

3. Daniel e o sonho da estátua do Rei Nabucodonosor

3.1. *Daniel* e a apocalíptica judaica intertestamentária

O livro de *Daniel* é considerado uma obra do período interbíblico. Foi o último a entrar para as Escrituras Hebraicas, quando estas já estavam bastante estabelecidas, na parte dos Hagiógrafos. É provável que sua entrada se deu por pertencer à tradição do ciclo de Daniel, personagem antigo louvado por sua justiça e sabedoria, conforme assinalado anteriormente⁴⁴⁶. Diferentemente das Escrituras Hebraicas, a Septuaginta (tradução grega dessas Escrituras) relacionou o livro entre os profetas, tradição que foi seguida pelas Bíblias cristãs.

Os Hagiógrafos (“Escritos”) das Escrituras Hebraicas não englobavam a *Torah* nem os livros proféticos, e o fato de *Daniel* ser inserido nessa parte pode indicar sua composição tardia. O próprio redator (*Daniel* 9, 2) faz referências às “Escrituras”, dentre as quais estava *Jeremias*, o que dá testemunho da cristalização e autoridade dos livros proféticos. Além disso, certamente os escribas perceberam sua categoria diferente da dos livros proféticos, e assim não o inseriram entre eles.

O fato é que, como um todo, o livro se encaixa no florescimento da literatura apocalíptica judaica (século II a.C.), o que é defendido pela maioria dos estudiosos, conforme observaremos mais detidamente adiante.

O personagem principal do livro é Daniel. Já observamos que se trata de um personagem meramente literário, já mencionado na Escritura judaica (*Ezequiel* 14 e 28)⁴⁴⁷, e atestado em textos estrangeiros. Como vimos, em texto de *Ras Shamra*, em Ugarit, do século XIV a.C., aparece na epopéia de *Aqatu* um certo *Dan’el*, louvado por sua justiça e sabedoria. No período interbíblico, aparece também no *Livro dos Jubileus* 4, 20 um *Danel* como sendo tio e sogro de Enoque e, portanto, trisavô de Noé.

O próprio nome desse personagem (“o Senhor é meu juiz”) indica a “justiça personificada”, trazendo com ele a sabedoria para compreender corretamente. O aspecto lendário de sabedoria trouxe aproximação com o caráter sapiencial da

⁴⁴⁶ Cf. as p. 104-105 deste trabalho.

⁴⁴⁷ Em *Esdra*s 8, 2 também é mencionado o nome *Daniel*, ligado a um sacerdote que retorna do exílio babilônico, bem como em *Neemias* 10, 7 (que parece se referir ao mesmo personagem).

literatura apocalíptica, o que também vimos acima⁴⁴⁸. Fica claro, portanto, que essa figura lendária foi ponto de convergência entre muitas tradições⁴⁴⁹. Sua importância para o livro de *Daniel* reside justamente em sua associação a uma figura sábia e legendária⁴⁵⁰.

Obviamente, essa figura aparece com nova identidade no livro: é um judeu, vivendo no exílio babilônico. Não há argumentos conclusivos para afirmar que o redator do livro conhecesse essa figura através de literatura estrangeira; é mais provável que o conhecesse pelo livro de *Ezequiel*⁴⁵¹. Assim, “o nome foi tirado de uma história popular judaica existente”⁴⁵².

A autoria do livro é uma discussão associada ao lugar de origem e sua unidade, bem como também às línguas em que foi escrito. Essas questões estão estreitamente relacionadas, de tal forma que, ao se tratar de uma, as outras acabam envolvidas na discussão. Tentaremos, na medida do possível, tratá-las uma de cada vez.

A maioria esmagadora dos autores concorda que a composição final do livro se deu no período macabeu, com o *terminus a quo* em 167 a.C. e o *terminus ad quem* em 164 a.C.⁴⁵³. O próprio texto de *Daniel* dá uma indicação precisa: o capítulo 11. As guerras entre os Ptolomeus e Selêucidas são narradas com riqueza

⁴⁴⁸ Cf. o item 2.4.3 deste trabalho.

⁴⁴⁹ Daniel, como personagem lendário, é ponto pacífico na crítica moderna, dentre a qual destacamos D. S. Russell, J. A. Montgomery, J. J. Collins, J. M. Asurmendi, Norman Cohn e Norman W. Porteous.

⁴⁵⁰ Se considerado literalmente, o personagem Daniel começa sua participação na narrativa (Dn 1, 1) no “terceiro ano do reinado de Joaquim” (606 a. C.), quando já era um jovem exilado (digamos que tivesse entre 15 e 20 anos de idade); segundo Dn 1, 21, exerce suas atividades na corte até o “ano primeiro do Rei Ciro” (538 a.C.). Assim, teria exercido suas atividades por quase 90 anos e sob regimes diferentes, tendo vivido além dessa idade; tal participação, indubitavelmente, carece de verossimilhança. Segundo Porteous, “as datas nesse livro não implicam genuíno interesse histórico” (cf. PORTEOUS, Norman W. *Daniel, a commentary*, p. 39). O mais provável é que essas datas foram citadas no texto procurando realçar não a idade do personagem, mas sim um período de tempo correspondente ao período do exílio judaico.

⁴⁵¹ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 2.

⁴⁵² MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 3.

⁴⁵³ Entre os estudiosos que atestam a data do II século a.C. estão Alexander A. Di Lella, D. S. Russell, Gerhard von Rad, H. H. Rowley, Herbert Donner, J. A. Montgomery, J. J. Collins, J. M. Asurmendi, Klaus Koch, Louis F. Hartman, M. L. West, Martin Noth, Mathias Delcor, Norman Cohn, Norman W. Porteous e S. B. Frost. Para uma posição contrária, defendendo a época babilônica para a composição do livro, bem como sua unidade de autoria e na composição original, cf. BALDWIN, J. G. *Daniel, an introduction and commentary*: “Levando-se em conta todos os fatores relevantes, incluindo-se aí os argumentos para a unidade do livro, uma data no fim do sexto ou no início do quinto século para o livro como um todo nos parece ser a que melhor corresponde às evidências” (p. 50). A autora parte da ambientação babilônica proposta nos seis primeiros capítulos de *Daniel* para endossar sua posição. Além disso, ela tenta provar, com argumentos pouco convincentes e não conclusivos, a historicidade dos personagens e dos fatos narrados no livro, utilizando uma abordagem com ares fundamentalistas.

de detalhes, assim como também o reinado de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), o qual intentou impor o culto e civilização helênicos a toda a extensão de seu império, além de dedicar o Templo de Jerusalém a Zeus (*II Macabeus* 6,2), identificado com Júpiter romano.

Os detalhes históricos são tão abundantes e precisos que não resta dúvida de que o autor está remetendo seus leitores a Antíoco IV. O texto de 11, 21-39 fornece detalhes da carreira desse monarca: a prescrição contra a prática do judaísmo (11, 28-30), a profanação do Templo (11, 31), e a perseguição a setores do judaísmo (11, 33-34). Entretanto, a morte de Antíoco (abril de 163 a.C.) referida no texto não condiz com a realidade histórica e, além disso, não é feita nenhuma referência à rededicação do Templo em dezembro de 164 a.C., fatores que corroboram para o estabelecimento do *terminus ad quem*.

O redator coloca todos esses acontecimentos do período helenístico em forma de um futuro em relação a um passado distante; trata-se de uma característica apocalíptica já assinalada neste trabalho, a *profecia ex-eventu*, pois a narração é colocada numa visão dada ao personagem Daniel “no terceiro ano de Ciro, rei da Pérsia” (*Daniel* 10, 1).

Além disso, outros detalhes históricos narrados nos capítulos 7 a 12 revelam conhecimento do autor de toda a época helenística. Se desconsiderarmos a característica da *profecia ex-eventu* e apelarmos para um conhecimento sobrenatural da história, colocando o livro como um todo como obra de um judeu exilado no VI século a.C. (três a quatro séculos antes dos acontecimentos narrados), fica muito difícil explicar em que os detalhes das alianças políticas entre Selêucidas e Ptolomeus nos séculos III e II a.C., bem como a carreira de Antíoco IV no século II a.C., interessariam aos judeus cativos da Babilônia em cerca de 600 a.C., supostos destinatários do livro⁴⁵⁴: “Não há uma razão aparente, entretanto, por que um profeta do sexto século deveria focalizar minuciosa atenção sobre os eventos do segundo século”⁴⁵⁵. Seu conhecimento sobre o século II é bem mais preciso do que o conhecimento do período babilônico e persa.

O erudito grego e filósofo neoplatonista Porfírio (século III d.C.) já afirmava que o livro de *Daniel* continha *profecia ex-eventu* e era fruto de composição

⁴⁵⁴ ASURMENDI, Jesús M. Daniel e a apocalíptica. In: CARO, José M. Sánchez (Ed.). *História, narrativa, apocalíptica*, p. 416.

⁴⁵⁵ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 26.

da época macabaica, polemizando com São Jerônimo.

H. H. Rowley sumariou a questão ao afirmar “que o livro foi escrito nos dias dos macabeus, desde há muito se afirma e continuará a sê-lo no presente. Há quem defenda a data do sexto século, mas as evidências contra essa opinião são esmagadoras”⁴⁵⁶.

Outro dado que revela que o redator do livro está distante dos relatos que coloca na época caldéia são as imprecisões históricas: “Que o livro não pode ter sido escrito na época exílica é provado pelo conhecimento vago do autor sobre o período babilônico e o começo do período persa, e suas efetivas imprecisões”⁴⁵⁷. Baltazar é filho de Nabônides, não de Nabucodonosor, e nunca teve o título de Rei; “Dario, o medo”, é desconhecido dos historiadores e não há lugar para ele entre o último rei caldeu e Ciro, o Persa, o qual já havia vencido os medos quando conquistou o Império Babilônico; as datas apresentadas no livro não se harmonizam entre si e nem com a história, parecendo que foram citadas no início dos capítulos sem muita preocupação com a cronologia. Além disso, Nabucodonosor não levou para o exílio Joaquim e nem os utensílios do Templo de Jerusalém⁴⁵⁸.

Ainda há as evidências lingüísticas contra a composição no século VI: por exemplo, o empréstimo de palavras estrangeiras, como três termos gregos de instrumentos musicais em *Daniel* 3,5, os quais dificilmente poderiam ser de época anterior à conquista de Alexandre Magno (336 a.C.). Retornaremos a essas evidências adiante.

James A. Montgomery acredita que as histórias contidas nos seis primeiros capítulos do livro são anteriores à época macabaica, devendo estes capítulos ser “reportados ao III século aproximadamente, a uma época não anterior à divisão do império de Alexandre pelos Diádocos. Mais precisamente nós não podemos declarar”⁴⁵⁹. As histórias baseadas em tradições babilônicas e judaicas teriam sido gradualmente compostas até finalmente serem compiladas em um livro. Assim, Montgomery não vê a necessidade de se postular um único escritor para todo o livro⁴⁶⁰. Já os capítulos 7 a 12 “pertencem aos primeiros anos da revolta dos macabeus, 168-165 a.C.; as quatro visões são consideradas como sendo compostas uma

⁴⁵⁶ ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica*, p. 43.

⁴⁵⁷ PORTEUS, Norman W. *Daniel, a commentary*, p. 20.

⁴⁵⁸ Cf. DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 421-432. v. 2.

⁴⁵⁹ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 96.

⁴⁶⁰ Essa tese, de que houve mais de um escritor para o livro, é a adotada atualmente pela maioria dos estudiosos.

por uma”⁴⁶¹.

O conhecimento da corte babilônica que transparece nos seis capítulos iniciais é, de fato, considerável (especialmente o modo de vida da corte em relação ao adivinho e à sabedoria caldéia), o que poderia corroborar para autoria e data no período babilônico. Entretanto, Montgomery alega que práticas religiosas babilônicas sobreviveram até muito tempo após a queda do império, sendo alternadas somente de forma superficial pelas sucessivas fases políticas⁴⁶².

Os manuscritos de Qumran contêm fragmentos dum ciclo de Daniel, o qual tem semelhanças com o livro canônico, especialmente um trecho que contém a chamada “Oração de Nabônides”, encontrada na Caverna IV, a qual tem estreita relação com *Daniel* 3,31 - 4,34, com a substituição do nome de Nabônides por Nabucodonosor em *Daniel*⁴⁶³. Nabônides é o último rei da dinastia neobabilônica. No relato de Qumran, também aparece um “mago” judeu aconselhando o rei babilônico a buscar no deus dos judeus a cura para uma doença; o fato de esse mago não ter sido ainda identificado com Daniel pode comprovar que os *relatos da corte* (capítulos 2-6 de *Daniel*) representam, de fato, tradições babilônicas antigas, que tinham assumido sua forma atual antes do período macabeu, sendo incorporadas como uma unidade pelo redator de *Daniel* (posição, como veremos adiante, defendida por muitos autores). Pelo menos, os textos de Qumran indicam a existência de um círculo de literatura daniélica mais amplo do que o contido no livro canônico⁴⁶⁴.

J. J. Collins assevera que há uma grande discrepância entre a leitura pré-crítica do livro, ainda defendida por alguns eruditos conservadores, e a erudição crítica moderna: a “erudição moderna tem assegurado que Daniel é uma figura lendária, que as histórias dos capítulos 1 a 6 não são mais antigas que o período

⁴⁶¹ MONTGOMERY, J. A. Loc cit.

⁴⁶² Ibidem, p. 73-76.

⁴⁶³ A “oração de Nabônides” foi preservada em quatro fragmentos, já publicados em português. O texto contém muitas brechas, mas seu sentido geral é claro: “Palavra da oração que rezou Nabônides, rei do pa[ís de Babi]lônia, [grande] rei, [quando foi afligido] por uma inflamação maligna, por decreto do De[us Altí]simo, em Tema. [Eu, Nabônides,] fui afligido [por uma inflamação maligna] durante sete anos, e fui relegado longe [dos homens até que rezei ao Deus Altíssimo] e meu pecado o perdoou um exorcista. Era um [homem] judeu d[os desterrados, o qual me disse:] Proclama por escrito para que se dê glória, exal[tacão e honra] ao nome do de[us Altíssimo]. E eu escrevi assim: Quando] fui afligido por uma inflamação ma[ligna e permaneci] em Tema [por decreto do Deus Altíssimo, eu] rezei durante sete anos [ante todos] os deuses de prata e de ouro, [de bronze e de ferro,] de madeira, de pedra e de argila, porque [eu pensava] que eram deuses [...] ... Eu tive um sonho [...] se distanciou, a paz de [...] meus amigos. Não pude [...] como és tu parecido a [...]” (cf. MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*, p. 334).

⁴⁶⁴ COLLINS, J. J. *The apocalyptic imagination*, p. 88.

helenístico, e que as revelações nos capítulos 7 a 12 foram escritas no período macabeu quando o rei sírio Antíoco Epífanes estava perseguindo os judeus”⁴⁶⁵. Ele acrescenta ainda que “o livro de Daniel pode ser datado com relativa precisão entre a segunda campanha de Antíoco Epífanes contra o Egito em 167 a.C. e sua morte em 164”⁴⁶⁶.

A tese da composição em vista das perseguições impostas por Antíoco IV também é defendida por D. S. Russell⁴⁶⁷: tratar-se-ia de um protesto contra a cultura estrangeira (helenística) e um encorajamento à manutenção da constância nos princípios do judaísmo.

H. H. Rowley afirma achar “mais fácil dar um significado inteligível a qualquer parte do livro se o localizarmos nos dias dos macabeus, e nada que exija uma época anterior. Isto não significa que o autor tirou as histórias de sua própria cabeça. Significa que usou velhas histórias e tradições, e adaptou-as a seu propósito”⁴⁶⁸. Rowley é o principal defensor da tese da unidade do livro em relação à autoria das *narrativas da corte* e das *visões*.

Pela época que o livro de *Daniel* deixa transparecer com seu conteúdo e gênero⁴⁶⁹, ele já não representa mais a corrente profética primitiva, mas o desenvolvimento do apocalipsismo⁴⁷⁰, como se observa também em outras obras do período judaico intertestamentário; “tanto em Enoque quanto em Daniel, o desenvolvimento do tipo histórico de apocalipses está associado com a crise do período Macabeu e envolve uma reapropriação extensa da tradição profética, especialmente em Daniel”⁴⁷¹.

Assim sendo, é possível, com base nas evidências internas, pressupor que o livro de *Daniel* é o resultado de um processo de composição que se estende do III ao II século a.C. Os capítulos 1 a 6 seriam fruto de um período mais primitivo (pelo menos os capítulos 2 a 6, se considerarmos 1,1 a 2,4a, escrito em hebraico, como trecho tardio), pois contêm as chamadas “histórias da corte”, as quais seriam conhecidas pelo redator do livro de alguma forma (ou por composições escritas isoladas, ou por tradição oral); já os capítulos 7 a 12 (e talvez o trecho 1,1 -

⁴⁶⁵ Idem. *Daniel, with an introduction to apocalyptic literature*, p. 28.

⁴⁶⁶ Idem (Ed.). *Apocalypse: the morphology of a genre*, p. 30.

⁴⁶⁷ RUSSELL, D. S. *Apocalyptic: ancient and modern*, p. 10.

⁴⁶⁸ ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica*, p. 44.

⁴⁶⁹ Cf. a discussão adiante.

⁴⁷⁰ Cf. o segundo capítulo do presente trabalho.

⁴⁷¹ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 71.

2,4a) teriam sido acrescentados no período mais tardio, mais exatamente na época de domínio de Antíoco IV, como aponta especialmente o capítulo 11.

3.2. O contexto histórico e a estrutura da obra

3.2.1. O contexto histórico de *Daniel*

O contexto do livro de *Daniel* está situado no período macabaico, remontando, num contexto mais amplo, à morte de Alexandre, o Grande (323 a.C.) e à divisão de seu império entre Ptolomeus (Egito) e Selêucidas (Síria e Palestina)⁴⁷². Irromperam as guerras lágidas (entre esses dois grupos), que marcaram todo esse período. A Judéia ficou, primeiramente, sob o domínio dos Ptolomeus por cerca de cem anos.

Entretanto, após a batalha de Panion em 198 a.C., ela passou para o domínio dos Selêucidas. Esses foram mais opressores para com os judeus do que os Ptolomeus. O primeiro rei selêucida, Antíoco III, adota primeiramente uma atitude benévola e mantém a autonomia judaica dada pelos Ptolomeus. Porém essa política de benevolência não durou muito. O rei passou a empenhar custosas guerras, inclusive com Roma, sendo derrotado por ela na batalha de Magnésia (190 a.C.). Após essas guerras, Antíoco III acabou tendo seu território reduzido e sendo obrigado a pagar pesados impostos a Roma. Isso o impeliu a cobrar taxas mais pesadas a seus súditos do que cobravam os Ptolomeus. Seleuco IV, seu sucessor, tentou saquear o Templo de Jerusalém para salvar suas finanças; apesar de não ter conseguido, tal fato ofendeu em extremo aos judeus.

Após uma série de disputas e mortes pelo poder, chega ao trono Antíoco IV Epífanes, o qual consegue, de fato, saquear o Templo de Jerusalém. Além disso, já foi assinalado que Antíoco IV impôs um culto oriental helenizado⁴⁷³; a supressão dos sacrifícios judeus no Templo e a constituição do culto “pagão” no território judaico contribuíram para a exasperação da comunidade. Antíoco mandou devastar Jerusalém, proibindo o culto judaico e fundando o culto de Zeus Olímpico.

⁴⁷² Para uma informação detalhada e muito bem documentada desse período, cf. DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 499-512. v. 2.

⁴⁷³ Cf. as p. 110-111 deste trabalho e ROWLEY, H. H. Loc. cit.

co na Praça do Templo⁴⁷⁴. Assim, “havia irrompido sobre o segundo templo a ‘abominação da desolação’ (Dn 11,31; 12,11)”⁴⁷⁵. Afora tudo isso, ainda houve vários litígios dentro da própria sociedade judaica entre os judeus que viam com bons olhos a helenização e os que queriam rechaçá-la na tentativa de manter intactas as tradições judaicas. Essas lutas se deram inclusive na disputa pelo poder político-religioso representado pelo cargo de sumo sacerdote, entre os oníadas e os tobiadas.

Todos esses fatores levaram à eclosão da Revolta dos Macabeus: “A imposição de medidas vexatórias em relação à autonomia dos judeus e a exigência de se praticar a religião estrangeira, em um contexto social e religioso tão degradado, levarão à revolta macabaica”⁴⁷⁶. À luz dessa situação, o livro de *Daniel* pode ser entendido: as histórias da primeira parte (capítulos 1-6) serviram para sustentar os fiéis neste tempo de crise; em se tratando, de fato, de Nabucodonosor, Baltazar e Dario, elas seriam inócuas, mas se se leva em consideração àqueles aos quais foram escritas, estes facilmente teriam a chave para a sua interpretação⁴⁷⁷.

Assim sendo, as histórias dos capítulos 1 a 6 “não se referiam a Nabucodonosor, Belsassar, Dario, nem pretendiam ridicularizar simplesmente Antíoco relacionado a estes nomes. Eram histórias primeiro e acima de tudo a respeito de homens leais, que se recusaram a comprometer sua fé e foram salvos por Deus”⁴⁷⁸. Dessa maneira se entende muito bem o objetivo do redator em compilar as histórias dos capítulos 1 a 6 e adicionar as visões de Daniel acerca do “futuro” do povo de Deus.

3.2.2. A estrutura do livro

A estrutura de *Daniel* é assunto controvertido, pois os critérios para a divisão da parte canônica variam. Assim como a questão da autoria e da data, não há como discutir a estrutura sem fazer referência àquelas, como também à língua, ao gênero literário e ao lugar de origem.

⁴⁷⁴ O historiador Norman Cohn afirma que Antíoco IV estabeleceu no Templo de YHWH o culto de um deus sírio, *Baal Shamen* (cf. COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá*, p. 220).

⁴⁷⁵ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 507. v. 2.

⁴⁷⁶ ASURMENDI, Jesús M. Daniel e a apocalíptica. In: CARO, José M. Sánchez (Ed.). *História, narrativa, apocalíptica*, p. 426.

⁴⁷⁷ ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica*, p. 49.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 50.

Quanto ao conteúdo, o livro se divide em duas partes (fora os acréscimos gregos). Os capítulos 1-6 são relatos cujos personagens principais são Daniel, seus três amigos judeus, reis babilônicos e um rei medo-persa: Daniel e seus companheiros a serviço de Nabucodonosor (capítulo 1); o sonho de Nabucodonosor sobre a estátua compósita (capítulo 2); adoração de uma estátua de ouro e os três companheiros de Daniel na fornalha (capítulo 3); a loucura de Nabucodonosor e seu restabelecimento (capítulo 4); o festim de Baltazar (capítulo 5); e Daniel na cova dos leões (capítulo 6).

Em todos esses casos, Daniel e seus companheiros passam por provações que colocam em risco suas vidas ou, no mínimo, suas reputações, e conseguem sair vitoriosos de todas elas. Todas as cenas são colocadas na Babilônia durante o reinado de Nabucodonosor, de seu “filho” Baltazar e do sucessor deste, “Dario, o medo”.

Já os capítulos 7 a 12 constam de quatro visões que são apresentadas a Daniel contendo profecias: os quatro animais (capítulo 7); o bode e o carneiro (capítulo 8); oração de Daniel e as 70 semanas (capítulo 9); e a grande visão do tempo da ira e do tempo do fim (capítulos 10-12). Essas visões apresentam datação nos reinados de Baltazar, de “Dario, o medo”, e de Ciro, rei da Pérsia.

Entretanto, essa divisão do conteúdo não se coaduna com outros critérios que poderiam ser utilizados para corroborá-la. Os *relatos da corte* estão narrados em 3ª pessoa e as visões em 1ª, contadas pelo próprio personagem Daniel: porém, no capítulo 7, a primeira visão é apresentada por uma introdução em 3ª pessoa. O texto é bilíngüe (hebraico e aramaico), e o uso de uma ou outra língua não segue a estrutura do conteúdo: o começo do livro está em hebraico (1,1 –2,4a), mas, bruscamente, em 2,4b passa-se ao aramaico que é utilizado até o final do capítulo 7, invadindo assim a parte das visões; nos capítulos 8-12 volta o hebraico. Dessa forma, a divisão segundo o estilo (1ª ou 3ª pessoa), bem como a divisão pela língua (hebraico ou aramaico) não correspondem à divisão por conteúdo (*relatos da corte* e *visões*). Além disso, como já assinalamos, as duas partes parecem conter diferentes datas de composição.

Para J. J. Collins, “a anormalidade mais desconcertante reside no fato de que a divisão baseada na forma e data não coincide com a divisão baseada na lín-

gua”⁴⁷⁹. Já Montgomery assevera que “deve ser assumido que a diferença entre História e Visão é muito mais óbvia do que quaisquer outras marcas de desigualdade”⁴⁸⁰.

Apesar disso tudo, o capítulo 7 (em aramaico) é comentado pelo 8 (em hebraico), mas tem como paralelo o capítulo 2 (em aramaico); seu aramaico (capítulo 7) tem estreita correlação com o dos capítulos 2 a 4, mas seu estilo tem correlação com o dos capítulos 8 a 12 (embora estejam estes em hebraico). Parece, então, ser o capítulo 7 um elo de ligação entre as duas partes do livro, dando-lhe certa unidade (o que caracterizaria o trabalho de um editor, ou editor-redator, conforme verificaremos adiante). Além disso, os personagens Baltazar e Dario (o medo), além de Daniel, aparecem nas duas partes do livro. Esses traços argumentam, assim, em prol de uma unidade textual do livro em sua composição final.

Após citarmos esses problemas, vamos observar o que os estudiosos têm proposto, em geral, acerca da estrutura do livro. A questão do gênero (embora também implique a estrutura) será tratada mais detidamente adiante.

H. H. Rowley defendeu tenazmente a unidade de composição do livro, conforme já assinalado⁴⁸¹, postulando para todo o conjunto atual a data do período macabaico⁴⁸². Segundo ele, um redator teria composto a parte dos *relatos da corte* (que já existiam de forma independente, mas não antes do período macabeu) e acrescentado a eles as visões, dando unidade e coerência à estrutura geral.

De fato, à parte a questão da autoria única (como postula Rowley), há alguns indícios de que a estrutura atual corresponde a épocas diferentes de redação. Os acréscimos gregos (ausentes no TM), além da já citada *Oração de Nabônides*, de Qumran, favorecem a idéia de acumulação de material de um ciclo daniélico (apesar de não revelarem, diretamente, nada acerca da composição da parte canônica)⁴⁸³, o que pode indicar o caráter compósito do livro e explicar sua estrutura.

Partindo-se do critério lingüístico, a moldura ABA pode ter sido intencional por parte do autor-editor. Assim, os relatos da corte e o capítulo 7 representariam o cerne da composição (capítulo 2b - 7 em aramaico e mais antigos, não ne-

⁴⁷⁹ COLLINS, J. J. *Daniel, with an introduction to apocalyptic literature*, p. 28.

⁴⁸⁰ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 94.

⁴⁸¹ Cf. a p. 127 deste trabalho.

⁴⁸² “Há também uns poucos estudiosos que dividem o livro e atribuem a partes dele uma data mais antiga do que os dias dos macabeus, entre os quais alguns que merecem a mais alta consideração. Mais ainda não estou persuadido disto” (ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica*, p. 43).

⁴⁸³ COLLINS, J. J. *The apocalyptic imagination*, p. 88.

cessariamente escritos pelo autor do texto hebraico), enquadrados por duas seções hebraicas (1,1 – 2,4a e capítulos 8-12). Sabe-se que este era um artifício literário comum no Antigo Oriente Médio, com exemplos já no *Código de Hamurabi* (século XVIII a.C.), em que o prólogo e o epílogo estão escritos em acadiano poético, ao passo que as leis estão em prosa, e no livro de *Jó* (prazo último de redação possível no final do século II a.C.)⁴⁸⁴, com o prólogo e o epílogo em prosa e os diálogos entre Jó e seus companheiros e com YHWH em versos poéticos.

Assim sendo, pressupõe-se que editor e destinatários eram bilíngües⁴⁸⁵. Segundo Collins, “o uso das duas línguas na composição de Daniel pode ser explicado a partir do desenvolvimento diacrônico. A retenção das duas línguas na edição final do livro, entretanto, deve ser explicada em termos da estrutura como um todo”⁴⁸⁶.

J. J. Collins assevera que os relatos da seção aramaica dos capítulos 2 a 6 não refletem a perseguição de Antíoco, devendo ser provavelmente parte de uma coleção aramaica tradicional. O capítulo 7 teria sido mantido em aramaico para servir de artifício de ligação entre as duas metades do livro (2,4b-6 e 8-12). A seção de abertura (1,1 – 2,4a) foi composta em hebraico para também fazer parte desse esquema: servir de introdução a todo o livro. Pode ser também que tenha sido escrita originalmente em Aramaico.

De fato, os que desempenham papel primordial no capítulo 11 contra a perseguição de Antíoco são chamados *maskîlîm*, um termo aplicado a Daniel e seus companheiros no primeiro capítulo. Além disso, a introdução hebraica parece prover outros elos de ligação para o restante do livro: Daniel começa suas aventuras junto com seus companheiros, o que serve para integrar no conjunto da primeira parte do livro (os *relatos da corte*) o capítulo 3⁴⁸⁷, no qual esses companheiros desempenham papel primordial, mas Daniel sequer é mencionado; Daniel é apresentado como “capaz de interpretar qualquer sonho ou visão” (1,17), o que integra o capítulo 2 (em que Daniel revela e interpreta o *sonho da estátua compósita*) no conjunto dos relatos, além de fazer ligação com o capítulo 7 (pela seqüência de

⁴⁸⁴ Cf. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. O livro de Jó. In: ZENGER, Erich (Ed.). *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 302.

⁴⁸⁵ COLLINS, J. J. *Daniel, with an introduction to apocalyptic literature*, p. 30. Cf. também, do mesmo autor, *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 18.

⁴⁸⁶ Idem. *Daniel, with an introduction to apocalyptic literature*, p. 30.

⁴⁸⁷ PLÖGER, Otto. *Theocracy and eschatology*, p. 15; cf. também NIEHR, Herbert. O livro de Daniel. In: ZENGER, Erich (Ed.). *Op. cit.*, p. 453.

reinos) e, assim, com as demais visões de 8 a 12 (em hebraico).

J. A. Montgomery assevera que o trecho de 1,1 a 2,4a é “incondicionalmente necessário como introdução às Histórias seguintes”⁴⁸⁸, mas acredita, com isso, que esse trecho não pode ser tardio. A ausência de Daniel no capítulo 3 corrobora para a hipótese de o narrador não ter criado o relato deste capítulo, mas ter dependido de um conto ou tradição já existente em sua época⁴⁸⁹.

No caso do capítulo 7, ele possui, de fato, elementos que o tornam capítulo de ligação entre as duas partes; liga-se pela temática ao capítulo 2 pelo óbvio paralelismo da profecia dos quatro reinos, e também ao cerne aramaico (2-6) pela língua; liga-se à segunda parte (visões de 8-12) pelo gênero⁴⁹⁰, pela temática e pela data fictícia em 7,1 (agora, no “reinado” de Baltazar, começa nova seqüência de Babilônia, Média e Pérsia; essa “nota de introdução referente a uma data da época do reino neobabilônico não tem qualquer importância para o conteúdo de Dn 7”⁴⁹¹; assim sendo, ela serve apenas para ligar esse capítulo à segunda parte do livro).

Além do critério lingüístico assinalado acima, J. J. Collins considera o capítulo 7 como elo de ligação também a partir do critério redacional. Ele acredita que o capítulo 7 “serve como um capítulo de ligação pelo qual as duas metades do livro são entrelaçadas”⁴⁹². Ele assevera que o capítulo 7, ao ser datado no “reinado de Baltazar, rei de Babilônia” (7,1), “deve ser atribuído à edição do livro como um todo (cap. 1-12), onde ele serviu para enfatizar a concepção daquela visão com o material que seguiu”⁴⁹³. Collins acredita que este capítulo é, provavelmente, mais recente que os capítulos 8 a 12.

Martin Noth também considera o capítulo 7 tardio em seu paralelismo com o capítulo 2. Ele afirma que o capítulo 7 “vai muito além de Dn 2: o momento do fim é ousadamente fixado com muita precisão para o tempo do décimo-primeiro rei do último reino mundial, isto é, para o tempo de Antíoco IV”⁴⁹⁴.

Otto Plöger é outro estudioso que considera o capítulo 7 “como núcleo de

⁴⁸⁸ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 89.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁹⁰ Cf. a discussão adiante.

⁴⁹¹ NOTH, M. A concepção de história no apocalipsismo do Antigo Testamento. In: *Apocalipsismo*, p. 93.

⁴⁹² COLLINS, J. J. *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 14.

⁴⁹³ *Idem*. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 35.

⁴⁹⁴ NOTH, M. *Op. cit.*, p. 97.

todo o livro de Daniel⁴⁹⁵. Esse capítulo se liga pelo paralelismo ao capítulo 2 e pela temática das visões aos capítulos 8 a 12, fazendo a conexão entre as duas partes do livro.

Norman W. Porteous é da mesma opinião: o capítulo 7 “é o capítulo central, o qual liga o todo conjuntamente”⁴⁹⁶. Para ele, esse capítulo foi escrito como resposta a uma situação adversa. A visão nele contida é paralela ao sonho de Nabucodonosor no capítulo 2, juntando as duas partes do livro⁴⁹⁷.

Realmente, as duas metades do livro, cada uma de per si, apresentam a seqüência de reinos de Babilônia, Média e Pérsia. A seqüência se destaca por incluir o reinado da Média separadamente da Pérsia; o quarto reino é incluído no capítulo 10 (a Grécia). A seqüência reflete os esquemas dos capítulos 2 e 7 aplicados na estrutura global do livro, o que é outro dado importante na tese da unidade de composição do livro por um editor do período macabeu.

Outro estudioso do livro de *Daniel*, John G. Gammie, acredita haver três estágios primários no desenvolvimento do livro, com a intenção original modificada de acordo com as circunstâncias históricas da comunidade judaica. Poderia ter havido, então, vários redatores, cada qual adaptando o material ao seu tempo e objetivo, sendo o último deles o redator macabeu, responsável pela última visão (capítulos 10-12)⁴⁹⁸.

J. A. Montgomery acredita que os capítulos 3 a 6 faziam parte de uma coleção independente dos *relatos da corte*⁴⁹⁹, na qual há muito mais discrepâncias entre os textos gregos antigos e o TM do que em todas as outras partes do livro.

J. J. Collins segue esta opinião; acredita que o arranjo quiástico dos capítulos 3 a 6 sugere que eles circularam como uma unidade independente⁵⁰⁰.

A. Lenglet foi o primeiro a chamar a atenção para uma estrutura concêntrica do trecho de *Daniel* 2-7, com o que muitos autores concordaram⁵⁰¹. Nas duas extremidades (capítulos 2 e 7) são apresentados quatro reinos; nos capítulos 3 e 6 relatos em que o poder do Deus dos judeus é exaltado ao livrar seus servos; os capítulos do meio (4 e 5) mostram o juízo do maior de todos os deuses, o Deus de

⁴⁹⁵ PLÖGER, Otto. *Theocracy and eschatology*, p. 20.

⁴⁹⁶ PORTEOUS, Norman W. *Daniel, a commentary*, p. 20.

⁴⁹⁷ Ibidem, p. 13.

⁴⁹⁸ GAMMIE, John G. The classification, stages of growth, and changing intentions in the book of Daniel. *JBL*, n° 95, p. 191-204.

⁴⁹⁹ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 36.

⁵⁰⁰ COLLINS, J. J. *Daniel, with an introduction to apocalyptic literature*, p. 31.

⁵⁰¹ LENGLET, A. La structure littéraire de Daniel 2-7. *Bib.*, n° 53, p. 169-190.

Israel, sobre governantes orgulhosos. Essa seção do meio é o clímax da mensagem, na qual o Deus do céu quer ser reconhecido como tal pelos príncipes deste mundo.

Segundo Lenglet, os seis capítulos (2-7), como um todo, formariam uma teologia da história endereçada aos reis da Terra e, por isso, foram escritos na língua internacional. Já os capítulos restantes foram deliberadamente escritos em hebraico por serem dirigidos aos judeus. Lenglet afirma ainda que a estruturação concêntrica não está limitada a escritores judeus ou mesmo a gregos e latinos, mas é comum entre os hititas, egípcios, anglo-saxões e africanos.

Essa estrutura ABC - CBA considera a seção aramaica como um bloco completo dentro do livro maior. No seu início (capítulo 2), o sonho do rei é interpretado como sendo um resumo progressivo do restante da história humana, vista como uma sucessão de quatro impérios mundiais. O capítulo 7 recapitula essa história, descrevendo mais explicitamente o caráter dos seus governantes. O reino que o Deus do céu estabelecerá (*Daniel* 2,44) remete a todos os domínios da Terra o adorando (*Daniel* 7,27).

Essa tese também afirma que, no conjunto do livro, o hebraico serve de moldura para a seção aramaica, sendo o primeiro capítulo introdutório, provendo os detalhes históricos que explicariam a presença de Daniel e seus amigos na corte de Nabucodonosor. A transição do hebraico para o aramaico é feita num momento apropriado, não sendo, portanto, forçada, além de também pressupor que os leitores eram bilíngües.

Os capítulos 8 a 12 relatam o material visionário sob novos símbolos, com o intuito de revelar, com mais detalhes, a relação dos impérios mundiais com Jerusalém (a Cidade Santa) e o tempo do fim. Lenglet é partidário da tese de que os capítulos aramaicos (2 a 7) eram originalmente um *corpus* distinto.

Collins não concorda que o capítulo 7 faça parte de uma mesma seção original com 2-6; como já observamos anteriormente, ele e outros estudiosos ressaltam esse capítulo como núcleo para a estrutura do livro, sendo tardio em relação à seção dos capítulos 2-6. Quanto ao arranjo simétrico entre 2 e 7, Collins concorda que ele existe, ressaltando inclusive que os “capítulos 4 e 5 são ambos ocupados com a punição de um rei gentio devido ao pecado da *hybris*, ou orgulho. Nós de-

vemos admitir que o editor final de Daniel estava consciente dessa simetria⁵⁰². Essa simetria pode ajudar a explicar por que esses capítulos foram mantidos em aramaico, ao passo que os demais ficaram em hebraico. Além disso, a seção de 2-6 não se encaixa em detalhes no tempo de Antíoco IV Epífanes, pois não contém clara referência a este rei⁵⁰³. Collins certamente está levando em conta, com razão, que as expressões que podem se referir à época de Antíoco se encontram nos versos 41-43 do capítulo 2, nos quais 41c-43 são acréscimos⁵⁰⁴.

Entretanto, Collins acredita que a simetria não é argumento suficiente para se considerar o capítulo 7 pertencente ao mesmo bloco de 2-6. Para ele, Lenglet não foi feliz ao estabelecer o paralelo entre os capítulos 2 e 7. Neste último há clara referência à Antíoco IV, figura ausente no capítulo 2; neste não há condenação veemente de qualquer reino (Nabucodonosor é, inclusive, a “cabeça de ouro” da estátua compósita), ao passo que no capítulo 7 cada reino é caracterizado como um monstro do caos; no capítulo 2, a dissolução do quarto reino se dá principalmente pela fraqueza interna com casamentos internacionais, ao passo que no capítulo 7 a quarta besta é destruída por causa da revolta blasfema contra o pequeno chifre. Além disso, Lenglet estabeleceu comparação entre “a pedra que se destacou da montanha” do capítulo 2 com “alguém como um filho do homem” do capítulo 7, expressões cujas interpretações são “altamente discutidas”⁵⁰⁵.

Segundo Collins, Lenglet concentrou-se no sonho da estátua compósita e sua interpretação, ignorando o restante do capítulo 2; o objetivo principal deste não é apresentar uma visão escatológica, mas sim demonstrar a superioridade de Daniel sobre os sábios pagãos, e assim também a superioridade do Deus daquele sobre os deuses destes. O rei exalta o Deus de Daniel pelo seu poder de revelar segredos, e não de controlar a história.

Daniel 2 se encaixa, então, nos *relatos da corte* (2-6); o mesmo contraste entre Daniel e os sábios pagãos do capítulo 2 é encontrado nos capítulos 4 e 5, e a hostilidade do capítulo 6 se dá pela inveja daqueles sábios pagãos. Collins não menciona o capítulo 3, mas neste a hostilidade se dá com os companheiros de Daniel. Tal traço não aparece mais no capítulo 7, cujo cenário já é outro (a perseguição de Antíoco).

⁵⁰² COLLINS, J. J. *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 12.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 8.

⁵⁰⁴ Cf. a análise na crítica da redação e na crítica textual adiante.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 12-13.

Assim, Collins assevera que “dos argumentos precedentes deve ficar claro que o capítulo 7 não é simplesmente uma repetição e expansão do capítulo 2”⁵⁰⁶.

A divisão em três blocos para *Daniel* 1-12, baseada no critério lingüístico (nos moldes ABA), também é apresentada por Herbert Niehr: a introdução, escrita em hebraico, insere o leitor na época e na vida de Daniel e de seus companheiros, possibilitando localizar o bloco aramaico; em seguida, o bloco central de narrativas aramaicas sobre Daniel e seus companheiros, situadas no tempo do exílio, na corte babilônica; por fim, o 3º bloco, novamente em hebraico, com as visões ancoradas no personagem Daniel⁵⁰⁷:

A: Introdução	B: Bloco principal	C: Ampliações
1,1 – 2,4a: em hebraico	2,4b – 7,28: em aramaico	8,1 – 12,13: em hebraico

Tabela 06: A estrutura do livro de *Daniel* segundo o padrão ABA

Dado todo o exposto, parece bastante razoável considerar que o livro de *Daniel* é uma obra compósita, cujo núcleo mais antigo são os relatos em aramaico dos capítulos 2 a 6. A seção introdutória em hebraico serve para caracterizar Daniel como sábio, leal ao Deus do céu, justo e visionário, bem como seus amigos como justos e leais ao seu Deus, e também integrar o capítulo 3 na narrativa do livro. Além disso, prepara o capítulo 5 explicando como os vasos de ouro do Templo de Jerusalém foram parar na Babilônia. O capítulo 7 seria o elo de ligação para a parte das visões em hebraico, cuja composição e cenário já refletem o período macabeu de perseguição sob Antíoco. O mesmo esquema histórico de sucessão de reinos aparece em ambas as partes do livro, o que reforça a tese de sua unidade sob um redator macabeu.

A conclusão de 12, 5-13 pode servir de conclusão tanto para a última visão (capítulos 10-12) quanto para o livro como um todo, mesmo sendo, formalmente, uma parte dessa visão final⁵⁰⁸.

Já os acréscimos gregos (*Daniel* 3, 24-90 e os capítulos 13-14) devem ter sido publicados separadamente em época posterior às outras duas partes do livro. Foram acrescentados à forma final do livro pela atração à sua figura principal

⁵⁰⁶ Ibidem, p. 13.

⁵⁰⁷ NIEHR, Herbert. O livro de Daniel. In: ZENGER, Erich (Ed.). *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 450.

⁵⁰⁸ COLLINS, J. J. *Daniel, with an introduction to apocalyptic literature*, p. 31.

(Daniel) no momento da tradução do conjunto da obra para o grego⁵⁰⁹, mesmo que esses acréscimos tenham tido uma origem semítica (hebraico ou aramaico).

Enfim, a estrutura do livro é mais um argumento que corrobora para sustentar a inter-relação da obra como um todo (capítulos 1-12), revelando que a mesma foi construída com um propósito deliberadamente específico e determinado. Conforme já afirmamos, com base nas evidências internas é possível pressupor um processo de composição que se estenderia do III ao II século a.C. No período mais antigo teriam sido recolhidas as chamadas *histórias da corte* (capítulos 2 a 6), as quais eram, de alguma forma, conhecidas. Posteriormente, teriam sido acrescentados os capítulos 1 e 7-12, mais exatamente na época do domínio de Antíoco IV.

A hipótese das camadas, então, é a mais plausível, em detrimento de uma hipótese dos fragmentos e da hipótese tradicional de unidade de autoria na composição do livro (defendida por Rowley), pois estas são muito extremadas e unilaterais⁵¹⁰.

A estrutura de *Daniel*, levando-se em conta o exposto, pode assim ser definida:

Introdução	1ª parte	Elo de ligação	2ª parte	Adições gregas
1,1 – 2,4a: em hebraico	2,4b – 6,29: relatos da corte, em aramaico	Capítulo 7: em aramaico	8,1 – 12,4: visões apocalípticas, em hebraico	13 – 14: posteriores à composição em hebraico-aramaico
	2, 41cd – 2,43: acréscimos da época de Antíoco IV: em aramaico		12,5-13: conclusão, em hebraico	
	3, 24-90: acréscimos gregos posteriores à composição em hebraico-aramaico			

Tabela 07: A estrutura do livro de *Daniel* distendida

3.3. As línguas de *Daniel*: um texto hebraico-aramaico

Outra controversa questão acerca do livro de Daniel é o bilingüismo. Afóra os acréscimos em grego, o TM está escrito em hebraico e aramaico.

⁵⁰⁹ ASURMENDI, J. M. Daniel e a apocalíptica. In: CARO, José M. Sánchez (Ed.). *História, narrativa, apocalíptica*, p. 424.

⁵¹⁰ NIEHR, Herbert. O livro de Daniel. In: ZENGER, Erich (Ed.). *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 452-453.

Essa questão já recebeu as mais variadas respostas no estudo do tema⁵¹¹. Os que defendem a unidade de composição e autoria assinalam que a mudança foi deliberada por parte do autor, o qual estaria usando um artifício literário comum no Antigo Oriente Médio.

O aramaico tem uma longa história, a partir do X ou início do IX século a.C., com o chamado *aramaico antigo*⁵¹². No período assírio surge, ao lado de variações dialetais, uma forma literária padrão do aramaico, chamada de *aramaico oficial* (ou *real*), a qual se difundiu bastante no Império Persa. A administração imperial precisava de uma língua administrativa e diplomática única, embora, na medida do possível, houvesse respeito pelas diversas línguas nacionais:

Em todo o Oriente Próximo, incluindo o Egito, já desde o séc. 7 a.C. o aramaico se disseminara; embora dificilmente tenha suprimido as línguas e os dialetos nativos em qualquer lugar, colocou-se sobre, abaixo ou ao lado deles e era falado ou, pelo menos, compreendido em quase todos os lugares. Os persas se aproveitaram dessa circunstância, elevando o aramaico à categoria de língua oficial do Estado. Por isso, fala-se da época do “aramaico imperial”, que, apesar de sua subdivisão em diversos dialetos locais, constituía um fermento de unidade do Oriente Antigo⁵¹³.

Esse domínio continuou até o período helenístico, quando o aramaico começou a ser substituído pelo grego. No entanto, alguns grupos na Palestina, em resistência à penetração da cultura grega, enfatizaram o aramaico⁵¹⁴, entre esses a comunidade de *Daniel*: “O aramaico bíblico que encontramos em Ed 4.8-6.18; 7.12-26 e Dn 2.4-7.28 deve ser visto como um ramo do aramaico imperial”⁵¹⁵. Da mesma forma, muitos escritos de Qumran, incluindo a *Oração de Nabônides*⁵¹⁶.

Obviamente, com uma trajetória tão intensa, muitos substratos lingüísticos estão presentes no aramaico, especialmente no período persa:

O aramaico foi influenciado em uma intensidade extraordinária pelo fato de que teve que conviver com — e foi dominado por — uma variedade de outras línguas. Seu vocabulário revela múltiplas camadas de influência estrangeira, as quais irradiam luz sobre o desenvolvimento histórico da língua⁵¹⁷.

Isso explica os estrangeirismos no aramaico de *Daniel* (21 palavras de ori-

⁵¹¹ Para um resumo das posições adotadas no século XIX e início do XX, cf. MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 90-96.

⁵¹² Para uma descrição minuciosa da história da língua aramaica e seus dialetos, cf. JEFFERY, Arthur. *Aramaic*. In: BUTTRICK, George Arthur (Ed.). *IDB*, p. 185-190. v. 1.

⁵¹³ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 447. v. 2.

⁵¹⁴ JEFFERY, Arthur. *Op. cit.*, p. 187.

⁵¹⁵ DONNER, Herbert. *Loc. cit.*

⁵¹⁶ GREENFIELD, Jonas Carl. *Aramaic*. In: CRIM, Keith (Ed.). *IDB*, p. 40. Supplementary volume.

⁵¹⁷ ROSENTHAL, Franz. *A grammar of biblical Aramaic*, p. 57.

gem acádica, 19 de origem persa, e 3 seguramente de origem grega, com mais uma discutível)⁵¹⁸.

Já o hebraico de *Daniel* possui afinidade com o hebraico bíblico tardio, com características do pós-exílio, da época do Segundo Templo: numerosos aramaismos, certas preferências de vocabulário, características sintáticas e gramaticais, e algumas formas verbais e expressões idiomáticas tardias⁵¹⁹.

Essas características das línguas de *Daniel* remetem ao célebre e conhecido veredicto de S. R. Driver no final do século XIX:

O veredicto da língua de Daniel é, então, claro. As palavras *persas* pressupõem um período após o Império Persa ter sido totalmente estabelecido: as palavras gregas *exigem*, as hebraicas *apóiam*, e as aramaicas *permitem* uma data *após a conquista da Palestina por Alexandre, o Grande*⁵²⁰.

Esse hebraico do livro tem afinidade com os manuscritos encontrados em Qumran. Os fragmentos de *Daniel* encontrados entre os rolos, em sua maioria, apóiam o TM. Algumas variantes individuais podem apenas indicar que a comunidade de Qumran não tinha um texto padrão, “canônico”: “Em geral, a evidência de Qumran sustenta a data tardia do hebraico de Daniel, mas também revela desenvolvimentos além daqueles que encontramos em qualquer livro bíblico”⁵²¹. Já a tradução da LXX foi, posteriormente, substituída pelo texto de Teodocião⁵²², talvez por ser este considerado, na época, um texto mais fiel ao massorético, adquirindo grande difusão.

O problema controvertido do linguajar de *Daniel* é justamente o fato de o livro ser bilíngüe. J. J. Collins resume as três principais soluções propostas para o uso das duas línguas:

(a) Os capítulos aramaicos, 2-7, foram originariamente um corpus distinto. (b) O livro foi escrito originariamente em aramaico e os capítulos em hebraico são uma tradução. (c) Os relatos nos caps. 1-6 foram originalmente escritos em aramaico. Então o cap. 7 foi composto em aramaico, talvez porque foi modelado até certo ponto com base em Daniel 2. As outras visões apocalípticas, que foram menos estritamente relacionadas a Daniel 2, foram escritas em hebraico. Finalmente, o capítulo inicial foi traduzido para o hebraico para prover uma simetria entre o início e o fim⁵²³.

⁵¹⁸ Cf. a relação das palavras estrangeiras e argumentação em COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 18-20.

⁵¹⁹ Ibidem, p. 21-22.

⁵²⁰ Apud COLLINS, J. J. Op. cit., p. 14 (grifos do autor).

⁵²¹ Ibidem, p. 22.

⁵²² Cf. o comentário na p. 159 deste trabalho.

⁵²³ Idem. *The apocalyptic vision of the book the Daniel*, p. 15. Ou teria o primeiro capítulo sido escrito em hebraico, na época das visões da segunda parte? Esta tese é sustentada por outros estudio-

A tese de que o livro de Daniel foi editado nas duas línguas explica melhor as dificuldades para as quais outras teorias têm sido insatisfatórias, como, por exemplo, a mudança da 3ª pessoa nos *relatos da corte* para a 1ª nas *visões apocalípticas*, pois sendo uma composição editorial, a mudança de línguas não teria influenciado no estilo do livro. Ela é a que melhor explica, também, a estrutura do livro na sua forma final.

Assim sendo, pode-se concluir que a alternância entre as duas línguas se deve, de fato, a um processo redacional no qual elas foram usadas para a composição do livro. Isso pode prover argumentos (como também no caso do gênero literário) para se determinar a camada social dos autores e leitores do livro de *Daniel*⁵²⁴, datando-o no período macabaico, conforme já discutido.

Enfim, Collins relaciona a provável linha de desenvolvimento redacional, com o uso das duas línguas, que resultou no livro canônico, em cinco etapas⁵²⁵:

1. Os relatos dos capítulos 2 a 6 foram originalmente narrativas individuais, embora não se possa ter certeza da forma em que eles circularam originalmente.
2. Havia, provavelmente, uma coleção inicial de 3,31 a 6,29, a qual permitiu o desenvolvimento de duas tradições textuais nesses capítulos (devido ao fato de o TM diferir muito das versões gregas antigas; como vemos, a opinião de Collins é semelhante à de Montgomery).
3. Os relatos aramaicos foram compilados com o primeiro capítulo, introdutório, no período helenístico.
4. Daniel 7 foi composto em aramaico no início da perseguição de Antíoco Epífanes, antes da profanação do Templo. Os capítulos 1 a 7 podem ter circulado por pouco tempo como um livro aramaico.
5. Entre 167 e 164 a.C., os capítulos hebraicos, 8 a 12, foram adicionados, e o capítulo 1º foi traduzido para proporcionar uma moldura hebraica para os capítulos aramaicos.

Tabela 08: Desenvolvimento redacional do livro de *Daniel* pelo critério lingüístico

Conforme já assinalado, alguns defendem a escritura hebraica para o primeiro capítulo. Tal fato, entretanto, não altera substancialmente o processo de composição defendido por Collins, a nosso ver, o mais satisfatório, permanecendo

sos, como E. Haag e J. C. Lebram (cf. NIEHR, Herbert. O livro de Daniel. In: ZENGER, Erich (Ed.). *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 453).

⁵²⁴ Cf. análise adiante.

⁵²⁵ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 38.

em aberto a questão da língua original do primeiro capítulo.

Em relação aos acréscimos da recensão grega (o relato de *Susana* em *Daniel* 13, *Bel e o Dragão* no capítulo 14, e os cânticos de *Azarias* e seus companheiros em 3, 24-90), podem ter circulado independentemente até mesmo num original aramaico antes de serem incorporados ao livro.

3.4. O gênero literário do livro

A questão do gênero literário do livro de *Daniel*, a exemplo das outras discussões até aqui apresentadas, não é uma questão simples, dada a diversidade da composição do livro.

Entretanto, há certo consenso entre os estudiosos de que o gênero literário de todo o livro pode ser classificado como “apocalíptico”, considerando-se que, conforme já apresentado no segundo capítulo deste trabalho, a *apocalíptica quanto mentalidade* se expressa em diversas formas literárias, abrangendo um espaço de tempo de três séculos ou mais. Nesse grande período, incluem-se obras tão diversificadas que uma definição incluindo características específicas será válida para umas obras, mas não para todas.

Há consenso também na divisão em dois grandes blocos (afora os acréscimos gregos), acompanhando a divisão estrutural, entre capítulos 1-6 e capítulos 7-12. O segundo bloco é taxativamente caracterizado, sem dúvida, como apocalíptico, pois apresenta várias características desse gênero, já assinaladas neste trabalho (pseudonímia, um visionário e um mediador, linguajar mítico e simbólico, *profecia ex-eventu*, determinismo histórico). A discussão se dá, entretanto, em torno da classificação do primeiro bloco, o qual não apresenta todas as características apocalípticas presentes no segundo. É com respeito a essa parte do livro, então, que analisaremos as opiniões dos estudiosos e tentaremos uma definição.

John G. Gammie sumariou as diversas propostas de classificação do primeiro bloco do livro de *Daniel*:

Um número de pesquisadores tem negado que as histórias de Daniel 1-6 possam ser propriamente classificadas como apocalípticas. Elas têm sido classificadas, antes, como histórias da corte, romances populares, lendas de mártires, aretologias, estórias paradigmáticas ou sabedoria dramatizada ou pertencentes ao gênero hagádico⁵²⁶.

⁵²⁶ GAMMIE, John G. The classification, stages of growth, and changing intentions in the book of Daniel. *JBL*, nº 95, p. 191.

Esse autor acredita que o primeiro bloco pode ser também classificado como apocalíptico, partindo do princípio já assinalado neste trabalho de que a apocalíptica se expressa em variadas formas literárias, às quais Gammie denomina “subgêneros”:

Os subgêneros recorrentes da literatura apocalíptica são: comunicação de visão, vaticínio *ex-eventu*, parêneses, gêneros litúrgicos (bênçãos, lamento, hinos e orações), sabedoria natural, estórias, fábulas, alegorias, diálogos, enigmas, mashal ou parábola, interpretação de profecia ou *pescharim* e previsões escatológicas⁵²⁷.

Gammie assevera então que os capítulos do primeiro bloco são “romances” ou “histórias da corte”, constituindo-se de diversas formas literárias (“subgêneros”) da apocalíptica.

J. J. Collins, após classificar as diversas formas literárias que a literatura apocalíptica pode assumir (conforme já assinalamos⁵²⁸), assume que:

Tomado como um todo, Daniel é um *apocalipse*, pela definição dada na discussão desse gênero acima. Mais especificamente, ele pertence ao sub-gênero *apocalipse ‘histórico’*, o qual não implica uma viagem a outro mundo, mas é caracterizado pela profecia *ex-eventu* da história e pela escatologia que é cósmica no intuito e possui um foco político⁵²⁹.

Esse autor também compreende o gênero apocalíptico como um “macro-gênero” com uma moldura contendo várias formas menores conjuntamente. No entanto, como já assinalamos em relação às diversas formas literárias da apocalíptica, não se trata de “subgêneros” ou “gêneros menores”, mas de expressões variadas de um pensamento dominante, o *apocalíptico*. Deve-se ressaltar que o gênero literário de uma obra deve ser definido mais pela forma literária do texto do que pelo seu conteúdo. Para Collins, no caso do gênero apocalíptico, a definição deve ser dada por uma combinação da forma com o conteúdo; além disso, tal definição não deve levar em conta, necessariamente, o ambiente social, a função e a intenção do escrito⁵³⁰. Esses aspectos podem ser adicionados, mas ampliarão o leque em que uma obra poderá ser classificada como apocalíptica.

J. A. Montgomery acredita que o gênero apocalíptico é peculiar em seu aspecto literário, pois este não pode ser facilmente distinguido de seu “conteúdo espiritual”. A análise do caráter literário do livro de *Daniel* traz junto a análise de

⁵²⁷ Ibidem, p. 193.

⁵²⁸ Cf. as p. 97-100 desta dissertação.

⁵²⁹ COLLINS, J. J. *Daniel, with an introduction to apocalyptic literature*, p. 33. A definição a que o autor se refere é a já citada neste trabalho (cf. a p. 97 com a nota 376), cuja publicação se deu primeiramente em *Semeia*, nº 14, p. 9.

⁵³⁰ Idem. *Daniel, with an introduction to apocalyptic literature*, p. 4-5.

seu caráter religioso. Essa constatação vale, até certo ponto, para as histórias (*relatos da corte*) dos capítulos 1-6⁵³¹.

Já foi assinalada anteriormente a opinião de Gerhard von Rad acerca do gênero apocalíptico (*mixtum compositum*)⁵³². Ele assinala que esse gênero pode ter recolhido material cultivado em Israel durante muito tempo antes de seu florescimento pleno, e isso seria verdade especialmente para o livro de *Daniel*. Von Rad afirma que:

A exegese do livro de Daniel nos tem entretanto ensinado que os materiais apocalípticos são fruto dum crescimento longo e complexo, que tem sua origem numa época muito anterior ao gênero apocalíptico. As lendas de Daniel 1 e 3-6 não contêm nenhum elemento apocalíptico, e não é senão à custa de grandes dificuldades hermenêuticas que se pode fazê-las entrar no contexto apocalíptico tardio⁵³³.

Como se vê, para von Rad somente o capítulo 2, na primeira parte do livro, possui elementos convincentemente apocalípticos.

Josef Schreiner, num estudo acerca das formas literárias presentes no AT, classifica as narrações dos seis primeiros capítulos de *Daniel* como “legendas”⁵³⁴. Segundo ele, essa forma literária constituiu-se de um personagem exemplar, chamado e possuído por YHWH, e de um linguajar edificante que incentiva os leitores a confiar em YHWH e a obedecê-lo. Estão presentes também o dualismo “bem e mal” e um “gosto” pelo milagre como prova do poder divino e da ação vigorosa de Deus. Sua expressão principal é a narração⁵³⁵.

De fato, esses elementos estão presentes nos *relatos da corte*, sempre opondo os personagens judeus aos personagens caldeus, e, assim, os deuses destes ao deus daqueles, com YHWH sempre triunfando.

J. J. Collins divide os relatos da corte em duas categorias: “relatos de disputa” (*Daniel* 2,4 e 5) e “relatos de conflito” (*Daniel* 3 e 6)⁵³⁶. Nos primeiros o foco incide sobre a superioridade da sabedoria de Daniel; já os últimos constam essencialmente de dramas de perigo e livramento. Nos relatos de conflito a sabedoria desempenha um papel pequeno: os heróis não escapam do perigo por sua

⁵³¹ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 100-104.

⁵³² Cf. a p. 117 deste trabalho.

⁵³³ VON RAD, Gerhard. Daniel e o apocalipse. In: _____. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 304. v. 2.

⁵³⁴ Em sentido original, “o que deve ser lido”, não uma palavra falada.

⁵³⁵ SCHREINER, Josef (Ed.). Formas y géneros literarios en el Antiguo Testamento. In: _____. *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, p. 261-262.

⁵³⁶ COLLINS, J. J. *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 33-34.

sabedoria (como acontece, por exemplo, nas *Histórias de Aicar*), mas pela intervenção miraculosa de YHWH.

Os três relatos de disputa (capítulos 2, 4 e 5) têm um padrão estrutural comum: o rei é confrontado com sonhos ou sinais que não consegue entender (*Daniel* 2,1; 4,5 e 5,5-7), lembrando o sonho de Faraó em *Gênesis* 41, 7-8; os sábios caldeus também não conseguem entender, falhando, portanto, em sua função (*Daniel* 2,10-11; 4,7-8 e 5,8 — lembrando o paralelo *Gênesis* 41, 8); Daniel é bem-sucedido ao substituí-los (*Daniel* 2,25-45; 4,19-27 e 5,25-29; com *Gênesis* 41,25-36); e, por fim, Daniel é exaltado, a exemplo de José (*Daniel* 2,46-49; 5,29 e *Gênesis* 41, 39-42). No capítulo 4 a exaltação é omitida por Daniel já estar numa posição de autoridade.

No entanto, apesar do padrão idêntico, a mensagem principal do capítulo 2 difere da dos capítulos 4 e 5: nestes há uma crítica aos reis gentios, e naquele o foco recai somente sobre a sabedoria de Daniel e na supremacia do Deus dos judeus, estando ausente a crítica ao rei (ao contrário, Nabucodonosor é exaltado e se “converte” ao deus dos judeus).

Collins assevera que esse tipo de composição envolvendo sábios no ambiente de cortes era comum no Oriente Próximo⁵³⁷. Daí é feita a aproximação com as histórias de José, Ester e Aicar⁵³⁸.

Dessa associação, Mathias Delcor concluiu que os seis primeiros capítulos deveriam ser entendidos como *midrax*: “Podem-se distinguir dois gêneros fundamentais, o *midrax* e o apocalipse”⁵³⁹. Assim, ele classifica dois gêneros no livro de Daniel: os seis primeiros capítulos seriam *midrax*; já os capítulos 7 a 12 seriam de fato *apocalipse*.

Essa classificação de *midrax* para os seis primeiros capítulos se dá especialmente na escola francesa. Louis F. Hartman e Alexander A. Di Lella afirmam que “romance religioso” (ou “relato de cortesão sábio”) é um tipo específico de *midrax*⁵⁴⁰. Mas o que podemos, de fato, classificar como “*midrax*” em termos de gênero literário?

Miguel Pérez Fernández propõe uma acepção dupla para o termo “*midrax*”, uma se referindo ao gênero literário em si mesmo, e outra em referência a

⁵³⁷ Ibidem, p. 33.

⁵³⁸ Idem. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 39-41.

⁵³⁹ DELCOR, Mathias. *Le livre de Daniel*, p. 23.

⁵⁴⁰ HARTMAN, Louis Francis & DI LELLA, Alexander A. *The book of Daniel*, p. 55.

uma obra ou conjunto de obras escritas nesse gênero. Quanto à primeira acepção, “tem a conotação de determinado *gênero literário* consistente, em linhas gerais, em uma peculiar interpretação e aplicação do texto bíblico”⁵⁴¹; em sentido derivado, no uso fora do âmbito dos especialistas, o termo é usado coloquialmente para designar uma narração não-histórica, lendária. Na segunda acepção do termo, “assinála a obra ou as obras escritas nesse gênero”⁵⁴².

J. J. Collins assevera que uma definição conveniente para *midrax* seria “um trabalho que tenta fazer um texto da Escritura compreensível, proveitoso e relevante para uma geração posterior”⁵⁴³.

De fato, os paralelos entre José e Daniel são evidentes e numerosos. Entretanto, apesar disso, os relatos de *Daniel* são podem ser classificados como “*midrax*”, pois, segundo Collins, “em Daniel não se trata em caso nenhum de interpretar ou recontar a história de José. Trata-se de um novo herói peculiar em uma situação diferente. A influência do Gênesis é somente um fator, entre muitos outros, na formação dos relatos”⁵⁴⁴. A mesma opinião é compartilhada por J. M. Asurmendi: “O ‘*midrax*’ como gênero literário e como procedimento de interpretação não serve para explicar Dn 1-6”⁵⁴⁵.

Já na relação de *Daniel* com o livro de *Ester* e a história de *Aicar*⁵⁴⁶, os três apresentam um esquema de certa forma comum: um personagem de baixa condição social consegue solucionar problemas ou enigmas propostos na corte real, ao passo que os “sábios” não conseguem resolver o problema. O herói é recompensado pelo rei com a elevação de seu *status* social, passando a ocupar funções-chave na corte.

Todos esses relatos possuem uma dimensão sapiencial evidente: graças à sabedoria do herói, os problemas são resolvidos. Entretanto, nos relatos de Daniel, Ester e José a dimensão religiosa tem lugar preponderante (a sabedoria dos personagens vem do Deus de Israel⁵⁴⁷), o que já não ocorre no relato de *Aicar*. O que é

⁵⁴¹ FERNÁNDEZ, Miguel Pérez (Ed.). Literatura rabínica. In: _____. *Literatura judaica intertestamentária*, p. 427 (grifo do autor).

⁵⁴² Ibidem.

⁵⁴³ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 39.

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 40.

⁵⁴⁵ ASURMENDI, J. M. Daniel e a apocalíptica. In: CARO, José M. Sánchez (Ed.). *História, narrativa, apocalíptica*, p. 419.

⁵⁴⁶ Cf. comentário e referências ao texto dessa narrativa na nota 81, p. 40 deste trabalho.

⁵⁴⁷ No caso de *Ester*, isso não é mencionado claramente no texto hebraico (a não ser na adição final grega); entretanto, a Providência conduz todas as peripécias da trama, cumprindo o designio de salvação estabelecido pelo Deus dos judeus.

certo em todos eles é o seu caráter fictício; entretanto, isso não exclui o aparecimento de personagens e fatos do âmbito histórico, sem, com isso, pretender autenticidade histórica.

A relação com a história de *Aicar* (a qual é geralmente considerada como originária na Mesopotâmia por causa de seu marco social na corte Assíria) é importante por revelar que esse tipo de relato era muito difundido no Antigo Oriente Próximo:

É evidente que a história de *Aicar* pertence ao mesmo tipo de literatura que o livro de *Daniel*, em termos de marco social, tipo de intriga e, em parte, devido ao linguajar. As afinidades de *Daniel* com *Aicar* são importantes porque elas mostram que esse tipo de literatura não era somente de tradição intrabíblica ou intrajudaica⁵⁴⁸.

Por tudo isso, podemos concluir então que a categorização mais largamente aceita para as histórias de *Daniel* 1-6 é, muito apropriadamente, “relatos da corte”, com suas variações (*relato de disputa* e *relatos de conflito*). O relato do *sonho da estátua compósita* no capítulo 2, além de ser classificado dessa maneira (*relato de disputa*), tem especificações que serão observadas adiante (sua afinidade com as visões apocalípticas da segunda parte do livro).

Já para as visões dos capítulos 7 a 12 o caráter apocalíptico impera sem dúvida, com ligação no capítulo 2. Assim, dado o exposto, parece razoável concluir que o livro de *Daniel* pertence, de uma forma geral, ao gênero apocalíptico, gênero esse expresso em diversas formas literárias, conforme já assinalado anteriormente.

Em relação aos acréscimos gregos, o *relato de Susana* em *Daniel* 13 assemelha-se aos do conjunto de *Daniel* 1-6; é um relato fictício e lendário. Collins, citando Baumgartner, classifica a história de *Susana* como “folclore”, rejeitando a idéia de *midrax* e de *legenda de martírio* pelo mesmo motivo do apontado para os *relatos da corte*⁵⁴⁹. Já J. M. Asurmendi afirma que *folclore* serve mais para designar um tipo de literatura do que um gênero literário em sentido estrito, e sugere a classificação literária de *novela* para o relato⁵⁵⁰.

O *relato de Bel e o Dragão* (*Daniel* 14) possui estreitas ligações com os

⁵⁴⁸ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 41. Vale ressaltarmos que esses relatos do Antigo Oriente são encontrados sobretudo no historiador grego Heródoto.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 435-437.

⁵⁵⁰ ASURMENDI, J. M. *Daniel e a apocalíptica*. In: CARO, José M. Sánchez (Ed.). *História, narrativa, apocalíptica*, p. 423.

relatos de 1-6, podendo, então, ser classificado também como *legendas da corte*, com pequenas mudanças distintivas⁵⁵¹. A função é a mesma daqueles, sendo ainda mais evidente: asseverar a supremacia do Deus de Israel sobre a fraqueza dos deuses estrangeiros.

Já o *cântico de Azarias* (3, 24-45) representa um tipo de declamação comum no período do Segundo Templo. Collins, citando Claus Westermann, a classifica como uma “confissão pública de pecado e súplica de misericórdia”⁵⁵². Segundo ele, pertence a um grupo de declamadores pós-exílico que exibe uma forte concepção deuteronomista de história, com outros exemplos nos *Salmos*, em *Esdra*s, *Neemias*, Qumran e no próprio livro de *Daniel* (9, 4-19).

O *cântico dos três jovens* (3, 46-90) é um hino de louvor, comum nos *Salmos*⁵⁵³, o qual certamente circulou de forma independente como peça cúlrica.

3.5. O texto do sonho da estátua compósita: *Daniel 2, 31-45*

3.5.1. A tradução⁵⁵⁴

	v. 31	
Tu, ó rei ⁵⁵⁵ , estavas vendo,	31a	אַנְתָּהּ מִלְפָּא חֲזָה הָיִיתָ
e eis uma ⁵⁵⁶ grande estátua.	31b	וְאַלּוֹ צֵלָם חֲדָ שְׂגִיָּא
Esta ⁵⁵⁷ estátua (era) grande	31c	צֵלָמָא דְכֶן רַב
e extremamente brilhante.	31d	וְזוּיָהּ יִתִּיר
Estava em pé diante de ti	31e	קָאִם לְקַבְלָךְ
e sua aparência (era) terrível.	31f	וְרָוָה דְחִיל:
	v. 32	
A cabeça daquela ⁵⁵⁸ estátua (era) de ouro puro,	32a	הוּא צֵלָמָא רֵאשִׁיָּהּ דִּי־דִרְתָּב טָב

⁵⁵¹ Assim COLLINS, J.J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 417-418, e ASURMENDI, J. M. Loc. cit.

⁵⁵² COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 202.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 207.

⁵⁵⁴ Cf. o comentário acerca da segmentação na introdução deste trabalho, p. 17.

⁵⁵⁵ O artigo definido é um termo demonstrativo; assim sendo, pode servir também para indicar o vocativo (cf. ROSENTHAL, Franz. *A grammar of biblical Aramaic*, p. 24).

⁵⁵⁶ O numeral 𐤒𐤍 (“uma”), seguido de um substantivo, pode exercer o papel de um adjetivo, sendo que, no singular, é usado ocasionalmente para denotar a indeterminação, como ocorre neste verso (*ibidem*, p. 24 e 32).

⁵⁵⁷ O pronome demonstrativo no aramaico bíblico pode vir antes ou depois do substantivo (cf. MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 166).

⁵⁵⁸ O pronome pessoal (𐤀𐤍) pode ser usado como elemento demonstrativo, como 𐤀𐤍𐤏𐤍 (“esses”) em 44a (cf. ROSENTHAL, Franz. *Op. cit.*, p. 21).

seu peito e seus braços (eram) de prata,	32b	חֲרוֹהֵי וּדְרָעוֹהֵי דֵי כֶסֶף
seu abdômen e suas coxas de bronze.	32c	מְעוֹהֵי וִירְכָתָהּ דֵי נְחָשׁ:
	v. 33	
As suas canelas eram de ferro,	33a	שְׁקוּהֵי דֵי פְּרֹזֶל
os seus pés em parte de ferro e em parte de argila.	33b	רְגְלוֹהֵי מְנַהוֹן דֵי פְּרֹזֶל וּמְנַהוֹן דֵי חֶסֶף:
	v. 34	
Estavas vendo,	34a	חֹזֶה הוּיָת
até que ⁵⁵⁹ foi arrancada uma pedra sem (auxílio de) ⁵⁶⁰ mãos,	34b	עַד דֵי הַתְּנוּזְרַת אֶבֶן דֵי־לֵא בִידוֹן
e bateu na estátua sobre seus pés de ferro e de argila	34c	וּמַחַת לְצַלְמָא עַל־רְגְלוֹהֵי דֵי פְּרֹזֶלָא וְחֶסֶפָא
e os triturou.	34d	וְהִדְקַת הַמּוֹן:
	v. 35	
Então foram triturados simultaneamente o ferro, a argila, o bronze, a prata e o ouro,	35a	בְּאֵדוֹן דְּקוּ כַחְדָּה פְּרֹזֶלָא חֶסֶפָא נְחָשָׁא כֶסֶפָא וְדַהֲבָא
e tornaram-se como a palha da eira de verão,	35b	וְהוּוּ כְּעוֹר מִן־אֲדָרִי־קִיט
e arrebatou-os o vento,	35c	וּנְשָׂא הַמּוֹן רוּחָא
e lugar algum se achou para eles.	35d	וְכָל־אַתְר לֹא־הִשְׁתַּכַּח לְהוֹן
E a pedra, a qual atingiu a estátua,	35e	וְאֶבְנָא דֵי־מַחַת לְצַלְמָא
tornou-se uma grande montanha	35f	הוּוּת לְטוּר רַב
e encheu toda a terra.	35g	וּמָלְתָּ כָּל־אַרְעָא:
	v. 36	
Este (é) o sonho;	36a	דִּנְהַ חֲלֵמָא
e sua interpretação diremos perante o rei.	36b	וּפְשָׁרָהּ נֹאמַר קְדָם־מַלְכָּא:
	v. 37	
Tu, ó rei, rei dos reis,	37a	אַנְתָּה מַלְכָּא מַלְכֵּי מַלְכֵּי־א
a quem o Deus do céu o reino, o poder, a força e a honra deu,	37b	דֵי אֱלֹהֵי שְׁמַיָּא מַלְכוּתָא חֶסְנָא וְתַקְפָּא וַיִּקְרָא יְהִיב־לְךָ:
	v. 38	
e, onde quer que habitem,	38a	וּבְכָל־דֵי דְאַרְיִן
os filhos dos homens, os animais do campo e as aves do céu entregou em tua mão	38b	בְּנֵי־אָנְשָׁא חַיִּית בְּרָא וְעוֹף־שְׁמַיָּא יְהִיב בִּידְךָ

⁵⁵⁹ A partícula **דֵי**, precedida por **עַד**, traz a conotação temporal: “até que” (cf. BROWN, Francis (Ed.). *HELOT*, p. 1088; MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 169).

⁵⁶⁰ Essa mesma partícula, com o advérbio de negação **לֹא**, traz a conotação de *ausência*: “sem” (cf. BROWN, Francis (Ed.). Op. cit., p. 1087; KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português & aramaico-português*, p. 281; e ROSENTHAL, Franz. *A grammar of biblical Aramaic*, p. 86).

e te fez governar sobre todos eles,	38c	וְהִשְׁלַטְךָ בְּכָל־הָאָרֶץ
tu és ⁵⁶¹ a cabeça de ouro.	38d	אֲנִתָּה־הוּא רֹאשׁ הַדָּבָר:
	v. 39	
E depois de ti ⁵⁶² se erguerá outro ⁵⁶³ reino,	39a	וּבְתָרְךָ תִּקּוּם מַלְכוּת אַחֲרַי
inferior ao teu,	39b	אֲרַעָא מִנְךָ
e um outro ⁵⁶⁴ reino, terceiro, de bronze,	39c	וּמַלְכוּת תְּלִיתִיא אַחֲרַי דִּי נְחֹשֶׁא
o qual dominará sobre toda a terra.	39d	דִּי תִשְׁלַט בְּכָל־אֲרַעָא:
	v. 40	
E um quarto reino haverá forte como o ferro.	40a	וּמַלְכוּת רְבִיעִיָּה תְּהוּא תְּקִיפָה כְּפַרְזֵלָא
Conforme o ferro tritura	40b	כָּל־קָבֵל דִּי פְרֻזְלָא מִהַדְק
e despedaça tudo,	40c	וְחִשַׁל כָּלָא
e como o ferro que esmaga,	40d	וּכְפַרְזֵלָא דִּי־מַרְעַע
todos estes (ele) tritulará	40e	כָּל־אֲלִין תְּהַדֵּק
e esmagará.	40f	וְחַרְעֵ:
	v. 41	
E o que viste, os pés e os dedos, em parte de argila plástica e em parte de ferro,	41a	וְדִי־חִזִּיתָה רְגְלֵיא וְאַצְבָּעֵתָא מִנְהוּן חֲסַף דִּי־פַחַר וּמִנְהוּן פְּרֻזֵל
será um reino dividido;	41b	מַלְכוּת פְּלִיגָה תְּהוּה
mas da firmeza do ferro haverá nele,	41c	וּמִן־נֹצְבֵתָא דִּי פְּרֻזְלָא לְהוּא־בָּה
pois que ⁵⁶⁵ viste o ferro misturado ⁵⁶⁶ com argila, o lodo.	41d	כָּל־קָבֵל דִּי חִזִּיתָה פְּרֻזְלָא מְעָרְב בְּחֲסַף טִינָא:
	v. 42	
E (como) os dedos dos pés (eram) em parte de ferro	42a	וְאַצְבָּעֵת רְגְלֵיא מִנְהוּן פְּרֻזֵל
e em parte de argila,	42b	וּמִנְהוּן חֲסַף
(assim) em parte o reino será forte	42c	מִן־קִצֵּת מַלְכוּתָא תְּהוּה תְּקִיפָה

⁵⁶¹ O pronome pessoal de 3ª pessoa do singular, הוּא (“ele”), pode ser usado como cópula, mesmo quando o sujeito da sentença for um pronome de 1ª ou de 2ª pessoa (cf. ROSENTHAL, Franz. *A grammar of biblical Aramaic*, p. 19).

⁵⁶² A expressão בְּתָרְךָ significa, literalmente, “em seu lugar”; segundo Montgomery, esse seria seu melhor sentido aqui (cf. MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 174-175).

⁵⁶³ Segundo Montgomery, אַחֲרַי é o adjetivo com uma antiga terminação feminina (ֵי -); ibidem, p. 175.

⁵⁶⁴ A repetição do termo aqui é redundante: “ainda outro” (ibidem).

⁵⁶⁵ A partícula דִּי, precedida por כָּל־קָבֵל, pode expressar o sentido de “porque”, “visto que” (cf. BROWN, Francis (Ed.). *HELOT*, p. 1110); o mesmo se repete em 45a.

⁵⁶⁶ O verbo עָרַב (“misturar”) requer a preposição בְּ, como também ocorre em 43a; entretanto, também aparece a preposição עִם em 43d (ibidem, p. 1107).

e em parte será quebradiço.	42d	וּמִנֵּה תִהְיֶה תְּבִירָה:
	v. 43	
O que viste, o ferro misturado com argila, o lodo,	43a	דֵּי חִזִּית פְּרוּזָא מְעָרֵב בַּחֶסֶף טִינָא
(indica que) misturados (eles) serão por semente dos homens,	43b	מִתְעָרְבִין לְהוֹן בְּזַרְעֵ אַנְשָׁא
mas não serão unidos um ao outro ⁵⁶⁷ ,	43c	וְלֹא-לְהוֹן דְּבִקִּין דְּנָה עִם-דְּנָה
assim como ⁵⁶⁸ o ferro não se mistura com a argila.	43d	הָאֵ-כְדֵי פְּרוּזָא לֹא מִתְעָרֵב עִם-חֶסֶפָא:
	v. 44	
E nos dias desses ⁵⁶⁹ reis, estabelecerá o Deus do céu um reino,	44a	וּבְיוֹמֵיהוֹן דֵּי מַלְכֵיָא אַנּוֹן יִקִּים אֱלֹהֵ שְׁמַיָא מַלְכוֹ
o qual jamais ⁵⁷⁰ será destruído,	44b	דֵּי לְעַלְמִין לֹא תִחַבֵּל
e esse reino para outro povo não será deixado.	44c	וּמַלְכוּתָהּ לְעַם אַחֲרוֹן לֹא תִשְׁתַּבֵּק
Triturará	44d	תִּדְרֵק
e porá um fim em todos esses ⁵⁷¹ reinos,	44e	וְתַסִּיף כָּל-אַלְיִן מַלְכוּתָא
e ele subsistirá para a eternidade.	44f	וְהוּא תְּקוּם לְעַלְמֵיָא:
	v. 45	
Visto que contempleste que da montanha	45a	כָּל-קַבֵּל דֵּי-חִזִּית דֵּי מִטּוֹרָא
foi arrancada uma pedra sem (auxílio de) mãos,	45b	אֶתְגֹּזַרַת אֶבֶן דֵּי-לֹא בִידִין
e triturou o ferro, o bronze, a argila, a prata e o ouro,	45c	וְהִדְרַקַת פְּרוּזָא נְחָשָׁא חֶסֶפָא כְּסָפָא וְדַהָבָא
(o) grande Deus fez saber ao rei	45d	אֱלֹהֵ רַב הוֹדַע לְמַלְכָּא
aquilo que acontecerá depois disso.	45e	מָה דֵּי לְהוּא אַחֲרֵי דְנָה
E certo (é) o sonho,	45f	וַיִּצִיב חֲלֵמָא
e digna de confiança ⁵⁷² sua interpretação.	45g	וּמַהִימֵן פְּשָׁרָה:

⁵⁶⁷ A expressão *עִם-דְּנָה* significa, literalmente, “este com este”, mas pode ter o sentido de “um ao outro” (cf. KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português & aramaico-português*, p. 281).

⁵⁶⁸ A expressão *הָאֵ-כְדֵי* (“assim como”) é um *hapax legomenon* (cf. BROWN, Francis (Ed.). *HELOT*, p. 1089).

⁵⁶⁹ O termo *אַנּוֹן* é usado como adjetivo somente aqui (cf. MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 179).

⁵⁷⁰ A expressão *לְעַלְמִין לֹא* significa, literalmente, “para sempre não”, podendo ser traduzida por “jamais” (cf. KIRST, Nelson et al. *Op. cit.*, p. 296).

⁵⁷¹ A forma plural *אַלְיִן* aparece somente em *Daniel*; Teodociação omite o termo, e a LXX omite *כָּל* (“todos”); cf. MONTGOMERY, J. A. *Loc cit.*

⁵⁷² Segundo Montgomery, a forma *מַהִימֵן* (“digna de confiança”) é uma antiga formação com *הֵ-* (ibidem, p. 180).

3.5.2. O texto como unidade literária

O relato do sonho de Nabucodonosor em *Daniel 2* está demarcado tanto tematicamente quanto formalmente. O tema do relato é o sonho que o Rei teve e sua interpretação por parte do sábio judeu Daniel. Como vimos anteriormente, o capítulo primeiro do livro preparou os personagens (Daniel e o rei) e seu contexto na corte babilônica. Em 31a, o vocativo מֶלֶךְ (“ó rei”) inicia lingüisticamente o relato, encerrado com a fórmula de certeza em 45fg. O advérbio בְּאַרְיֵן (“então”) em 2, 46 inicia novo relato (o reconhecimento do Deus dos judeus por parte do rei e a exaltação de Daniel).

A fórmula introdutória וְאַלֵּי הָיִיתָ חָזָה אֲנִתָּה (“Tu estavas vendo, e eis que”, 31a e 31b), aparece em *Daniel 4,7* e *7,2*, em ambos os casos também introduzindo a narração de visões com características apocalípticas (como também ocorre fórmula semelhante no *Apocalipse* várias vezes, por exemplo, em 14,1). O termo וְאַלֵּי (“e eis”) é característico dos relatos de visão também no hebraico do AT⁵⁷³. A interpretação do sonho conclui com a garantia de sua realização, uma afirmação similar às encontradas em *Daniel 8,26*; *11,2*; *12,7* e no livro de *Apocalipse 19,9*; *21,5* e *22,6*.

O relato, entretanto, apesar de ser uma unidade textual, não possui unidade redacional. O problema começa a partir do verso 40, devido a redundâncias, surpreendentes nesta narrativa compacta. Como veremos na crítica textual adiante, as antigas versões (LXX, Teodocião, Vulgata e Peshitta) apresentam formas abreviadas do relato, evitando as redundâncias, revelando que, já desde a Antigüidade, os problemas na redação do relato foram percebidos.

A fórmula introdutória em 41a וְיִיחַזְקֶהָ (“o que viste”) se repete em 43a e 45a, além de aparecer de forma similar em 41d. Em 41a, a fórmula é usada para apontar uma característica em 41c já bastante enfatizada no verso 40. Em 43a, ela introduz uma nova explicação para a mistura (43a-d), e, em 45a, parte-se com a fórmula do relato original para a informação adicional de que a pedra foi cortada מִטַּוֶּרֶן (“da montanha”), tendo em vista que, provavelmente, essa informação não fazia parte do relato original em 34b⁵⁷⁴.

⁵⁷³ Cf. Gn 37,7.9; 41, 18.21; Jr 24,1; Am 7,1; 4,7 e 8,1; Zc 1,8 e 2,1.

⁵⁷⁴ Cf. a situação dessa expressão em 34b na crítica textual, p. 160 deste trabalho.

J. J. Collins assevera que “um glosador pode ter copiado a fórmula para introduzir suas adições”⁵⁷⁵. Louis F. Hartman e Alexandre A. Di Lella consideram, muito apropriadamente, toda a passagem de 41c até 43d como uma glosa: “Como explicado acima nos comentários sobre os versículos 40-43, somente os versículos 40 e 41a (exceto as glosas em cada um deles) pertencem ao relato original”⁵⁷⁶.

As redundâncias se espalham pelos versos 41 e 42 (como já ocorrera em 40d): é provável que um glosador tenha percebido que no verso 40 não há referência à argila e, então, adicionou o verso 42, explicando que a argila estava misturada ao ferro nos dedos dos pés. A idéia da mistura dos dois elementos já é bastante destacada no verso 41 (citada em 41a e reiterada em 41d), sendo tomada novamente no verso 42 com referência específica aos dedos dos pés (42a). Assim, o verso 42 acrescenta à idéia do reino dividido no verso 41 um detalhamento maior: as duas partes do reino serão uma forte e outra quebradiça; presumivelmente, essas duas partes seriam os Impérios Ptolomeu e Selêucida⁵⁷⁷, atribuindo a divisão, agora, aos “dedos dos pés”, o que, de certa forma, dificilmente se harmoniza com o verso 41.

Também 43a repete 41d: “Parece que após a inserção do verso 42 a construção do período foi tomada novamente pela repetição do verso 41b”⁵⁷⁸. Esse verso (43) é largamente considerado uma glosa também por causa da pluralidade de interpretações acerca da mistura de ferro e argila (mistura essa presente nos três versos, 41, 42 e 43): primeiramente a “mistura” se trata de união matrimonial entre os reinos; em seguida, estão “misturados” mas não “unidos”, pois “o ferro (está) misturado com argila” (43a), mas “o ferro não se mistura com a argila” (43d).

Assim, podemos concluir que o relato, especialmente a segunda parte (a interpretação do sonho) não possui unidade interna. A falta de coesão se dá pela evidente redundância de idéias e repetição de termos e expressões, o que, provavelmente, caracteriza o trabalho do redator no período macabeu. As inserções podem ser explicadas à luz desse contexto histórico (época helenística), conforme

⁵⁷⁵ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 166.

⁵⁷⁶ HARTMAN, L. F. & DI LELLA, Alexander A. *The book of Daniel*, p. 148. No nosso caso, o 41a dos autores equivale a 41ab; as “glosas em cada um deles” a que se referem com razão os autores são discutidas adiante, na crítica textual.

⁵⁷⁷ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 177. Apesar disso, Montgomery assevera que o termo פְּלִיגָה (41b), usualmente traduzido como “dividido”, seria melhor traduzido por “compósito”, “diverso” (*ibidem*).

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 176. No nosso caso, o 41b é 41d.

assinalamos em relação à composição do livro.

3.5.3. A crítica textual

O aparato crítico da BHS apresenta vários casos de crítica textual, alguns sem tanta relevância para o sentido do TM e outros com muita relevância. As variantes levam em consideração principalmente os manuscritos da Guenizá do Cairo, a LXX, o texto grego de Teodociação, a Vulgata, as diferenças nas leituras de *Ketiv* (forma do texto escrito) e *Qeré* (forma lida do *Ketiv*), e edições críticas do texto hebraico antigas (a todos esses retornaremos adiante). Não há referência à *Peshita* (versão siríaca surgida por volta do II século d.C., a partir do texto hebraico ou a partir da LXX), e nem a algum Targum, pois, como se sabe, não há nenhum Targum feito a partir do texto de *Daniel*⁵⁷⁹.

Sabe-se também que o Targum, como o próprio nome indica (“explicação”, “comentário”, “interpretação”, e, somente num segundo sentido, “tradução” especificamente do hebraico para o aramaico na época em que o primeiro caiu em desuso⁵⁸⁰), encontra-se “na fronteira entre dois gêneros: a tradução e o comentário”⁵⁸¹, ou “a meio caminho entre a versão literal e os grandes comentários midráxicos da época rabínica”⁵⁸². Assim sendo, seu valor não é tão relevante para a crítica textual.

Em relação à acentuação, o aparato crítico questiona se o acento *zaqef qaton* (◌) em **גָּדוֹל** (“grande”, 31b) deveria ser transposto para a palavra anterior, **אֶחָד** (“uma”), no lugar do *pashta*. Sabe-se que os acentos podem marcar a sílaba tônica da palavra, marcar relação sintática entre as palavras, e direcionar a melodia (na prática do canto) das palavras na sinagoga⁵⁸³. Ambos os acentos em questão são *disjuntivos* (ou “senhores”, tipos de acentos em contraponto aos *conjuntivos*, ou “servos”).

O *zaqef qaton* divide em duas partes a separação já feita pelo *atnah* (no verso, em **לְפָנֶיךָ**, “diante de ti”, 31e), o qual é o principal divisor do versículo.

⁵⁷⁹ Cf. TOV, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible*, p. 151, e BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, p. 385 e 391.

⁵⁸⁰ TOV, Emanuel. Op. cit., p. 149.

⁵⁸¹ BARRERA, Julio Trebolle. Op. cit., p. 525.

⁵⁸² Ibidem, p. 384.

⁵⁸³ TOV, Emanuel. Op. cit., p. 68.

No caso em questão, o *pashta* está entre um *revia* (divide a unidade do *zaqef*) em מֶלֶךְ (“ó rei”) e o próprio *zaqef* citado, fazendo (com outras duas aparições, repetido em הָיִיתָ (“estavas”, 31a) por causa da sílaba tônica ser a penúltima) as divisões entre esses dois acentos. É comum o *pashta* estar entre os dois outros citados para marcação melódica. Assim sendo, a transposição inquirida pelo aparato torna-se desnecessária.

O aparato crítico assinala que fragmentos de códices manuscritos do acervo da Guenizá da Sinagoga Ben Ezra no Cairo (séculos V-IX) apresentam variantes na vocalização em relação ao TM: צֶלְמָא em vez de צֶלְמָא (“estátua”, 31c), וַיִּרְכָּתֶהּ em vez de וַיִּרְכָּתֶהּ (“e suas coxas”, 32c), רַגְלֵיהֶּי em vez de רַגְלֵיהֶּי (“os seus pés”, 33b, neste caso, dois manuscritos, além de ocorrer em “outros lugares”, não especificados), e חֲסָנָא em vez de חֲסָנָא (“o poder”, 37b, ocorrendo o mesmo com esta palavra em *Daniel* 4,27).

Entretanto, essas variantes a partir dos fragmentos da Guenizá do Cairo, relacionadas à vocalização, carecem de indicação precisa de suas fontes. Vários eruditos já chamaram a atenção ao fato da falta de precisão e consistência na seleção das variantes pelo aparato da BHS, inclusive com atenção insuficiente dada aos manuscritos de Qumran⁵⁸⁴. Além disso, em se tratando desses fragmentos do Cairo, sabe-se que datam dos séculos VI a IX e apresentam já o texto consonantal com vocalização dos três sistemas existentes (babilônico, palestino e tiberiense), principalmente do sistema de Tiberíades, mas incompleta e diferente da vocalização padronizada pelas duas escolas massoréticas daquela região, Ben Asher e Ben Naftali (séculos IX e X).

As diferenças de vocalização palestina e tiberiense refletem diferentes dialetos palestinos, e não diferentes sistematizações dos massoretas. Já o babilônico foi elaborado pelos judeus da Babilônia no século VIII⁵⁸⁵.

Tendo em vista que o sistema adotado pela BHS é o Tiberiense (Códice de Alepo), ficam evidentes as diferenças apontadas no aparato, sem, contudo, revelarem maiores problemas ao texto.

Em relação às diferentes leituras entre *Ketiv* e *Qerê*, o aparato apresenta as variantes: o termo מְנַהֵן (“em parte”, 33b, nas duas vezes em que aparece), tem

⁵⁸⁴ Ibidem, p. 376.

⁵⁸⁵ BARRERA, Julio Treballe. Op. cit., p. 316-317.

o *Ketiv* בְּנִדְהוּן e o *Qerê* בְּנִדְהוּן , acrescentando ainda o aparato que vários manuscritos hebraicos medievais (de 11 a 20 manuscritos) trazem a terminação הַן-, o mesmo ocorrendo, neste último caso, com esta palavra em 41a e 42a.; em 38a, דְּאֲרִין (“habitem”) apresenta *Ketiv* דְּאֲרִין e *Qerê* דְּיִאֲרִין; em 39b, אֲרַעא (“inferior”) apresenta no *Ketiv* a forma אֲרַעא e no *Qerê* a forma אֲרַע⁵⁸⁶; em 39c, o numeral תְּלִיתִיא (“terceiro”) apresenta no *Ketiv* a forma תְּלִיתִיא e no *Qerê* a forma תְּלִיתִיא⁵⁸⁷; e em 40a, vários manuscritos medievais (de 11 a 20) registram conforme a variante do *Qerê* רְבִיעִיאָה para o numeral רְבִיעִיה (“quarto”).

O aparato assinala ainda que com a partícula relativa הַי (“aquilo que”) em 43a ocorre o seguinte: muitos manuscritos medievais (21 a 60), edições críticas antigas, a LXX e a Vulgata estão em acordo com a leitura do *Qerê*, adicionando um *waw* antes da partícula, ficando הַיְו (“E o que”). De fato, o *waw* está presente nessa mesma expressão em 41a, e o TM possui um *xevá* antes da palavra, relevando que provavelmente o *waw* deveria existir ali e foi suprido por erro de copista.

O *Ketiv* é a forma tradicionalmente escrita de determinada palavra ou expressão do texto da Bíblia hebraica, e o *Qerê* é a forma lida do *Ketiv*, colocado na Masora Parva (margem do texto) ou no rodapé das edições impressas. A BHS normalmente vocaliza o *Ketiv* com as vogais do *Qerê*.

Os casos de *Ketiv* e *Qerê* são reflexo da existência de variantes no texto da Bíblia hebraica presentes em antigos manuscritos. Em verdade, quando o texto adquiriu a forma escrita, as narrativas já existiam há bastante tempo via transmissão oral. “A interação entre oralidade e escrita alcançou sua expressão máxima no fenômeno das variantes textuais designadas como *Ketiv*, ‘o escrito’, e *Qerê*, ‘o lido’”⁵⁸⁸. Entretanto, na maioria dos casos de *Qerê* e *Ketiv* (62% dos casos), “um e

⁵⁸⁶ Neste caso, Montgomery assevera que o *Ketiv* é historicamente correto; a forma é um antigo acusativo em א- acentuado na penúltima sílaba, usado adverbialmente, como ocorre com אֲלֵא (“tudo”) em 40c. O *Qerê* pode ter sido influenciado pelo tardio אַע- (cf. MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 175).

⁵⁸⁷ Já neste caso, Montgomery assevera que a troca de א- por א- induziu a troca de א- por א- (ibidem).

⁵⁸⁸ BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, p. 125.

outro são de valor análogo⁵⁸⁹.

Há várias tentativas de explicar essa variação⁵⁹⁰: acreditou-se que as palavras do *Qerê* eram adicionadas ao texto escrito com a finalidade de correção; o *Qerê* teria sido originalmente escrito nas margens dos manuscritos como variantes escolhidas de uma ou mais outras fontes; outra idéia é que o *Qerê* já se tratava, desde o início, de variantes opcionais, ou de variantes obrigatórias, retiradas de um manuscrito exemplar, mas contendo leituras inferiores; enfim, outra idéia é de que o *Qerê* não se originou de fontes escritas, mas na tradição de leitura.

Entretanto, a opinião atual da maior parte dos estudiosos é que os escribas teriam feito, primeiramente, correções marginais que, posteriormente, foram também usadas como variantes opcionais, tornando-se depois obrigatórias⁵⁹¹.

Afora as variantes relacionadas às diferentes leituras entre *Ketiv* e *Qerê*, há também outras. O aparato assinala que a forma verbal מָזַחַת (“bateu”, “atingiu”), em 34c, apresenta a terminação תַּח- em poucos manuscritos medievais (03 a 10), o mesmo ocorrendo com ela em 35e. Ainda no verso 34 (34d), o aparato assinala a mudança de vocalização na segunda consoante de הִדְרָקַת (“trituro”), estando הִדְרָקַת em muitos manuscritos medievais (de 21 a 60); de fato, esta mesma forma verbal aparece com *segol* em 45c: mais um problema de vocalização.

Outra variante de vocalização acontece em 35a com a forma verbal דִּקְרוּ (“foram triturados”); manuscritos não publicados (segundo H. L. Strack em *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Munique – 1921) apresentam a forma דִּקְרוּ; além dessa variante, a forma דִּקְרוּ aparece em manuscrito medieval utilizado por edições críticas antigas do texto bíblico, como a de B. Kennicott (1776-1780), a de G. B. de Rossi (1784-1788) e a de C. D. Ginsburg (1908-1926).

Em 35g a forma verbal מָלֵא (“encheu”) também apresenta variantes: em dois manuscritos medievais, aparece com a terminação תֵּלֵ-; muitos outros manuscritos (de 21 a 60) apresentam a variante מָלֵאָת, e poucos outros (de 03 a 10) a forma מָלֵאָת.

Em 43d, o aparato sugere que a expressão הִיאֲכִרִי (“assim como”) deve

⁵⁸⁹ Ibidem, p. 319.

⁵⁹⁰ TOV, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible*, p. 60-63.

⁵⁹¹ Ibidem, p. 63.

ser lida הַאֲדָרָה , onde הַאֲ equivale ao hebraico הַי (“como”). De fato, a expressão com o *áleph* é rara e tardia⁵⁹²; no entanto, uma ou outra leitura mantém o mesmo sentido no texto.

Em 45b, poucos manuscritos medievais (de 03 a 10) têm a forma verbal הִתְגַּזְרָת (“foi arrancada”) em vez de אִתְגַּזְרָת do TM, (com ה no lugar do א , como aparece em 34b). Nos casos de formas reflexivas com ת - no aramaico bíblico, há um predomínio de formação com הִת - sobre a formação com אִת -⁵⁹³. Há quem julgue a formação com אִת - original no aramaico, sendo os casos com הִת - considerados arabismos⁵⁹⁴.

Um problema mais relevante aparece no verso 40: toda a expressão de 40d, $\text{וְכַפְרֵזְלָא דִּי־מָרְעַע}$ (“e como o ferro que esmaga”), está ausente do texto grego original da LXX, do texto grego de Teodocião, da Vulgata e, segundo Montgomery, da Peshitta⁵⁹⁵. Já a expressão $\text{כָּל־קִבְּלֵי דִּי פְרִזְלָא}$ (“conforme o ferro”, 40b) está presente em Teodocião e na Vulgata, mas ausente da LXX.

A LXX é um dos maiores testemunhos da transmissão do texto bíblico; é a primeira tradução do texto hebraico, feita por volta do século III a.C., principalmente em Alexandria, no Egito. Sua importância é imensa, e pode ser resumida em quatro pontos⁵⁹⁶: além de ser um reflexo do judaísmo helenístico, releva um conhecimento acerca do texto antes de sua estabilização; foi o texto do AT utilizado nas citações do Novo (emprestando a este, então, vários conceitos cristãos); foi o texto bíblico dos Padres da Igreja (também dos latinos através da Vetus Latina, tradução da LXX para o latim), revelando influência no cristianismo primitivo; e, por fim, foi útil para emendar o texto hebraico-aramaico do AT. As comunidades cristãs espalhadas pelo Império Romano, que não falavam grego ou latim, conheceram o texto bíblico por meio de traduções feitas a partir do texto da LXX.

O texto dela possui, então, grande valor para a crítica textual, pois, entre outras coisas, “reflete, em termos de importantes variantes, um número maior do que todas as outras traduções juntas”⁵⁹⁷. Sua importância provém de dois aspectos

⁵⁹² Cf. BROWN, Francis (Ed.). *HELOT*, p. 1089.

⁵⁹³ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 180.

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 175.

⁵⁹⁶ PISANO, Stephen. *Introduzione alla critica testuale dell'Antico e del Nuovo Testamento*, p. 16.

⁵⁹⁷ TOV, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible*, p. 142.

presentes numa mesma versão: “seu valor *crítico* como tradução de um original hebraico, às vezes divergente da tradição massorética, e seu valor *exegético* como tradução, que reflete tradições de interpolação e idéias teológicas do judaísmo helenístico”⁵⁹⁸.

De fato, a LXX possui inúmeros traços distintos em relação ao TM e a outros testemunhos textuais, com elevado grau de discordância. Pelas pesquisas realizadas até a atualidade, os originais hebraicos da LXX não eram os mesmos do TM; entre os manuscritos do Mar Morto, foram descobertos textos hebraicos que refletem e concordam com o texto da LXX. É provável, portanto, que a LXX tenha tido um texto hebraico diferente do que teve o TM⁵⁹⁹. Em relação ao livro de *Daniel*, o texto da LXX difere muito do TM⁶⁰⁰.

Já o texto de Teodocião é uma das últimas traduções gregas do judaísmo no período cristão. Sua tradução é uma revisão da LXX: ele “não fez uma nova tradução, mas antes uma revisão que aproxima o texto ao hebraico”⁶⁰¹. Obteve grande difusão, a tal ponto que substituiu o texto original da LXX em grande parte dos manuscritos existentes. Teodocião é situado, pela tradição, no II século d.C.⁶⁰².

Assim, seu texto se tornou o texto corrente do livro de *Daniel*, substituindo o texto da LXX, devido à sua superioridade:

Pode-se supor que o texto ‘teodociônico’ de Daniel constitui-se numa tradução da forma hebraica e aramaica do livro, realizada por um judeu que levou em conta a versão existente da LXX. Esta versão pode proceder da Síria ou Mesopotâmia (Koch). Em todo caso não se pode considerar tal versão como uma recensão no sentido estrito do termo⁶⁰³.

Daí a importância do texto de Teodocião para o livro de *Daniel*.

A Vulgata é a tradução para o latim feita entre o final do século IV e início do V, em Belém, por Jerônimo de Estridônia (São Jerônimo), a partir do texto hebraico, aramaico e grego. Sua importância para a exegese e para a crítica textual é grande, pois representa um dos principais testemunhos textuais surgidos antes da época dos massoretas.

Jerônimo utilizou, então, a LXX, as versões gregas existentes e também o

⁵⁹⁸ BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, p. 355 (grifos do autor).

⁵⁹⁹ Cf. TOV, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible*, p. 136-138, e BARRERA, Julio Treballe. Op. cit., p. 359-362.

⁶⁰⁰ TOV, Emanuel. Op. cit., p. 142.

⁶⁰¹ PISANO, Stephen. *Introduzione alla critica testuale dell’Antico e del Nuovo Testamento*, p. 19.

⁶⁰² BARRERA, Julio Treballe. Op. cit., p. 371.

⁶⁰³ Ibidem.

texto hebraico. Este era já praticamente o texto hebraico medieval, o TM, com poucas variantes⁶⁰⁴.

Assim sendo, devido à sua ausência nestes importantes testemunhos antigos, é bem provável que o trecho de 40d tenha sido acrescentado. Além disso, trata-se de um trecho cujo objetivo parece ser o de “esclarecer”, com uma analogia contendo uma oração adjetiva explicativa, incidindo, então, sobre uma das regras clássicas sobre o valor de uma variante: *lectio brevior praestat longiori* (“a leitura mais breve prevalece sobre uma mais longa”)⁶⁰⁵.

Essa opinião é corrente entre os estudiosos; somente Dominique Barthélemy assevera o oposto: para ele, neste caso, o TM é a *lectio difficilior*, portanto com mais probabilidade de condizer ao relato original⁶⁰⁶.

Outro problema relevante ocorre em 34b: o aparato sugere a provável inserção do termo מִטְּוֶרֶא (“da montanha”) após אֶבֶן (“pedra”), conforme aparece na interpretação do sonho em 45a. No texto da LXX e de Teodocião, a expressão está, de fato, presente (ἐξ ὄρους), o mesmo ocorrendo no texto da Vulgata (*de monte*).

Montgomery acredita que, apesar da presença nos testemunhos antigos, o termo foi introduzido “falsamente” aqui⁶⁰⁷; segundo ele, o termo está ausente da Peshitta e de Teodocião segundo o Códice Vaticano (que, apesar de ser seu códice preferido do texto de Teodocião, é, segundo ele, negligenciado pelos estudiosos⁶⁰⁸).

As outras versões gregas e Josefo também inserem a expressão; porém, provavelmente o termo é importado da interpretação no verso 45a⁶⁰⁹.

Em 41a, o aparato informa que a expressão אֶצְבָּעֵתָא (“e os dedos”) está ausente no texto original da LXX, tendo sido adicionada conforme a descrição da estátua feita no verso 33. Ela está aparentemente ausente também no fragmento de Qumran *4Qdan*⁶¹⁰. Entretanto, a expressão está presente em Teodocião (καὶ τοὺς δακτύλους) e na Vulgata (*et digitorum*). Em todos os textos (incluindo o

⁶⁰⁴ Cf. TOV, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible*, p. 153, e BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, p. 425.

⁶⁰⁵ PISANO, Stephen. *Introduzione alla critica testuale dell'Antico e del Nuovo Testamento*, p. 32.

⁶⁰⁶ BARTHÉLEMY, Dominique. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 439. v. 3.

⁶⁰⁷ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 169.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁶⁰⁹ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 165.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 166, nota 133.

TM), a expressão está ausente da descrição da estátua feita em 33b e está presente em 42a (este verso, como veremos em seguida, é controverso⁶¹¹). O fato de ser mencionada apenas na interpretação pode indicar que se trata de uma adição⁶¹².

O aparato crítico sugere que todo o verso 42 foi provavelmente adicionado. Esse verso está presente na LXX, em Teodocião e na Vulgata, mas gera, como vimos, muitos problemas para a crítica da redação⁶¹³.

A seqüência dos elementos que a “pedra” tritura em 45c, **נֶפֶסֶת אֲשֶׁתֵּי פְרָזִיָּה** (“o ferro, o bronze, a argila”) aparece em ordem diferente na LXX (τὸ ὄστρακον, τὸν σίδηρον καὶ τὸν χαλκόν, “o barro cozido, o ferro e o bronze”), com a “argila” citada primeiro. A Vulgata segue a seqüência da LXX (*testam, et ferrum, et aes*, “caco de barro, e ferro, e bronze”), o mesmo ocorrendo com o texto grego de Teodocião. Já a Peshitta, segundo Montgomery, acompanha a ordem do TM⁶¹⁴ (na narração do sonho, em 35a, a argila é citada na frente do bronze, mas depois do ferro).

Tal variação em 45c poderia sugerir uma fonte diferente para o texto da LXX em relação ao TM (sendo ela acompanhada, então, por Teodocião e pela Vulgata). Entretanto, começando pela “argila” como nos textos gregos e na Vulgata, a “pedra” que tudo tritura inicia sua destruição pelo elemento mais frágil da estátua, o que seria uma seqüência mais lógica. É provável, então, que tal modificação se deve a um arranjo redacional lógico. Portanto, o TM pode, neste caso, ter a seqüência original, segundo a regra clássica da crítica textual: *lectio difficilior praestat faciliorem* (“a leitura mais difícil prevalece sobre uma mais fácil”)⁶¹⁵.

Alguns eruditos preferem, neste mesmo trecho, deletar **נֶפֶסֶת** (“a argila”) de seus textos críticos (B. Kennicott, G. B. de Rossi e C. D. Ginsburg), pois esse termo está ausente em manuscritos medievais. Entretanto, a retirada do termo carece de maior argumentação, pois ele está representado, como vimos, na LXX e na Vulgata, testemunhos de grande peso. Essa postura reflete uma tendência comum entre exegetas do século passado, especialmente na primeira metade dele: alterar, com liberdade, o TM; atualmente essa postura é rejeitada, sendo as conjec-

⁶¹¹ Cf. também a crítica da redação deste v. na p. 153 deste trabalho.

⁶¹² MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 167.

⁶¹³ Segundo Collins, ele está presente também em *4Qdan^a* (cf. COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 170).

⁶¹⁴ MONTGOMERY, J. A. *Op. cit.*, p. 180.

⁶¹⁵ PISANO, Stephen. *Loc. cit.*

turas pouco apreciadas pela crítica moderna.

3.5.4. A lingüística do texto: principais aspectos morfossintáticos, semânticos e estilísticos

Já assinalamos anteriormente que a perícopé que estamos analisando foi escrita no *aramaico imperial*, dialeto que sofreu muitas influências estrangeiras. Por exemplo, a palavra זִי ("brilhante") em 31d e פְּתָר ("argila plástica") em 41a são termos de origem acádica⁶¹⁶.

O vocábulo aramaico צִלָּם, que aparece em 31b, 31c, 32a, 34c, e 35e, está colocado explicitamente apenas na descrição do sonho, ausente da interpretação, referido nela indiretamente. Este vocábulo também aparece em *Daniel* 3,1 com o mesmo sentido. Sua raiz aparece no AT 16 vezes; “o aramaico é usado de forma semelhante em Daniel 2 e 3. Basicamente a palavra se refere a uma representação, uma semelhança”⁶¹⁷. Apesar de na maioria das vezes o termo designar “ídolo”, no caso de *Daniel* seu sentido não é esse, mas sim “estátua”, “imagem”⁶¹⁸.

A forma verbal הִתְנַזְּרָת ("foi arrancada", em 34b), de נָזַר ("arrancar", “dividir”, “cortar”), 3ª pessoa do singular feminino do perfeito, estando no *hitpael* (prefixo –הִתְ), forma reflexiva do *piel* (aspecto intensivo ativo), revela a intensidade do ato (“foi arrancada com força”). Seu sentido básico é “foi cortada fora”⁶¹⁹. O mesmo ocorre em seguida, com o uso do *piel* em נִזְחַת ("bateu", 34c). Tal força está relacionada com a intensidade do novo reino, com domínio nunca alcançado pelos antecessores.

O vocábulo יִרְכָּה em 32c é geralmente usado para a parte superior das pernas (“coxa”)⁶²⁰. A LXX usou o termo σκέλη (plural de σκέλος, -ους), cujo significado é “perna”, mas Teodociação corrige usando μηροί (plural de μηρός), cujo significado é “coxa”, o mesmo ocorrendo com a Vulgata, que usou *femur* (“coxa”). Assim sendo, o termo קִשְׁקִשׁ em 33a é subentendido como a parte inferior

⁶¹⁶ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 20.

⁶¹⁷ HARRIS, R. Laird (Org.). *DITAT*, p. 1288.

⁶¹⁸ Cf. BROWN, Francis (Ed.). *HELOT*, p. 1109.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 1086.

⁶²⁰ MONTGOMERY, J. A. *Op. cit.*, p. 167.

das pernas (as “canelas”, conforme optamos na tradução)⁶²¹, o mesmo sentido do equivalente hebraico שׁוֹךְ usado em *Isaiás* 47,2, e não no sentido de “coxa” usado nos textos com referência aos sacerdotes (por exemplo, *Êxodo* 22,29; *Levítico* 7,32 e *Números* 6,20); seu sentido é o do sinônimo רֵגֶל (“perna”) em I Samuel 17,6 (referindo-se às perneiras usadas por Golias).

A dualidade de ombros e braços referente a חֲרוֹהֵי וְרַעְוֵהֵי (“seu peito e seus braços”, 32b) na descrição da estátua, atribuída depois (na interpretação do sonho) ao segundo reino em 39ab (a “prata” da estátua), levou muitos intérpretes a supor que aí estaria simbolizado o reino dos Medos e Persas conjuntamente⁶²². Entretanto, a expressão מִנִּיךָ אֲרַעָא (“inferior ao teu”) em 39b, como referência a este segundo reino, inferior ao primeiro, denota o progressivo declínio exigido pelo simbolismo, independentemente de datação histórica. A mesma interpretação ocorreu com a dualidade das canelas em 33a em relação ao período macabeu: “a dualidade das pernas foi imposta ao autor pela forma da visão, mas é provável que ela sugeriu a ele os reinos Ptolomeu e Selêucida”⁶²³.

O fato é que o sonho distingue entre as canelas e os pés de ferro, sendo estes misturados com argila (33ab). A distinção parece estabelecer o contraste entre o reinado de Alexandre e o reinado dividido de seus sucessores⁶²⁴.

Na interpretação do sonho, há outra expressão que parece remeter ao contexto histórico do redator em 43b, novamente se referindo à mistura dos elementos da estátua referentes ao quarto reino: מִתְעַרְבִין לְהוֹן בְּזַרְעֵ אֲנָשָׁא (“misturados eles serão por semente dos homens”, o que tradicionalmente se traduz “misturados por casamentos”). Muitos comentadores vêem nessa afirmação uma referência aos casamentos entre a dinastia dos Ptolomeus e a dos Selêucidas⁶²⁵. Os que identificam o quarto reino com Roma encontram um problema neste trecho, o qual resolvem apelando para a mistura entre as diversas raças na Roma antiga⁶²⁶.

A LXX interpreta a expressão “por semente dos homens” (“por semente da humanidade”, ou “por casamentos”) por εἰς γένεσιν ἀνθρώπων (“por geração

⁶²¹ HELOT denota para o termo simplesmente “membros inferiores” (op. cit., p. 1114).

⁶²² COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 170.

⁶²³ ROWLEY, H. H. *Darius the Mede and the four world empires in the book of Daniel*, p. 94.

⁶²⁴ COLLINS, J. J. Loc. cit.

⁶²⁵ ROWLEY, H. H. Op. cit., p. 94-95; MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 177.

⁶²⁶ COLLINS J. J. Loc. cit. Montgomery, surpreendentemente, adota essa teoria de fusão das raças para o Período Helenístico, o do quarto reino (o grego); op. cit., p. 190. Cf. também o item 3.7 deste trabalho.

de homens”). Já Teodociação retoma literalmente o sentido do TM (ἐν σπέρματι ἀνθρώπων), no que é seguido também pela Vulgata (*humano semine*). A LXX utiliza, portanto, o vocábulo γένεσις, -εως, “geração”, “criação”, “maneira de nascer”⁶²⁷), revelando então geração humana, natural. Fica clara a reminiscência de *Jeremias* 31,27: a geração natural, neste trecho de *Daniel*, entra em contraste com a ação divina⁶²⁸. Deus não está por trás desse “arranjo” feito na tentativa de se manter o quarto reino (casamentos efetuados, de fato, entre as dinastias citadas). Pode haver reminiscências também da antiga proibição de se misturar sementes no campo (*Levítico* 19,19).

O termo חֶרֶט (“barro moldado”, “argila”, 33b, 34c, 35a, 41ad, 42b, e 43ad) enfoca a fragilidade da parte da estátua que, justamente por ser a base (os pés), não poderia ter elementos frágeis, pois sustenta o peso dos metais. Trata-se, então, de um elemento caricatural dessa fragilidade⁶²⁹. Esse termo pode significar “objeto formado de cerâmica”, um “vaso” ou seus fragmentos (“cacos de louça de barro”)⁶³⁰. A LXX e Teodociação usam ὀστράκινος (“de barro cozido”), e a Vulgata usa *fictilis* (“feito de barro”⁶³¹). As modernas versões consagraram o significado de “argila”, “barro”, mas o material bruto é designado em 41d e 43a como חֶרֶט (“cacos de louça de barro”⁶³², ou “barro molhado, lodo”⁶³³), ao passo que חֶרֶט como “louça de oleiro”⁶³⁴.

O termo חֶרֶט chegou até a ser considerado pleonasma, expressão superlativa ou um tipo inferior de barro (lamacento, lodoso)⁶³⁵. Na nossa tradução, optamos por “lodo”, pois reflete melhor, em português, o sentido do material bruto expresso pelo termo, em analogia com חֶרֶט (“argila”).

Em 41a, na expressão חֶרֶט-פֶּתֶר (“de oleiro”), a qual acompanha חֶרֶט, o termo פֶּתֶר é traduzido universalmente por “oleiro”; mas, segundo Montgomery, a sintaxe do termo חֶרֶט com dois substantivos (חֶרֶט e פֶּתֶר) requer que פֶּתֶר se refira

⁶²⁷ Cf. LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *LSJ*, p. 343.

⁶²⁸ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 179.

⁶²⁹ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 165; MONTGOMERY, J. A. *Op. cit.*, p. 168.

⁶³⁰ MONTGOMERY, J. A. *Op. cit.*, p. 167.

⁶³¹ FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*, p. 223.

⁶³² MONTGOMERY, J. A. *Loc. cit.*

⁶³³ KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português & aramaico-português*, p. 286.

⁶³⁴ MONTGOMERY, J. A. *Loc. cit.*

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 178-179.

ao material, substância; dessa forma, esse autor recomenda a tradução de פֶּתֶר como “barro de oleiro”, ou seja, “argila plástica”⁶³⁶. Assim a LXX entendeu a expressão פֶּתֶר דֵּי־פֶּתֶר: ὀστράκου κεραμικοῦ (“de barro cozido de oleiro”); já Teodocião cita apenas a forma adjetiva ὀστράκινον (“de barro cozido”, “de argila”). A Vulgata cita *testae figuli* (“caco, telha de oleiro”⁶³⁷). Assim sendo, como se trata de uma expressão genitiva, usamos o adjetivo “plástica”, em referência à “argila”, na nossa tradução.

O termo אֶבֶן (“pedra”), que aparece em הִתְנַזְּרָת אֶבֶן (“foi arrancada uma pedra”, 34b), designa um elemento que não tem lugar nas narrativas fora da Bíblia análogas ao esquema. Esse termo possui significado quase único como “pedra”, ocorrendo mais de 275 vezes no AT, incluindo o hebraico e o aramaico⁶³⁸. Aparece pela primeira vez em *Gênesis* 2,12, em referência às pedras preciosas.

A forma verbal no *hitpael*, sem o agente da passiva, pode indicar o sujeito teológico da ação verbal: seu agente é o Deus de Israel, o qual estabelecerá o reino que לְעֶלְמַיָּא תִּקּוּם (“subsistirá para a eternidade”, em 44f).

Em 35efg, o narrador acrescenta que a pedra “tornou-se uma grande montanha e encheu a terra”. Em *Isaias* 11,9 encontra-se o *motivo*⁶³⁹ do qual aparece reminiscência neste trecho: a hipérbole da rocha enchendo toda a terra⁶⁴⁰. Da mesma forma, a ação da pedra expressa em הִדְרִיקָתָהּ (“trituro”) remete ao *motivo* do julgamento divino no uso deste verbo em *Isaias* 41,15 e *Miquéias* 4,13, figura presente também em *Mateus* 3,12 com o uso do verbo grego κατακαίω (“queimar completamente”), o que se confirma também na interpretação do sonho em 44de, quando a pedra é identificada com o quinto reino, eterno, o qual הִדְרִיק וְתִסִּיף (“triturar e porá um fim”) nos reinos anteriores representados pela estátua.

A pedra é retirada דֵּי־לֵא בִידֵין (“sem auxílio de mãos”, literalmente “sem mãos”, em 34b). H. H. Rowley vê nesta expressão uma figura referente à grande explosão do movimento macabeu, o qual ganhou força e teria introduzido nos ju-

⁶³⁶ Ibidem, p. 176.

⁶³⁷ FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*, p. 223 e 543.

⁶³⁸ Cf. HARRIS, R. Laird (Org.). *DITAT*, p. 8.

⁶³⁹ O termo aqui, obviamente, no sentido da *motivgeschichte* (“história dos motivos”).

⁶⁴⁰ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 169. O motivo da “pedra” identificada com o Messias está presente na tradição do AT também em Sl 118,22; Is 8,14 e 28,16; e Mq 4,1; no NT, sua aplicação ao Cristo está presente na *parábola dos vinhateiros homicidas* (Mt 21,42 e paralelos sinóticos), em Rm 9,23 e 1Pd 2, 6-8. No relato de Lc 20, 17-18 é feita uma alusão clara ao texto de *Daniel* 2 (cf. COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 171).

deus uma esperança de libertação no clímax da perseguição de Antíoco. O impacto das vitórias dos judeus nas batalhas iniciais encorajou a esperança no início do movimento em direção ao reinado messiânico, o qual seria inaugurado sobre toda a Terra⁶⁴¹.

Já São Jerônimo, partindo da identificação da pedra com Cristo, toma a expressão supracitada como referência ao nascimento virginal; Lutero acredita que a montanha pode ser entendida ou como referência à virgindade de Maria ou como referência ao povo judeu⁶⁴². De fato, reminiscência da identificação da pedra com o Messias aparece, por exemplo, em *Salmos* 118,22; já no NT sua identificação com Cristo aparece, por exemplo, em *Mateus* 21,44⁶⁴³.

Interessante é observar que o vocábulo יָד (“mão”) aparece cerca de 1600 vezes no AT⁶⁴⁴; ele é mais freqüente em *I Samuel* e *Jeremias*. Observa-se seu uso, primeiramente, para designar o poder de YHWH. No entanto, no uso do termo em *Daniel*, o fato de a “pedra” se destacar “sem (auxílio de) mãos” parece apontar para o teor escatológico do último reino. As “mãos”, então, seriam humanas: sem auxílio de “mãos humanas” denota um reino que não se dará de forma natural (reino terrestre), mas um reino estabelecido pelo Deus dos judeus.

O adjetivo כָּהָן (traduzido como “puro” em referência a “ouro” em 32a, na descrição da cabeça da estátua) aparece em sua raiz hebraica justamente em *Gênesis* 2,12, juntamente com “pedra”, para classificar o ouro presente no Jardim do Éden. A LXX e Teodociação utilizaram o termo χρῆστοῦ (de χρῆστός, “de boa qualidade”, “nobre”) e a Vulgata *optimo* (de *optimus*, “ótimo”, “excelente”⁶⁴⁵).

A palavra יָרֵב (“brilhante”), atribuída à estátua em 31d, denota primeiramente o efeito da luz de um objeto, seu fulgor, esplendor, e somente em sentido secundário “glória”⁶⁴⁶. Então, apesar de esplêndida, a estátua não evocava glória, talvez pela sua base tênue.

Em 37a, Daniel se dirige ao rei atribuindo-lhe a expressão מְלִכָּא מְלִכָּא

⁶⁴¹ ROWLEY, H. H. *Darius the Mede and the four world empires in the book of Daniel*, p. 97.

⁶⁴² COLLINS, J. J. Loc. cit.

⁶⁴³ Acerca das várias outras interpretações da figura da “pedra” dentro da tradição cristã, cf. MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 191-192. Predomina, entretanto, desde a exegese judaica, a interpretação messiânica.

⁶⁴⁴ Cf. JENNI, Ernst & WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, p. 922. v. 1.

⁶⁴⁵ FÁRIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*, p. 379.

⁶⁴⁶ MONTGOMERY, J. A. Op. cit., p. 166.

(“rei dos reis”), título aplicado a Nabucodonosor em *Ezequiel* 26,7. Este era um título atribuído aos monarcas Persas⁶⁴⁷; não era uma forma costumeira de saudação na Babilônia⁶⁴⁸, o que reforça a tese de o relato não ter se formado, de fato, durante o domínio babilônico. Essa expressão foi tida como uma figura de retórica pela Vulgata: *Tu rex regum es* (“Tu és o rei dos reis”). Entretanto, a expressão é apositiva à מֶלֶךְ כָּא (“ó rei”); faz parte de um “parêntesis” que se intercala até próximo ao final do verso seguinte (38d), quando vem, enfim, a predicação referente ao sujeito “tu, ó rei” do início do verso 37: “és a cabeça de ouro”.

Em seguida, Daniel afirma sobre o rei como alguém “a quem o Deus do céu deu o reino” (37b); essa idéia não é comum ao judaísmo. Entre os babilônios e persas, *Marduk* teria feito Nabônides e Ciro reis e *Ahura Mazda* teria dado o reino a Xerxes⁶⁴⁹. Provavelmente, então, o redator está importando esta idéia.

O termo הָסֵן (“poder” ou “riqueza”, 37b) dado ao rei pelo “Deus do céu” tem seu sentido determinado pelo verbo cognato הָסֵן (“tomar posse de”, “ocupar”, “possuir”⁶⁵⁰), presente em *Daniel* 7,18 e 22.

Esse poder do rei abrange הַיּוֹת בְּרֵא וְעוֹרֵי-שָׂמַיָא (“os animais do campo e as aves do céu”, 38b). Aqui há uma provável alusão a *Daniel* 4,18, mas especialmente a *Jeremias* 27,6 e 28,14 (onde é expressa a extensão do domínio de Nabucodonosor, até mesmo sobre os animais do campo).

Com certeza, trata-se de uma reminiscência de *Jeremias*. A idéia é hiperbólica, não absurda⁶⁵¹. Até mesmo as coleções de animais ferozes em cativeiro para exibição (como os leões na cova do capítulo 6 de *Daniel*) eram símbolos do poder mundial dos reis.

No verso 39a, a tradução estabelecida tradicionalmente para a forma verbal הָקִינָם (“se erguerá”), diferente da tradução em 44a, onde o mesmo verbo קָיָם é traduzido por “estabelecerá” (em referência ao “reino eterno”), é questionada por Montgomery. Segundo ele, este último sentido é preferível também para 39a, pois “não há nada em movimento no cenário”⁶⁵².

A expressão הַיּוֹת בְּרֵא וְעוֹרֵי-שָׂמַיָא (“nos dias desses reis”), em 44a, le-

⁶⁴⁷ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 170.

⁶⁴⁸ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 171.

⁶⁴⁹ Cf. PRITCHARD, J. B. (Ed.). *ANET*, p. 308, 315-316.

⁶⁵⁰ Cf. KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português & aramaico-português*, p. 285.

⁶⁵¹ MONTGOMERY, J. A. *Op. cit.*, p. 173.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 174.

vantou a hipótese de que todos os reinos existiam simultaneamente⁶⁵³. Entretanto, essa opinião foi largamente criticada por vários motivos. Primeiramente, ela fere de maneira clara a seqüência temporal expressa em 39a, וּבְתַרְתָּךְ (“e depois de ti”); ela foge também ao *esquema dos quatro reinos seguidos por um quinto*⁶⁵⁴; ela considera a imagem da estátua de forma extremamente literal⁶⁵⁵.

Além disso, a representação de todos os reinos como que caindo ao mesmo tempo faz parte da natureza do símbolo da visão (uma estátua), que, ao cair, se desmorona por completo⁶⁵⁶.

Certamente, também, não se trata de uma sucessão de monarcas ou reinados, mas de um número de regimes (sistemas políticos) sucessivos que, vistos de um ângulo global, podem ser considerados contemporâneos⁶⁵⁷. Não há praticamente diferença entre os sentidos de “reinado” e “rei”, pois esta última palavra é símbolo e encarnação da primeira.

Sintaticamente, o relato de *Daniel* não apresenta grandes dificuldades. Observa-se um uso bastante significativo da partícula ׀, a qual aparece 26 vezes no relato (10 na descrição do sonho e 16 na interpretação), estando ausente apenas em três versos (31, 36 e 42, sendo que o verso 36 possui apenas seis palavras).

Observa-se também a preferência do uso dessa partícula para expressar a relação genitiva, em lugar do construto. Isso é característico do aramaico oriental⁶⁵⁸ (como ocorre, por exemplo, na descrição dos componentes da estátua: em 32a: ׀־דָּהָב, “de ouro”; em 32b: ׀־כֶּסֶף, “de prata”; em 32c: ׀־נְחָשׁ, “de bronze”; em 33a, 33b e em 41c: ׀־פְּרָזֶל, “de ferro”; e em 33b: ׀־חֶסֶף, “de argila”). Em todas essas expressões, a partícula marca o genitivo circunscrevendo os substantivos numa relação adjetival, especificando o material⁶⁵⁹.

Essa partícula, de fato, pode ser usada como marca do genitivo após um nome determinado⁶⁶⁰, em função de predicativo⁶⁶¹ (como ocorre em 32a em referência à cabeça da estátua). Montgomery assevera que esta partícula “retém seu

⁶⁵³ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 174.

⁶⁵⁴ Cf. item 3.7 adiante.

⁶⁵⁵ COLLINS, J. J. *Loc. cit.*

⁶⁵⁶ Os mesmos argumentos derrubam também a idéia de que a expressão se referiria a reis do quarto império (cf. PORTEOUS, Norman W. *Daniel, a commentary*, p. 50).

⁶⁵⁷ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 177.

⁶⁵⁸ COLLINS, J. J. *Op. cit.*, p. 19.

⁶⁵⁹ Cf. esse uso da partícula em BROWN, Francis (Ed.). *HELOT*, p. 1088.

⁶⁶⁰ KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português & aramaico-português*, p. 280.

⁶⁶¹ Cf. BROWN, Francis (Ed.). *Loc. cit.*

significado primitivo como um pronome demonstrativo relativo⁶⁶².

Ela é usada também para indicar circunstância de tempo e de ausência⁶⁶³ em 34b. Além disso, estabelece, como conjunção, relações entre as orações, como, por exemplo, em 43ab. Em 40b, 41d e 45a, aparece também junto com o pronome **כַּל** e a preposição **כְּבַל** (expressão **כַּל-כְּבַל דִּי**, “como”, “conforme”, “pois que”, “visto que”⁶⁶⁴); o uso com essas palavras em 40b, por exemplo, expressa nas orações que introduz em 40b e 40c conformidade para com as orações principais em 40e e 40f. No mesmo período, introduz uma oração adjetiva em 40d (**דִּי-מִרְעַע**, “que esmaga”), subordinada às mesmas principais já citadas.

Outros usos dessa partícula são: ocorre como pronome relativo⁶⁶⁵, por exemplo, em 35e (**דִּי-מִזְחָת**, “a qual atingiu”), e, juntamente com a preposição **בְּ** e o pronome **כַּל**, expressa circunstância de lugar (locativo) em 38a na expressão **דִּי בְּכַל** (“onde quer que”)⁶⁶⁶.

Essa partícula não pode ser declinada; daí os “casos oblíquos terem que ser assinalados por sufixos pronominais agregados aos componentes apropriados da cláusula relativa”⁶⁶⁷; é o que ocorre no trecho inserido em 37b: **וַיִּקְרָא יְהוָה-לֵךְ וַיִּקְרָא יְהוָה-לֵךְ דִּי אֱלֹהֵי שָׁמַיָא מְלְכוּתָא חַסְנָא וְחַקְפָּא** (“a quem o Deus do céu o reino, o poder, a força e a honra deu”).

A preposição **מִן** aparece paralelamente, com uso partitivo⁶⁶⁸, em 33b, 41a e 42ab (**מִנְהוּ... וּמִנְהוּ**, “em parte de... e em parte de”), revelando a mistura dos elementos presentes no reino representado pelos pés da estátua; esse uso é bastante comum no aramaico bíblico. Ela é usada também com o sentido de “do que” após um comparativo, como em 39b: **אֲרַעָא מִנְךָ** (“mais baixo do que o teu”, ou seja, “inferior ao teu”)⁶⁶⁹.

Já a preposição **לְ** também é usada em suas diversas nuances, como o uso

⁶⁶² MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 168.

⁶⁶³ Cf. as notas 559 e 560 na p. 149 deste trabalho.

⁶⁶⁴ Cf. BROWN, Francis (Ed.). *HELOT*, p. 1110, e KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português & aramaico-português*, p. 281. Cf. também a nota 565 na p. 150 deste trabalho.

⁶⁶⁵ BROWN, Francis (Ed.). *Op. cit.*, p. 1087.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 1097.

⁶⁶⁷ ROSENTHAL, Franz. *A grammar of biblical Aramaic*, p. 21.

⁶⁶⁸ Cf. BROWN, Francis (Ed.). *Op. cit.*, p. 1101.

⁶⁶⁹ ROSENTHAL, Franz. *Op. cit.*, p. 35.

modal⁶⁷⁰ em 35f: הָיָה לְטוֹר (‘‘tornou-se uma montanha’’).

Em relação  concordância verbal, o uso do plural pelo personagem Daniel em 36b (נֹאמַר, ‘‘diremos’’)  um problema bastante discutido. Várias hipóteses foram apresentadas sem, contudo, definir-se a questão, como a idéia de que o plural teria sido usado em referência a ‘‘Daniel e sua sabedoria’’, acrescida a noção de que seria também uma forma polida de se expressar, e a idéia de que a referência seria a ‘‘Daniel e seus amigos’’.

A hipótese mais plausível, entretanto, é de que o plural seria em referência a ‘‘Daniel e seu Deus’’ (o qual enviou a visão ao rei), expressando que tanto a visão quanto sua interpretação não eram, em última instância, do próprio Daniel (revelando também a nota de humildade). De fato, o próprio Daniel deixa claro no final do relato (45de) quem é, realmente, o autor da revelação.

Outro dado relevante é o relacionado ao sujeito dos verbos participiais מִתְעַרְבִין (‘‘misturados’’, em 43b) e דְּבָקִין (‘‘unidos’’, em 43c), o qual é atribuído pela maioria dos comentaristas a מְלֻכֵיָא אַנְוִן (‘‘esses reis’’, em 44a).

Por fim, em 45d, Daniel revela o autor da visão e de sua interpretação: (‘‘o grande Deus’’). Embora a LXX, Teodocião e as versões modernas tragam o artigo definido, ele, de fato, está ausente no aramaico do TM, ao contrário dessa expressão, com o artigo, em *Esdras* 5, 8. Entretanto, a idéia de ‘‘um grande Deus’’, indefinida, dificilmente seria compatível com a inabalável religiosidade judaica do personagem Daniel⁶⁷¹.

O relato cumpriu, assim, sua missão: manifestar o poder e a superioridade do Deus dos judeus (‘‘o grande Deus’’) sobre o poder do próprio rei e, principalmente, sobre os deuses das outras nações, mensagem essa extremamente importante aos leitores de *Daniel*.

3.5.5. A estrutura do relato

O relato pode ser dividido basicamente em duas partes: a descrição do sonho (de 31a até 35g) e a sua interpretação (de 37a até 45g). Ligando as duas partes está o verso 36, claramente assinalado pelo narrador nas palavras do personagem

⁶⁷⁰ Ibidem, p. 34.

⁶⁷¹ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 180.

Daniel, funcionando como elo de ligação. A segunda parte contém a principal adição, de 41c até 43d.

Na descrição do sonho, a estátua representa o curso da história através da passagem dos reinos, representados por metais⁶⁷². O uso de metais preciosos no simbolismo com semelhantes estátuas era comum no Antigo Oriente⁶⁷³. Ela possui os elementos arranjados numa hierarquia de valor, do ouro à argila, em paralelismo com a hierarquia dos membros do corpo, da cabeça (sede da inteligência e dignidade) aos pés.

A cena final do drama é o colapso da estátua no verso 34, quando é atingida por uma pedra sem intervenção humana. Na interpretação, em 45a, acrescenta-se um dado para a origem da pedra, “da montanha”, inserido também, como vimos, em 34b na LXX, em Teodocião e na Vulgata.

A interpretação do sonho, de uma forma geral, segue o formato conhecido no Antigo Oriente Próximo: primeiramente, todo o sonho é contado por completo; em seguida, os itens pertinentes são identificados⁶⁷⁴. Paralelos desse molde são atestados, como já assinalamos, em *Gênesis* 40 e 41 (no relato do *Gênesis*, por exemplo, “as sete vacas são sete anos”; no caso da estátua, por exemplo, “tu és a cabeça de ouro”, 38d). Esse formato era comum no Egito e também na Mesopotâmia⁶⁷⁵.

No entanto, em *Daniel* 2 o método não é totalmente consistente: os segmentos do sonho referentes ao segundo, terceiro e quarto metais não são explicitamente decodificados: por exemplo, em “depois de ti se erguerá outro reino” (39a) seria melhor explicitado “o peito e braços de prata são outro reino”; em vez de מִנֶּרֶץ אֲרָעָא (“inferior ao teu”, 39b), a expressão esperada seria דֵּי כֶּסֶף (“de prata”, como em 32b). Neste último caso, parece que o redator preferiu usar “inferior ao teu” para expressar inferioridade “em dignidade, poder, honra...”. Entretanto, cada reino é inferior ao anterior e todos são inferiores a Nabucodonosor, a “cabeça de ouro” (à exceção do reino escatológico representado pela pedra). O fato da ênfase da comparação desse segundo reino com Nabucodonosor cria dificuldades na atribuição dele à Pérsia histórica (devido ao traço da inferioridade). Uma explicação plausível seria o pouco conhecimento histórico do redator macabeu em

⁶⁷² COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 162.

⁶⁷³ DELCOR, Mathias. *Le livre de Daniel*, p. 79.

⁶⁷⁴ COLLINS, J. J. Op. cit., p. 165.

⁶⁷⁵ *Ibidem*.

relação ao Império Persa⁶⁷⁶.

De qualquer forma, a estrutura do esquema continua intocável: cada reino simbolizado por metais é inferior ao anterior.

As citações explícitas são encontradas em 41a, 43a e 45a, introduzidas pela expressão *וְיָרָא וְיַגִּיד* (“o que viste”, “visto que”).

O número quatro (quatro reinos) está subentendido na interpretação do sonho, mostrando a importância dos números na revelação do simbolismo dos sonhos (característica do gênero apocalíptico)⁶⁷⁷. Embora o número quatro não esteja claramente enfatizado em *Daniel 2* como no capítulo 7, ele provê o elemento principal de conexão entre o sonho e sua interpretação, levando-se em conta também que o *esquema dos quatro reinos* deveria ser familiar tanto ao redator do livro quanto aos seus leitores⁶⁷⁸. Para fins da interpretação, as canelas de ferro e o pés de ferro misturado com argila (33ab) são tomados como estágios do mesmo reino nos versos 40-43.

A força do ferro no quarto reino parece, inicialmente, ignorar o tema do declínio (40b-f). Entretanto, ela se coaduna com a situação do quarto animal no capítulo 7 do livro (7,7.19): o quarto animal é o mais terrível, diferente de todos os outros. A referência é, certamente, a Antíoco Epífanes. Porteus acredita que a idéia da degeneração é puramente secundária; o ponto de importância é a mensagem de que sucessivos reinos, representando o poder humano, estão destinados a ser destruídos em um determinado final da história por um reino que não é deste mundo⁶⁷⁹.

A visão conclui com o clímax do Reino Eterno (o qual destruirá todos os outros reinos) recorrendo ao simbolismo da pedra. Todos os elementos da mistura são reunidos diante da pedra na catástrofe final. O relato se encerra com a afirmação categórica da veracidade de toda a visão e sua interpretação (“fórmula da garantia”); essa é uma espécie de “assinatura” da visão: ela vem do Deus do céu, portanto é real; Daniel apenas a reproduziu ao rei, diferentemente das “palavras mentirosas” que o rei pressentiu na boca de seus sábios (*Daniel 2,9*).

Assim sendo, levando-se em conta os elementos analisados, a estrutura da perícope seria:

⁶⁷⁶ MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 174. Cf. também a discussão nas p. 124-125 deste trabalho.

⁶⁷⁷ Cf. a p. 106 deste trabalho.

⁶⁷⁸ Cf. a discussão sobre esse esquema adiante.

⁶⁷⁹ PORTEOUS, Norman W. *Daniel, a commentary*, p. 46.

1ª parte: a descrição da estátua: 31a - 35g	Elo de ligação: 36ab	2ª parte: a interpretação da estátua e de sua derrocada: 37a - 45g	
		Relato original	37a - 41b (com glosas)
		Acréscimos	41c - 43d
		Relato original	44a - 45g

Tabela 09: A estrutura do *sonho da estátua compósita*

3.6. O sonho de Nabucodonosor no contexto do livro

Já foram assinaladas anteriormente as discrepâncias em termos de cronologia presentes no livro. Assim, não é de se estranhar que *Daniel 2,1* coloque o *sonho da estátua compósita* e sua interpretação pelo sábio visionário Daniel no “segundo ano do reinado” de Nabucodonosor ao passo que o primeiro capítulo do livro estabelece o prazo de três anos no preparo de Daniel e dos demais jovens (*Daniel 1,5*), prazo estabelecido pelo próprio rei, sendo Daniel introduzido na presença dele somente ao final desses três anos (*Daniel 1,18*). A data colocada no início do capítulo 2 serve para colocar o incidente do sonho próximo ao início da carreira de Daniel, revelando assim como ele tomou proeminência, bem como também seus companheiros (*Daniel 2,49*)⁶⁸⁰.

O cerne do capítulo é o *sonho da estátua compósita*. Verifica-se nele o esquema de sucessão de reinos proposto em todo o livro: neobabilônio, medo, persa e grego⁶⁸¹. O reino de ferro (o quarto) será extremamente forte (Alexandre Magno), mais que os anteriores; porém, em seguida esse reino é representado pelos pés da estátua, a única parte que possui mistura de material, indicando, como vimos, um reinado dividido (Ptolomeus e Selêucidas), o qual, justamente por ser dividido, será destruído por uma pedra que vem da montanha, representante do quinto reino, o qual será eterno. Este último reino não pode ser identificado com Roma, pois, em verdade, ele já pertence ao futuro do editor do livro, numa perspectiva da escatologia apocalíptica. Além disso, o Império Romano ainda não existia como potência mundial.

Já vimos que a visão está emoldurada por uma narrativa que a prepara (in-

⁶⁸⁰ COLLINS, J. J. *Daniel, with an introduction to apocalyptic literature*, p. 32.

⁶⁸¹ Cf. a discussão mais detalhada no item seguinte.

trodução hebraica e 2,4b-30, em aramaico) e amarra como consequência a notória proeminência de Daniel e seus amigos (2, 46-49), personagens dos demais relatos (capítulos 3-6).

Algumas outras observações em relação ao capítulo 2 já foram assinaladas ao longo deste trabalho; entre elas, que sua intenção principal é de estabelecer a superioridade de Daniel e seus companheiros para com os sábios caldeus e, conseqüentemente, do Deus de Israel sobre os deuses estrangeiros. Nisto reside o clímax no final do capítulo (2,47-49): a “profissão de fé” do Rei Nabucodonosor no Deus de Daniel.

Já ressaltamos, também, como o capítulo 2 tem estreitas relações com o capítulo 7 e, assim, também com as visões de 8-12, além de ligar-se a esses capítulos pela forma literária (revelação por meio de sonhos).

Claro está, também, que há discrepâncias que não permitem afirmar uma redação única para o livro. Surpreende que o Rei Nabucodonosor, após a sua “conversão” (2,47) como resultado do episódio do sonho da estátua e da interpretação de Daniel, tenha um perfil completamente diferente no capítulo 3: constrói uma estátua para evocar sua própria adoração, baixando um decreto com essa finalidade (3,4-11), o qual é ignorado pelos amigos de Daniel; esses são denunciados pelos caldeus (revelando o clima de rivalidade presente ao longo dos *relatos da corte*), o que leva o rei a condená-los à fornalha e ainda a desafiar o poder do Deus dos judeus para livrá-los (3,15), mostrando agora total desconhecimento do Deus de Daniel.

Tal discrepância se explica se considerarmos, como já visto, o processo de composição do livro, lembrando também o fato de que o capítulo 3 faz paralelismo com o 4, e não com o 2.

Enfim, o relato do sonho se encaixa no contexto do livro como fruto do trabalho do redator, o qual adaptou esse relato a partir de outras fontes.

3.7. O esquema dos quatro reinos e seu uso em *Daniel*

Já ressaltamos neste trabalho os paralelos orientais no esquema da divisão da história em fases que se sucedem, presente também entre os romanos⁶⁸² e,

⁶⁸² Cf. o item 1.7 desta dissertação.

principalmente, com Hesíodo no *mito das cinco raças (Erga, 106-201)*⁶⁸³. Esses paralelos podem ser verificados em relação à estátua do sonho de Nabucodonosor em *Daniel 2*, incluindo o uso do simbolismo dos metais.

Montgomery acredita que “as visões de Nabucodonosor parecem pertencer a um ciclo de lendas do qual nosso escritor as extraiu”⁶⁸⁴. Essa opinião é compartilhada por J. J. Collins, que ainda afirma: “De qualquer forma, está claro que o uso de vários metais em estátuas era um fenômeno conhecido no Antigo Oriente Próximo”⁶⁸⁵.

Vários outros estudiosos também concordam que a narrativa de *Daniel 2*, bem como as dos outros relatos do bloco de 2-6, não foram compostas em solo judaico. Provavelmente, elas foram desenvolvidas a partir de antigas tradições, em grande parte legendárias, as quais devem ter incluído elementos históricos.

A interpretação da estátua feita por Daniel combina dois complexos de tradições: a *seqüência dos quatro reinos, seguidos por um quinto mais duradouro* (o que era muito usado na propaganda política do Oriente Próximo na época helênica), e a *distinção de quatro eras do mundo por meio do simbolismo de metais*.

Heródoto (V século a.C.), historiador grego, parece ter tido uma fonte persa para a sua seqüência de reinos⁶⁸⁶: assírios – medos – persas (os babilônios diriam Assíria – Caldéia – Pérsia). Com as conquistas de Alexandre, seria natural o acréscimo dos gregos. A insatisfação dos orientais com o domínio dos ocidentais fez surgir a esperança de uma reversão sob um quinto império.

Segundo J. W. Swain, no contexto romano havia a idéia de quatro reinos mundiais que precederam o Império Romano⁶⁸⁷. Baseando-se numa passagem de Emílio Sura, cronista romano (cuja data Swain demonstra estar situada entre 189 e 171 a.C.), ele afirma que “a filosofia dos quatro impérios mais um quinto era conhecida em Roma muitos anos antes do surgimento de Judas Macabeu e da composição do livro de Daniel”⁶⁸⁸. Swain ainda afirma que “talvez não seja demais sugerir-se que, mesmo nos dias de Antíoco III, os Daniéis desses outros Judás te-

⁶⁸³ A comparação entre esses paralelos e o simbolismo do número *quatro* presente no primeiro capítulo de *Zacarias* (quatro cavalos) e no segundo (quatro chifres, símbolos de poder, e quatro ferreiros) é ressaltada por Montgomery (cf. MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 188-189).

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 140.

⁶⁸⁵ COLLINS, J. J. *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 35.

⁶⁸⁶ Cf. HERÓDOTO. *História* I, 95 e 130. Tradução de J. Brito Broca, p. 104-105 e 129.

⁶⁸⁷ SWAIN, Joseph Ward. The theory of four monarchies: opposition history under the Roman Empire. *CP*, nº 35, p. 1-21.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 5.

nam falado de quatro impérios a serem seguidos por um quinto que seria universal e eterno sob a mão de Deus”⁶⁸⁹. Emílio Sura coloca o Império Romano como o herdeiro do domínio do mundo; esse seria um uso do esquema dos quatro reinos com fins de propaganda política a favor de Roma⁶⁹⁰.

A tese de que essa filosofia tenha vindo do Antigo Oriente Médio é apoiada por textos provindos da Babilônia persa ou selêucida, os quais A. K. Grayson classificou como *profecias acadianas*⁶⁹¹, as quais não devem ser confundidas com as profecias bíblicas, pois são muito diferentes⁶⁹². Entre elas está a denominada *profecia dinástica*, publicada pela primeira vez por Grayson. Nesse tipo de profecia está presente o conceito de ascensão e queda de impérios, que deve ter suas raízes na tradição dinástica da cronologia mesopotâmica; em *Daniel*, esse conceito aparece de forma similar⁶⁹³.

As *profecias dinásticas* têm levantado várias questões em sua interpretação; entretanto, o fato é que elas estabelecem, pelo menos, a existência de um *gênero literário* conhecido no Antigo Oriente Médio com o qual o livro de *Daniel* tem estreita ligação.

Num desses documentos aparece a tentativa de prever a queda dos reis helenistas, cumprindo um papel semelhante ao da propaganda política. Apresenta a seqüência Assíria – Babilônia – Pérsia – Macedônia. Subjaz a esperança de um mau regime ser derrubado e substituído por um reino mais justo e duradouro. Não há, entretanto, a idéia de um clímax e conseqüente fim da história mundial. A seqüência de reinos difere de *Daniel* (que omite a Assíria e inclui a Média), mas este paralelo da profecia dinástica com *Daniel* é muito interessante na medida em que também usa a *profecia ex-eventu* de sucessivos reinos para desenvolver a propaganda anti-Selêucida⁶⁹⁴.

Martin Noth, também se referindo ao contexto romano, cita o historiador

⁶⁸⁹ Ibidem, p. 9.

⁶⁹⁰ COLLINS, J. J. *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 37-38. Cf. também outros exemplos dados por esse autor em *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 167.

⁶⁹¹ GRAYSON, Albert KirK. *Babylonian historical-literary texts*, p. 13-37.

⁶⁹² Ibidem, p. 14.

⁶⁹³ Tal similaridade tem servido também de argumentação para a defesa da tese tradicional da datação do livro de *Daniel* no período babilônico, pois certamente esse tipo de profecia era conhecido na Babilônia do VI século a.C., já que parte dessa literatura pode remontar pelo menos à época de Nabucodonosor I, cerca de 1126 – 1105 a.C. (cf. BALDWIN, J. G. *Daniel, an introduction and commentary*, p. 44-47). Entretanto, esse argumento isolado é fraco e, ampliando-se a discussão, não convence.

⁶⁹⁴ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 168.

romano Apiano⁶⁹⁵. Nesse caso, a seqüência dos reinos é Assíria – Média – Pérsia – Macedônia; outras vertentes acrescentam Roma como sendo o quinto reino, último e definitivo.

Fora da tradição romana, o esquema é atestado nos *Oráculos Sibilinos* (4, 49-101), obra que não provém da tradição judaica, com essa mesma seqüência (citada por último)⁶⁹⁶. Nesse caso, o esquema é sobreposto com a divisão da história do mundo em dez gerações (seis distribuídas aos assírios, duas aos medos, uma aos persas e uma aos gregos, ou seja, macedônios). Roma é citada a seguir (102-151), mas não é vista como sendo o quinto reino, nem como império duradouro e definitivo. Esse oráculo sobre Roma deve ser uma atualização tardia. De qualquer forma, o oráculo prevê a destruição do quarto reino (o macedônio), o que reflete a ideologia anti-Macedônia, representando a resistência do Oriente Próximo à dominação helenística.

Um outro exemplo se encontra na literatura persa, já citada, o *Bahman Yasht*, cujo original é, certamente, anterior a Cristo. Neste paralelo, o primeiro reino é o Persa, e o último pode, com certa evidência, ser identificado com o Macedônio⁶⁹⁷.

Observa-se, então, que o *esquema dos quatro impérios sucessivos* possui diversas manifestações, anteriores, contemporâneas e posteriores a *Daniel*. O outro complexo de tradição, a identificação dos reinos com metais, foi sobreposto àquele; esta tradição também possui antigos paralelos, já citados, desde Hesíodo até a literatura persa tardia.

O *esquema dos quatro reinos* tem colorido predominantemente oriental; segundo Noth, essa tradição não se formou no âmbito romano, e também dificilmente no horizonte histórico grego: “Com certeza provém do Oriente, e com toda probabilidade os romanos dela tomaram conhecimento no tempo em que tiveram contato maior com o mundo oriental, isto é, na primeira metade do século II a.C.”⁶⁹⁸. Isso já nos leva à época do livro de *Daniel*.

Collins atesta que o esquema era bastante conhecido no Oriente Próximo na época helenística e que servia de propaganda política contra o Império Mace-

⁶⁹⁵ NOTH, M. A concepção de história no apocalipsismo do Antigo Testamento. In: *Apocalipsismo*, p. 85-86.

⁶⁹⁶ Cf. todo o relato em COLLINS, J. J. Sibylline oracles. In: CHARLESWORTH, James H. (Ed.). *The Old Testament pseudepigrapha*, p. 317-472. v. 1.

⁶⁹⁷ COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 168.

⁶⁹⁸ NOTH, M. Op. cit., p. 86.

dônio, refletindo um desejo de restaurar o domínio dos impérios orientais⁶⁹⁹. Ele acha plausível que a seqüência original Assíria – Média – Pérsia é uma visão persa da história, com o intuito de legitimar a Pérsia como herdeira dos antigos impérios do Oriente Próximo, e que a extensão do esquema para quatro reinos é da época helenística e romana⁷⁰⁰.

Martin Noth assevera que:

A seqüência assírios-medos-persas somente pode ter aparecido na região do antigo domínio medo, que abarcava as montanhas iranianas-armênias bem como a antiga região assíria original, portanto justamente não na área de influência sobre o Antigo Testamento, tanto faz se pensarmos na terra natal palestinese ou nos deportados pelas catástrofes no início do século VI a.C.; tivesse ela surgido *nesta* área, a seqüência haveria de rezar: assírios – babilônios – persas. Esta, porém, não está documentada em lugar algum⁷⁰¹.

Como já vimos, a seqüência de períodos sucessivos, não relacionados a impérios, mas a raças simbolizadas por metais em valor decrescente, já está documentada em Hesíodo.

Fica claro que a seqüência não surgiu em solo judaico; o redator de *Daniel* a adaptou para seu propósito. O oráculo original deve ter sido escrito sob o quarto reino, enxergando este reino como o ponto mais baixo numa linha vertical cujo oposto é a *Era de Ouro*, o período ideal do primeiro grande reino.

O autor judeu de *Daniel 2* não tinha intenção principal num desenvolvimento da história como tal; ao fazer uso do relato, ele o adaptou em alguns pontos para seus fins: “o esquema de quatro sucessivos impérios, ou ‘reinos’, mundiais era bem conhecido no antigo Oriente Próximo, mas, nas mãos do compilador do Livro de Daniel — que presenciou o auge da perseguição de Antíoco e o levante macabeu —, ele adquiriu novo significado”⁷⁰².

De fato, o redator macabeu substituiu o Império Assírio pelo Babilônico, pois a primeira parte do livro, no qual o relato do sonho é inserido, utilizou narrativas que colocam Daniel na corte de Nabucodonosor; daí a identificação deste como sendo a cabeça de ouro, o reinado poderoso e ideal. Tal fato não deixa de ser surpreendente, pois Nabucodonosor é justamente o tirano que subjugou o povo de Deus com a Babilônia, tornado-se símbolo do mal na apocalíptica tardia, em

⁶⁹⁹ COLLINS, J. J. *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 40.

⁷⁰⁰ Idem. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 167.

⁷⁰¹ NOTH, M. A concepção de história no apocalipsismo do Antigo Testamento. In: *Apocalipsisimo*, p. 87 (grifo do autor).

⁷⁰² COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá*, p. 222.

oposição à Jerusalém celeste.

Parece surpreendente também o fato de ele ter mantido a Média como segundo império, pois esta nunca reinou sobre os judeus. Entretanto, o redator se mantém coerente com as concepções históricas do livro, segundo a qual os medos sucedem imediatamente aos babilônicos (*Daniel* 6,1)⁷⁰³: “A inclusão da Média poderia ser explicada somente por referência ao esquema”⁷⁰⁴.

O Império Persa como terceiro reino acompanha a carreira de Daniel, o qual esteve na corte até o primeiro ano de Ciro (*Daniel* 1,21). O quarto reino possui indicações claras de que se trata de Alexandre e seus sucessores (o ferro e a argila), época do redator judeu: chega-se, então, ao nadir do esquema, o ponto mais baixo e terrível (a época dos Ptolomeus e Selêucidas), o contraponto ao primeiro reinado magnífico de Nabucodonosor.

Neste ponto o redator de *Daniel* difere também da tradição que considera Roma o quarto império; mas não há surpresa aqui, pois essa tradição teve início com Flávio Josefo (século I d.C.), portanto posterior ao redator macabeu. Ela coloca Média e Pérsia conjuntamente como segundo império e a Grécia como sendo o terceiro⁷⁰⁵. Roma é até mencionada em *Daniel* 11,30 (“Cetim”), mas somente em relação às guerras de Antíoco IV (Roma fará guerra contra ele), e não como império mundial, *status* que ainda não havia alcançado⁷⁰⁶.

O relato é o único entre os *relatos da corte* que pode ser datado com certa precisão. Já que o primeiro reino é o babilônico, o quarto é o da época do redator macabeu, o que atesta que o relato não pode ser anterior a Alexandre (336 – 323 a.C.). Mais ainda: a alusão à mistura por casamentos (ferro e argila dos pés da estátua) remete aos casamentos entre Selêucidas e Ptolomeus, os quais ocorreram várias vezes numa tentativa fracassada de consolidar a unidade entre os sucessores de Alexandre⁷⁰⁷. O mais antigo deles é o de Antíoco II e Berenice em 252 a.C.; essa aliança não durou e Ptolomeu III, irmão de Berenice, subjugou a Síria em 246. *Daniel* 2, então, deve ser posterior a esses eventos. Como *terminus ad quem*, o capítulo não faz alusão a Antíoco Epífanes, o qual é figura proeminente na adap-

⁷⁰³ Historicamente, não existiu o “Dario, o medo” (cf. ROWLEY, H. H. *Darius the Mede and the four world empires in the book of Daniel*, p. 44-60). Segundo Rowley, o autor de *Daniel* fez uma combinação de duas tradições diferentes, conjugando dois reis de mesmo nome.

⁷⁰⁴ COLLINS, J. J. *The apocalyptic imagination*, p. 95.

⁷⁰⁵ ROWLEY, H. H. Op. cit., p. 138-160.

⁷⁰⁶ Cf. as p. 163 e 173 deste trabalho.

⁷⁰⁷ Cf. a p. 163 deste trabalho.

tação do esquema dos reinos no capítulo 7. Collins chegou a afirmar que “Daniel 2 pode ser datado em qualquer parte no período de intervenção, digamos 240-170 a.C.”⁷⁰⁸. Entretanto, o trecho de 41a-43d (onde aparece a menção aos reis do período macabeu), conforme vimos, contém muitos acréscimos. Mesmo assim, fica, de qualquer forma, o espaço de tempo entre Alexandre e Antíoco IV para a composição do relato⁷⁰⁹.

A característica favorável do rei Nabucodonosor sugere que o relato foi escrito no tempo em que os judeus ainda gozavam de bom relacionamento com os governantes gentios, o que já não era o caso do redator macabeu: o governo gentio retratado na segunda parte do livro (Antíoco IV) é oposto ao Nabucodonosor de *Daniel 2*.

Uma outra idéia acerca do uso do esquema pelo redator judeu é que *Daniel 2* é uma adaptação de uma profecia babilônica que procurou a restauração daquele império, e não a sua destituição⁷¹⁰. Nesse ponto de vista, a interpretação dos metais para os quatro reinos foi mantida a partir do original pelo redator, e esse oráculo original foi construído como propaganda anti-selêucida, como era a *profecia dinástica* referida acima. A designação de Nabucodonosor como a cabeça de ouro, surpreendente na concepção de um judeu, torna-se bastante apropriada se considerarmos seu uso por um babilônio do período helenístico. A pedra que desce da montanha não seria parte do sonho original⁷¹¹.

Assim sendo, o redator judeu teria adaptado essa tradição babilônica, como aconteceu com o *Sonho de Nabônides* no capítulo 4; ele tentou um efeito irônico e polêmico: a culminância da seqüência não é a restauração da Babilônia, mas um reino estabelecido pelo Deus dos judeus, mais sábio e poderoso que os reis dos caldeus.

De qualquer forma, a intenção principal do redator do livro, ou seja, estabelecer a superioridade de Daniel sobre os demais sábios, bem como a supremacia do Deus judaico sobre Nabucodonosor e os deuses e impérios estrangeiros, fica evidente.

⁷⁰⁸ COLLINS, J. J. *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 45.

⁷⁰⁹ Idem. *The apocalyptic imagination*, p. 97.

⁷¹⁰ Idem. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 169; cf. também *The apocalyptic imagination*, p. 96-97.

⁷¹¹ Pelo menos em relação ao quinto reino como reino final, “o qual jamais será destruído” (44b), é uma idéia atestada na Babilônia do VI século a.C., em uma *profecia ex-eventu* que exalta um rei que estabeleceu o juízo sobre a Terra e restaurou o santuário de Uruk; é provável que se trate de Nabucodonosor II (cf. COLLINS, J. J. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 170).

Em suma, “na visão da estátua real, idéias muito arcaicas sobre a sucessão das idades do mundo (às quais Hesíodo, entre outros, faz eco) se misturam com idéias sobre a sucessão de quatro reinos políticos (tais como o encontramos em certos escritores romanos)”⁷¹².

3.8. O gênero literário do *sonho da estátua compósita*

O relato do sonho de Nabucodonosor parece ser a legenda mais tardia daquelas presentes na primeira parte do livro. Conforme já foi assinalado, ela combina duas outras tradições: o esquema da *divisão da história em sucessivas eras* e o dos *quatro reinos seguidos por um quinto que não tem fim*.

Esse relato, quanto ao gênero literário, apesar da evidente influência sapiencial que aparece em todos os relatos, é o que mais se afasta dos demais e se aproxima, por uma caracterização apocalíptica mais evidente e dominante, das visões apocalípticas da segunda parte do livro; “único dentre os seis capítulos iniciais, o segundo contém um apocalipse”⁷¹³.

Ao mesmo tempo, aparece nesse relato, de maneira bem evidente, um paralelo com a história de José em *Gênesis* 41; a estrutura dos dois sonhos, de José e Daniel, é a mesma, conforme já assinalamos.

Observamos também que não se trata de *midrax*, e que o autor da legenda recebeu seu motivo de paralelos orientais, assim como de Hesíodo. Collins assevera que ambos esperavam uma era melhor por vir: em *Daniel*, o reino simbolizado pela “pedra”, e em Hesíodo o fato de lamentar seu nascimento na Idade do Ferro e desejar nascer *antes* ou *depois* dela, conforme os versos 175-177 dos *Erga*⁷¹⁴. Entretanto, para o caso de Hesíodo, a interpretação da espera por melhores dias não condiz com o *relato das cinco raças*, conforme já assinalamos neste trabalho⁷¹⁵. Fica evidente, entretanto, o caráter apocalíptico dos dois, como veremos adiante.

O *sonho da estátua compósita* em *Daniel* 2 pode ser classificado como um *apocalipse “histórico”*; seu meio de revelação é a *visão de um sonho simbólico*; o

⁷¹² VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 313. v. 2.

⁷¹³ COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá*, p. 221.

⁷¹⁴ COLLINS, J. J. *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 42 e 63, nota 34.

⁷¹⁵ Cf. as p. 72-73 e a nota 298 deste trabalho. A aproximação entre os textos de Hesíodo e *Daniel* é feita adiante, no quarto capítulo.

conteúdo da revelação é a *profecia ex-eventu* do tipo *periodização da história*⁷¹⁶.

Várias características apocalípticas estão presentes: o meio da revelação (um sonho); o simbolismo extravagante (a combinação dos elementos da estátua, cuja aparência era “terrível”, conforme *Daniel 2,31*); a perspectiva escatológica do último reino, com o cataclisma final da estátua; a *profecia ex-eventu*; a divisão da história em fases sucessivas (uma das principais características do gênero, expressando determinismo); e o dualismo (entre o “reino sem fim” e os reinos terrestres, o futuro e o presente, o atual e o escatológico).

O capítulo 2, de fato, é o único entre os *relatos da corte* que tem uma perspectiva escatológica⁷¹⁷. Já vimos que ele faz ligação da primeira com a segunda parte do livro por duas razões: seu gênero literário especificamente apocalíptico, como o das visões de 7 a 12, e o esquema que estrutura o sonho da estátua estar presente também no capítulo 7 (o *esquema dos quatro reinos*, combinado com o esquema da *divisão da história em eras sucessivas*).

As visões apocalípticas em geral podem ser consideradas como um desenvolvimento dos relatos do Antigo Oriente Próximo, e provavelmente *Daniel 2* influenciou *Daniel 7* e a tradição apocalíptica posterior. Uma diferença importante é que, na forma, a visão apocalíptica é mediada por um anjo ou ser sobrenatural, o que não ocorre em *Daniel 2*. Talvez pelo paralelo, já mencionado, com José, em que a revelação é dada diretamente ao sonhador, sem mediador, ressaltando assim o aspecto sapiencial do visionário, no caso, o personagem Daniel.

De qualquer forma, “o sonho em Daniel 2 deve ser considerado como um importante protótipo da visão apocalíptica, e não um exemplo plenamente desenvolvido”⁷¹⁸.

3.9. Os relatos da corte: sua função e marco social

O estudo do gênero dos *relatos da corte* leva, invariavelmente, a uma análise de sua função social. J. R. Cristofani acredita que o gênero do livro, juntamente com seu *Sitz im Leben*, a datação (167-164 a.C.), a estrutura e o caráter bilíngüe, colabora para se precisar a situação vivencial dos possíveis articuladores do

⁷¹⁶ Cf. a classificação proposta por J. J. Collins nas p. 97-98 desta dissertação.

⁷¹⁷ Idem. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 36.

⁷¹⁸ Ibidem, p. 173.

livro⁷¹⁹. Assim, ele assevera que qualquer análise do livro de *Daniel* deve levar em conta o seguinte: o grupo de *Daniel* deve ser procurado em Jerusalém; a sua existência e atuação devem estar entre os séculos III e II a.C.; o caráter compósito do livro (gênero, língua, contexto histórico) parece indicar um processo de mudança social; e o grupo teve um relacionamento tranqüilo, até certo ponto, com o poder estrangeiro durante o período anterior a Antíoco IV Epífanes.

É fato que “os relatos de Daniel contêm, como os de José e de Ester, uma dimensão nacionalista evidente”⁷²⁰. Seu objetivo é revelar a superioridade do exilado submisso diante do dominador, superioridade essa que se expressava em termos de sabedoria e interpretação de sonhos, bases da sociedade da época. Daí ser geralmente aceito que Daniel e seus companheiros representam os “círculos de sabedoria”.

Baseado nisso, Von Rad situa *Daniel*, como vimos, no contexto da sabedoria do Segundo Templo. Entretanto, “não fica evidente por que os círculos de Jerusalém desenvolveriam um círculo de relatos estabelecidos na Babilônia, especialmente considerando que os heróis não eram proeminentes na tradição bíblica”⁷²¹. Assim, é necessário que se especifique mais o marco social.

O uso de sonhos e interpretações revela que a situação dos *relatos da corte* não era vivida num conflito aberto e permanente, como já foi assinalado acima; revelam também que o orgulho nacional e a dimensão religiosa estão conjugados. Com variações, todos realçam o poder do Deus dos judeus exilados e a exaltação política e social advinda da fidelidade dos deportados. Assim, os heróis são situados no marco da diáspora, e suas vidas têm a função de servir aos que vivem em situações semelhantes. Daí provavelmente terem surgido em terras de exílio, oferecendo um “estilo de vida” para os judeus da diáspora, mostrando a eles a possibilidade de participarem plenamente da vida de uma nação estrangeira, revelando principalmente a possibilidade de prosperarem e serem fiéis ao Deus de seus pais. Assim, “o estilo de vida proposto para a diáspora, então, era de ativa participação

⁷¹⁹ CRISTOFANI, José Roberto. A expressão “Filho do Homem” em Daniel. In: *Apocalíptica e as origens cristãs*, p. 34.

⁷²⁰ ASURMENDI, J. M. Daniel e a apocalíptica. In: CARO, José M. Sánchez (Ed.). *História, narrativa e apocalíptica*, p. 420.

⁷²¹ COLLINS, J. J. *Daniel, with an introduction to apocalyptic literature*, p. 36.

na vida gentílica mas sem comprometer as exigências da tradição judaica”⁷²².

Assim sendo, os relatos de *Daniel* 1-6 têm como base histórica a diáspora oriental⁷²³: o marco histórico proposto tem como ponto de partida o Império Neobabilônico, em que os personagens são colocados, e ponto de chegada o Império Persa, pois Daniel fica servindo à corte até o primeiro ano do Rei Ciro, passando pelo reinado de “Dario, o medo” (*Daniel* 6,1).

Na segunda parte do livro (capítulos 7-12) o marco se estende, incluindo um quarto império, o Grego (o “príncipe de Java”, a Jônia, em 10,20)⁷²⁴ (não se pode esquecer que as incongruências históricas são abundantes e já foram assinaladas).

Nisso tudo estava presente, obviamente, a superioridade do Deus dos judeus e seu reino futuro, como se vê no relato *do sonho da estátua compósita* do rei Nabucodonosor.

⁷²² Idem. *Daniel: a commentary on the book of Daniel*, p. 51. Cf. também, do mesmo autor, *The apocalyptic vision of the book of Daniel*, p. 55: “Há um largo consenso entre os estudiosos de que os relatos surgiram na Diáspora Oriental”.

⁷²³ ASURMENDI, J. M. Daniel e a apocalíptica. In: CARO, José M. Sánchez (Ed.). *História, narrativa e apocalíptica*, p. 420-421.

⁷²⁴ Ibidem, p. 424-425.