אָרַי, p. 297.

<sup>762</sup> FUHS, H. F., אָרַי, p. 298.

resplandecente de Moisés, sinal visível de sua experiência com Deus (Ex 34,30). O medo/pavor aparece associado, em outros textos, com a adoração a YHWH, ou ao seu “nome” (1 Rs 8,43). Em 1Rs 8,43 o “temor” está associado ao “conhecimento” de YHWH (יָדַע). Em outros lugares, o “temor” se relaciona com a “confiança” (בְּטָחָה) em YHWH – Is 51,3. No Sl 119,63, o “temor” (יָרָא) de YHWH está associado à obediência aos seus mandamentos/normas (פְּקוּדֵי־יָם + שְׁמֵרָה). Em Dt 10,12-13 encontra-se uma síntese do que se compreende como “temor de YHWH” na BH. Nesse texto, o “temor” é colocado em paralelo com as expressões: “andar em seus caminhos” (דָּרַךְ + הִלַּךְ); amá-lo (אָהַב); servi-lo de todo o coração e com todo o ser (בְּכָל־לִבְבְּךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ + עָבַד); guardar (שָׁמַר) seus mandamentos (מִצְוָה) e estatutos (חֻקָּה).<sup>763</sup>

Em Malaquias, o tema do “temor de YHWH” é abordado nos dois textos que formam o conjunto deste trabalho (2,1-9 e 2,17 – 3,5). Somente em Ml 2,3 e em Ml 3,5 o verbo יָרָא é utilizado numa forma finita. O particípio da mesma raiz, contudo, é utilizado em 1,14 (caracterizando o “nome de YHWH” como “terrível”) e 3,23 (caracterizando do mesmo modo o “dia de YHWH”)<sup>764</sup>; em 1,6 e 2,5 aparece o substantivo מוֹרָא derivado da mesma raiz; em 3,16 e 3,20 é utilizado o adjetivo יָרָא nas expressões יָרָא יְהוָה e יָרָא שָׁמַיִם.<sup>765</sup> A expressão לֹא יָרָאוּנִי de Ml 3,5c assemelha-se à expressão יָרָא תָּמָאֵלֶיךָ de Lv 19,14.31; 25,17.36.43. Tanto em Malaquias quanto no livro do Levítico, o temor de Deus está relacionado, também, ao comportamento moral.<sup>766</sup>

Particularmente em Lv 19, a raiz יָרָא é utilizada em sentido positivo, no conjunto de uma série de práticas enumeradas e que devem expressar o temor de YHWH. Algumas dessas práticas que manifestam o “temor de YHWH” são apresentadas em Ml 3,5, nomeadamente: cuidar do pobre e do estrangeiro (Lv 19,10; Ml 3,5d); não jurar falso (Lv 19,12; Ml 3,5b); não reter o salário do assalariado (Lv 19,13; Ml 3,5c). Ml 3,5e, por sua vez, aparece como uma antítese desses textos. No final da enumeração das diversas práticas que contrariam o que está disposto seja no Levítico seja em outros textos do Pentateuco, a raiz יָרָא é

<sup>763</sup> VAN PELT, M. V.; KAISER, W. C., יָרָא, p. 526-532.

<sup>764</sup> “Terrível” parece ser o significado mais preciso do particípio niphal נוֹרָא quando utilizado com valor de adjetivo. STÄHLI, H.-P., יָרָא, cc. 1055-1056.

<sup>765</sup> STÄHLI, H.-P., יָרָא, c.1052.

<sup>766</sup> STÄHLI, H.-P., c. 1067; WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 310.

utilizada em uma sentença negativa, demonstrando que tais atitudes representam o reverso do temor de YHWH. Uma vez que os apelos à justiça social são compreendidos como uma ordem dada por YHWH, o que está em questão é mais que o cumprimento de normas éticas. O que está em questão, em última análise, é a capacidade de “temer a YHWH” e expressar isso de modo concreto, na obediência à sua Palavra.<sup>767</sup>

O oráculo de MI 2,17 – 3,5 é finalizado pela fórmula do mensageiro, presente também em MI 3,1g. Depois de uma motivação inicial (MI 2,17) o oráculo anuncia a vinda de YHWH e de seu mensageiro. Após uma breve palavra de YHWH (MI 3,1ab), no centro do oráculo está a explicação do profeta a respeito de como será a vinda e a atuação do “mensageiro da aliança”. Tal vinda ganha lugar de destaque no texto, uma vez que a sua atuação purificando os sacerdotes é pormenorizadamente detalhada por meio da metáfora da purificação dos metais e da limpeza de tecidos. Não somente a purificação dos sacerdotes é descrita, mas também a conseqüente restauração do culto em sua pureza original. Com isso, as ameaças contra o sacerdócio em MI 2,1-9 ganham uma nova perspectiva: o mal não tem a última palavra, porque YHWH enviará seu mensageiro para purificar e restaurar o sacerdócio e o culto. A conclusão do oráculo se dá com a retomada da fala de YHWH em primeira pessoa (MI 3,5). MI 3,5 abrange os dois aspectos da aliança: o vertical e o horizontal, ou seja, a relação com Deus e a relação com o próximo. O juízo começa e termina com aquelas situações que ferem a comunhão com Deus (MI 3,5b e 3,5e: feitiçaria, adultério,<sup>768</sup> perjúrio,<sup>769</sup> não temer YHWH). No centro, estão as situações que ferem a comunhão entre os irmãos (MI 3,5c e MI 3,5d: a opressão do assalariado, da viúva, do órfão e do estrangeiro). Depois de restabelecer o culto em sua integridade, YHWH então se aproxima para estabelecer o direito (טִפְּסוּת), respondendo à pergunta de MI 2,17.

<sup>767</sup> FUHS, H. F., אג, p. 313

<sup>768</sup> Porque relaciona-se, de certo modo, com a idolatria.

<sup>769</sup> Porque compromete a imagem de Deus, que é chamado como testemunha no juramento.

## 5.

### Juízo e purificação:

#### A perspectiva escatológica de Malaquias (2,17 – 3,5) e seu pressuposto (2,1-9)

##### 5.1.

##### O discurso de ameaça de MI 2,1-9 como pressuposto de MI 2,17 – 3,5

No contexto do livro de Malaquias, a profecia salvífica de 2,17 – 3,5 encontra seu pressuposto na crise do sacerdócio descrita em 1,6 – 2,9 e que desencadeia a ameaça de YHWH contida, de modo particular, em 2,1-9. Quatro aspectos do texto pedem uma particular atenção a fim de que se possa compreender melhor o contexto imediato onde nasce tal perspectiva salvífica: a crítica ao sacerdócio em si; as causas e as consequências da crise denunciada pelo profeta; por fim, o contraste com Levi e a apresentação da imagem ideal do sacerdote ideal como contraponto da crítica.

##### 5.1.1.

##### A crítica ao sacerdócio em MI 2,1-9

O texto de MI 2,1-9 se concentra, de modo particular, sobre a função sacerdotal de “ensinar”. Contrastados com a imagem do sacerdote ideal (MI 2,7), que guarda em seus lábios o “conhecimento” (דַּעַת) e em cuja boca se procura a “instrução” (תּוֹרָה), os sacerdotes são indiciados por “fazerem tropeçar” (כַּשַּׁל - hifil) e por serem “parciais” (נִשְׂאָיִם פְּנִיִּים) na “instrução” (תּוֹרָה). Se fazem tropeçar, é porque não conduzem os homens ao verdadeiro conhecimento de YHWH. Se são parciais na instrução, é porque não se empenham em fazer com que o povo siga corretamente e de modo integral a lei de YHWH.<sup>770</sup>

---

<sup>770</sup> “Andar no caminho” (דָּרַךְ + הָלַךְ) de YHWH é uma expressão recorrente no Deuteronômio para indicar a obediência à sua palavra (10,12; 11,22; 19,9). Em MI 2,8, a expressão “fazer tropeçar” (כַּשַּׁל hifil) está em paralelo com a expressão “afastar-se do caminho” (סָר + דָּרַךְ), demonstrando que a atitude dos sacerdotes é diametralmente oposta àquela contida no Deuteronômio e que indica a reta obediência aos mandamentos e estatutos de YHWH.

Embora a instrução sacerdotal diga respeito de modo particular ao culto, onde se ensina ao povo a diferença entre o puro e o impuro, o uso do termo “instrução” (תּוֹרָה) em paralelo com o termo “conhecimento” (דַעַת), à semelhança do que ocorre em Os 4,6, parece indicar que tal instrução possui um âmbito mais amplo, incluindo também os aspectos éticos derivados do culto, cujo cumprimento se espera daqueles que pretendem cultuar YHWH de modo autêntico.<sup>771</sup> Tal acusação demonstra como a falha do sacerdote nesse aspecto traz trágicas consequências para o povo como um todo, que acaba por “tropeçar” (MI 2,8b) justamente naquilo que deveria ser o meio pelo qual eles poderiam andar na comunhão com Deus – a “instrução” (תּוֹרָה), voltando-se a YHWH de todo o coração e afastando-se do caminho da iniquidade (MI 2,6ad).

A gravidade da situação se pode depreender de textos como MI 2,3, que sugere não somente na humilhação pública dos sacerdotes, mas também a ameaça de seu afastamento do Templo e do fim de sua descendência; bem como de MI 2,9, com a afirmação categórica de que YHWH tornou os sacerdotes vis e desprezíveis diante de todo o povo, pelo fato de não darem ouvido à sua palavra, não guardando seus caminhos (MI 2,9b) e sendo parciais na instrução (MI 2,9c).

Embora MI 2,1-9 se detenha mais propriamente na falha dos sacerdotes no que diz respeito à sua função de ensinar, o texto pressupõe a crítica profética no que diz respeito à sua função cultural (MI 1,6-14). Alguns elementos textuais de MI 2,1-9 apontam para o texto de 1,6-14: em 2,2c, YHWH exige dos sacerdotes que estes, ouvindo sua palavra que lhes é enviada por meio do profeta, deem “glória ao seu nome”, mesmo questionamento apresentado em 1,6, onde YHWH interroga os sacerdotes a respeito da glória que lhe é devida (אַיִה כְבוֹדִי); além disso, a menção das “bênçãos” (2,2f) e das “festas” (2,3b) apontam para o universo cultural.

A crítica de MI 1,6-14 à falha dos sacerdotes no âmbito do culto se concentra, principalmente, na aceitação por parte dos sacerdotes de vítimas

<sup>771</sup> Segundo Wolff, o termo “conhecimento” (דַעַת) em Os 4,6 significa, do ponto de vista objetivo, o reconhecimento dos seus atos salvíficos: a libertação do Egito (Os 11,1-3); a eleição, no tempo do deserto (Os 9,10; 13,5); o dom da terra com seus frutos (Os 2,10). Do ponto de vista subjetivo, por sua vez, o “conhecimento” de YHWH significa a “devoção sincera” e a “relação interior com Deus”. WOLFF, H. W., Hosea, p. 79. Reventlow, compara a sentença יִשְׁמְרוּ דַעַת כְּהֵן שְׁפָתַי לֵהָן de MI 2,7, com a sentença יְזָרוּ דַעַת יְזָרוּ הַקָּמִים שְׁפָתַי הַקָּמִים de Pr 15,7, afirmando que é digno de nota que Malaquias atribua ao sacerdote a responsabilidade sobre um “conhecimento” de Deus que diz respeito ao modo de se conduzir a própria vida (Lebensführung). REVENTLOW, H. G., Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, p. 144-145; WEYDE, K. W., Prophecy and Teaching, p. 196-197; JACOBS, M. R., The Books of Haggai and Malachi, p. 224-225.

impróprias para o sacrifício. No v. 8, são enumerados o animal “cego” (עֵוֶר), o coxo (קִפּוֹפִּי) e o doente (חֵלֵה); o v. 13, por sua vez, traz uma lista quase idêntica: o animal “roubado” (גֵּזוּלִי), o coxo (קִפּוֹפִּי) e o doente (חֵלֵה). A referência ao animal “cego” (עֵוֶר) ou coxo (קִפּוֹפִּי) coloca o texto de Malaquias em relação com as tradições contidas em Dt 15,21, onde tais animais são tidos como impróprios para serem oferecidos a YHWH. A expressão genérica מְשֻׁקָּמִים (Ml 1,14), por sua vez, relaciona a profecia de Malaquias com Lv 22,17-25 onde este termo serve como uma categoria-síntese para ratificar que toda e qualquer deformidade torna um animal impróprio para o sacrifício (Lv 22,25).<sup>772</sup> Tal acusação encontra eco em Ml 2,1-9, uma vez que “ser parcial na instrução” (Ml 2,9c) significa, também, não orientar corretamente o povo no que diz respeito à correta prática do culto, aceitando de sua parte tais animais impróprios para o sacrifício.

A partir de Ml 1,13 se pode depreender qual seja a atitude de desprezo dos sacerdotes com relação ao culto. Segundo o profeta, os sacerdotes “sopram”<sup>773</sup> com desprezo em direção aos sacrifícios e, do culto como um todo, afirmam: הִנֵּה מִתְלַצֵּה. A expressão מִתְלַצֵּה é fruto da contração da partícula מֵ com o termo תְּלַצֵּה,<sup>774</sup> que, derivando da raiz verbal לָצָה (cansar, fatigar),<sup>775</sup> possui sentido básico de “tribulação”, “dificuldade” ou “sofrimento”.<sup>776</sup> É um termo raro na BH, aparecendo em Ex 18,8, Nm 20,14, Ne 9,32 e Lm 3,5,<sup>777</sup> com referência seja às tribulações sofridas por parte dos egípcios (Ex 18,8; Nm 20,14), seja por parte de outras nações estrangeiras (Ne 9,32; Lm 3,5).<sup>778</sup> O termo descreve tanto a falta de fervor dos sacerdotes em realizar seu ofício<sup>779</sup> quanto o seu tédio<sup>780</sup> em cumprir ritos que para eles parecem demasiado cansativos.<sup>781</sup> Seu uso acrescenta grande força retórica à

<sup>772</sup> WEYDE, K. W., *Prophecy and Teaching*, p. 119.

<sup>773</sup> A raiz פָּפַח pode significar soprar, resfolegar, aventar etc. No hiphil, como ocorre em Ml 1,13, pode ter o sentido metafórico de “desvalorizar”, ou de “resfolegar” em tom de desprezo para com alguma coisa ou pessoa. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 441; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 708-709. O sentido aqui é de demonstração de desprezo pelo sacrifício, pelo altar (mesa de YHWH) e, enfim, pelo próprio YHWH. HILL, A., *Malachi*, p. 191.

<sup>774</sup> GKC §37b

<sup>775</sup> RINGGREN, H., *לָצָה*, p. 395-396.

<sup>776</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, v. 2, p. 1737.

<sup>777</sup> Além, é claro, de Ml 1,13.

<sup>778</sup> LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, p. 1519.

<sup>779</sup> VERHOEF, P.A., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 233

<sup>780</sup> GLAZIER-McDONALD, B., *Malachi: The Divine Messenger*, p. 63.

<sup>781</sup> SIQUEIRA, F. S., *Ml 1,6-14: A crítica profética ao culto do segundo Templo e sua justificativa sob o aspecto teológico*, p. 79-80.

invektiva profética, uma vez que o culto aparece, na boca dos sacerdotes, em comparação com o sofrimento vivido no Egito ou durante o tempo do exílio. Tal forma de se expressar também encontra eco em MI 2,1-9, uma vez que o ensino dos sacerdotes com relação à reta prática do culto, diz respeito não somente ao seu aspecto exterior, mas também à atitude interior que se deve ter diante de YHWH.

### 5.1.2.

#### As causas da crise denunciada pelo profeta

Chama a atenção em Malaquias que a instituição sacerdotal tenha entrado em tal situação de crise num tempo relativamente breve que vai da restauração do Templo (515 a.C.) até a data que comumente se estabelece para a sua atuação profética (490 – 450 a.C.).<sup>782</sup> Podem ser elencados alguns fatores que podem ter desencadeado tal crise.<sup>783</sup>

O primeiro seria a frustração, tanto do povo quanto dos sacerdotes, diante da não realização das promessas contidas em Ageu e Zacarias e que envolviam o restabelecimento do culto. O profeta Ageu prevê um tempo futuro onde YHWH abalaria o céu, a terra, o mar, o continente e encheria o Templo com as riquezas de todas as nações (Ag 2,6-7), tornando sua glória maior que a do primeiro Templo (Ag 2,9). Ageu profetiza, ainda, que, com a reconstrução do Templo, haveria prosperidade nos campos (Ag 2,15-19) e YHWH haveria de abater todas as nações, fazendo de Zorobabel um “sinete” (Ag 2,23: הוֹתֵם).<sup>784</sup> Uma vez que, em Jr 22,24, o rei Jeconias<sup>785</sup> é comparado a um “sinete”, alguns julgam que Ag 2,23 contém uma promessa messiânica, sendo uma reversão da profecia de Jeremias.<sup>786</sup> Enquanto em

<sup>782</sup> SOGGIN, J. A., *Storia d’Israele*, p. 348-351; ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v. 2, p. 662-663; McCOMISKEY, T. E. (Ed.), *Minor Prophets*, p. 1252-1255.

<sup>783</sup> Uma síntese destes elementos pode ser encontrada em McCOMISKEY, T. E. (Ed.), *Minor Prophets*, p. 1252-1255.

<sup>784</sup> Segundo Otzen, o termo הוֹתֵם, que provém da raiz הָתַם, que significa “selar” um documento real, pode ser utilizado em sentido metafórico para expressar a especial relação que une o rei a YHWH. OTZEN, B., *הוֹתֵם*, p. 269.

<sup>785</sup> Em Jr 22,24.28 e 37,1, Jeconias (ou Joaquin) é chamado de Conias (כְּנִיָּהוּ).

<sup>786</sup> McCOMISKEY, T. E. (Ed.), *Minor Prophets*, p. 1001-1002. Segundo Sweeney, não somente o termo “sinete” (הוֹתֵם) mas, também, a designação “meu servo” (עַבְדִּי) e a uso da expressão “eu o escolhi” (בְּיָדִי בָחַרְתִּי) são indícios da promessa de restauração da monarquia davídica por meio de Zorobabel veiculada por meio de Ageu, como fruto da reconstrução do Templo. Tais termos e expressões conectam Ag 2,23 com outros textos do AT ligados à dinastia davídica, como 1Sm 6,21; 2Sm 3,18; 7,5. SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 553-555.

Jr 22,24 o profeta afirma que, ainda que Jeconias fosse como um sinete nas mãos de YHWH, ele o “arrancaria” (נתק) de lá, o que sugere a sua destituição como rei, em Ag 2,23, o termo sinete vem conectado à raiz “colocar” (שים), que é justamente o antônimo de נתק. Além disso, o versículo utiliza a raiz בחר para se referir a Zorobabel, termo que significa “eleger” e cujo uso teológico mais antigo se conecta com a ideia da eleição de um rei da parte de YHWH.<sup>787</sup> O conjunto destes elementos parece confirmar a esperança retratada em Ag 2,23 de que, enquanto Jeconias, no início do exílio, fora deposto, como um sinete que é tirado da mão de YHWH (Jr 22,24), agora, no retorno do exílio, um outro, Zorobabel, seria escolhido e posto em seu lugar, também como um sinete que é novamente colocado na mão de YHWH.<sup>788</sup> Também Zacarias entrevê a restauração da monarquia davídica e anuncia, ainda, um tempo de grande prosperidade que haveria de vir sobre o país com a restauração do Templo (Zc 8,9-17).

Tais promessas não chegaram a se realizar até a época do profeta Malaquias. Zorobabel não recebeu trono algum e, após a reconstrução do Templo, dele não se falou mais. A menção do “gafanhoto”, literalmente “devorador” (MI 3,11: אֲכָל),<sup>789</sup> demonstra que ainda existe insegurança no que diz respeito às ameaças naturais à produção agrícola. Mais um indício de que a abundância no que diz respeito aos frutos do campo, como consequência da reconstrução do Templo e do restabelecimento do culto, não aconteceu do modo como os profetas haviam anunciado, ou ao menos do modo como foram compreendidos, naquele contexto, os enunciados proféticos.

Além deste primeiro fator, deve-se levar em conta que, com o desaparecimento da monarquia, o sumo sacerdote e, talvez, um corpo de sacerdotes a ele ligado, teve que dividir sua atenção com os afazeres de estado, não podendo se dedicar exclusivamente ao culto.<sup>790</sup> Tal situação não ocorria em época monárquica, onde apesar de ter influência em questões políticas, como se depreende da atuação de Abiatar e Sadoc na sucessão de Davi (1Rs 1,7-8), estas questões eram, em última análise, resolvidas pelo rei. A menção do “governador” (פְּקִידָה)<sup>791</sup> em MI

<sup>787</sup> WILDBERGER, H., בחר, c. 414. A raiz בחר é utilizada para indicar a eleição de Davi da parte de YHWH em 2Sm 6,21 e 1Rs 8,16,

<sup>788</sup> OTZEN, B., אָתָם, p. 269.

<sup>789</sup> SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets*, v. 2, p. 744; SNYMAN, S. D., *Malachi*, p. 154-155.

<sup>790</sup> SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 127-128.

<sup>791</sup> Para Fensham, o termo פְּקִידָה poderia designar em Israel e no Antigo Oriente Próximo um governador com poder sobre determinado território ou um representante do rei, ainda que sem

1,8, numa pergunta em tom irônico, parece apontar para essa preocupação de se agradar mais ao poder político estrangeiro, no caso os persas, do que a YHWH. Essa necessidade de se dividir entre questões políticas e religiosas pode ter colaborado na geração da situação de crise envolvendo o sacerdócio e o culto. Tal situação pode ter encontrado solução com a vinda de Neemias, que atua justamente no sentido de eliminar problemas de ordem cultural e social na comunidade restaurada.<sup>792</sup>

O fator econômico pode ter, também, influenciado a decadência do culto. Segundo Albertz, no pós-exílio, com o fim da monarquia, o culto se torna uma instituição totalmente financiada pela comunidade. Segundo seu parecer, a generosidade do governo Persa ajudava a cobrir só parcialmente as despesas do culto. A comunidade, então, assumiu do ponto de vista financeiro a responsabilidade de manter o culto em pleno funcionamento e este se tornou o símbolo de sua unidade.<sup>793</sup> Contudo, uma decisão de tal envergadura não deixa de trazer dificuldades. É possível que nem todos quisessem se engajar financeiramente nesse propósito. A terceira disputa profética em Malaquias (3,6-12), de modo particular os vv. 8-10 parece apontar nesse sentido. A “maldição” (מְאַרְהָ) está sobre o povo, porque este “engana/defrauda” (קבע - qal)<sup>794</sup> YHWH a respeito do “dízimo” (מַעֲשֵׂר) e da “contribuição” (תְּרוּמָה).

Compreende-se o uso da raiz קבע – qal em Ml 3,8 à luz de textos como Lv 27,30 e Dt 12,6, que preveem que o “dízimo” (מַעֲשֵׂר) seja trazido integralmente para o Templo de YHWH. Não apresentar o dízimo, ou apresentá-lo de modo parcial, é um modo de defraudar YHWH.<sup>795</sup> O termo תְּרוּמָה, utilizado em Ml 3,8, tem um significado mais amplo que o termo מַעֲשֵׂר. Derivado da raiz רום, pode ter em contexto cultural o sentido de “contribuição”.<sup>796</sup> Segundo Ez 44,30, as primícias de tais contribuições pertencem aos sacerdotes. Assim seria garantida a “bênção”

---

nenhum domínio territorial. FENSHAM, F.C., Pehâ in the Old Testament and the Ancient Near East, p. 44-52. O termo פְּחָה é aplicado a figuras importantes na restauração pós-exílica, como Sasabassar e Zorobabel. Esd 5,14; Ag 1,1. McComiskey acredita que no contexto persa o “governador” estava um posto abaixo do “sátrapa”. McCOMISKEY, T.E. (Ed.), The Minor Prophets, p. 1303; VERHOEF, P.A., The Books of Haggai and Malachi, p. 218-219.

<sup>792</sup> SOGGIN, J. A., Storia d’Israele, p. 356-360.

<sup>793</sup> ALBERTZ, R., Historia de la Religión de Israel em tiempos del Antiguo Testamento, v. 2, p. 605.

<sup>794</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 568.

<sup>795</sup> Vide a expressão קִלְיֵהֶם מַעֲשֵׂר em Ml 3,10.

<sup>796</sup> FABRY, H.-J. et alii, תְּרוּמָה, p. 770-771.

(בְּרִיָּה) de YHWH sobre o povo. Porque não levam a contribuição para o Templo, o que o povo recebe não é a bênção (Ml 3,10) mas, sim, a maldição (Ml 3,9). Este último fator não somente oferece certo esclarecimento a respeito do pano de fundo da crise denunciada por Malaquias, como também demonstra que o profeta se apoia na tradição que lhe é anterior.

A acusação de Malaquias em 3,8-10 não é dirigida de modo particular aos sacerdotes, mas a todo o povo. Contudo, ela se conecta com a acusação aos sacerdotes em 1,6 – 2,9. A oferta de animais impróprios atrai sobre o povo a “maldição” de YHWH (Ml 1,14 – אַרְרָ - qal). Ao aceitar da parte do povo tal oferta, e ao apresentá-las a YHWH (Ml 1,8.13), os sacerdotes estão falhando na sua função de ensinar ao povo o modo correto de cultuar a Deus, por isso, também sobre eles está a maldição de YHWH (Ml 2,2ef).<sup>797</sup>

Se o culto deve ser fonte de “bênção” e de “vida” para o povo, o que se pode depreender do próprio texto de Malaquias, que afirma que a aliança de YHWH com Levi trazia como fruto a “vida e a paz” (Ml 2,5), o uso recorrente dos termos “maldição” (Ml 2,2; 3,9) e da raiz אַרְרָ (Ml 1,14; 2,2; 3,9) apontam para um tempo onde o mal chegou a um nível insuportável. O “temor” reverencial para com YHWH não é mais encontrado nem mesmo naqueles que deveriam ser os primeiros a incutir no povo tal atitude (Ml 1,6). Os sacerdotes não dão mais “glória” ao nome de YHWH por meio de uma instrução reta e de um culto realizado segundo sua vontade (Ml 2,2).

Esse parece ser o ambiente favorável para o desenvolvimento da esperança de que YHWH mesmo intervirá, fazendo com que tal estado de coisas possa ser revertido e o culto possa tornar-se, de novo, fonte de “vida e paz” para o povo. Segundo Albertz, a não realização das profecias salvíficas, além do efeito negativo que pode ser constatado pelo texto de Malaquias (Ml 2,1-9), produziu, também, um efeito positivo: a abertura à perspectiva escatológica. Uma vez que, do ponto de vista humano, a história não chega a um momento de plenitude e abundância, Deus mesmo vai intervir para que se abra, enfim, um tempo novo.<sup>798</sup>

<sup>797</sup> SNYMAN, S. D., Malachi, p. 152.

<sup>798</sup> ALBERTZ, R., Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, v. 1, p. 594-600.

### 5.1.3.

#### A ameaça de YHWH: consequências para o sacerdócio e o culto

Ml 1,10 previra a possibilidade do fechamento das portas do Templo em virtude da oferta de animais impróprios a YHWH da parte tanto dos sacerdotes quanto do povo. Tal modo de expressão pode indicar, de modo metafórico, o fim do culto, ou sua interrupção. Ml 2,1-9, por sua vez, apresenta as consequências da crítica profética ao sacerdócio de modo particular nos vv. 2-4.9. Não há distinção entre o que acontecerá ao sacerdócio e o que acontecerá ao culto, uma vez que as duas realidades estão mutuamente implicadas.

As consequências da crítica profética incluem um aspecto futuro, que é colocado em destaque de modo particular em 2,2ef.3c.4, e um aspecto presente, apresentado em 2,2gh.3ab.9. Do ponto de vista futuro, o juízo de YHWH trará sobre os sacerdotes a “maldição” (מְאָרָה) e, inclusive, suas bênçãos serão amaldiçoadas. Se, no passado, a Aliança de YHWH com Levi tinha como fruto a vida e a paz (Ml 2,5), agora a falta dos sacerdotes trará justamente o oposto. À luz de Dt 30,19 que coloca em paralelo os binômios “vida” (חַיִּים) / “morte” (מָוֶת) e “bênção” (בְּרָכָה) e “maldição” (מְלָאָה), pode-se perceber que a infidelidade dos sacerdotes gera justamente o oposto do que havia gerado, no passado, a fidelidade de Levi.<sup>799</sup>

Uma vez que os sacerdotes parecem não dar ouvidos à palavra de YHWH (Ml 2,2h), a ameaça do profeta assume um tom presente, sendo o aspecto futuro retomado somente em Ml 2,3c e Ml 2,4, onde, neste último versículo, o profeta indica o aspecto pedagógico do juízo<sup>800</sup> e anuncia uma possibilidade de restauração da aliança corrompida pelos sacerdotes (Ml 2,8c).

Ml 2,2h traz para a perspectiva presente a maldição de YHWH sobre os sacerdotes e os versículos 3 e 9 tornam explícito o conteúdo de tal maldição: a repreensão da “descendência” (Ml 2,3a); a humilhação pública dos sacerdotes (Ml 2,3b.9) e seu afastamento do Templo (Ml 2,3c – sendo, neste segmento, retomada a dimensão futura do juízo). Estas três consequências do juízo de YHWH põem em risco a subsistência da instituição sacerdotal. Uma vez que o sacerdócio se transmite

<sup>799</sup> O termo utilizado em Dt 30,19 – מְלָאָה – é sinônimo do termo מְאָרָה utilizado em Ml 2,5.

<sup>800</sup> Sobre o juízo como meio pedagógico, LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus: Profetas e profecias no Antigo Israel, p. 127-128.

de modo hereditário, a ameaça da descendência significa o fim da mesma instituição. A humilhação pública dos sacerdotes, com o lançamento do que é impuro sobre suas faces, tornando-os “vis e desprezíveis” (MI 2,9a) diante de todo o povo, produz uma atitude de desconfiança no mesmo povo, que não vê mais no sacerdócio uma classe que os conduz à comunhão com YHWH.

O afastamento dos sacerdotes, o lançá-los fora no lugar da imundície (MI 2,3c), funciona como uma metáfora para indicar o fim de sua ação no Templo de YHWH, do mesmo modo como em MI 1,10 o fechar as portas do Templo para que não se acenda em vão o altar de YHWH funciona como uma metáfora para o fim ou a suspensão do culto. Tais elementos reforçam o caráter de definitividade do juízo de YHWH com relação aos sacerdotes. É um juízo abrangente, que atinge não somente os sacerdotes daquele momento histórico específico, mas que se refere também à sua descendência. O objetivo de tal juízo é pôr fim à situação de não salvação: uma vez que os sacerdotes não se emendam e não dão ouvidos à palavra divina (MI 2,2gh), o próprio YHWH agirá, a fim de tornar manifesto que ele não é conivente com o mal (MI 2,17).<sup>801</sup>

A função pedagógica do juízo é indicada em MI 2,4 em tom futuro, como indica o uso do WeQatal utilizado para introduzir o versículo. Em primeiro lugar, o juízo de YHWH levará os sacerdotes a “reconhecerem” (עָדָה) que procede d’Ele a palavra do profeta (MI 2,4ab). Em Ez 2,5, “reconhecer” (עָדָה) que o conteúdo da mensagem é palavra de YHWH já é considerado fruto positivo da ação do profeta. A raiz עָדָה associada à expressão הִתְהַלַּחְתְּ אֲחֵי יִשְׂרָאֵל é utilizada, de modo particular em Ezequiel, na “fórmula de reconhecimento”, indicando que, diante de uma ação portentosa de YHWH, seja de salvação (Ex 6,7) ou de juízo (Ez 26,6), tanto os pagãos quanto Israel reconhecerão que se trata de uma ação de YHWH, o que pode produzir, de modo particular nos israelitas, uma atitude de conversão e de retorno para Deus.<sup>802</sup>

Em MI 2,4c é indicada uma dimensão positiva do juízo: a possibilidade de que subsista a aliança de YHWH com Levi. Embora as consequências do juízo apontem para o fim da aliança de YHWH com os sacerdotes, parece restar uma

<sup>801</sup> LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus: Profetas e profecias no Antigo Israel, p. 128: “...o juízo é julgamento e rejeição da situação de pecado e da ausência de conversão, que impedem que Deus poupe o culpado.”

<sup>802</sup> Pode-se encontrar o uso do verbo עָדָה associado à expressão הִתְהַלַּחְתְּ אֲחֵי יִשְׂרָאֵל em Ex 6,7; Dt 29,5; Is 60,16; Ez 13,14; Jl 4,17.

esperança de salvação, o que vem indicado pela expressão לְהַיּוֹת בְּרִיתִי אֶת־לְוִי. O comentário ao texto demonstrou que a expressão לְהַיּוֹת deve ser entendida em sentido positivo.<sup>803</sup> Já Jeremias havia previsto que aliança de YHWH tanto com a casa de Davi quanto com os sacerdotes não poderia terminar de modo definitivo (Jr 33,20-21). Neste ponto, a crítica de Ml 2,1-9 aponta, de certa forma, para a perspectiva salvífica delineada em Ml 2,17 – 3,5. Uma vez que o juízo de YHWH é certo e já começa a realizar-se porque os sacerdotes não dão ouvidos à sua palavra (Ml 2,2h), somente uma ação futura de YHWH poderá fazer com que a aliança, rompida pelas atitudes dos sacerdotes, seja de novo restabelecida, a fim de que o culto seja outra vez aceito da parte de YHWH.

#### 5.1.4.

#### A aliança com Levi e o sacerdote ideal como contraponto da crítica

O termo בְּרִית de Ml 2,4c é retomado em Ml 2,5a, onde a “aliança de Levi” aparece como contraponto da crítica ao sacerdócio. A expressão בְּרִית הַלְוִי (Ml 2,8) é única em toda a BH, contudo, em outras passagens, o sacerdócio é apresentado sob este mesmo conceito (בְּרִית).<sup>804</sup> Cogita-se que a reflexão a respeito do sacerdócio em termos de uma “aliança” tenha emergido no pós-exílio<sup>805</sup> e que Malaquias seja, talvez, o primeiro a exprimir em tais parâmetros a relação entre YHWH e os sacerdotes.<sup>806</sup>

Os estudiosos deste tema reconhecem que, do ponto de vista teológico, a apresentação da aliança sacerdotal como aliança de Levi, em Malaquias e, também,

<sup>803</sup> Para Serafini, a interpretação positiva de Ml 2,4 pode ser estabelecida a partir de sua comparação com Dt 7,9, onde os três termos predominantes no versículo – a raiz ידע e os substantivos מְצַנֵּה e בְּרִית também ocorrem. Segundo sua compreensão, o chamado à obediência a palavra divina e a dar glória ao nome de YHWH contido em Ml 2,2 tem em vista a conversão dos sacerdotes, a fim de que a aliança com YHWH possa subsistir. SERAFINI, F., *L’Alleanza Levitica*, p. 307.

<sup>804</sup> Nm 18,19; 25,13; Dt 33,9; Jr 33,14-26; Ne 13,29; Eclo 45,15.24.

<sup>805</sup> SERAFINI, F., *L’Alleanza Levitica*, p. 401. Na sua análise dos diversos textos que apresentam o sacerdócio sob a categoria da Aliança, Serafini considera que, mesmo que se admita que Dt 33,9 seja pré-exílico, isso não seria uma objeção à sua afirmação de que a ideia de uma aliança de YHWH com Levi e com o sacerdócio seja uma reflexão que emerge no pós-exílio. Isto porque em Dt 33,9 não aparecem expressões do tipo “minha aliança [...] com os levitas” (Jr 33,21) ou “aliança dos sacerdotes e levitas” (Ne 13,29). O que se afirma é que “eles [os sacerdotes] mantêm a aliança”. Segundo seu parecer, tal modo de se expressar indica que ainda não havia se desenvolvido, completamente, a ideia teológica de uma relação entre os sacerdotes e YHWH concebida como “aliança”. Os sacerdotes seriam aqueles que mantêm a aliança de YHWH com o povo, aquela mesma outrora estabelecida no Sinai (Ex 19,1 – 24,11).

<sup>806</sup> GOSSE, B., *L’Alliance avec Lévi et l’opposition entre les lignées royale et sacerdotale à l’époque perse*, p. 29.

em outros textos do AT, quer indicar que entre o sacerdócio e YHWH existe um duplo aspecto a ser considerado: de um lado, a eleição de YHWH, entendida como um dom; de outro, a obrigação imposta a “Levi” e ao sacerdócio que ele representa, de servir com fidelidade diante de YHWH.<sup>807</sup> O primeiro aspecto vem destacado em Ml 2,5ab, onde o profeta ressalta que a “aliança de YHWH” com os sacerdotes redundava para eles em vida e paz; o segundo, por sua vez, aparece expresso em Ml 2,5cd.6, onde tanto a atitude pessoal de “temor” (Ml 2,5cd), quanto o agir de modo ético, instruindo na verdade e fazendo voltar os que estão na iniquidade (Ml 2,6), apontam o serviço “fiel” (Ml 2,6: תָּאֲמָר) que os sacerdotes, representados na figura de Levi, realizaram diante de YHWH num passado ideal.

Segundo Serafini, os textos que apresentam o sacerdócio na perspectiva da Aliança refletem a preocupação de mostrar o valor e o sentido da instituição sacerdotal em Israel.<sup>808</sup> Tal categoria teológica funcionaria tanto como legitimação do sacerdócio quanto como sua instância crítica.<sup>809</sup> Este último aspecto, é ressaltado de modo particular em Ml 2,8, onde os sacerdotes são acusados de “corromper” a Aliança de Levi (Ml 2,8c). Não cumprindo sua parte na aliança, os sacerdotes atraem sobre si o juízo de YHWH, que os torna “vis” e “desprezíveis” diante de todo o povo (Ml 2,9).

Além do tema da aliança, a imagem idealizada do sacerdote conforme exposta em Ml 2,7 também funciona como contraponto da crítica profética. Do sacerdote se espera o “conhecimento” (תָּוֵן); ele é o responsável por transmitir ao povo a “instrução” (תּוֹרָה) de YHWH. Tal expectativa provém do fato de que o sacerdote é dito “mensageiro”, mas não um mensageiro qualquer, ele é “mensageiro de YHWH dos Exércitos” (מְלָאֲכָיִם יְהוָה צְבָאוֹת). Sendo mensageiros de YHWH, esperase deles um ensinamento que conduza à comunhão com ele, contudo, eles não somente “se afastam do caminho” (Ml 2,8a) como, também, “fazem muitos tropeçar” (Ml 2,8b).

O termo תּוֹרָה é retomado em 2,8b e 2,9c, sempre em relação ao tema do caminho: em 2,8b eles “fazem tropeçar na instrução”, porque “se afastaram do caminho” (Ml 2,8a); em 2,9c, por sua vez, eles são “parciais na instrução”, e “não

<sup>807</sup> DEVESCOVI, U., L'alleanza di Jahvé con Levi, p. 205-218; HAAG, E., Gottes Bund mit Levi nach Maleachi 2, p. 25-44; SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 403-407.

<sup>808</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 403.

<sup>809</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 406.

guardam o caminho” (Ml 2,9b). Conforme já foi demonstrado no comentário a Ml 2,1-9, as expressões “afastar-se do caminho” e “não guardar o(s) caminho(s) [de YHWH]” podem indicar, em contexto teológico, a desobediência aos mandamentos (Dt 11,28; Sl 91,11). O sacerdote ideal é aquele que, por meio de um ensinamento correto (Ml 2,6a: תּוֹרַת מִצְוֹת) conduz o povo à comunhão com Deus. Os sacerdotes aos quais o profeta Malaquias se dirige não cumprem pessoalmente os mandamentos (Ml 1,6-14) e completam a sua falta conduzindo o povo por falsos caminhos quando são “parciais” na instrução (Ml 2,9c).

Contrapondo os destinatários do seu oráculo com a imagem do sacerdote ideal, Malaquias se enquadra dentro da perspectiva do AT no seu conjunto, onde, em muitas passagens, a dura crítica dos profetas à instituição sacerdotal provém, justamente, da alta estima que se tem com relação ao mesmo sacerdócio, particularmente em virtude da sua relação com a תּוֹרַה e a דְּבַר, das quais ele é depositário, guardião e dispensador.<sup>810</sup>

## 5.2.

### MI 2,17 – 3,5 como texto escatológico

#### 5.2.1.

#### O sentido do termo “escatologia” aplicado ao profetismo

Como ressalta Le Roux, é de fundamental importância que, antes de se classificar um texto profético como escatológico, se tenha em mente, com clareza, o que se está entendendo por escatologia.<sup>811</sup> Em virtude disso, faz-se necessário apresentar os ganhos da pesquisa atual nesse sentido, para que se estabeleça uma definição do que se entende por escatologia e se coloque em destaque seus elementos centrais.

É reconhecida a dificuldade que envolve o estudo da escatologia vétero-testamentária, tendo em vista que as perspectivas escatológicas de Israel se

<sup>810</sup> Jr 2,8; Ez 22,26; Os 4,4-6; Mq 3,11; Sf 3,4.

<sup>811</sup> LE ROUX, J. H., *Eschatology and the Prophets*, p. 21.

modificaram no decorrer da história. Sendo, contudo, um importante caminho de “percepção da realidade” que se desenvolveu sobretudo em períodos no qual todo o Israel ou determinados grupos não estavam florescendo, e onde crescia uma ameaça à comunidade, vinda de dentro ou de fora, é significativo que se aprofunde o sentido e a orientação escatológica de cada texto em particular, bem como se averigue, diante de um conceito tão complexo como é o conceito de escatologia, os elementos que o caracterizam mais fortemente.<sup>812</sup>

O termo escatologia deriva da palavra grega ἔσχατον, que significa “o que está na extremidade, o extremo, o último”.<sup>813</sup> Na Teologia Dogmática, o termo se refere ao estudo das coisas últimas, ou seja, “tudo o que espera o homem, seja no fim da história, seja no fim de sua vida mortal”.<sup>814</sup> Nas ciências bíblicas, o termo pode ser aplicado aos enunciados “que se referem – se considerarmos a sua conotação temporal – ao último, ao fim, ao final”.<sup>815</sup> Contudo, o último aqui referido deve ser considerado a partir da perspectiva do texto concreto, considerando-se o sentido do tempo e da história<sup>816</sup> de acordo com a mentalidade israelita.<sup>817</sup> Segundo Petersen, as “últimas coisas” enunciadas num texto previamente classificado como escatológico indicam um tempo futuro onde “o curso da história será modificado de tal forma, que se pode falar de uma realidade inteiramente nova”.<sup>818</sup>

A partir desta definição, sem entrar em pormenores da história da compreensão do conceito de escatologia no campo da exegese, o que já foi feito em trabalhos anteriores,<sup>819</sup> serão apresentados os seus elementos centrais e algumas nuances do conceito.<sup>820</sup>

---

<sup>812</sup> PETERSEN. D. L., *Eschatology (OT)*, p. 578-579; LIMA, M. L. C., *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 54.

<sup>813</sup> BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, p. 817.

<sup>814</sup> LADARIA, L. F., *Escatologia*, p. 260.

<sup>815</sup> LIMA, M. L. C., *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 54.

<sup>816</sup> Um estudo mais detalhado sobre a noção de tempo e história no mundo israelita é apresentado em LIMA, M. L. C., *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 47-54: conclusões importantes deste estudo para o presente trabalho são as que indicam que os diversos termos que a língua hebraica utiliza para indicar o tempo sempre demonstram que este não é abstrato, mas conectado com um fato específico. A ideia de tempo inclui a concepção de que a história é o lugar no qual Deus se manifesta a favor do seu povo: seja no passado, no presente ou no futuro.

<sup>817</sup> LIMA, M. L. C., *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 54.

<sup>818</sup> PETERSEN. D. L., *Eschatology (OT)*, p. 575.

<sup>819</sup> Um estudo detalhado acerca do desenvolvimento histórico do conceito de “escatologia” aplicado ao campo das ciências bíblicas pode ser encontrado em LIMA, M. L. C., *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 15-63.

<sup>820</sup> LIMA, M. L. C., *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 55-63.

Destacam-se três elementos que compõem o núcleo do conceito de escatologia.<sup>821</sup> O primeiro deles, é a referência a um tempo futuro, onde se entra numa situação definitiva. Para serem escatológicos, os enunciados devem deixar claro que se está no encerramento de uma época, ficando marcada a ideia de um fim, absoluto ou relativo, e de um conseqüente novo início, um novo estado de coisas.<sup>822</sup> Tais enunciados distinguem, por assim dizer, duas épocas: uma marcada pela falência e pelo pecado, onde a maldade humana e o afastamento da vontade de YHWH atingiram seu ponto máximo,<sup>823</sup> e outra marcada pela reintegração no bem.<sup>824</sup> O caráter de definitividade marca a perspectiva escatológica, de modo que, faltando esse aspecto, um texto não poderia ser considerado como escatológico.<sup>825</sup>

O segundo elemento a ser destacado é que tal ruptura que dá lugar a algo totalmente novo é operada pelo próprio Deus.<sup>826</sup> Na escatologia profética veterotestamentária ganha destaque a consciência de que é Deus quem conduz o curso da história. Quando, no culto israelita, as ações portentosas de YHWH na história foram conectadas com as antigas festas de caráter agrícola, a dimensão cíclica do tempo se uniu àquela linear e que está aberta à intervenção de Deus.<sup>827</sup> O mesmo Deus que agiu no passado, é compreendido como aquele que haverá de intervir no futuro, sempre em favor de Israel. A história de Israel é, portanto, história de salvação, salvação esta operada pelo próprio YHWH, que pode ser precedida por um juízo que visa, em última análise, à purificação do povo e ao restabelecimento

---

<sup>821</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 55.

<sup>822</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 46.53. A perspectiva é intra-histórica, uma vez que a ideia de um mundo transcendente só ocorre na apocalíptica onde, mesmo assim, coexiste com a concepção intra-histórica. LIMA, M. L. C., Graça e Escatologia: linhas mestras e inter-relações a partir do Antigo Testamento, p. 252: Tal forma de conceber a perspectiva escatológica contida no profetismo como intra-histórica se dá pelo fato de que no AT a ideia de uma vida lúcida após a morte foi se delineando paulatinamente, aparecendo somente em livros tardios, como 2 Macabeus e Daniel. A escatologia profética representa, assim, o momento no qual a história atinge plenamente seu objetivo, que é sempre salvífico: o restabelecimento pleno e definitivo da relação de Deus com o seu povo.

<sup>823</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 57.

<sup>824</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 47.

<sup>825</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 47; LIMA, M. L. C., Graça e Escatologia: linhas mestras e inter-relações a partir do Antigo Testamento, p. 252.

<sup>826</sup> ASURMENDI, J., De l'impossibilité pour un prophète d'être apocalipticien, p. 356: *Le bouleversement eschatologique est immense, avec un changement de l'espace et du temps, et en même temps quelque chose de notre monde se poursuit.*

<sup>827</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 50-51.

da Aliança.<sup>828</sup> Admite-se que os textos escatológicos possam indicar somente o juízo ou a salvação, ou incluir os dois aspectos conjuntamente.<sup>829</sup>

O terceiro e último aspecto que caracteriza a escatologia profética veterotestamentária é a centralidade de Israel. Embora possam ser incluídos outros povos ou a dimensão cósmica possa ser considerada, a escatologia veterotestamentária visa, em primeiro lugar, o povo de Israel no seu conjunto, “sem restringir-se a uma parte ou categoria do mesmo”.<sup>830</sup>

Além destes elementos centrais, os textos escatológicos apresentam determinadas nuances no que diz respeito ao modo como apresentam o juízo ou a salvação de YHWH. Com relação ao juízo, este é apresentado como ponto final de um tempo caracterizado pelo pecado. O juízo escatológico é compreendido como revogação da história, em outras palavras, como revogação perpétua da relação entre YHWH e seu povo. É a falta de conversão que impulsiona o juízo de YHWH e ele é necessário para que se possa pôr fim à situação de pecado.<sup>831</sup> Com relação ao anúncio escatológico de salvação, este manifesta que um estado de *שלום* realmente novo e não mais sujeito a ameaças foi estabelecido. A salvação rompe com o estado de não salvação, fazendo-o desaparecer completamente, sem que, contudo, se estabeleça um tempo preciso para que essa salvação aconteça, mantendo-se apenas a certeza a respeito da sua realização no futuro.<sup>832</sup>

---

<sup>828</sup> LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus: Profetas e Profecias no Antigo Israel, p. 129.

<sup>829</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 47.

<sup>830</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 61.

<sup>831</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 60.

<sup>832</sup> LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 61.

### 5.2.2.

#### MI 2,17 – 3,5: texto escatológico?

Serão retomados aqui os três critérios elencados no item 5.2.1., com o intuito de se verificar a possibilidade de se admitir que MI 2,17 – 3,5 seja um enunciado escatológico.

##### a) A referência ao tempo futuro

O texto gira em torno de três dimensões temporais: passado, presente e futuro. A dimensão presente é a que está no início de MI 2,17 – 3,5. Como costuma acontecer em outras perícopes de Malaquias, é uma afirmação de YHWH que dá ocasião ao oráculo. Em MI 2,17a encontra-se uma oração aberta pelo Qatal da raiz נע que introduz o motivo pelo qual YHWH se dirige aos destinatários do oráculo: suas “palavras” o “cansam”. Esta perspectiva temporal presente continua por todo o v. 17, com o uso de formas nominais e com duas orações em w-x-Qatal e p-ON, nos vv. 17f e 17g respectivamente, e serve para apresentar a situação de total desconfiança dos destinatários do oráculo, que não são claramente identificados, a respeito de YHWH como “Deus do Direito” (אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט).

O aspecto futuro é já apresentado em MI 3,1b, pelo WeQatal da raiz פנה. Aqui tem início a linha principal do discurso,<sup>833</sup> apontando para a vinda num futuro não determinado do “mensageiro de YHWH”, que prepara o caminho para a vinda do próprio YHWH. Tal perspectiva futura, reforçada pelo uso da expressão יום בואו em MI 3,2a, continua em MI 3,1c, com o uso do Yiqtol, e se tornará mais evidente, na cadeia de WeQatal que vai de MI 3,3a a MI 3,5b, onde são apresentadas a ação de YHWH (MI 3,5ab) e seu mensageiro (MI 3,3ac), bem como a nova ordem a ser estabelecida para Judá e Jerusalém (MI 3,3b.4). É esta perspectiva futura que domina a perícopa, colocando em foco, de modo sequencial, a ação do mensageiro, o resultado de sua ação e a ação de YHWH.

A referência ao passado aparece em MI 3,4, através das expressões כִּימֵי עוֹלָם e כְּשָׁנִים קִדְמֹנִיּוֹת. O passado serve, aqui, como elemento de comparação, como se pode depreender pelo uso da preposição כּ que introduz as duas expressões. Assim

<sup>833</sup> NICCACCI, A., Poetic Syntax and Interpretation of Malachi, p. 91.

como em Ml 2,1-9, o sacerdócio é criticado em vista de um passado ideal, simbolizado na figura de Levi (Ml 2,5-6), também na sua perspectiva salvífica. Malaquias se vale de um passado ideal, e apresenta o futuro em relação com esse passado.<sup>834</sup>

Resumindo, poder-se-ia estabelecer o seguinte esquema para a forma de se apresentar o aspecto temporal em Ml 2,17 – 3,5:

- presente: tempo do pecado, que consiste, de forma sintética, em afirmar que o que faz o mal é bom aos olhos de YHWH (Ml 2,17e), o que seria a verbalização de uma atitude de não temor perante o mesmo YHWH (Ml 3,5e);
- futuro: domina a perícopé. É o tempo da atuação de YHWH e seu mensageiro, onde se dará a purificação do sacerdócio e do culto, abrindo caminho para o restabelecimento da Aliança. É, também, o momento em que YHWH agirá contra toda sorte de malfeitores (Ml 3,5), pondo fim ao questionamento daqueles que alegam que Deus não age conforme o direito (Ml 2,17).
- passado: presente de modo particular em Ml 3,4, não através das formas verbais, mas de expressões temporais, serve, no oráculo, como elemento de comparação para a nova ordem que será estabelecida por YHWH.

A perspectiva futura se apresenta, sobretudo, como revogação da sentença de juízo proferida por YHWH contra os sacerdotes em Ml 2,1-9. Se as suas faltas com relação ao culto (Ml 1,6-14) e à instrução (Ml 2,1-9) levaram à corrupção da aliança que YHWH havia estabelecido com eles (Ml 2,8), num futuro próximo ou distante, o texto não especifica, o próprio YHWH agirá, restabelecendo de modo definitivo sua aliança com os mesmos sacerdotes. Uma vez realizada sua purificação, abre-se caminho para que aqueles que foram tornados vis e desprezíveis (Ml 2,9), possam apresentar, de novo, a YHWH, uma oferenda que lhe seja agradável (Ml 3,3d).

---

<sup>834</sup> Talvez, poder-se-ia afirmar que aqui se encontra o que Preuss chama de *Entsprechungsmotiven* (o agir futuro de Deus é apresentado a partir do passado), ou seja, a ação de Deus no futuro é o cumprimento da meta para a qual a história de Israel sempre se dirigiu. LIMA, M. L. C., Salvação entre juízo, conversão e graça, p. 44. Também Gerstenberger, embora considere que a perspectiva escatológica não é dominante em Malaquias, afirma que o profeta apresenta o fim dos tempos a partir do que seria uma visão idealizada dos primórdios de Israel. GERSTENBERGER, E. S., Israel in the Persian Period, pp. 199-200.

b) Uma mudança qualitativamente significativa operada por YHWH

A centralidade da ação de YHWH vem já indicada em MI 3,1, onde o mensageiro é apresentado, em primeiro lugar, como aquele que prepara o caminho do próprio YHWH (MI 3,1b). Segundo Himbaza, o advérbio פְּתָאֵם, que é colocado em posição enfática em MI 3,1c, serve não somente para indicar que a vinda de YHWH e seu mensageiro será repentina, mas indicaria, ainda, uma certa simultaneidade dessa “dupla vinda”, o que parece ser reforçado pela justaposição das orações introduzidas pela partícula אֲשֶׁר em MI 3,1de.<sup>835</sup>

Embora seja o mensageiro da aliança (מְלֵאֲךָ הַבְּרִית) quem atua em MI 3,3a-3c, a centralidade da ação de YHWH não é diminuída, uma vez que ele só atua porque é enviado por YHWH, o que é corroborado pelo uso da expressão הַנְּגִי שְׁלָחַי em MI 3,1a,<sup>836</sup> e age em vista do restabelecimento da Aliança, que inclusive qualifica o mensageiro (מְלֵאֲךָ הַבְּרִית), sendo que esta, no livro de Malaquias, é, sobretudo, Aliança de YHWH.<sup>837</sup> A sua ligação com YHWH é enfatizada, ainda, pelo uso do sufixo de 1ms em MI 3,1a, onde o próprio YHWH afirma: ele é o “meu mensageiro” (מְלֵאֲכִי).<sup>838</sup>

Não somente a ação de purificação dos sacerdotes tem como agente principal o próprio YHWH, ainda que atue o mensageiro que age em seu nome e por sua própria força, mas também o resultado desta purificação tem YHWH como foco: os sacerdotes serão “para YHWH” (לַיהוָה) como quem apresenta uma oferenda em justiça.

A centralidade da ação de YHWH continua em MI 3,5: é ele mesmo que anuncia sua vinda (MI 3,5a) como uma “testemunha rápida” (MI 3,5b), que agirá contra toda sorte de pessoas que fazem o mal: feiticeiros, adúlteros, os que fazem um juramento falso, os que exploram os mais desfavorecidos (assalariado, viúva, órfão), os que enganam o estrangeiro e, como uma espécie de categoria que sintetiza

<sup>835</sup> HIMBAZA, I., L’eschatologie de Malachie 3, p. 360.

<sup>836</sup> Tal ação conjunta de YHWH e seu mensageiro pode ser constatada, também, quando pelo uso da expressão הַנְּגִי associada à forma verbal אָזַח (qual participio da raiz בוא). Tal fraseologia só ocorre em MI 3,1, onde a expressão refere-se à vinda do “mensageiro da Aliança” (MI 3,1e), e em MI 3,19, onde a mesma expressão está correlacionada com o “dia de YHWH”.

<sup>837</sup> as expressões “minha aliança” (בְּרִיתִי), presentes em MI 2,4c.5a.

<sup>838</sup> Snyman apresenta uma detalhada discussão a respeito da possível origem do nome do livro a partir desta referência em 3,1. SNYMAN, S. D., Malachi, p. 22-27.

todas as demais e parece incluir, ainda, os sacerdotes faltosos de MI 2,1-9 e os que são indiciados em MI 2,17, os que não o temem, mostrando de modo particular a este último grupo que seu questionamento (MI 2,17g) não faz sentido, porque YHWH se aproxima justamente para estabelecer o “direito”.

A ruptura é indicada, de modo particular, em MI 3,3d.4, onde se anuncia um tempo em que o sacerdócio será renovado segundo a “justiça” e o culto será agradável a YHWH como “nos dias antigos” e “nos anos remotos”. Embora se refira a um passado ideal, no conjunto da BH, não se encontra no passado de Israel um momento de tal perfeição no que diz respeito ao culto e ao sacerdócio. Mesmo nas tradições do Pentateuco, que falam das origens do sacerdócio em Israel, sempre alguma vicissitude é recordada.<sup>839</sup> De modo particular, na profecia veterotestamentária, percebe-se que o ideal esperado do sacerdote é tão alto (Os 4,6; MI 2,7) que estes dificilmente conseguem atingi-lo. Em MI 2,17 – 3,5 será a ação de YHWH quem possibilitará a vivência desse ideal esperado.

Embora, no que se refere aos sacerdotes, o aspecto salvífico da ação de YHWH seja predominante em MI 3,2-4, tal ação implica em um juízo, uma vez que aquele que age em nome de YHWH para a purificação do sacerdócio é apresentado com as imagens do “fogo” e da “lixívia” (MI 3,2c), elementos que são utilizados para se eliminar o que há de impuro. Metaforicamente, sem precisar detalhes, o profeta sugere que a ação de YHWH implica destruição, nos sacerdotes, daquilo que não se coaduna com sua identidade e função. A analogia com a purificação dos metais deixa entrever que será destruído neles tudo o que é impuro, para que eles resplandeçam como a prata e o ouro purificados.<sup>840</sup> Tal ação de juízo que precede a purificação dos sacerdotes faz perceber que MI 2,17 – 3,5 pressupõe MI 2,1-9, onde a corrupção dos mesmos sacerdotes é deflagrada. O juízo aparece de modo mais contundente, todavia, na ação de YHWH contra os malfeitores descritos em MI 3,5. Mais uma vez não é descrito o que será feito deles, mas o

<sup>839</sup> Quando se questiona a respeito de qual momento histórico o profeta está se referindo, Snyman afirma: *It is perhaps a problem that cannot be solved because according to the knowledge that we have of the history of Israel and Judah, there is hardly a time that can be described as the ideal time of true and authentic worship. Even during the time of the Sinai events, when Yahweh was close to his people and the covenant was formed, the abomination of the Golden calf took place (Ex 32).* SNYMAN, S. D., Malachi, p. 138.

<sup>840</sup> WIELENGA, B., Eschatology in Malachi: The Emergence of a Doctrine, p. 6

próprio YHWH agirá como uma testemunha rápida, colocando-se contra os iníquos que não o temem.<sup>841</sup>

A salvação é a total revogação do mal, particularmente daquele descrito em MI 2,1-9, que condena os sacerdotes a mais alta humilhação por se terem afastado do caminho de YHWH. As expressões paralelas וְהָיָה לַיהוָה / וְעָרְבָה לַיהוָה (MI 3,4.5a) colocam em evidência que o afastamento de YHWH, fruto da desobediência, que levou à sua não aceitação nem do culto e nem dos sacerdotes, será revertido quando ele purificar os mesmos sacerdotes, tornando a oferenda do povo de novo aceita diante d'Ele.

### c) A centralidade de Israel

A centralidade de Israel aparece tanto na perspectiva de juízo quanto na perspectiva salvífica que se entrelaçam em MI 2,17 – 3,5. É contra os sacerdotes de Jerusalém que, de modo particular, se abate o juízo “purificador” de YHWH. Também os malfeitores elencados em MI 3,5 parecem ser membros do povo de Israel, em primeiro lugar os próprios interlocutores do profeta, o que fica patente pelo uso do termo וְעַמִּי que forma uma inclusão no oráculo (MI 2,17g; 3,5a).

Também a perspectiva de salvação é em referência a Israel, o que vem indicado pela citação de “Judá e Jerusalém” em MI 3,4. O profeta tem em vista, em primeiro lugar, os sacerdotes. Estes, uma vez purificados, serão reabilitados a apresentar uma “oferenda” em justiça, então, o povo no seu conjunto, representado na menção do território (Judá) e sua capital (Jerusalém), será reabilitado para que possa apresentar uma “oferenda” (הַקָּדֶשׁ) que seja “agradável” a YHWH. Tal perspectiva revoga, totalmente, a sentença condenatória presente em MI 2,1-9: outrora desprezados por YHWH (MI 2,9), os sacerdotes se tornam, agora, o instrumento por meio do qual a oferenda do povo como um todo torna-se novamente agradável a YHWH (MI 3,3d.4).

A partir desta análise, é possível afirmar que MI 2,17 – 3,5 é um texto escatológico, onde predomina a perspectiva salvífica para o sacerdócio e para o

<sup>841</sup> Detalhes a respeito do juízo que há de se abater sobre os ímpios são dados na perícopa de MI 3,13-21, de modo particular no v. 19, onde o profeta afirma que eles serão como “palha” e o “dia de YHWH” será como uma “fornalha”.

povo, embora seja previsto um juízo, não só em vista da purificação dos mesmos sacerdotes mas, também, em vista da eliminação dos malfeitores (MI 3,5). O texto apresenta, contudo, além de características próprias que serão analisadas no item 5.2.3, uma particularidade no que diz respeito à centralidade de Israel. Foi afirmado que, na perspectiva escatológica profética, o juízo ou a salvação deve referir-se ao povo como um todo (item 5.2.1.), contudo, uma particularidade de MI 2,17 – 3,5 é que as duas perspectivas dizem respeito, em particular, a uma parcela do povo. A perspectiva salvífica, predominante em 3,2-4, diz respeito de modo direto aos sacerdotes e, de modo indireto, ao povo. Isto se dá porque são os sacerdotes que precisam ser purificados, o que se pode perceber pelo texto de MI 2,1-9: são eles que falham no que diz respeito à instrução. Na perspectiva de Malaquias, assim como a falha de um grupo redundava num mal para o povo no seu conjunto, com a ameaça do fim da instituição sacerdotal e da consequente cessação do culto, do mesmo modo, a ação escatológico-salvífica de YHWH sob este grupo em particular, redundará num benefício para o povo no seu conjunto, tornando agradável, de novo, a oferenda de Judá e Jerusalém (MI 3,4). Do mesmo modo, o juízo que deve chegar com a era escatológica, se abaterá somente sobre os que não temem YHWH.<sup>842</sup>

### 5.2.3.

#### MI 2,17 – 3,5 e seus aspectos escatológicos

Uma vez delineada a dimensão escatológica de MI 2,17 – 3,5, convém destacar seus elementos peculiares.

##### a) A figura do mensageiro

O termo “mensageiro” (מַלְאָכִים) apresenta-se como polivalente na profecia de Malaquias. Ocorre duas vezes, indicando personagens distintas: não somente os sacerdotes (MI 2,7) como, também, a personagem anônima que purifica os mesmos sacerdotes em nome de YHWH são chamados de “mensageiros” (MI 3,1).

<sup>842</sup> Em MI 3,13-21 é deliadeado, de modo ainda mais claro, o “Dia de YHWH” como dia de separação entre justos e ímpios (MI 3,18).

Questiona-se se a expressão “meu mensageiro” (מִלְאָכִי: MI 1,1) deve ser entendida como um nome próprio ou pode ser um epíteto retirado de MI 3,1a e aplicado ao profeta pelo redator final.<sup>843</sup>

Embora existam opiniões em contrário, o comentário ao texto demonstrou que existem argumentos suficientes para se afirmar que o מִלְאָכִי de MI 3,1a e o מִלְאָךְ de MI 3,1e são a mesma personagem: ele prepara o caminho de YHWH e age em seu nome. A figura do mensageiro como um instrumento por meio do qual YHWH realiza sua ação é um elemento particular da perspectiva escatológica de Malaquias, não encontrada em outros textos proféticos escatológicos do AT. Em Zacarias, que também é pós-exílico, é recorrente a figura do mensageiro, mas ali ele aparece como portador de uma mensagem (Zc 4,1), diferentemente do que ocorre em Malaquias, onde o mensageiro não traz nenhuma mensagem, mas exerce uma ação concreta: ele purifica, em nome de YHWH, os filhos de Levi.

O paralelismo expresso pelas orações introduzidas por אָשֶׁר em 3,1de, bem como o uso da raiz בוא para indicar as duas figuras, parece produzir certa ambiguidade<sup>844</sup> que dificulta a distinção entre מִלְאָךְ הַכְּרִית וְאֶדוֹן, o que ainda deixa perplexos alguns autores modernos. Há quem defenda que o redator final do livro, percebendo tal ambiguidade, procurou esclarecê-la, apresentando o profeta Elias como aquele que deve preceder a vinda do próprio YHWH, realizando também uma ação concreta: “fazendo voltar o coração dos pais aos filhos” (MI 3,23-24).<sup>845</sup> De fato, como se pode observar, existe uma grande semelhança entre MI 3,1 e MI 3,23 do ponto de vista da fraseologia, com uma ampliação de motivos<sup>846</sup> em MI 3,23:

MI 3,1: הִנְנִי שְׁלֵחַ מִלְאָכִי וּפְנֵה-דָרָךְ לִפְנֵי

MI 3,23 הִנֵּה אֶנְכִי שְׁלֵחַ לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיאָה לִפְנֵי בּוֹא יוֹם יְהוָה

Considerando-se que esta foi a perspectiva do redator final do livro, tem-se um argumento a mais para se afirmar que, na perspectiva escatológica de Malaquias, o mensageiro ganha uma dimensão particular: ele não é um simples

<sup>843</sup> JACOBS, M. R., *The Books of Haggai and Malachi*, p. 154-155.

<sup>844</sup> Para McComiskey a compreensão das duas figuras se dá, somente, à luz do NT: onde o “mensageiro da Aliança”, o “precursor” é João Batista, e o “Senhor do Templo” é o Cristo. McCOMISKEY, T. E. (Ed.), *The Minor Prophets*, p. 1351.

<sup>845</sup> MEINHOLD, A., *Malachi*, p. 417.

<sup>846</sup> O לִפְנֵי de MI 3,1, torna-se o יוֹם יְהוָה de MI 3,23.

anunciador de uma mensagem de YHWH, mas um agente que recebe do próprio YHWH, de um modo não descrito na profecia, a força para agir em seu nome, antes que o próprio YHWH se apresente para estabelecer um juízo definitivo sobre os malfeitores.

O texto de Eclo 48,10 parece ser uma releitura da função de Elias em relação às duas perícopes: MI 2,17 – 3,5 e MI 3,22-24. O texto afirma que o profeta virá para “apaziguar a cólera antes do furor” (κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ) e “fazer voltar o coração do pai ao filho” (ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν). É possível que a expressão κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ seja uma referência a MI 2,17 – 3,5, onde a ação do mensageiro que torna o culto novamente agradável a YHWH (MI 3,2-4) pode ser uma forma de aplacá-lo antes do juízo (MI 3,5).

#### b) A importância do sacerdócio e do culto

Sacerdócio e culto encontram grande espaço dentro da profecia de Malaquias. Estreitamente unidos, uma vez que na perspectiva veterotestamentária um não pode subsistir sem o outro, não somente sua corrupção é anunciada, mas também a sua purificação. Uma vez que, na comunidade pós-exílica, não existe mais a monarquia, como sinal visível da Aliança de Deus com seu povo e a própria terra está em posse do poder estrangeiro, o culto se torna cada vez a única instância ou, ao menos, a instância central que ainda torna palpável que tal aliança continua a subsistir.

A corrupção dos sacerdotes e do culto é vista como corrupção da Aliança (MI 2,8), a mesma que YHWH quer, de novo, restabelecer (MI 2,4), e que tem na sua base o amor preferencial de Deus pelo povo. O início da profecia de Malaquias é marcada pela proclamação do amor de YHWH por seu povo: אֶהְיֶה לָהֶם - MI 1,2. O povo, contudo, não reconhece o amor de Deus, e devolve a afirmação de Deus a respeito do seu amor com uma pergunta que manifesta sua descrença no mesmo amor e sua incapacidade de reconhecê-lo nas vicissitudes de sua história: וְאַמְרָתֶם בְּמִהָ אֶהְיֶה לָהֶם (MI 1,2). Partindo das tradições de Esaú e Jacó (Gn 25,19-34; 27), YHWH manifesta que nos inícios de Israel, na base da aliança, estava o amor de predileção, aquele mesmo que fez com que, no decorrer da história de Israel,

fossem escolhidos não os mais fortes ou preparados, mas aqueles que YHWH livremente elegeu (1Sm 16,7).<sup>847</sup>

Se na base da aliança está o amor preferencial de YHWH pelo povo, a quebra dessa relação de aliança é, também, uma quebra na relação de amor que existe entre Deus e o povo (Ml 2,8). O juízo de YHWH que precede e prevê, em Malaquias, a escatologia, significa a ação de YHWH em vista do restabelecimento da aliança e, conseqüentemente, dessa relação de amor que o une a seu povo. É em virtude disso que o “simples” mensageiro de Ml 3,1a torna-se “mensageiro da Aliança” em Ml 3,1e: ele vem para que a vontade de YHWH se cumpra e o que foi “corrompido” pelos sacerdotes, que são tidos como “mensageiros de YHWH dos Exércitos” (Ml 2,7), seja restabelecido também por um “mensageiro”.

Na escatologia de Malaquias, os sacerdotes outrora rejeitados (Ml 2,3.9), serão capazes de apresentar uma oferenda justa e agradável a YHWH (Ml 3,3-4). Se, de acordo com Wolff, Os 4,6 pode ser considerado um texto que reflete a mais alta estima pelo sacerdócio no AT, uma vez que, ainda que de modo reverso, ele reflete que o sacerdócio é a instância que deve conduzir à comunhão com YHWH, paralelamente poder-se-ia afirmar que Malaquias, de modo particular o enunciado escatológico de 2,17 – 3,5, reflete uma tão ou mais alta estima pelo sacerdócio e pelo culto no seu conjunto, uma vez que passa da crítica à perspectiva futura, afirmando que a manutenção da aliança com YHWH depende da purificação dos sacerdotes e do restabelecimento do culto.<sup>848</sup>

Embora seja possível imaginar que, na época da profecia de Malaquias, já se tenha implantado, ainda que de modo incipiente, o programa reformador de Ezequiel com uma clara distinção entre levitas e sacerdotes (sadocitas), o profeta não menciona absolutamente os levitas. Weyde acredita que a purificação prevista em 2,17 – 3,5 também os envolva, uma vez que eles, ainda que sem se aproximar do altar, tomavam parte no culto com suas funções auxiliares. Weyde, contudo, não

<sup>847</sup> Segundo Wallis, a raiz אהב possui uma característica fortemente pragmática, incluindo não somente a ideia de uma disposição interior favorável com relação à pessoa que é objeto do amor, mas também de que se deve agir em benefício da pessoa amada. Em virtude disso, ele afirma que ela pode ser conectada com a ideia de “aliança” (אֲהִיבָה), partindo da análise do texto de 1Sm 18,1-4. WALLIS, G., אהב, p. 105. Tal ideia parece corroborada em Malaquias, de modo particular pode-se destacar o uso do oposto da raiz אהב, ou seja, a raiz שנא (odiar) na perícopes de Ml 2,10-16, onde YHWH fala contra o divórcio, que é compreendido como rompimento da “aliança” com a mulher da juventude (Ml 2,14). Se o odiar/repudiar significa o rompimento da aliança, parece lógico intuir que o amor está na base da aliança. JENNI, E., אהב, c. 119.

<sup>848</sup> WOLFF, H. W., Hosea, p. 79.

acredita que tal purificação signifique a sua reabilitação para o sacerdócio, como uma espécie de revogação do que prefigura Ez 44,10-16.<sup>849</sup>

Todavia, é possível conjecturar que a menção dos “dias antigos” e “anos remotos” de Ml 3,4 possa ser uma referência a um tempo onde tal distinção ainda não existia. As semelhanças, já vistas no comentário, entre o Deuteronômio e Malaquias, tanto do ponto de vista da teologia quanto do vocabulário, bem como o fato de que o profeta não distingue os sacerdotes com as expressões restritivas “filhos de Sadoc” ou “filhos de Aarão”, mas os designa pela denominação genérica **הַכֹּהֲנִים**, pode significar que o profeta antevêja um tempo futuro que se ligue com esse passado anterior à Reforma de Josias, onde tal distinção entre sacerdotes e levitas ainda não existia. A perspectiva escatológica do profeta atingiria, então, não somente os sadocitas faltosos, mas também todos os membros das antigas famílias sacerdotais que, em virtude da sua atuação em “santuários suspeitos”, localizados fora de Jerusalém, foram outrora afastados de sua função e admitidos somente como membros de um estamento cultural inferior.<sup>850</sup>

#### c) O juízo escatológico como “compaixão”: Ml 2,17 – 3,5 à luz de Ml 3,17

A perspectiva escatológica de Ml 2,17 – 3,5 se complementa com a de Ml 3,13-21. Nesta segunda perícope, o “dia de YHWH” é apresentado como separação entre justos (**צַדִּיקִים**) e ímpios (**רָשָׁעִים**) (Ml 3,18) e assim se descreve melhor o juízo sobre os ímpios e os que não temem (**יִרָא**) YHWH enunciado em Ml 3,5.<sup>851</sup> Para os que temem (Ml 3,20: **יִרָא**), todavia, nascerá o sol da justiça (**שֶׁשֶׁשׁ צְדָקָה**), que traz a cura

<sup>849</sup> WEYDE, K. W., *The Priests and Descendants of Levi in the Book of Malachi*, p. 247. O autor apresenta aqui uma visão um tanto diferente daquela apresenta em uma obra anterior, onde ele afirmava que o expressão “filhos de Levi” rebela um embate que existiria na época do profeta Malaquias entre sacerdotes e levitas, tendo o profeta envisioned um tempo onde os sacerdotes seriam rebaixados de sua função e os levitas tomariam seu lugar, ou seja, não haveria conexão entre Ml 2,1-9 e 2,17 – 3,5: WEYDE, K. W., *Prophecy and Teaching*, p. 303: *A restoration only of the Levites, and not of the priests (הַכֹּהֲנִים) thus seems to be in focus in this verse, one possible implication of this being that Levites will replace the priests in presenting offering (הַמִּנְחָה, vv. 3b.4) to YHWH.* Tal opinião pode ser questionada tendo em vista que, embora não se encontre a expressão **הַכֹּהֲנִים** em Ml 2,17 – 3,5, a referência aos “filhos de Levi” de Ml 3,3b claramente conecta esse oráculo com Ml 2,4c.8c que apresentam a aliança de YHWH com os sacerdotes como “aliança de Levi”.

<sup>850</sup> Parece corroborar tal perspectiva não somente o uso que Malaquias faz da expressão “filhos de Levi” (Ml 3,3b), única em toda a BH, bem como a semelhança que existe, do ponto de vista da fraseologia, entre Ez 44,13 (**וְלֹא יִגְשׁוּ אֵלַי לְכַהֵן לִי**) e Ml 3,3d (**וְהָיוּ לַיהוָה מְגִישֵׁי מִנְחָה בְּצִדְקָה**): os que antes não podiam “aproximar-se” (**נגשׁ - qal**) para “exercer o sacerdócio para YHWH”, poderão, de novo, “apresentar **נגשׁ**” (hifil) uma “oferenda segundo a justiça”.

<sup>851</sup> MACCHI, J.-D., *Le thème du “jour de YHWH” dans les XII petits prophètes*, p. 163-164.

em seus raios. A acusação presente em MI 3,13-14 se assemelha à encontrada em MI 2,17: trata-se de “palavras” duras, cujo conteúdo é a afirmação de que o servir YHWH é inútil, assim como em 2,17, o conteúdo das “palavras” que cansam YHWH é a afirmação de que quem “faz o mal” é “bom” aos seus olhos.

Destaca-se o texto de MI 3,17, que apresenta o juízo como fruto da “compaixão” de YHWH. Embora, no seu contexto imediato, a compaixão refira-se aos que temem YHWH (MI 3,16), o uso da raiz  $\text{מל}$ , cujo sentido é “ter compaixão”,<sup>852</sup> contribui para que se perceba que a ação de YHWH, ainda que compreenda em si um aspecto de juízo, é sempre, em última análise, expressão da sua misericórdia. É Deus que deseja purificar o homem para que este possa viver, de novo, em comunhão com ele. Os que pensam que YHWH não age e que, por isso, caem numa descrença condenada pelo profeta (MI 2,17; 3,13), verão na diferenciação entre o justo e o ímpio que suas afirmações não têm sentido, sua incredulidade será curada ( $\text{מרפא}$ ) e eles verão que a “justiça”<sup>853</sup> de YHWH prevalece.

O termo  $\text{מרפא}$  deriva da raiz  $\text{רפא}$  e ocorre relativamente pouco nos profetas (Jr 8,15; 14,19; 33,6; MI 3,17).<sup>854</sup> Com o sentido de “curar”, a raiz  $\text{רפא}$  é empregada nos profetas em relação a úlceras, feridas, lesões, para indicar de modo metafórico o mal do pecado. Malaquias fala da cura que há nas asas do sol da justiça.<sup>855</sup> À luz de Os 14,5, no entanto, que fala da “cura da apostasia” ( $\text{משויבה}$ ), pode-se entender que Malaquias 3,20 refira-se, metaforicamente, à cura da “apostasia” daqueles que afirmam que quem faz o mal é bom aos olhos de YHWH (MI 2,17) ou, de modo mais direto, daqueles que afirmam que é “inútil servir YHWH” (MI 3,14).

MI 3,17 retoma, ainda, o vocabulário de MI 1,6: a relação de YHWH com o povo é descrita como a relação de um “homem” ( $\text{איש}$ ) que tem misericórdia do “filho” ( $\text{בן}$ ) que o “serve” ( $\text{עבד}$ ).<sup>856</sup> Se os sacerdotes indiciados em MI 1,6, e sobre os quais o juízo de YHWH deve se abater (MI 2,1-9), não o honram como “Pai” e “Senhor”, o próprio YHWH agirá: eles serão, por causa da sua misericórdia,

<sup>852</sup> TSEVAT, M.,  $\text{מל}$ , p. 471.

<sup>853</sup> A ideia da justiça de YHWH aparece tanto na perspectiva do restabelecimento do culto em MI 2,17 – 3,5 (MI 3,3:  $\text{מנהקה בצדקה}$ ), quanto na ideia da separação entre justos e ímpios por ocasião do “Dia de YHWH” (MI 3,20:  $\text{שמעל צדקה}$ ).

<sup>854</sup> LISOWSKY, G., Konkordans zum Hebräischen Alten Testament, p. 866.

<sup>855</sup> STOEBE, H. J.,  $\text{רפא}$ , c. 1014.

<sup>856</sup> Em MI 1,6 ocorre o termo  $\text{איש}$ . Contudo, como o termo “homem” ( $\text{איש}$ ) de MI 3,17 está relacionado ao termo “filho” ( $\text{בן}$ ), pode-se concluir que se trata da relação pai-filho.

purificados, a fim de que possam apresentar oferendas justas, ou seja, de acordo com a vontade de YHWH (Ml 3,3-4), honrando-o, assim, como Pai e Senhor.

### 5.3.

#### A inter-relação de Ml 2,1-9 e Ml 2,17 – 3,5 no contexto de Malaquias

Enquanto pressuposto do enunciado escatológico de Ml 2,17 – 3,5, o texto de Ml 2,1-9 compartilha com este último alguns elementos comuns, que devem ser analisados de modo particular.

##### a) O sacerdote e o culto

O primeiro aspecto que une Ml 2,1-9 e Ml 2,17 – 3,5 é a centralidade da figura do sacerdote e do culto. Ml 2,1-9 é um discurso de ameaça dirigido exclusivamente aos sacerdotes (Ml 2,1a). São destacados no texto seus aspectos negativos e positivos. Os aspectos negativos dizem respeito à sua incapacidade de ouvir e colocar em prática a palavra de YHWH (Ml 2,2h) e de, a partir do seu fechamento, conduzir o povo ao erro por meio de um ensinamento “parcial” (Ml 2,9c). Em virtude disso, se abaterá sobre eles pesado juízo, que inclui não somente a sua humilhação pública (Ml 2,9a), mas também a possibilidade do fim da sua “semente”, o que coloca em risco a instituição sacerdotal (Ml 2,3a).

Tal ameaça aos filhos se assemelha com a encontrada em Os 4,5-6, oráculo com o qual Ml 2,1-9 é normalmente comparado. Em Os 4,5, a ameaça de YHWH recai em primeiro lugar sobre a mãe do sacerdote, que “perecerá”<sup>857</sup> (הַמֵּתָ יִי – qal).<sup>858</sup> Os filhos são mencionados em Os 4,6, onde se afirma que deles YHWH se “esquecerá”<sup>859</sup> (שָׁכַח – qal). A raiz שָׁכַח é utilizada tanto para indicar a atitude dos sacerdotes com relação à תּוֹרָה, quanto para indicar a atitude de YHWH em relação aos filhos dos sacerdotes. Tal termo faz eco aos textos de lamentação que indicam a triste situação daqueles que se encontram distantes de YHWH, que se sentem

<sup>857</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 158.

<sup>858</sup> WOLFF, H. W., Hosea, p. 78-79: Wolff nota o duplo da raiz הַמֵּתָ em Os 4,5.6 “YHWH fará “perecer” a mãe do sacerdote (4,5), porque este faz o povo “perecer” (4,6) por falta de “conhecimento” (דָּעַת).

<sup>859</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 669-670.

esquecidos por ele (Lm 5,20).<sup>860</sup> A ameaça à descendência dos sacerdotes perpetrada por Malaquias parece mais contundente, uma vez que a ideia de “ameaça” parece ainda mais forte que a de “esquecimento” – a ameaça coloca em risco a própria subsistência.

Ao lado dessa imagem negativa, que reflete a situação histórica da instituição sacerdotal no momento no qual está circunscrita a profecia de Malaquias, aparece, contudo, uma alta consideração do mesmo sacerdote, que é dito dispensador da “instrução” (תּוֹרָה) e do “conhecimento” (תְּצִדָּק), “mensageiro” de YHWH dos Exércitos (Ml 2,7).

Também Ml 2,17 – 3,5 apresenta os aspectos negativos e positivos do sacerdócio. A necessidade de purificação (Ml 3,3b) indica o estado de corrupção no qual os sacerdotes se encontram, estado esse que pode ser conhecido justamente através do discurso de ameaça de Ml 2,1-9. A sua positividade, por assim dizer, está no fato de que as ameaças de Ml 2,1-9 são revertidas, pois o sacerdote é o instrumento por meio do qual se pode apresentar uma oferenda que seja agradável a YHWH (Ml 3,4). O sacerdote aparece, assim, literalmente, como “pontífice”, como aquele que possibilita a conexão entre YHWH e o povo por meio do culto.

O tema do culto é, também, central nas duas perícopes. As faltas dos sacerdotes se dão no âmbito cultural (Ml 1,6-14: oferta de animais impróprios; Ml 2,9: parcialidade na instrução) e encontram ressonância na vida do povo como um todo, uma vez que já foi visto que o paralelismo entre os termos “instrução” (תּוֹרָה) e “conhecimento” (תְּצִדָּק) aponta para um ensinamento que extrapola o âmbito do culto, do puro e impuro, e encontra repercussões no cotidiano da vida do povo, que não deve ser outra coisa senão expressão do culto na vida por meio de um empenho ético. Na perspectiva escatológica do profeta, o que se dá em primeiro lugar é, junto com a purificação do sacerdócio, a restauração do culto – as oferendas serão novamente agradáveis a YHWH. É a revogação total de toda e qualquer rejeição de YHWH com relação ao culto. Somente depois do restabelecimento deste, é que se dará o juízo sobre os malfeitores, a fim de que se manifeste de modo definitivo o “julgamento” de YHWH (Ml 3,5).

---

<sup>860</sup> SCHOTTROF, W., תּוֹרָה, c. 1131.

## b) O tema da aliança

A relação entre culto, sacerdócio e aliança é um tema que se destaca nas duas perícopes em questão. O termo “aliança” (בְּרִית), recorrente em MI 2,1-9 (2,4c.2,5a.2,8c) é retomado em MI 3,1e para qualificar o mensageiro, que se torna “mensageiro da aliança” (מְלִאָּךְ הַבְּרִית).

Acredita-se que o termo בְּרִית derive da raiz ברה II, que só ocorre em 1Sm 17,8<sup>861</sup> com o sentido “designar, escolher”<sup>862</sup> alguém que deve representar o povo no seu conjunto. No texto em questão, o verbo é colocado na boca do gigante filisteu, que será enfrentado por Davi. Fazendo derivar בְּרִית de ברה II, dá-se ao termo aliança um sentido de “determinação (fazer algo concreto)”, uma “obrigação”.<sup>863</sup> Contudo, como ברה II trata de alguém que representa o povo numa situação específica, poderia se entrever também que בְּרִית não é somente “determinação”, “obrigação”, mas também algo que simboliza e torna visível a especial relação que existe entre YHWH e seu povo.

Segundo Serafini, assim como há uma aliança com o povo no Sinai (Ex 19,1 – 24,11), que põe em relevo a dimensão ética da relação com YHWH, e uma aliança com a casa de Davi (2Sm 7), que acentua a dimensão sociopolítica desta relação, legitimada pela vontade divina, existe também uma aliança sacerdotal, que Malaquias apresenta como “aliança de Levi” (MI 2,8), acentuando, assim, a fundamental importância da dimensão cultural e religiosa desta mesma relação.<sup>864</sup> No pós-exílio, estando a terra de Israel sob domínio estrangeiro, e não havendo mais rei sobre o trono, a aliança sacerdotal se torna o único e mais eminente sinal da comunhão entre YHWH e o povo. Sem o culto, sinal que torna presente diante dos olhos do povo que esta aliança ainda está vigente, a própria aliança fica ameaçada, não da parte de Deus, cuja palavra é sempre irrevogável, mas da parte do povo, que pode não mais compreender sua relação com YHWH a partir deste conceito fundamental.

A permanência do culto, por sua vez, depende da condução reta dos sacerdotes, responsáveis seja pela oferta de animais conforme a Lei (MI 1,6-14),

<sup>861</sup> LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 281.

<sup>862</sup> KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, v. 1, p. 155.

<sup>863</sup> KUTSCH, E., בְּרִית, c. 493.

<sup>864</sup> SERAFINI, F., L'Alleanza Levitica, p. 409.

seja por uma instrução correta no que diz respeito ao mesmo culto e suas implicações éticas (Ml 2,1-9). Os sacerdotes são, no entanto, acusados em Ml 2,8 de “corromper” (תַּחַשׁ) a aliança. Foi visto no comentário que, embora tal raiz, no piel, também guarde o sentido de “destruir”, a corrupção da aliança parece ser o que está em questão, e não o seu aniquilamento, uma vez que o próprio juízo é em vista de uma possível conversão (Ml 2,4).

A perspectiva escatológica de Malaquias demonstra que a בְּרִית de YHWH é irrevogável. Ainda que o comportamento dos sacerdotes tenha colocado em risco tal aliança, corrompendo-a, YHWH mesmo é seu garantidor e, por isso, intervirá para que ela seja plenamente restabelecida. O enunciado escatológico de Ml 2,17 – 3,5 está em vista desta aliança, por isso YHWH é precedido pelo “mensageiro da Aliança”, que age para purificar aqueles que a corromperam. Uma vez purificados, os sacerdotes podem, de novo, oferecer um culto que seja agradável a YHWH (Ml 3,3d) e a aliança pode ser restabelecida.

### c) Juízo e salvação

Essa dupla dimensão perpassa tanto a crítica ao sacerdócio (Ml 2,1-9) quanto a perspectiva escatológica do profeta (Ml 2,17 – 3,5). O aspecto de ameaça é o que se destaca em Ml 2,1-9, uma vez que este trata do juízo de YHWH que deve se abater sobre os sacerdotes faltosos. Contudo, o comentário ao texto procurou demonstrar que uma perspectiva salvífica pode ser entrevista em Ml 2,4, numa dupla dimensão: em primeiro lugar, o juízo de YHWH levará ao reconhecimento de que a palavra profética veio da parte d’Ele, reconhecimento que é fundamental para que haja o retorno/conversão para Deus (Ml 2,4ab); em segundo lugar, a discreta expressão לְהִיזֹחַ associado ao termo בְּרִית em Ml 2,4c permite que se possa entrever que o objetivo final do juízo é o restabelecimento da aliança que está em risco, qualificada pelo próprio YHWH em Ml 2,4c como “minha aliança” (בְּרִיתִי). Ml 2,1-9 reclama, assim, o enunciado escatológico presente em 2,17 – 3,5, onde tal restabelecimento da aliança será operado por YHWH.

Em Ml 2,17 – 3,5, embora predomine a dimensão salvífica, existe um juízo previsto, de modo particular, em 3,5, onde YHWH aparece como “testemunha” contra toda sorte de malfeitores que não o temem (Ml 3,5e). Mesmo nos vv. 2 e 3, onde a perspectiva salvífica é dominante, um juízo é pressuposto, como se pode

depreender pelo uso da expressão וַיְמַדְּכֵם (MI 3,a), que recorda o modo profético de se anunciar o juízo que se abaterá sobre o povo no “Dia de YHWH”, por exemplo, em Jl 2,11 (וַיְמַדְּכֵם יְכִיָּנוּ). Do mesmo modo, a expressão וַיְמַדְּכֵם (MI 3,2b), recorda o modo de anunciar o juízo divino em outros textos proféticos (Na 1,6).<sup>865</sup> Além dessas expressões, marcam a ideia de juízo em MI 2,17 – 3,5 a imagem do fogo e da lixívia (MI 3,2c), bem como o uso de verbos como “fundir” (צָרַף), “purificar” (טָהַר), “acrisolar” (זָקַק). O aspecto salvífico, por sua vez, diz respeito ao restabelecimento da aliança que se expressa no culto, aspecto esse já enunciado em MI 3,1 e mais claramente expresso em MI 3,3d e 4: o objetivo final é fazer com que os sacerdotes ofereçam um sacrifício “em justiça” e que a oferenda de Judá e Jerusalém seja, de novo, agradável a YHWH.

---

<sup>865</sup> Em Na 1,6 aparece a expressão וַיְמַדְּכֵם.

## 6.

### Conclusão

#### 6.1.

#### Malaquias e o sacerdócio: aspectos históricos

A pesquisa acerca da evolução histórica do sacerdócio israelita no Antigo Testamento demonstrou que o aprofundamento do estudo dos textos que, em Malaquias, fazem referência ao sacerdócio e ao culto, é essencial para que se compreenda como se organizou e funcionou, do ponto de vista religioso, a vida do povo de Israel no período entre a reconstrução do Templo (515 a.C.) e a reforma de Neemias (445 a.C.).

Das três funções sacerdotais apresentadas em Dt 33,8-11 – a função oracular, o ensino e o culto – duas são diretamente referenciadas na profecia de Malaquias: o culto é diretamente visado em 1,6-14, mas também subentendido em 2,1-9 pela menção dos termos  $\text{בְּרִכָּה}$  (Ml 2,2f) e  $\text{אֵל}$  (Ml 2,3b); a função de ensinar ganha destaque em Ml 2,1-9, de modo particular pela menção dos termos  $\text{לְדַעַת}$  (Ml 2,7a) e  $\text{תּוֹרָה}$  (Ml 2,7b.8b.9c). A pesquisa demonstrou que, muito provavelmente, com o advento da monarquia, a função oracular foi sendo cada vez mais predominantemente exercida pelos profetas (1Rs 14,4-5; 2Rs 3,11) e aos sacerdotes coube, além da função cultual, a função de “ensinar”, partindo de um corpo de conhecimentos transmitidos pela tradição ( $\text{תּוֹרָה/דְּעַת}$ ), mantendo, assim, o povo na comunhão com YHWH.

A hierarquia sacerdotal pós-exílica não ganha destaque no profeta, que não menciona a figura do sumo sacerdote e não faz referência aos levitas como uma espécie de clero inferior. Malaquias compreende, contudo, que os sacerdotes conectam-se genealogicamente com Levi, uma vez que apresenta o sacerdócio como “aliança de Levi” (Ml 2,8) e que se refere à sua reabilitação como a “purificação” dos “filhos de Levi” (Ml 3,3).

Deve-se destacar, ainda, que Malaquias não se utiliza das expressões “filhos de Sadoc” ou “filhos de Aarão” para referir-se ao sacerdócio. Tais expressões, consideradas mais restritivas, porque admitem ao sacerdócio somente parte daqueles que se conectam, de alguma forma, com a “tribo de Levi”, ocorrem

no livro de Ezequiel (filhos de Sadoc) e nos textos da chamada tradição sacerdotal (filhos de Aarão). É admissível que Malaquias se situe no que se pode chamar de “primeiro período sadocita”, onde se seguiu o programa reformador de Ezequiel, antes que Neemias e Esdras exercessem sua missão abrindo a possibilidade do sacerdócio a outras famílias sacerdotais que se conectassem, de alguma forma, com Aarão.

A não distinção entre levitas e sadocitas, no texto de Malaquias, que se utiliza de uma expressão mais abrangente – כֹּהֲנִים – pode ser justificada por dois motivos: em primeiro lugar, o profeta parece se aproximar em muitos aspectos da linguagem e da teologia do Deuteronômio, que utiliza a mesma expressão (כֹּהֲנִים) para referir-se aos sacerdotes; em segundo lugar, a não distinção entre sacerdotes e levitas pode ser justificada pelo fato de que o profeta se centra na crítica ao sacerdócio em si, não abordando a questão acerca de quais grupos ou famílias sacerdotais deveriam ou não ser admitidos à função sacerdotal.

## 6.2.

### A análise dos textos

#### 6.2.1.

#### MI 2,1-9: aspectos semânticos

Classificada como pertencente ao gênero literário “discurso de ameaça”, a períclope de MI 2,1-9 apresenta uma invectiva de YHWH contra os sacerdotes (MI 2,1). YHWH lhes dirige um “preceito” (מִצְוָה): os sacerdotes devem dar glória ao seu nome. A ameaça de 2,1-9 pressupõe o texto de 1,6-14, onde os sacerdotes não manifestam a glória de Deus no culto, ofertando a YHWH vítimas impróprias para o sacrifício.

O núcleo do texto está nos vv. 2-4, onde se encontram o anúncio, a descrição e o fruto do juízo de YHWH sobre os sacerdotes. O juízo é anunciado numa dupla perspectiva temporal: há uma dimensão futura em 2,2e e 2,2f e uma dimensão presente em 2,2g. A dimensão futura se esclarece à luz do aspecto condicional das orações contidas em 2,2a e 2,2b; a dimensão presente do juízo, por sua vez, é justificada em 2,2h: os sacerdotes não consideram a possibilidade

de ouvir a palavra de YHWH e de tornar manifesta a sua glória por meio do correto exercício das suas funções (2,2c).

O juízo descrito em 2,3 apresenta uma tríplice dimensão: a descendência dos sacerdotes é repreendida, ou seja, o futuro da instituição sacerdotal está ameaçado, o que significa uma reversão da aliança feita com Fineias e contida nas tradições que estão na base de Nm 25,13; em 2,3b, é prevista a humilhação pública dos sacerdotes, com o excremento das vítimas sendo espalhado em suas faces, deixando-os em situação de impureza (Lv 16,28); a terceira consequência é o seu afastamento do Templo, sendo lançados no lugar para onde eram levados os excrementos dos animais (2,3c).

O fruto do juízo de YHWH possui uma dimensão duplamente positiva: em primeiro lugar, o juízo levará ao reconhecimento (עָדָה) de que a palavra profética veio de YHWH, o que é condição prévia para uma futura conversão; depois, em 2,4c, existe a possibilidade de um restabelecimento futuro da aliança com YHWH, o que vem indicado pela expressão לְהִיָּחַד.

Na segunda parte do oráculo, se encontra uma retrospectiva histórica. O profeta apresenta a aliança sacerdotal como aliança de Levi, retomando 2,4c. Tal aliança é descrita de modo idealizado, como fonte de vida e paz. Tal binômio traduz a ideia de uma totalidade, significando o conjunto dos bens que YHWH comunicava ao povo por meio dos sacerdotes, uma vez que a aliança de YHWH com os sacerdotes visa o culto e o culto, por sua vez, tem como objetivo manter o povo numa relação de comunhão com YHWH.

Tanto a figura de Levi, apresentada na retrospectiva histórica, quanto a imagem do sacerdote ideal, apresentada na terceira parte do oráculo, em 2,7, servem para reforçar o aspecto negativo das atitudes dos sacerdotes a quem o texto de Malaquias se refere. De Levi procedia uma “instrução verdadeira” (2,6a); nele não havia “engano” (2,6b); ele caminhava em “retidão” (2,6c) e fazia muitos retornar da “iniquidade” (2,6d). O sacerdote ideal, apresentado em 2,7, é dito “mensageiro de YHWH dos Exércitos”, justamente por ser o guardião e o transmissor da “instrução” (תּוֹרָה) e do “conhecimento” (דַּעַת) que fazem não só com que o culto seja realizado segundo a vontade de YHWH, mas que se reflita, também, na vida dos próprios sacerdotes e do povo no seu conjunto, que assumem, a partir do culto, um comportamento ético também de acordo com a vontade de YHWH.

O texto chega ao seu ápice nos vv. 8-9, com a retomada da descrição do mal feito pelos sacerdotes, que se comportaram de modo diametralmente oposto ao que foi indicado nos vv. 5-7, com o veredito final de YHWH e a justificativa do juízo. Os sacerdotes se “afastaram do caminho”, expressão utilizado também em Dt 9,12 e Ex 32,7-8 para se referir à prática da idolatria do povo de Israel com o bezerro de ouro. Tal expressão serve como metáfora, em Malaquias, para indicar o afastamento de YHWH, o não cumprimento da sua vontade. Se, no passado, uma instrução verdadeira estava na boca dos sacerdotes (2,6a) e eles faziam muitos voltar da iniquidade (2,6d), os sacerdotes indiciados pelo profeta fazem muitos “tropeçar” na instrução (2,8b); a aliança que YHWH estabeleceu com Levi (2,5a) foi corrompida (2,8c), por isso YHWH torna os sacerdotes “vis” e “desprezíveis” diante do povo. O uso da raiz  $\text{הָבַח}$  em 2,9a é significativa quando se considera o conjunto do livro de Malaquias. Nele, ela é utilizada 4x em 1,6-14 (vv. 6.7.12) para indicar o desprezo dos sacerdotes pelo “nome” de YHWH, pelo altar e pela oferta depositada sobre este. Em 2,9a, por sua vez, é YHWH quem torna os sacerdotes desprezíveis, porque estes não guardam seu caminho (2,9b) e são parciais na instrução (2,9c).

Como pôde ser observado, embora a descrição do juízo (v. 3) anuncie a rejeição de YHWH com relação aos sacerdotes e à sua descendência, a perspectiva salvífica apresenta-se no v. 4, demonstrando que o juízo tem em vista, em última análise, uma intervenção salvífica futura de YHWH. É particularmente em MI 2,4c que o juízo se abre para a escatologia contida em MI 2,17 – 3,5, onde a purificação futura dos sacerdotes é anunciada pelo profeta. O tema da “aliança” ganha destaque em 2,1-9, aparecendo como uma categoria teológica que serve tanto como critério para a crítica ao sacerdócio (2,5a.8c), quanto fundamento da esperança na intervenção de YHWH (2,4c).

### 6.2.2.

#### MI 2,17 – 3,5: aspectos semânticos

Pertencente ao gênero literário da disputa profética, o texto se articula em cinco partes. Na introdução (2,17) e no segundo anúncio da vinda de YHWH e seu mensageiro (3,1c-f), bem como na descrição da atuação do mensageiro de YHWH que vem para purificar os “filhos de Levi” (3,2-4), o texto se articula na

terceira pessoa, onde se distingue a fala do profeta. Em 3,1ab, que traz o primeiro anúncio da vinda de YHWH e seu mensageiro, e em 3,5, que anuncia o juízo de YHWH sobre os malfeitores, aparece a primeira pessoa do singular, e se distingue a fala de YHWH. O texto se apresenta coeso não somente do ponto de vista terminológico e temático, mas também pela inclusão formada pelo termo *טָשַׁףְךָ* que aparece em 2,17 e 3,5: YHWH virá para realizar um juízo que torna manifesto que ele distingue entre bons e maus, diferentemente do que os interlocutores do profeta afirmam em 2,17.

O comentário exegético demonstrou que a perícopes de 2,17 – 3,5 se centra, sobretudo, na purificação dos sacerdotes e no restabelecimento do culto, tema que predomina na maior parte do texto (3,2-4). A purificação dos sacerdotes aparece como sendo realizada pelo “mensageiro da aliança”, que age em nome de YHWH, o que fica patente tanto em 3,1a, onde o próprio YHWH afirma que se trata do seu mensageiro (*מִלְאָכְךָ*: “meu mensageiro”), enviado por ele mesmo (*הַנְּבִי שְׁלַחְךָ*), quanto pela repetição da expressão *לְיַהוָה* em 3,3d e 3,4a, que deixa claro que sua ação tem em vista reabilitar os sacerdotes e tornar o culto outra vez agradável a YHWH.

Embora o aspecto salvífico sobressaia em 3,2-4, a vinda do mensageiro implica, também, num juízo da parte de YHWH, o que vem indicado pelas expressões presentes em 3,2a (*וּמִי מְכַלְכֵּל*) e 3,2b (*וּמִי הָעֹמֵד*). Além do uso de tais expressões, a ideia de juízo é reforçada pelo uso das raízes *צָרַף* (3,3a), *טָהַר* (3,3ab) e *זָקַק*, que trazem em si a ideia de “purificação” e pelas imagens que são utilizadas para se descrever o mensageiro da aliança: “fogo” e “lixívia” (3,2c). Tal necessidade de purificação se compreende à luz de Ml 2,1-9, onde o juízo de YHWH prevê que os sacerdotes serão lançados num estado de impureza (2,3).

Um juízo mais contundente, ou seja, que não tem em mira, a princípio, uma purificação, mas sim o estabelecimento do julgamento de YHWH, é descrito em 3,5, onde são enumerados aqueles contra os quais YHWH agirá como uma “testemunha rápida”. São enumerados cinco grupos de malfeitores: feiticeiros, adúlteros, os que juram falso, os que oprimem os mais frágeis e os que não temem YHWH, sendo que esta última categoria parece funcionar como uma categoria-síntese para os demais malfeitores já enumerados. Nota-se nessa conclusão do oráculo, que toma a forma de uma ameaça, a enumeração dos dois aspectos que devem nortear a vida do israelita piedoso: a comunhão com Deus e a comunhão com o próximo. Ml 3,5 retoma 3,1ab, onde YHWH promete também vir, depois

de seu mensageiro. Sua vinda terá lugar no Templo, do qual Ele é Senhor (3,1c). O uso da raiz קרב (Lv 1,2; 2,1)<sup>866</sup> aproxima o texto de Malaquias não somente da linguagem cultual mas, também, dos texto que anunciam a proximidade do “Dia de YHWH” (יום יהוה), anunciado pelos profetas como estando “próximo” (קָרוֹב: Is 13,6; Ez 30,3; Jl 4,14).

O enunciado escatológico se torna uma resposta a MI 2,1-9, de modo particular ao v. 4, que previa a continuidade da aliança de YHWH com os sacerdotes como fruto do juízo. Se o mau comportamento dos sacerdotes significou a corrupção da “aliança” (MI 2,8), a ação do “mensageiro da aliança” (MI 3,1) que purifica os sacerdotes, abrindo caminho para que o culto seja, novamente, aceito por YHWH, significa o restabelecimento de tal aliança, que se torna visível no culto que, por sua vez, manifesta a glória do “nome” de YHWH (MI 2,2).

### 6.2.3.

#### A correlação entre as perícopes

A correlação entre as perícopes se dá em três aspectos principais: o sacerdote e o culto; o tema da aliança e a dupla perspectiva de juízo e salvação que perpassa os dois textos. As duas perícopes apresentam aspectos positivos e negativos do sacerdócio. Em 2,1-9, predominam os aspectos negativos, a denúncia contra suas faltas, sua falha no que diz respeito à instrução, contudo, de modo particular em 2,7 se pode perceber a grande estima de que goza o sacerdócio na visão do profeta, uma vez que este é visto como dispensador de um “conhecimento” que possibilita a comunhão com YHWH. Em 2,17 – 3,5, por sua vez, predomina a perspectiva positiva, de reabilitação do sacerdócio, contudo, é colocada em destaque a necessidade de purificação, o que se compreende à luz das faltas enumeradas tanto em 1,6-14, quanto, de modo particular, em 2,1-9. O culto, por sua vez, também ocupa lugar central nos dois textos estudados. MI 2,1-9 prevê o afastamento dos sacerdotes de suas funções cultuais, a rejeição das suas bênçãos e festas, enquanto em 2,17 – 3,5 a purificação dos sacerdotes torna possível que o culto seja, outra vez, realizado de modo agradável a YHWH.

<sup>866</sup>A raiz קרב é utilizada diversas vezes no livro do Levítico, no hifil, com o sentido de “apresentar/oferecer”.

A relação entre culto, sacerdócio e aliança, também perpassa as duas perícopes. Sendo o único sinal visível da relação entre YHWH e seu povo, uma vez que na época do profeta já não existe mais a monarquia, e a terra segue sendo dominada pelo poder estrangeiro, a aliança se torna uma categoria chave tanto para justificar a ameaça profética aos sacerdotes que corromperam a aliança (2,8), quanto para embasar sua perspectiva escatológica, com a introdução do “mensageiro da aliança” (3,1).

Por fim, o entrelaçamento entre juízo e salvação perpassa tanto 2,1-9, quanto 2,17 – 3,5. Em 2,1-9, predomina o juízo de YHWH sobre os sacerdotes que não cumprem de modo correto suas funções, contudo, uma perspectiva salvífica é apresentada em 2,4, de modo particular, 2,4c: a aliança de YHWH com os sacerdotes deverá ser restabelecida. De modo inverso, em 2,17 – 3,5 predomina o aspecto salvífico, a reabilitação dos sacerdotes e a aceitação, da parte de YHWH, da oferta de Judá e Jerusalém. Contudo, tanto o modo como é descrita a reabilitação dos sacerdotes, com a metáfora da purificação dos metais e a menção do fogo, quanto a ação de YHWH contra os que não o temem (3,5), mostram uma dimensão de juízo que, também, se entrelaça com o aspecto salvífico na perspectiva escatológica do profeta.

### 6.3.

#### **Avaliação do caráter escatológico de MI 2,17 – 3,5**

Sem se deter na história da compreensão do termo escatologia aplicado ao profetismo, mas valendo-se dos ganhos da pesquisa recente, a pesquisa procurou verificar, em MI 2,17 – 3,5, as características que permitem identificá-lo como um enunciado escatológico. No que diz respeito à orientação futura do texto, esta domina a perícopa, e tem início já em MI 3,1b onde o WeQatal da raiz פנה marca tal perspectiva como sendo a linha principal do discurso. O futuro é o tempo da atuação de YHWH e seu mensageiro, onde ganha destaque a purificação do sacerdócio e a aceitação, então, da parte de YHWH, da oferta de Judá e Jerusalém. O futuro será, também, um tempo onde YHWH se colocará como testemunha contra aqueles que praticam o mal, realizando, assim, o “juízo” (MI 2,17; 3,5: טִפְּשׁוּמָה).

Embora a purificação dos sacerdotes seja realizada pelo mensageiro da aliança (Ml 3,2-4), isso em nada diminui a centralidade da ação de YHWH, uma vez que se trata de um mensageiro enviado por Ele e identificado com Ele (Ml 3,1). Se as faltas dos sacerdotes chegaram a um ponto máximo, a intervenção de YHWH por meio de seu mensageiro se mostra como um tempo de ruptura total e radical, onde a oferenda de Judá e Jerusalém será, de novo, aceita, e os sacerdotes oferecerão um sacrifício “em justiça” (Ml 3,3:  $\text{הַקָּדוֹשׁ}$ ). O profeta tem em mira não somente o fim da iniquidade cometida pelos sacerdotes, embora esta ganhe lugar de destaque. No seu anúncio, YHWH age, também, contra toda sorte de malfeitores, pondo fim ao questionamento daqueles que acreditam que Deus pode ser conivente com o mal (Ml 2,17). Por fim, a centralidade de Israel aparece não somente na referência ao culto em si e ao sacerdócio, mas na explícita menção de Judá e Jerusalém em Ml 3,4.

Três elementos marcam a particular contribuição de Malaquias para a escatologia profética pós-exílica. O primeiro deles é a figura do mensageiro, que não aparece como o portador de uma mensagem, como em Ex 3,2 ou Jz 6,11-12, nem como um guia do povo, como em Ex 23,20, mas é alguém que age por mandato divino, em estreita unidade com YHWH, sendo o agente por meio do qual YHWH purifica os sacerdotes e o culto. O segundo elemento é a centralidade que a perspectiva cultural ocupa no anúncio escatológico do profeta. Embora, no livro, exista uma outra perspectiva escatológica em 3,13-21, o texto de 2,17 – 3,5 apresenta a purificação do sacerdócio e o restabelecimento do culto na sua integridade como a primeira e central ação de YHWH por ocasião da sua vinda. Um terceiro elemento é a concepção do juízo como expressão da misericórdia de YHWH. Tal característica pode ser percebida quando se lê Ml 2,17 – 3,5 no conjunto do livro, interligando-o com Ml 3,17 e com a confissão do amor de YHWH pelo povo que abre a profecia (Ml 1,2).

## 6.4.

### Considerações finais e perspectivas abertas

MI 2,1-9 demonstra que duas funções sacerdotais permanecem no pós-exílio: a função propriamente cultural e o ensino. É de modo particular sobre essa segunda função que o texto se detém, embora as falhas com relação ao culto sejam pressupostas, a partir da crítica apresentada em MI 1,6-14. A apresentação do sacerdote como guardião e dispensador da “instrução” (תורה) e do “conhecimento” (תעוד) demonstram a alta estima da qual goza a instituição sacerdotal no pós-exílio (2,7). Sua relação com YHWH é apresentada a partir da categoria teológica da “aliança” e, enquanto mediadores da relação entre Deus e o povo, suas falhas no que diz respeito ao culto e à instrução atraem a maldição de YHWH também sobre todo o povo (2,2f). Por outro lado, a sua purificação abre caminho para que o culto se restabeleça na sua integridade e para que o povo possa, de novo, oferecer um sacrifício que seja agradável a YHWH. Em outras palavras, a sua purificação redundará em benefício não só para a instituição sacerdotal em si, mas também para o conjunto do povo.

O estudo conjunto das duas perícopes de Malaquias ajudou a compreender que, na perspectiva do profeta, o juízo definitivo apresentado em 2,1-9 já aponta para a perspectiva salvífica anunciada em 2,17 – 3,5. Como se trata da “aliança de YHWH” (2,4c), mesmo que a contraparte nessa aliança, no caso em questão, os sacerdotes, não cumpram com as obrigações que lhes são devidas, ela não é totalmente destruída. Da parte dos sacerdotes, ela foi corrompida (2,8), mas YHWH mesmo a restabelecerá no futuro. Tal restabelecimento da aliança é o fruto do juízo, já anunciado em 2,4c e plenamente desenvolvido em 2,17 – 3,5, onde a purificação dos sacerdotes tem em vista o seu pleno restabelecimento (3,3) e a aceitação, da parte de YHWH, das oferendas do povo (3,4).

Desse modo, relacionam-se no profeta a crise do sacerdócio e a perspectiva escatológica. A situação de crise desencadeia o juízo, necessário para a conversão que é a pressuposta etapa posterior ao reconhecimento de que o juízo veio da parte de YHWH (2,4ab). O juízo, contudo, na perspectiva de Malaquias, se abre para a escatologia. Esta desenvolve a possibilidade de uma renovação da aliança, previamente anunciada em 2,4c. Tal renovação é fruto da ação de YHWH por meio do seu mensageiro, que é qualificado como “mensageiro da aliança”

(3,1), justamente porque sua ação é em vista do restabelecimento da aliança de YHWH com os sacerdotes. Ml 2,17 – 3,5 não apresenta elementos que permitam identificar o mensageiro, apenas é descrito o seu modo de ação. Ele aparece como alguém que vem da parte de YHWH (הַנְּבִיאִי שֶׁלֵּךְ מֵלִאֲדָרָי), que o chama de “meu mensageiro” (מֵלִאֲדָרָי). Ele é distinto de YHWH, mas age em conjunto com ele, o que é textualmente corroborado pelo paralelismo estabelecido entre YHWH e seu mensageiro por meio das orações relativas constantes em 3,1d e 3,1e.

A perspectiva escatológica de Malaquias apresenta contornos próprios que ajudam a compreender como o pensamento escatológico se desenvolveu em Israel no pós-exílio. Além da figura de um mediador, que age em nome de YHWH preparando a sua própria vinda, na perspectiva de Malaquias existe uma ação de YHWH em vista de um grupo específico, que redundará em um bem para todo o povo. Assim como o juízo descrito em 2,1-9 atinge os sacerdotes, mas atrai também sobre o povo graves consequências, porque pressupõe o fim do culto e a reversão das bênçãos (2,2), de modo análogo, na sua perspectiva escatológica, o profeta apresenta a ação salvífica de YHWH sobre os sacerdotes como tendo efeito sobre o povo no seu conjunto, uma vez que este depende do sacerdócio, enquanto instituição de mediação, para que suas oferendas sejam apresentadas a Deus e as bênçãos oriundas do culto cheguem até ele. Destaca-se, ainda, a centralidade do culto na perspectiva profética. Na quase totalidade do livro, predomina a temática do culto e, mesmo quando esse não é diretamente visado, ele é ao menos referenciado, como ocorre na disputa profética a respeito do divórcio e dos casamentos mistos em 2,10-16. Na perspectiva escatológica presente em 2,17 – 3,5 o que predomina é o restabelecimento do culto. Somente em 3,5 é que a ação escatológica de YHWH se apresenta, também, sobre os malfeitores, a fim de que o mal seja eliminado do meio do povo.

O texto de Ml 2,17 – 3,5, contudo, não esgota a perspectiva escatológica do profeta, pois, assim como este texto é melhor compreendido a partir do estudo conjunto com seu pressuposto, que se encontra em 2,1-9, também parece oportuno um estudo conjunto de 2,17 – 3,5 com 3,13-21. Os dois textos são introduzidos por questionamentos semelhantes: em 2,17, os interlocutores do profeta afirmam que quem faz o mal é bom aos olhos de YHWH, e que YHWH não está agindo de acordo com o “direito” (צֶדֶק) – a conclusão do profeta é que tais palavras “cansam” (עָנָה) YHWH; em 3,13, a acusação é apresentada como um discurso de

YHWH, onde as palavras do povo são classificadas como “duras”, uma vez que este afirma que é inútil servir a Deus e que não há lucro nisso (3,14). O juízo de YHWH contra os malfeitores, apenas anunciado em 3,5, é desenvolvido em 3,13-21, onde o  $\text{יום יהיה}$  aparece como um dia de separação entre justos e ímpios (3,18). Sendo assim, o estudo conjunto de 2,17 – 3,5 e 3,13-21 pode oferecer uma visão ainda mais completa da perspectiva escatológica do profeta Malaquias.

## 7.

### Referências Bibliográficas

#### 7.1. Fontes

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GELSTON, A. **Biblia Hebraica Quinta: The Twelve Minor Prophets**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

GRYSON, R. (Ed.). **Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

MCCARTHY, C. **Biblia Hebraica Quinta: Deuteronomy**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

ZIEGLER, J. **Septuaginta: Duodecim Prophetæ**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943. Vol. XIII.

#### 7.2. Estudos

ABBA, R. Levites and Priests. In: BUTTRICK, G. A. (Ed.). **The Interpreter's Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon Press, 1962. pp. 876-889.

ABBA, R. Priests and Levites in Deuteronomy. **Vetus Testamentum**, v. 27, n. 3, pp. 257-267, 1977.

ABBA, R. Priests and Levites in Ezekiel. **Vetus Testamentum**, v. 28, n. 1, pp. 1-9, 1978.

ABERBACH, M.; SMOLAR, L. Aaron, Jeroboam, and the Goldes Calves. **Journal of Biblical Literature**, n. 86, pp. 129-140, 1967.

ACHTEMEIER, E. **Nahum-Malachi**. Kentucky, Louisville: John Knox Press, 1986.

AEJMELAEUS, A. Function and Interpretation of ׀ in Biblical Hebrew. **Journal of Biblical Literature**, n. 105, pp. 193-209, 1986.

AKAO, J. O. Yahweh and Mal'ak in the Early Traditions of Israel: A Study of the Underlying Traditions of Yahweh/Angel Theophany in Exodus 3. **Irish Biblical Studies**, v. 12, pp. 72-85, 1990.

ALBERTZ, R. **Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento**. v. 1. Madrid: Editoria Trotta, 1999.

ALBERTZ, R. **Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento**. v. 2. Madrid: Editoria Trotta, 1999.

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. **Profetas I**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2004.

AMSLER, S. הָיָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978. v. I. cc. 672-683.

AMSLER, S., עָמַד. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978. v. II, cc. 419-423.

ANDRÉ, G. אֱשֶׁר. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1995. v. VII, pp. 360-366.

ASENSIO, V. M. **El fuego en el Antiguo Testamento: estudio de semântica lingüística.** Valencia, Bilbao: Institución san Jerónimo, 1988.

ASHLEY, T. R. **The Book of Numbers.** Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1993.

ASSIS, E. The Reproach of the Priests (Malachi 1:6 – 2:9) within Malachi's Conception of Covenant. In: BAUTCH, R. J.; KNOPPERS, G. N. (Eds). **Covenant in the Persian Period: From Genesis to Chronicles.** Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2015, pp. 271-290.

ASURMENDI, J. De l'impossibilité pour un prophète d'être apocalupticien. In: VERMEYLEN, J. (Ed.). **Les prophètes de la Bible et la fin des temps.** Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. pp. 353-358.

AUERBACH, E. Die Herkunft der Sadokiden. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, n. 49, pp. 327-328, 1931.

AUNEAU, J. Sacerdoce. In: CAZELLES, H.; FEUILLET, A. **Dictionnaire de la Bible: Supplément.** Paris: Letouzey & Ané, 1985. v. 12, cc. 1170-1254.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français.** Paris: Hachette, 2000.

BALDWIN, J. G. **Haggai, Zechariah and Malachi.** Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 1972.

BARTH, C. כִּשְׁלָ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1995. v. VII. pp. 353-360.

BARTHÉLEMY, D. **Critique Textuelle de L'Ancien Testament.** v. 3. Fribourg, Suisse: Éditions Universitaires, 1992. OBO 51.

BAUKS, M.; NIHAN, C. **Manuale di esegesi dell'Antico Testamento.** Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2010.

BAUMANN, A. פּוֹל. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1995. v. VII. pp. 85-89.

BAUSCHER, G. D. **The Aramaic-English Interlinear Peshitta Old Testament**. Australia: Lulu Publishing, 2016.

BEITZEL, B. J. Travel and Communication (OT World). In: FREEDMAN, D. N. **Anchor Yale Bible Dictionary**. New Haven: Yale University Press, 2008. v. VI. pp. 644-648.

BERLIN, A. Parallelism. In: FREEDMAN, D. N. **Anchor Yale Bible Dictionary**. New Haven: Yale University Press, 2008. v. V. pp. 155-162.

BLENKINSOPP, J. The Judaeen Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 60, n. 1, pp. 25-43, 1998.

BÖHME, W. Zu Maleachi und Haggai. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, n. 7, pp. 210-217, 1887.

BOLING, R. G. **Judges**. London: Doubleday, 1975.

BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A. Literary Analysis of Covenant Themes in Book of Malachi. **Old Testament Essays**, v. 28, n. 2, pp. 257-282, 2015.

BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A. Malachi's Eschatological Day of Yahweh: Its Dual Roles of Cultic Restoration and Enactment of Social Justice (Mal 3:1-5; 3:16 – 4:6). **Old Testament Essays**, v. 27, n. 1, pp. 53-81, 2014.

BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A. Perspectives on Priests' Cultic and Pedagogical Malpractices in Malachi 1,6 – 2,9 and their Consequent Acts of Negligence. **Journal for Semitics**. v. 22, n. 2, pp. 376-408, 2013.

BOLOJE, B. O.; GROENEWALD, A. Malachi's Vision of the Temple: An Emblem of Eschatological Hope (Ml 3:1-5) and na Economic Centre of the Community (Ml 3:10-12). **Journal for Semitics**, v. 23. n. 2, pp. 354-381, 2014.

BOTTERWECK, G. J. Ideal und Wirklichkeit der Jerusalemer Priester: Auslegung von Mal 1,6-10; 2,1-9. **Bibel und Leben**, Heft 2, pp. 100-109, jun. 1960.

BOTTERWECK, G. J. מִלְכֵּי. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1986. v. V. pp. 92-106.

BRICHTO, H. C. **The Problem of the Curse in the Hebrew Bible**. Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1963.

BRODSKY, H. **Bethel (Place)**. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 1. pp. 710-712.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1994.

BUDDE, D. Die Herkunft Sadoks. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, n. 52, pp. 42-50, 1934.

CAQUOT, A. מִלְכֵּי. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1978. v. III, pp. 49-52.

CASHDAN, E. Malachi: Introduction and Commentary. In: COHEN, A. **The Twelve Prophets**. London: Soncino Press, 1957. pp. 335-355.

CATHCART, K. J.; GORDON, R. P. **The Targum of the Minor Prophets**. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990.

CHARY, T. **Aggée-Zacharie-Malachie**. Paris: Gabalda, 1969.

CHILDS, B. S. **The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary**. Kentucky, Louisville: John Knox Press, 1974.

CHRISTENSEN, D. L. Dtn 33,1 – A Curse in the ‘Blessing of Moses’. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, n. 101, pp. 278-282, 1989.

CODY, A. **A History of Old Testament Priesthood**. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.

CONRAD, J. כַּהֲנָן. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., v. XIV. 2004. pp. 583-595.

COOK, S. L. Innerbiblical Interpretation in Ezekiel 44 and the History of Israel’s Priesthood. **Journal of Biblical Literature**, v. 114, n. 2, pp. 193-208, 1995.

CORNEY, R. W. Zadok, the Priest. In: BUTTRICK, G. A. (Ed.). **The Interpreter’s Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon Press, 1962. pp. 928-929.

CRAIGIE, P. C. **The Book of Deuteronomy**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1976.

CROSS, F. M. **Canaanite Myth and Hebrew Epic**. London: Harvard University Press, 1973.

DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

DEISSLER, A. **Zwölf Propheten III: Zephaniah, Haggai, Sacharja, Maleachi**. Würzburg: Echter Verlag, 1988.

DEL BARCO DEL BARCO, F. J. **Profecía y Sintaxis**. Madrid: CSIC, 2003.

DELCOR, M.; JENNI, E. זְלָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978. v. II. cc. 1142-1149.

DEVESCOVI, U. L’alleanza di Jahvé con Levi. **Bibbia e Oriente**, v. 4, n. 6, pp. 205-218, 1962.

DOHMEN, C; RICK, D., רעע. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. XIII. pp. 560-588.

DOMMERSHAUSEN, W., פֶּהָן. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1995. VII, pp. 60-75.

DOZEMAN, T. B. **Exodus**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 2009.

DRIVER, G. R. Linguistic and Textual Problems: Minor Prophets III. **Journal of Theological Studies**, v. 39, n. 155, pp. 393-405, 1938.

EGGER-WENZEL, R. Covenant of Peace (ברית שלום) – An Eschatological Term? In: LIESEN, J.; BEENTJES, P. C. **Visions of Peace and Tales of War**. Berlin; New York: De Gruyter, 2010, pp. 35-65.

ELLIGER, K. **Deuterijosaja: 40,1 – 45,7**. Neukirch-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

ELLIGER, K. **Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

ENGELKEN, K. שָׁפֵל. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2006. v. XV, p. 442-448.

ERLEHT, T.; HAUSOUL, R. R. **Das Buch Haggai. Das Buch Maleachi**. Witten: SCM R. Brockhaus, 2011.

FABRY, H.-J. et alii. נְצִיָּה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1999. v. X. pp. 24-40.

FABRY, H.-J. נָאָה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1998. v. IX. pp. 113-118.

FABRY, H.-J.; BLUM, E.; RINGGREN, H. רָב. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. XIII, pp. 272-298.

FABRY, H.-J.; GARCÍA LOPEZ, F., תּוֹרָה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2006. v. XV, pp. 609-646.

FABRY, H.-J.; GRAUPNER, M. שׁוֹב. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. XIV, p. 461-522.

FABRY, H.-J.; LAMBERTY-ZIELINSKI, H. עָרַב. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2001. v. XI. pp. 331-334.

FABRY, H.-J.; RINGGREN, H.; SEYBOLD, B. מְלֶכֶךְ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1997. v. VIII, pp. 346-345.

FENSHAM, F. C. Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Windom Literature. **Journal for Near Eastern Studies**. v. XXI. n. 2. 1962. pp. 129-139.

FENSHAM, F.C. Pehâ in the Old Testament and the Ancient Near East. In: VV.AA. Studies in the Chronicler. **Ou-Testamentische Werkmeenskap van Suid Afrika**. Pochefstroom: Pro Rege, 1976. pp. 44-52.

FISHBANE, M. Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing. **Journal of American Oriental Society**, n. 103, pp. 115-121, 1983.

FLOYD, M. H. **Minor Prophets**. v. 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

FREUDENSTEIN, E. G. A Swift Witness. **Tradition**, v. 13, pp. 114-123, 1972-1973.

FREVEL, C. Mein Bund mit ihm war das Leben und der Friede: Priesterbund und Mischehenfrage. In: DOHMEN, C.; FREVEL, C. [Ed.]. **Für immer verbündet: Studien zur Bundestheologie der Bibel**. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2007, pp. 85-93.

FRIZZO, A. C. **A Trilogia Social: estrangeiro, órfão e viúva no Deuteronômio e sua recepção na Mishná**. Rio de Janeiro, 2009. 235p. Tese de Doutorado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

FUHS, H. F. אֲרָא. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1990. v. VI. pp. 290-315.

FULLER, R. The Blessing of Levi in Dtn 33, Mal 2, and Qumran. In: BARTELMUS, R. et alii (Org.). **Konsequente Traditionsgeschichte**. Freiburg, Schweiz: Universität Verlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. pp. 31-44.

GALVANO, G.; GIUNTOLI, F. **Dai frammenti alla storia: Introduzione ao Pentateuco**. Torino, Editrice Elledici, 2013.

GARCÍA, A. D. **San Jerónimo: Obras Completas**. v. IIIb. Madri: BAC, 2003.

GELIN, A. Message aux prêtres. **Bible et Vie Chrétienne**, n. 30, pp. 14-20, 1959.

GERLEMAN, G. אֲרָא. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 1154-1173.

GERLEMAN, G., שאל. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 1057-1061.

GERLEMAN, G.; RUPRECHT, E., שרר. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. I, cc. 650-659.

GERSTENBERGER, E. S. עשק. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1998. v. IX. pp. 412-417.

GERSTENBERGER, E. S. **Israel in the Persian Period: The Fifth and Fourth Centuries B. C. E.** Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E. **Gesenius' Hebrew Grammar**. Oxford: Clarendon Press, 1910.

GIBSON, J. **Covenant Continuity and Fidelity: a Study of Inner-biblical Allusion and Exegesis in Malachi**. New York: T & T Clark, 2016.

GLAZIER-McDONALD, B. **Malachi: The Divine Messenger**. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1987.

GLAZIER-McDONALD, B. Mal'ak Habberît: The Messenger of the Covenant in Mal 3:1. **Hebrew Annual Review**, v. 11, pp. 93-104, 1987.

GOSSE, B. L'Alliance avec Lévi et l'opposition entre les lignées royale et sacerdotale à l'époque perse. **Transeuphratène**, n. 10, pp. 29-33, 1995.

GOSSE, B. Les Lévites au Retour de l'Exil dans les livres d'Ezéchiel, de Jérémie ed d'Isaïe. **Transeuphratène**, n. 48, pp. 43-76, 2016.

GOSWELL, G. The Eschatology of Malachi after Zechariah 14. **Journal of Biblical Literature**, v. 132, n. 3, pp. 625-638, 2013.

GRAY, J. **I and II Kings: A Commentary**. London, SCM Press: 1977.

GRUBER, M. I. The Many Faces of נשא פנים “lift up the face”. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, v. 95, pp. 252-260, 1983.

GUNNEWEG, A. H. J. **Leviten und Priester**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

HAAG, E. Gottes Bund mit Levi nach Maleachi 2: Historische und theologische Aspekte des Priestertums im Alten Testament. **Trierer Theologische Zeitschrift**, n. 107, pp. 25-44, 1998.

HABETS, G. Vorbild und Zerrbild: Eine Exegese von Maleachi 1,6 – 2,9. **Teresianum**, v. 1, n. 41, pp. 5-58, 1990.

HAMILTON, V. P. **The Book of Genesis 18-50**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1995.

HAMP, V. נָרַר. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1975. v. II. pp. 308-312.

HANSON, P. D. **The Dawn of Apocalyptic**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

HANSON, P. D. **The People Called: The Growth of Community in the Bible**. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1986.

HARAN, M. **Temple and Temple-Service in Ancient Israel**. Oxford: Eisenbrauns, 1978.

HARRISON, G. W. Covenant Unfaithfulness in Malachi 2:1-16. **Criswell Theological Review**, v. 2, n. 1, pp. 63-72, 1987.

HARTLEY, J. E. **Leviticus**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992.

HARTMANN, T. נָרַר. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978. v. II. cc. 900-914.

HASEL, G. F. זגז. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1986. v. V. pp. 385-393.

HAUER, C. E. Who was Zadok? **Journal of Biblical Literature**, n. 82, pp. 89-94, 1963.

HAURET, C. Lewy et Kohen. **Revue des Sciences Religieuses**, v. 44, nn. 1-2, pp. 85-100, 1970.

HILL, A. **Malachi**. Grand Rapids, MI: Doubleday, 1998.

HIMBAZA, I. L'eschatologie de Malachie 3. In: VERMEYLEN, J. (Ed.). **Les prophètes de la Bible et la fin des temps**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. pp. 359-366.

HOFFNER, H. A. זגז. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1974. v. I. pp. 287-291.

HORTON, R. F. **The Minor Prophets: Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonas and Micah**. v. 1. London: The Caxton Publishing Company, 1920.

HUNT, A. W. Zadok, Zadokite. In: SAKENFELD, K. D. (Ed.). **The New Interpreter's Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon Press, 2009. v. 5, pp. 952-954.

JACOBS, M. R. **The Books of Haggai and Malachi**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017.

JENNI, E. זגז. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. I, cc. 115-132.

JENNI, E. זגז. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. I, cc. 76-86.

JENNI, E. םקד. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 738-741.

JOHNSON, B. טשפּי. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1998. v. IX. pp. 86-98.

JOHNSON, B. קצפּ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2003. v. XII. pp. 239-264.

JOÜON, P., Verb קשׁי ‘retenir’ (Le Bien d’Autrui), secondairement ‘opprimer’. **Biblica**, v. 3, n. 4, pp. 445-447, 1922.

JOÜON, P.; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew**. 2. ed. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009.

KAISER, W. C. The Promise of the Arrival of Elijah in Malachi and the Gospels. **Grace Theological Journal**, v. 3, n. 2, pp. 221-233, 1982.

KAPELRUD, A. S. לילי. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1995. v. VII, pp. 182-185.

KEDAR-KOPFSTEIN B.; BOTTERWECK, G. J. גר. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1980. v. IV. pp. 201-213.

KEDAR-KOPFSTEIN, B., םקד. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2006. v. XV, pp. 699-711.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testamen in ten Volumes: Minor Prophets**. v. X. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1971.

KELLER, C. A. אָרר. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. I, cc. 355-360.

KELLER, C. A.; WEHMEIER, G. בָּרָךְ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. I, cc. 509-540.

KELLERMANN, D. לָנִי. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1995. v. VII, pp. 483-503.

KESSLER, R. **Maleachi**. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2011.

KIA, M. **The Persian Empire: A Historical Encyclopedia**. Denver, Colorado: ABC-CLIO, 2016.

KNIERIM, R. עָוֹן. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II, cc. 315-322.

KNIERIM, R., עָוֹל. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II, cc. 291-296.

KOCH, K. עָוֹן. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1990. v. X, pp. 546-562.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. 2 v. Leiden: Brill, 2001.

KOTTSEPER, I. שָׁבַע. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. XIV, pp. 311-336.

KUGLER, R. A. A note on the Hebrew and Greek Texts of Mal 2,3a. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, n. 108, pp. 426-429, 1996.

KUGLER, R. Priests and Levites. In: SAKENFELD, K. D. (Eds.). **The New Interpreter's Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon Press, 2009. v. 4. pp. 596-613.

KÜHLEWEIN, J. קרב. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 849-858.

KÜHLEWEIN, J. רהק. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 966-970.

KUTSCH, E. **Verheißung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament**. Berlin; New York: De Gruyter, 1973.

LADARIA, L. F. Escatologia. In: LATOURRELE, R.; FISICHELLA, R. **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 1994. pp. 260-262.

LAURENTIN, A. We'attah – kai nun – formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques. **Biblica**, v. 45, pp. 168-197, 1964.

LE ROUX, J. H. Eschatology and the Prophets. **Old Testament Essays**, n. 1, pp. 1-25, 1988.

LESCOW, T. **Das Buch Maleachi**. Stuttgart: Calwer Verlag, 1993.

LIEDKE, G. גער. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. I. cc. 609-612.

LIEDKE, G. צוה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 668-674

LIEDKE, G. חַפְּזָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 1252-1265.

LIMA, J. M. F. **Salvação em Zc 8,1-8: leitura exegética a partir do cenário de Zc 7,4-14**. Rio de Janeiro, 2019. 215p. Tese de Doutorado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

LIMA, M. L. C. Amós 9,11-15 e a unidade do livro dos Doze Profetas. **Atualidade Teológica**. v. 7, n. 14, pp. 182-199. 2003.

LIMA, M. L. C. Graça e Escatologia: linhas mestras e interrelações a partir do Antigo Testamento. In: MAZZAROLO, I.; FERNANDES, L. A.; LIMA, M. L. C. **Exegese, Teologia e Pastoral: relações, tensões e desafios**. Santo André: Academia Cristã; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015. pp. 236-256.

LIMA, M. L. C. **Mensageiros de Deus: Profetas e Profecias no Antigo Israel**. Rio de Janeiro: Editora PUC; Reflexão, 2012.

LIMA, M. L. C. **Salvação entre juízo, conversão e graça: a perspectiva escatológica de Os 14,2-9**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.

LIMA, M.L.C. **Exegese bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.

LIPINSKI, E. חַפְּזָה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. XIV. pp. 128-135.

LISOWSKY, G. **Konkordanz zum Hebräischen Altes Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

LIVERANI, M. **Para além da Bíblia: História antiga de Israel**. São Paulo: Loyola; Paulus, 2008.

LIWAK, R. שָׁפָט. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2006. v. XV. pp. 745-753.

LOPASSO, V. La Vocazione del sacerdote in Malachia 1,6 – 2,9. **Liber Annuus Studium Biblicum Franciscanum**, n. 66, pp. 25-36, 2017.

MAASS, F. קָהָת. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1986. v. V. pp. 277-283.

MAASS, F. טָהָר. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. 1. cc. 895-902.

MACCHI, J.-D. Le thème du “jour de YHWH” dans les XII petits prophètes In: VERMEYLEN, J. (Ed.). **Les prophètes de la Bible et la fin des temps**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. pp. 146-181.

MACINTOSH, A. A. A consideration of Hebrew שָׁפָט. **Vetus Testamentum**, n. 19, pp. 471-479, 1969.

MALCHOW, B. V. The Messenger of the Covenant in Mal 3:1. **Journal of Biblical Literature**, v. 103, pp. 252-255, 1984.

MALONE, A. S. Is the Messiah announced in Malachi 3:1? **Tyndale Bulletin**, n. 57, v. 2, pp. 215-228, 2006.

McCOMISKEY, T.E. (Ed.). **The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary**. Grand Rapids. MI: Baker Academic, 1992.

McKENZIE, S. L.; WALLACE, H. N. Covenant Themes in Malachi. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 45, pp. 549-563, 1983.

MEINHOLD, A. **Maleachi**. Düsseldorf. Neukirchener Verlag, 2006.

MORROW, W. Memory and Socialization in Malachi 2:17 – 3:5. In: BEN ZVI, E.; LEVIN, C. **Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. pp. 125-142.

NEHER, A. **Prophètes et Prophecie: L'essence du prophétisme**. Paris: Editions Payot & Rivages, 1995.

NEUSNER, J. (trad.). **The Babylonian Talmud**. v. 5, Peabody, Massachusetts: 2011.

NICCACCI, A. Poetic Syntax and Interpretation of Malachi. **Liber Annuus Studium Biblicum Franciscanum**, n. 51, pp. 55-107, 2001.

NORTH, F. S. Aaron's Rise in Prestige. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, v. 66, nn. 3-4, pp. 191-199, 1954.

NOTH, M. **Könige**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968. BK IX/1.

NURMELA, R. **The Levites**. Georgia: Scholar Press, 1998.

O'BRIEN, J. M. **Priest and Levite in Malachi**. Atlanta: Scholars Press. 1990.

O'BRIEN, J. **Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi**. Nashville: Abingdon Press. 2004.

OLIVEIRA, T. C. S. A. **Os Bezerros de Arão e Jeroboão: Uma verificação da relação intertextual entre Ex 32,1-6 e 1 Rs 12,26-33**. Rio de Janeiro, 2010. 163p. Tese de Doutorado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

OLYAN, S. Zadok's Origins and the Tribal Politics of David. **Journal of Biblical Literature**, v. 2, n. 101, pp. 177-193, 1982.

OSWALT, J. N. **O livro de Isaías: capítulos 40-66**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

OTTOSSON, M. מִיָּקָל. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1978. v. III. pp. 382-388.

OTZEN, B. מִיָּקָל. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1986. v. V. pp. 263-269.

PAUTREL, R. Malachie. In: CAZELLES, H.; FEUILLET, A. **Dictionnaire de la Bible: Supplément**. Paris: Letouzey & Ané. 1985. v. 5, cc. 739-746.

PAZDAN, M. M. **I Libri di Gioele, Abdia, Aggeo, Zaccaria, Malachia**. Brescia: Queriniana, 1996.

PETERSEN, D. L. **Zechariah 9-14 and Malachi: a Commentary**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.

PETERSEN, D. L. Eschatology (OT). In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 2. pp. 575-579.

PFEIFFER, E. Die Disputationsworte im Buche Maleachi: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Struktur. **Evangelische Theologie**, n. 19, pp. 546-568, 1959.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2000.

PRESSEL, W. **Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi**. Gotha: Gustav Schloessmann, 1870.

PREUSS, H. D. בּוֹא. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1975. v. II. pp. 20-49.

PREUSS, H. D. אֱלֹהִים. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1997. v. III. pp. 1-5.

REHM, M. Levites and Priests. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 4. pp. 297-310.

REIF, S. C. A note on מַלְאָכִים. **Vetus Testamentum**, n. 21, pp. 241-244, 1971.

RENKER, A. **Die Tora bei Maleachi**. Freiburg: Herder, 1979.

REVENTLOW, H. G. **Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

REYNOLDS, C. B. **Malachi and the Priesthood**. Yale University. 1993. Tese de Doutorado.

RINGGREN, H. et al. מַלְאָכִים. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1980. v. IV. pp. 324-344.

RINGGREN, H. מַלְאָכִים. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1977. v. I. pp. 188-193.

RINGGREN, H. מַלְאָכִים. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1997. v. VIII. pp. 138-142.

RINGGREN, H. מַלְאָכִים. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1998. v. IX. pp. 215-219.

RINGGREN, H. מַלְאָכִים. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1998. v. IX. pp. 381-387.

RINGGREN, H. מַלְאָכִים. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2001. v. XI. pp. 178-187.

RINGGREN, H.; LEVINE, B. מִצְרָה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1974. v. VIII. pp. 505-514.

ROBINSON, A. God: The Refiner of Silver. **Catholic Biblical Quarterly**, v. IX, n. 2, pp. 118-190, 1949.

ROWLEY, H. H. Zadok and Nehushtan. **Journal of Biblical Literature**, n. 58, pp. 113-141, 1939.

RÜTERSWORDEN, U. שְׁמַע. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2006. v. XV, p. 253-279.

SACCHI, P. **Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo**. Madrid Editorial Trotta, 2004.

SAEBO, M. שָׁרָף. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2003. v. XII. pp. 475-480.

SAWYER, J. F. A., תַּעֲהָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 1322-1324.

SCALABRINI, P. R. Il messaggero del Signore (Mt 2,17 – 3,5). **Parole di Vita**, n. 6, pp. 35-41, nov./dez. 2009.

SCHART, A. **Maleachi**. Stuttgart: Kohlhammer, 2019.

SCHMIDT, W. H.; BERGMAN, J.; LUTZMANN, H. דְּבָרָה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1997. v. III. pp. 84-125.

SCHOORS, A. The Particle כִּי. In: VAN DER WOUDE, A. S. **Remembering all the way**. Leiden: Brill, 1981. pp. 240-276.

SCHOTTROF, W. שְׁחָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II, cc. 1127-1135.

SCHOTTROFF, W. פִּקָּד. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 589-613.

SCHOTTROFF, W. יָדַע. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. I, cc. 942-967.

SCHREINER, J. פְּנָה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2001. v. XI. pp. 578-585.

SCHULLER, E. M. Malachi. In: ALEXANDER, N. M. **New Interpreter's Bible**. Nashville: Abingdon Press, 1996. v. 7. pp. 843-877.

SCHULT, H. שָׁמַע. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978. v. II. cc. 1221-1231.

SCHUNCK, K.-D. בְּמָה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1977. v. II. pp. 139-145.

SCHWERTNER, S. סָוֵר. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 198-200.

SCORALICK, R. Priester als "Boten" Gottes (Mal 2,7)? In: LUX, R.; SCHNELLE, U., **Die unwiderstehliche Wahrheit: Studien zur alttestamentlichen Prophetie**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006. pp. 415-430.

SERAFINI, F. **L'Alleanza Levitica**: Studio sulla *b<sup>e</sup>rît* di Dio con i sacerdote leviti nell'Antico Testamento. Assisi: Cittadella Editrice, 2006.

SICRE DIAZ, J. L. **Josué**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.

SIEGFRIED, W. *שִׁבְעָה*. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1975. v. II. pp. 229-241.

SILVA FILHO, P. S. **MI 3.13-21 no conjunto dos Doze Profetas**. Rio de Janeiro, 2006. 265p. Tese de Doutorado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SILVA, C. M. D. Deuteronomio, portal da História Deuteronomista. **Teocomunicação**, v. 42, n. 1, pp. 37-49, 2012.

SIMIAN-YOFRE, H. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, H. (Org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1994, pp. 73-108.

SIQUEIRA, F. S. **MI 1,6-14: A crítica profética ao culto do segundo Templo e sua justificativa sob o aspecto teológico**. Rio de Janeiro, 2013. 133p. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SKRINJAR, A. Angelus Testamenti. **Verbum Domini**, v. 14, pp. 40-48, 1934.

SMITH, R. L. **Micah-Malachi**. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1984.

SNIJDERS, L. A.; FABRY, H.-J., *שִׁבְעָה*. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1997. v. III. pp. 297-308.

SNYMAN, S. D. **Malachi**. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 2015.

SNYMAN, S. D. Once again: Investigating the Identity of the Three Figures Mentioned in Malachi 3:1. **Verbum et Ecclesia**, v. 3, n. 27, pp. 1031-1044, 2006.

SOGGIN, J. A. **Storia d'Israele**. 2. ed. Brescia: Paideia Editrice, 2002.

SOGGIN, J. A. שׁוּב. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978. v. II. cc. 1110-1118.

STÄHLI, H. P. יָרָא. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978. v. I. cc. 1051-1068.

STENDEBACH, F. J. שְׁלוֹם. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2006. v. XV. pp. 13-49.

STERN, E. **Archaeology of the Land of the Bible**. Volume II: The Assyrian, Babylonian and Persian Periods (732-332 a.C.). New Haven: Yale University Press, 2001.

STOEBE, H. J. עָרַע. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 999-1010.

STOEBE, H. J. רָפָא. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 1010-1017.

STOLZ, F. שָׁחַ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. I. cc. 363-369.

STOLZ, F. גִּזָּן. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 149-159.

SWEENEY, M. A. **The Twelve Prophets**. v. 2. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000.

SWETNAM, J. Malachi 1:11: An Interpretation. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 31, n. 2, pp. 200-209, 1969.

TATE, M. E. Questions for Priests and People in Malachi 1,2 -2,16. **Review & Expositor**, n. 84, pp. 391-407, 1987.

TAYLOR, R. A.; CLENDENEN, E. R. **Haggai, Malachi**. Nashville, Tennessee: B & H Publishing Group. 2004.

THIEL, W. מִלְחָמָה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2003. v. XII. pp. 160-162.

TIEMEYER, L. S. **Priestly Rites and Prophetic Rage**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

TSEVAT, M. מִלְחָמָה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1980. v. IV, pp. 470-472.

ULRICH, E. et al. Qumran Cave 4 X: The Prophets. **Discoveries in the Judaean Desert**. v. XV. Oxford: Clarendon Press, 1997.

UTRINI, H. C. S. Is 56,1-8: **A visão acerca do estrangeiro na comunidade pós-exílica**. Rio de Janeiro, 2006. 86p. Dissertação de Metrado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

VAN DER WOUDE, A. S. Der Engel des Bundes: Bemerkungen zu Maleachi 3,1c und seinem Kontext. In: JEREMIAS, J.; PERLITT, L. (Orgs.). **Die Botschaft und die Boten**: Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981. pp. 289-300.

VAN DER WOUDE, A. S. אֲשׁ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 1173-1207.

VAN HOONACKER, A. **Les Douze Petit Prophètes**. Paris: Gabalda, 1908.

VAN LEEUWEN, C. אֲשׁ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 273-287.

VAN PELT, M. V.; KAISER, W. C. תַּתָּה. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antiguo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. pp. 330-332

VAN PELT, M. V.; KAISER, W. C. אֲשׁ. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário de Teologia e Exegese do Antiguo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. v. 2. pp. 526-532.

VANHOYE, A. **Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo: Segundo o Novo Testamento**. São Paulo: Loyola; Academia Cristã, 2007.

VANONI, G. אֲשׁ. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2004. v. XIV, pp. 89-112.

VERHOEF, P. A. **The Books of Haggai and Malachi**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.

VETTER, D. אֲשׁ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 871-883.

VETTER, D. אֲשׁ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. II. cc. 1118-1123.

VIANÈS, L. L'Épaule comme part des Lévites: Le Rouleau du Temple et Ml 2,3. **Revue Biblique**, n. 1, pp. 512-521, 1997.

VIANÈS, L. **La Bible d'Alexandrie: Malachie**. Paris: Les Editions Du Cerf, 2011.

VIANÈS, L. Lévites fautifs et prêtre parfait dans la LXX de Malachie 2,3-9. In: KRAUS, W.; MUNNICH, O. (Org.). **La Septante en Allemagne et en France**. Fribourg: Academid Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

VON BULMERINCQ, A. **Kommentar zum Buche Maleachi**. Tartu: Krüger, 1932.

VON SCHNUTENHAUS, F. Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, v. 76, pp. 1-22, 1964.

VON WALLIS, G. Wesen und Struktur der Botschaft des Maleachis. In: MAASS, Fritz (Org.). **Das Ferne und Nahe Wort: Festschrift Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres**. Berlin: Verlag Alfred Töpelman, 1967. pp. 229-237.

VUILLEUMIER, R. **Malachie**. In: AMSLER, S. et alii. **Commentaire de L'Ancien Testament**. v. XIc. Paris: Delachaux & Niestlé Éditeurs, 1981.

WAGNER, S., מַלְאָכִי III. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1990. v. VI. pp. 339-347.

WALLACE, H. N. Covenant Themes in Malachi. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 45, n. 1, pp. 549-563, 1983.

WALLIS, G.; BERGMAN, J.; HALDAR, A. O. מַלְאָכִי. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1990. v. I. pp. 99-118.

WEINFELD, M. **Deuteronomy and Deuteronomic School**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1992.

WEINFELD, M. כְּבוֹד. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1995. v. VII, pp. 22-38.

WELLHAUSEN, J. **Prolegomena to the History of Israel**. Cambridge: University Press, 2013.

WENHAM, G. J. **The Book of Leviticus**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.

WESTERMANN, C. **Basic Forms of Prophetic Speech**. Philadelphia: Westminster Press, 1967.

WESTERMANN, C. **Isaiah 40-66**. Philadelphia: Westminster Press, 1969.

WEYDE, K. W. **Prophecy and Teaching: Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000.

WEYDE, K. W. The Priests and the Descendants of Levi in the Book of Malachi. **Acta Theologica**, v. 1, pp. 238-253, 2015.

WHITELAM, K. W. King and Kingship. In: FREEDMAN, D. N. **Anchor Yale Bible Dictionary**. New Haven: Yale University Press, 2008. v. IV. pp. 40-48.

WIELENGA, B. Eschatology in Malachi: The Emergence of a Doctrine. **In Luce Verbi**, n. 50, v. 1, pp. 1-10, 2016.

WILDBERGER, H. אִמָּן. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978. v. I. cc. 276-319.

WILDBERGER, H. בְּהָרָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978. v. I. cc. 406-439.

WILLI-PLEIN, I. **Haggai, Sacharja, Maleachi**. Zürich: TVZ. 2007.

WILLI-PLEIN, I. **Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2001.

WOLFF, H. W. **Hosea**. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

ZIMMERLI, W. **Ezekiel**. v. 2. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

ZOBEL, H.-J. **Stammesspruch und Geschichte**: Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen Israel. Berlin: De Gruyter, 1965. BZAW 95.

## 8.

## Índices

## 8.1.

Autores citados<sup>867</sup>

Abba: 28, 29, 37, 42, 57, 58, 63, 67, 68

Aberbach: 53

Achtemeier: 18, 88, 131, 148

Aejmelaeus: 96

Akao: 132

Albertz: 50, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 65, 203, 205, 206

Alonso Schökel: 28, 34, 46, 62, 63, 75, 76, 78, 79, 106, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 131, 134, 135, 136, 138, 141, 144, 145, 160, 163, 165, 173, 174, 178, 179, 186, 188, 192, 193, 202, 205, 226

Amsler: 119, 175

André: 192

Asensio: 177

Ashley: 128

Assis: 23

Asurmendi: 213

Auerbach: 48

Auneau: 29, 30, 32, 36, 37, 39, 40, 43, 45, 46, 52, 57, 64, 67, 72, 73, 74

Bailly: 144, 145, 212

Baldwin: 88, 93, 114, 117, 148, 163, 173, 188

Barth: 135

Barthélemy: 39, 79, 86, 145, 194

Bauks: 26

Baumann: 174

Baumgartner: 28, 29, 30, 34, 39, 40, 43, 63, 75, 77, 78, 96, 110, 116, 119, 122, 124, 127, 128, 136, 137, 138, 141, 143, 177, 182, 185, 186, 188, 189, 191, 193, 194, 196, 197, 202, 228

Bauscher: 84, 86, 87

Beitzel: 166

Bergman: 34

Berlin: 130

Blenkinsopp: 67, 70

Blum: 126

<sup>867</sup> Normalmente citados nas notas de rodapé.

- Böhme: 92
- Boling: 32, 37, 42
- Boloje: 20, 24, 114, 139, 180, 188
- Botterweck: 19, 20, 117, 132, 161
- Brichto: 113
- Briggs: 139
- Brodsky: 59
- Brown: 139
- Budde: 48
- Caquot: 115, 116
- Cashdan: 116
- Cathcart: 86, 87, 88, 144, 145
- Chary: 18, 119, 120
- Childs: 53
- Christensen: 41
- Clendenen: 58, 148
- Cody: 29, 30, 31, 32, 35, 37, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 57, 59, 60, 67, 69, 72, 74
- Conrad: 136
- Cook: 67
- Corney: 50
- Craigie: 31, 41
- Cross: 51
- De Vaux: 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 48, 49, 50, 55, 56, 57, 64, 67, 70, 71, 125
- Deissler: 79, 81, 82, 88, 148
- Del Barco Del Barco: 75, 77, 78, 142
- Delcor: 113
- Delitzsch: 82
- Devescovi: 21, 210
- Dohmen: 160
- Dommershausen: 29, 72, 73
- Dozeman: 53, 63, 87, 129, 133, 165, 169, 170
- Driver: 119, 139
- Egger-Wenzel: 20
- Elliger: 39, 41, 79, 80, 83, 87, 88, 91, 92, 136, 148, 149, 166
- Engelken: 138
- Erleht: 88, 147, 148
- Fabry: 39, 40, 45, 124, 126, 127, 131, 139, 185, 186, 187, 192, 205
- Fensham: 94, 195, 205
- Fishbane: 139
- Floyd: 88, 116, 148, 159
- Freudenstein: 191
- Frevel: 22
- Fuhs: 122, 123, 197, 199
- Fuller: 120
- Galvano: 67
- García: 124, 131, 164
- Gelin: 18
- Gelston: 84, 85, 86, 88, 127, 132, 144, 146

- Gerleman: 31, 32, 122
- Gerstenberger: 194
- Gibson: 23
- Giuntoli: 67
- Glazier-McDonald: 23, 80, 82, 88, 94, 117, 132, 148, 150, 151, 163, 168, 169, 178, 188, 190, 191, 193, 202
- Gordon: 96, 87, 89, 144, 145
- Gosse: 64, 209
- Goswell: 24
- Graupner: 127
- Gray: 57
- Groenewald: 20, 24, 114, 139, 180, 188
- Gruber: 139
- Gryson: 75
- Gunneweg: 40, 41
- Haag: 21
- Habets: 93, 130, 133
- Hamilton: 41
- Hamp: 176
- Hanhart: 39, 41, 48, 58, 82
- Hanson: 20, 22, 53, 56, 57, 65, 67, 70, 180
- Haran: 51, 58, 67, 69
- Harrison: 20
- Hartley: 35, 61, 72, 73, 74, 124
- Hartmann: 126
- Hasel: 159
- Hauer: 50
- Hauret: 37, 39, 42, 43, 54, 57, 64
- Hausoul: 88, 147, 148
- Hill: 24, 75, 76, 77, 81, 88, 94, 136, 139, 148, 151, 157, 168, 169, 173, 180, 189, 195, 197, 202
- Himbaza: 23, 168, 171, 217
- Hoffner: 196
- Horton: 183
- Hunt: 48
- Jacobs: 23, 81, 82, 93, 94, 105, 110, 114, 116, 120, 134, 136, 138, 161, 168, 173, 180, 189, 191, 194, 201, 221
- Jenni: 113, 170, 173, 188, 223
- Johnson: 162, 163, 184, 185
- Jouion: 194
- Kaiser: 23, 123, 168, 198
- Kapelrud: 34
- Kedar-Kopfstein: 32, 117
- Keil: 82
- Keller: 36, 113
- Kellermann: 29
- Kessler: 75, 81, 83, 88, 105, 110, 116, 117, 136, 140, 148, 150, 157, 180, 197
- Kia: 166
- Knierim: 125, 128

- Koch: 128
- Koehler: 28, 29, 30, 34, 39, 40, 43, 63, 75, 77, 78, 96, 110, 116, 119, 122, 124, 127, 128, 136, 137, 138, 141, 143, 177, 182, 185, 186, 188, 189, 191, 193, 194, 196, 197, 202, 228
- Kottsieper: 193
- Kugler: 26, 48, 57, 79
- Kühlewein: 62, 189, 190
- Kutsch: 20, 228
- Ladaria: 212
- Lamberty: 185, 186, 187
- Laurentin: 89, 95, 104, 105
- Le Roux: 211
- Lescow: 81, 88, 148
- Levine: 105, 106, 107
- Liedke: 79, 106, 117, 162
- Lima, J. M. F.: 68
- Lima, M. L. C.: 26, 128, 135, 151, 187, 207, 208, 212, 213, 214, 216
- Lipinski: 194
- Lisowsky: 28, 30, 34, 63, 106, 108, 113, 115, 122, 127, 131, 134, 159, 167, 170, 172, 174, 176, 178, 181, 185, 186, 191, 192, 202, 225, 228
- Liverani: 39, 42, 55, 70
- Liwak: 33
- Lopasso: 131
- Lutzmann: 34
- Maass: 123, 177, 179, 180
- Macchi: 224
- Macintosh: 115
- Malchow: 169
- Malone: 23, 168, 169
- Mccarthy: 58
- McComiskey: 58, 68, 79, 82, 83, 88, 93, 109, 110, 111, 114, 116, 117, 120, 131, 132, 136, 138, 147, 148, 161, 162, 168, 173, 179, 187, 188, 203, 205, 221
- Mckenzie: 20
- Meinhold: 23, 75, 76, 83, 88, 114, 116, 136, 139, 148, 149, 157, 159, 168, 182, 194, 197, 221
- Morrow: 147, 149
- Neher: 131
- Neusner: 39, 72, 73
- Niccacci: 75, 76, 78, 81, 83, 96, 99, 100, 134, 137, 141, 148, 152, 153, 158, 169, 170, 175, 195, 215
- Nihan: 26
- North: 67, 68
- Noth: 57
- Nurmela: 37, 48, 51, 55, 63
- O'Brien: 18, 19, 88, 148, 180, 192
- Oliveira: 53
- Olyan: 50, 51
- Oswalt: 165
- Ottosson: 171
- Otzen: 203, 204

- Pautrel: 93
- Pazdan: 88
- Petersen: 80, 88, 116, 117, 120, 131, 139, 148, 149, 160, 167, 212
- Pfeiffer: 103, 156, 157, 158
- Pressel: 88
- Preuss: 63, 171, 172
- Rahlfs: 39, 41, 48, 58, 82
- Rehm: 37, 38, 51, 57
- Reif: 115
- Renker: 23, 168
- Reventlow: 81, 83, 88, 116, 120, 148, 149, 201
- Reynolds: 19
- Rick: 160
- Ringgren: 45, 60, 105, 106, 107, 121, 126, 175, 184, 191, 196, 202
- Robinson: 183
- Rowley: 49, 50
- Rudolph: 39, 41, 87
- Ruprecht: 32
- Rüterswörden: 108
- Sacchi: 17, 22, 70, 73, 204
- Saebo: 177
- Sawyer: 62
- Scalabrini: 169
- Schart: 103, 148
- Schmidt: 34
- Schoors: 149
- Schottrof: 34, 118, 130, 161, 227
- Schreiner: 165
- Schuller: 148
- Schult: 109
- Schunck: 59
- Schwertner: 134
- Scoralick: 20, 131
- Serafini: 22, 32, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 52, 57, 67, 71, 73, 112, 130, 135, 136, 137, 209, 210, 228
- Seybold: 45
- Sicre Diaz: 71, 174, 192
- Siegfried: 172
- Silva Filho: 89
- Silva: 56
- Simian-Yofre: 26
- Siqueira: 202
- Skrinjar: 168
- Smith: 81, 82, 88, 93, 120, 133, 148, 184, 191
- Smolar: 53
- Snijders: 39, 40
- Snyman: 16, 23, 75, 76, 81, 82, 89, 91, 93, 107, 114, 116, 118, 119, 120, 135, 136, 147, 151, 159, 163, 168, 189, 190, 204, 206, 217, 218
- Soggin: 17, 36, 71, 92, 125, 203, 205

- Stähli: 122, 198
- Stendebach: 122, 126
- Stern: 55
- Stoebe: 160, 225
- Stolz: 61, 62
- Sweeney: 68, 88, 116, 117, 132, 136, 148, 203
- Swetnam: 18
- Tate: 18
- Taylor: 88, 148
- Thiel: 167
- Tiemeyer: 18, 19, 23, 149, 161
- Tsevat: 225
- Ulrich: 171
- Utrini: 56, 196, 197
- Van der Woude: 23, 149, 150, 168, 171
- Van Hoonacker: 180, 194
- Van Leeuwen: 190, 191
- Van Pelt: 123, 198
- Vanhoye: 32, 33, 35, 36, 43
- Vanoni: 110
- Verhoef: 80, 81, 88, 93, 94, 116, 117, 120, 121, 123, 125, 126, 133, 134, 136, 139, 148, 159, 163, 174, 180, 184, 187, 189, 190, 202, 205
- Vetter: 136, 176
- Vianès: 79, 80, 82, 146
- Von Bulmerincq: 109, 182, 194
- Von Schnutenhaus: 176
- Von Wallis: 23, 169
- Vuilleumier: 120
- Wagner: 33
- Wallace: 20
- Wallis: 223
- Wehmeier: 36
- Weinfeld: 34, 45, 111, 112, 126, 171
- Wellhausen: 61
- Wenham: 72, 73
- Westermann: 158, 166
- Weyde: 19, 81, 88, 93, 99, 126, 130, 131, 139, 148, 167, 173, 180, 181, 182, 185, 187, 190, 191, 192, 197, 198, 201, 202, 224
- Whitelam: 45
- Wielenga: 218
- Wildberger: 127, 204
- Willi-Plein: 32, 38, 81, 88, 148, 166
- Wolff: 33, 58, 131, 186, 201, 223, 226
- Ziegler: 75, 82, 194, 196
- Zimmerli: 35, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 184
- Zobel: 42

## 8.2.

## Termos e expressões hebraicos

אורים: 32	חתת: 123	להיות: 119, 120
אניה: 163	טהר: 180	לוה I: 29
אלמנה: 195, 196	יגע: 159	לוה II: 29, 30
אמת: 125	ידע: 118	לוי: 29, 30, 56, 57
מלא את-יד: 38, 39, 40	יום יהוה: 24	מארה: 113, 114
בוא: 171, 172	יטב: 29, 38	מהר: 191
בזה: 137	ירא: 197, 198	מורא: 122, 123
במות: 53, 59, 60	גראת מאלהיך: 122, 123	מישור: 126
בני אהרן: 67	ירה III: 33	מלאך הברית: 24, 167, 168, 169, 170
בני-לוי: 180, 181	נתום: 195, 196	מלאך יהוה: 131, 132
בני צדוק: 64, 65, 67	כבוד: 111, 112	מלאך: 165
ברית הלוי: 20, 21, 136, 180, 181	כבס: 178, 179	מנקה בצדקה: 184, 185
ברית: 20, 119, 127, 128	כהן: 28, 29, 38	מצנה: 105, 106, 107
ברית: 178	כהן: 29	משפט: 162, 163
גלולים: 63	כהן: 29	נאף: 192, 193
גער: 115	כהן הבמות: 59, 60	נגש: 154, 184
דעת: 19, 20, 34, 130, 131	כהן הלויים: 56, 57, 58, 66	נטה: 196
דרש: 32	כהן: 18, 59	נשא יד: 62
האדון: 168, 169, 170, 172	כול: 174, 175	סור: 134, 135
היכל: 171	כון: 28	עד: 190, 191
זקק: 182	כליל: 34	עולה: 125
זרע: 115, 116	כמר I: 30	נשא עון: 61, 129
חג: 117	כמר II: 30	עון: 128
חיים: 121, 122	כמר: 30	עמד: 174, 175
חפץ: 172, 173	כמררים: 30, 59	ערב: 185, 186, 187
	כשל: 135	עשק: 193, 194, 195
	כשף: 192	עתה: 104, 105

פְּחָה: 93, 94	רָאָה: 175, 176	שֵׁם: 111, 112
פְּנָה: 165, 166	רְבִיּוֹם: 126	שִׁפְט: 162
נִשְׂאָ פָּנִים: 138, 139	רָע: 160	שָׁפֵל: 138
פָּקֵד: 161	שָׂאל: 32, 42, 52	תּוֹרָה: 19, 20, 33, 34, 125, 131, 133
פָּרֵשׁ: 116, 117	שִׁבְעַ שְׁקָר: 193	תְּמִיּוֹם: 32
פָּתָאָם: 167	שׁוּב: 127, 128	תַּעֲה: 62
צָדֵקָה: 185	שִׁים עַל־לֵב: 110, 111	תַּפְּשׁ: 33
צָרָף: 177, 178	שָׁכַר־שָׁכִיר: 194	
קָרַב: 189, 190	שָׁלוֹם: 122, 126, 128	

**8.3.****Textos bíblicos tratados<sup>867</sup>**

Gn 49,5-7: 40, 41, 42, 44	17,5: 37, 38
Ex 20,14: 192	17,30: 38, 39
22,17: 192	1Sm 2,31: 79, 86, 119, 120
23,20: 164, 165	2Sm 6,3: 48, 49
Lv 1,5: 35	1Rs 12,31-32: 53, 54, 55
1,14-15: 35	2Rs 15,5: 46
26,14: 110	16,12-16: 46
Nm 25,11-13: 127, 128	23,5: 59
25,13: 116	23,8: 59
Dt 5,18: 192	23,9: 57, 58, 59
11,13-15: 109	23,15: 68
11,28: 110	1Cr 13,7: 45, 48
18,1-8: 56, 59, 64	16,39: 48
18,10: 192	28,18: 181, 182
25,16: 160	29,4: 181, 182
28,20: 113	2Cr 26,16-21: 46
30,19: 121, 122	28,23: 46
33,8-11: 31, 40, 41, 42	33,6: 192
33,10: 33, 34, 124	Jó 36,27: 181, 182
Jz 17 – 18: 37	Sl 12,7: 181, 182
17,3: 38	115,1: 112

---

<sup>867</sup> Exceto Mt 2,1-9 e 2,17 – 3,5.

Ecl 5,5: 93  
Eclo (Sr) 48,10: 222  
Is 40,3: 164, 165, 166  
43,23-24: 159  
Jr 2,8: 33  
2,22: 178  
6,29: 177  
Ez 16,59-60: 137  
37,23: 183, 184  
40,45-46: 65, 66  
44,10-14: 64, 65  
44,15: 181  
Os 4,6: 34, 108, 124, 130  
Am 5,18: 173  
Ag 1,5: 105  
2,15: 105  
Zc 6,15: 109  
7,2: 68  
13,9: 177  
Ml 1,6: 112, 123  
1,6-14: 108, 124, 180, 184, 186  
1,10: 161, 162, 186  
1,11: 185  
3,16: 109  
3,23: 166, 167, 175