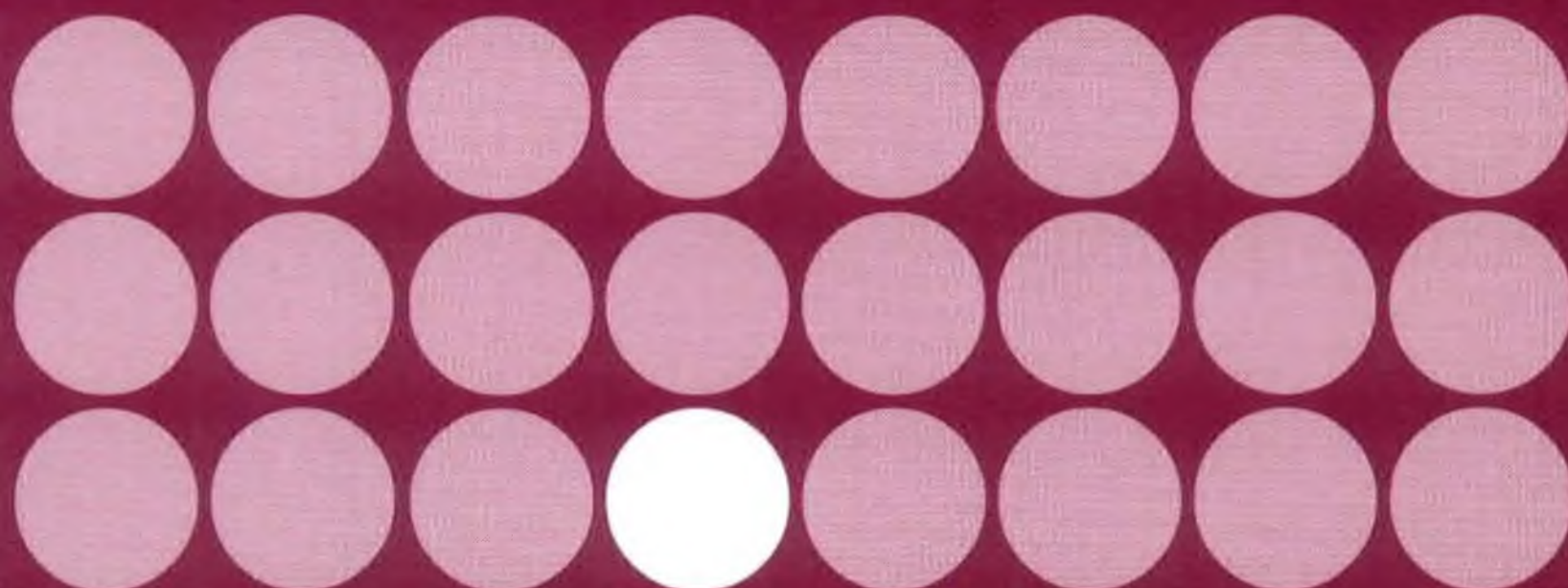


Daniel

Introdução e comentário

Joyce G. Baldwin



SÉRIE CULTURA BÍBLICA · VIDA NOVA

Daniel

Joyce G. Baldwin



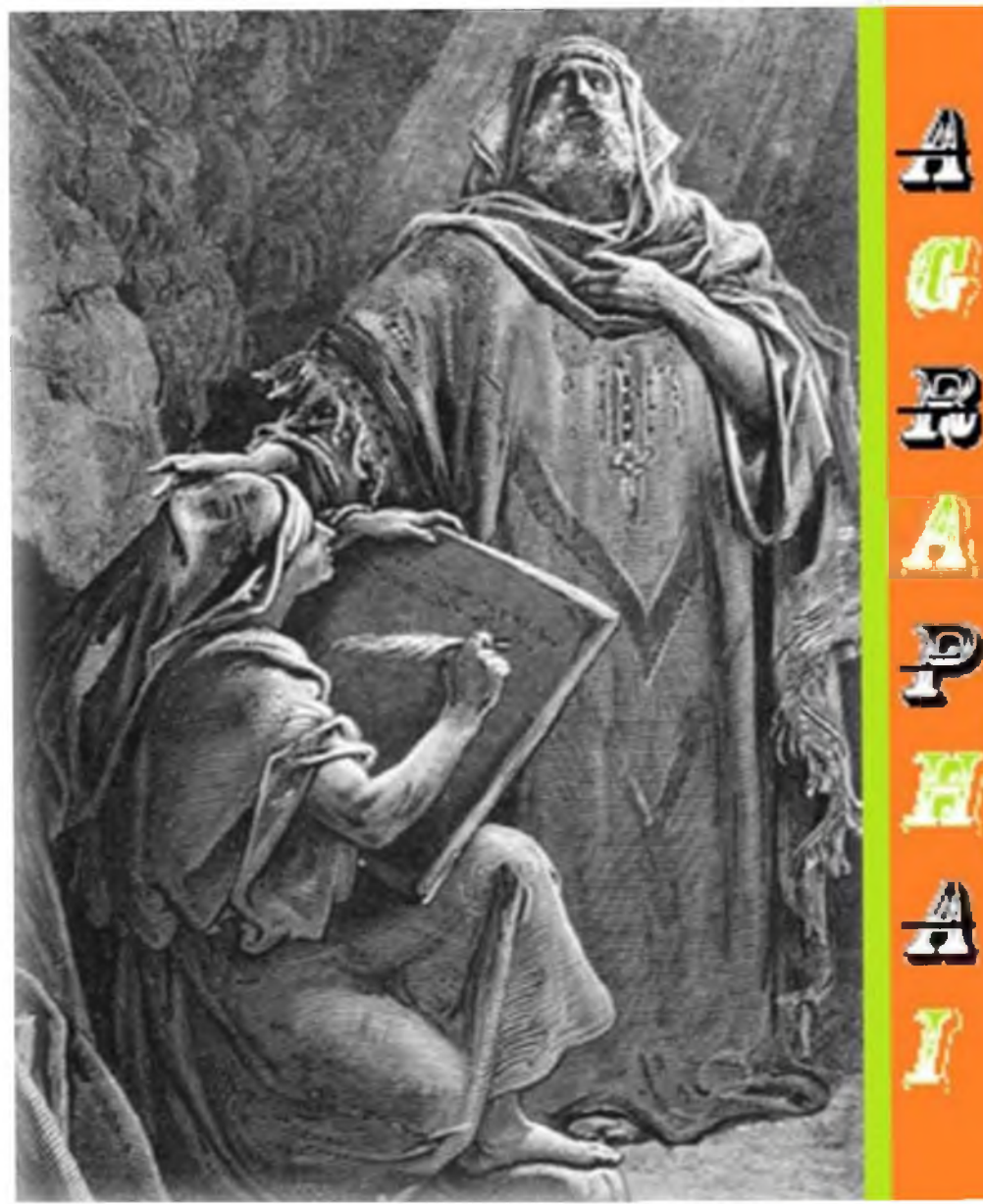
Daniel

Introdução e Comentário

por

Joyce G. Baldwin, B. A., B. D.

Deã das Mulheres, Trinity College, Bristol



Copyright © 1978 Joyce G. Baldwin

Título original: *Daniel, An Introduction and Commentary*

Traduzido da edição publicada pela Inter-Varsity Press,
(Leicester, Inglaterra)

1.ª edição: 1983

Reimpressões: 1987, 1991, 2006, 2008

Publicado no Brasil com a devida autorização
e com todos os direitos reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970
www.vidanova.com.br

Proibida a reprodução por quaisquer meios
(mecânicos, eletrônicos, xerográficos,
fotográficos, gravação, estocagem em banco de
dados, etc.), a não ser em citações breves,
com indicação de fonte.

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

ISBN 978-85-275-0036-4

TRADUÇÃO

Ênio R. Mueller

REVISÃO

Júlio Paulo T. Zabatiero

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Sérgio Siqueira Moura

PREFÁCIO GERAL

O objetivo desta série de comentários sobre o Velho Testamento, tal como aconteceu nos volumes equivalentes sobre o Novo Testamento, é oferecer ao estudioso da Bíblia um comentário atual e prático de cada livro, cuja ênfase principal estivesse na exegese. As questões críticas de maior importância são discutidas nas introduções e notas adicionais, ao passo que detalhes excessivamente técnicos foram evitados.

Nesta série, os autores de cada comentário têm plena liberdade de oferecer suas próprias contribuições e expressar seu próprio ponto de vista em assuntos controvertidos. Dentro dos limites necessários de espaço eles procuram, freqüentemente, chamar a atenção para interpretações que eles, autores, particularmente não endossam mas que representam a opinião formada de outros sinceros cristãos. O livro de Daniel, mais do que outros, é objeto de vários debates e interpretações, alguns dos quais obscurecem seriamente o seu sentido e a sua mensagem para a igreja hoje, ou tendem a diminuir o impacto do livro em meio a um mar de detalhes críticos. A autora aqui tem por objetivo expressar os seus pontos-de-vista sinceramente mantidos e firmemente defendidos sobre vários aspectos desta profecia que, embora possa continuar sendo um “mistério” até o último dia, exige estudo hoje para mostrar a sua relevância para a nossa própria época atribulada.

Especialmente no Antigo Testamento não há uma única tradução que, sozinha, reflita adequadamente o texto original. Os autores desta série utilizam livremente várias versões, ou oferecem a sua própria tradução, num esforço para tornar significativas as palavras ou passagens mais difíceis. Onde necessárias, palavras do Texto Hebraico (ou Aramaico) cujo estudo se fez necessário aparecem transliteradas. Isso ajudará o leitor que não esteja familiarizado com as línguas semíticas a identificar a palavra sob discussão e seguir a linha de pensamento. Presume-se, em toda a série, que o leitor tenha à sua disposição uma ou mais versões fidedignas da Bíblia em português.

O interesse no sentido e na mensagem do Antigo Testamento con-

tinua inalterado e esperamos que esta série venha a estimular o estudo sistemático da revelação de Deus, de Sua vontade e de Seus caminhos conforme registrados nas Escrituras. A oração do editor e dos publicadores, bem como dos autores, é que estes livros ajudem muitos a entender, e a obedecer a Palavra de Deus nos dias de hoje.

D. J. Wiseman



PREFÁCIO DA EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

Todo estudioso da Bíblia sente a falta de bons e profundos comentários em português. A quase totalidade das obras que existem entre nós peca pela superficialidade, tentando tratar o texto bíblico em poucas linhas. A Série *Cultura Bíblica* vem remediar esta lamentável situação sem que peque do outro lado por usar de linguagem técnica e de demasiada atenção a detalhes.

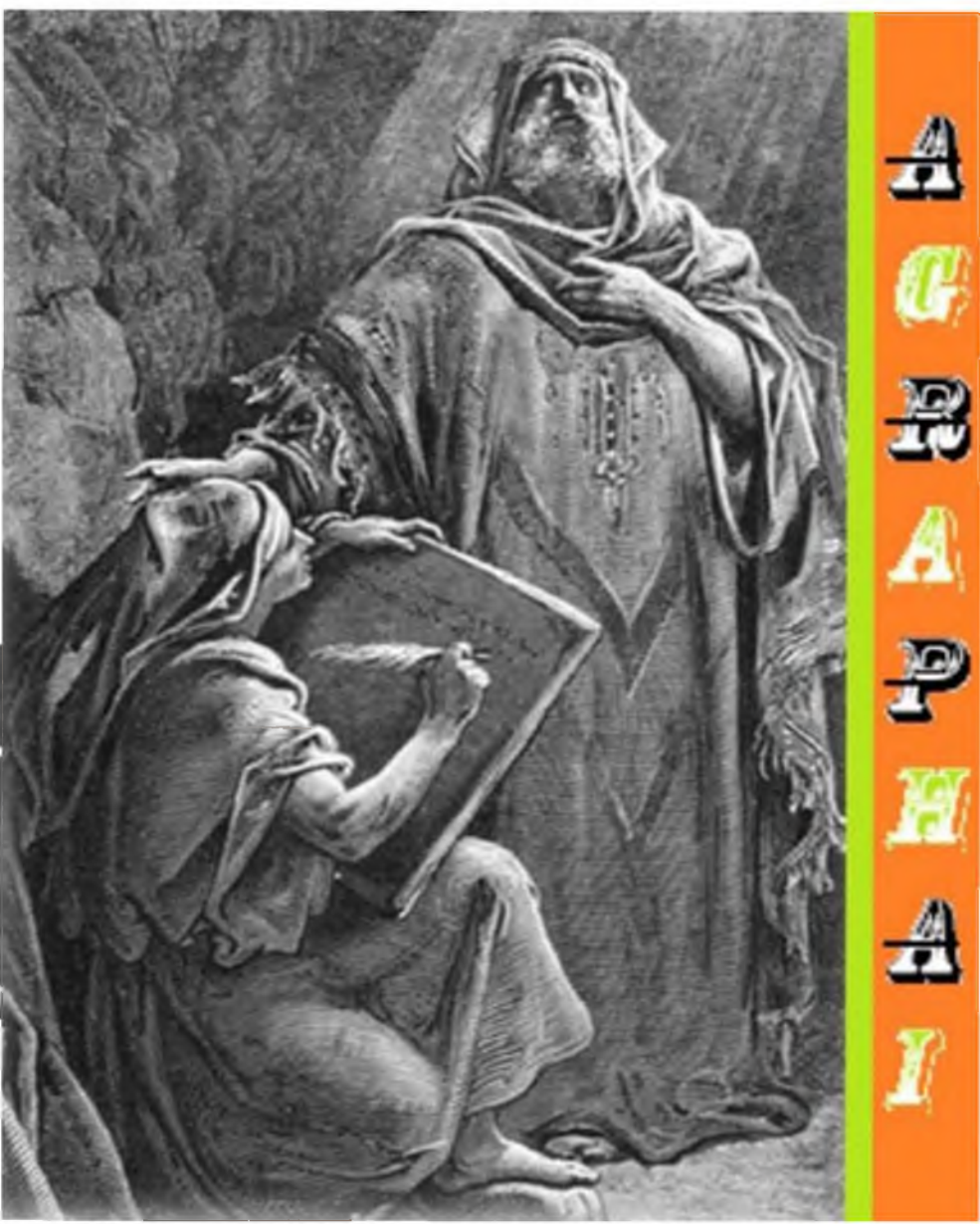
Os Comentários que fazem parte desta coleção *Cultura Bíblica* são ao mesmo tempo compreensíveis e singelos. De leitura agradável, seu conteúdo é de fácil assimilação. As referências a outros comentaristas e as notas de roda-pé são reduzidas ao mínimo. Mas nem por isso são superficiais. Reúnem o melhor da perícia evangélica (ortodoxa) atual. O texto é denso de observações esclarecedoras.

Trata-se de obra cuja característica principal é a de ser mais exegética que homilética. Mesmo assim, as observações não são de teor académico. E muito menos são debates infundáveis sobre minúcias do texto. São de grande utilidade na compreensão exata do texto e proporcionam assim o preparo do caminho para a pregação. Cada Comentário consta de duas partes: uma introdução que situa o livro bíblico no espaço e no tempo e um estudo profundo do texto a partir dos grandes temas do próprio livro. A primeira trata as questões críticas quanto ao livro e ao texto. Examina as questões de destinatários, data e lugar de composição, autoria, bem como ocasião e propósito. A segunda analisa o texto do livro seção por seção. Atenção especial é dada às palavras-chave e a partir delas procura compreender e interpretar o próprio texto. Há bastante “carne” para mastigar nestes comentários.

Esta série sobre o V.T. deverá constar de 24 livros de perto de 200 páginas cada. Os editores, Edições Vida Nova e Mundo Cristão têm programado a publicação de, pelo menos, dois livros por ano. Com preços moderados para cada exemplar, o leitor, ao completar a coleção terá um excelente e profundo comentário sobre todo o V. T. Pretendemos assim, ajudar os leitores de língua portuguesa a compreender o que o texto vétero-

testamentário, de fato, diz e o que significa. Se conseguirmos alcançar este propósito seremos gratos a Deus e ficaremos contentes porque este trabalho não terá sido em vão.

Richard J. Sturz



PREFÁCIO DA AUTORA

Escrever um comentário sobre o livro de Daniel nos dias de hoje é como estar bem dentro da crista de uma enorme onda. Há um movimento constante; artigos eruditos aparecem em torrentes, e um pensar radical está colocando em questão os de há muito estabelecidos mapas pelos quais estudiosos do passado têm orientado o seu curso. Há confusão, um sentimento de estar “em alto mar”, estar “boiando”, não sabendo ao certo em que direção se está sendo levado, um sentimento de não ter o suficiente conhecimento especializado para ser capaz de avaliar adequadamente as próprias posições. Não obstante, é uma situação excitante para quem está dentro dela, se tão somente a gente conseguir se manter à tona. Demasiadas vezes, eu temo, tenho submergido sob uma massa de idéias, precisando chegar novamente à superfície e começar tudo de novo.

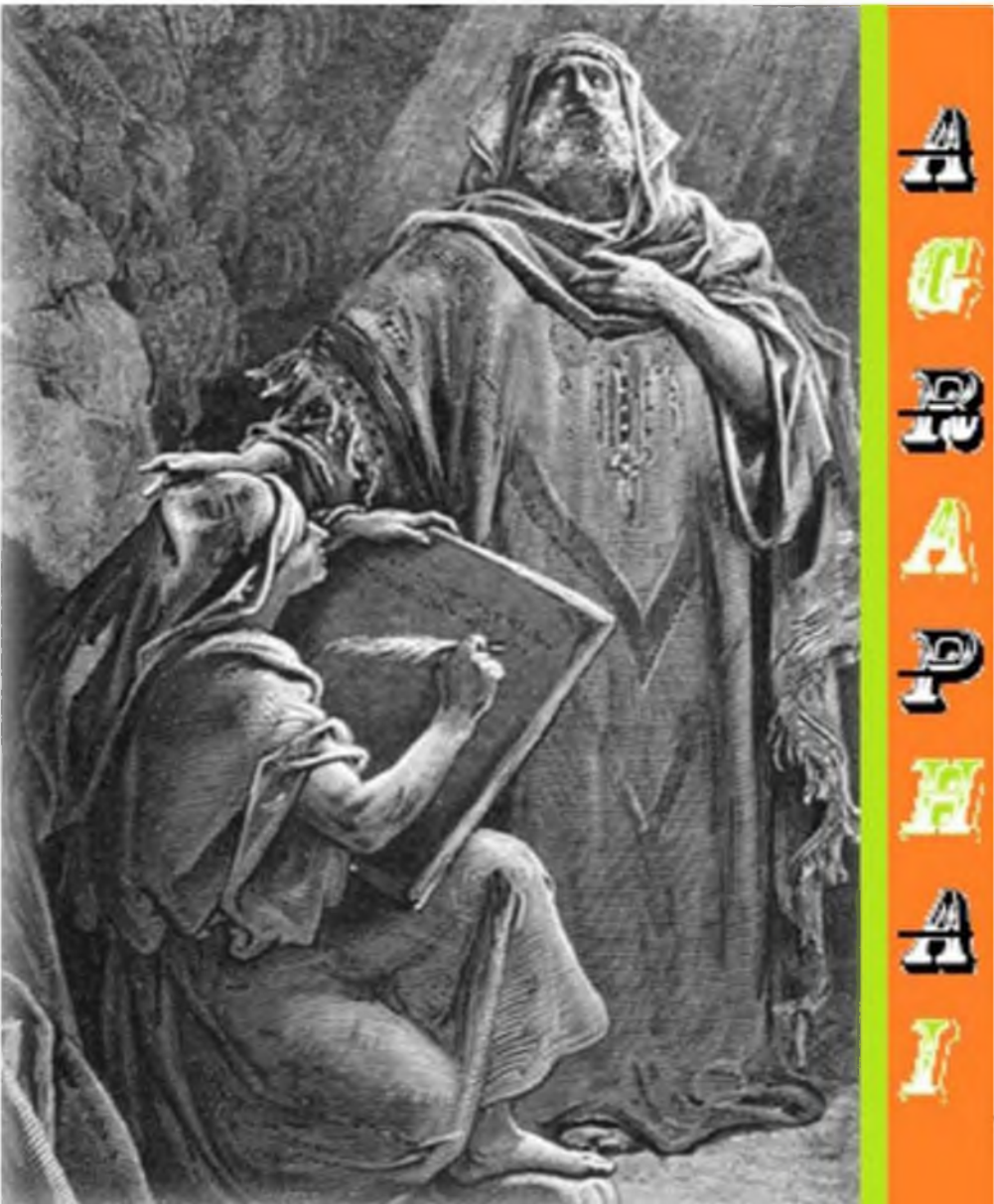
Minha dependência de vários livros e comentários eruditos será evidente a todos. Tenho tentado prestar um reconhecimento, em notas de roda-pé, das fontes de idéias e informações sempre que estivesse cônica delas, mas podem ter havido dívidas inconscientes às quais não pude dar o devido apreço. Minha gratidão se deve particularmente ao Sr. A. R. Millard, Preletor Senior Rankin em Hebraico e Línguas Semíticas Antigas na Universidade de Liverpool, e ao Dr. L. C. Allen, Preletor em Língua e Exegese do Antigo Testamento no London Bible College, que leram o manuscrito e o incrementaram com o seu conhecimento. Sou extremamente grata pelas suas sugestões, a maior parte das quais foi incorporada ao texto. Quero também agradecer ao Professor D. J. Wiseman, editor da série *Tyndale Old Testament Commentaries*, por me convidar a contribuir para ela com mais um volume, e por colocar à minha disposição a sua sabedoria e conhecimento especializado.

Estou cônica de que este livro está saindo antes de estar pronto, mas em algum ponto a gente tem que parar, ou, para voltar à metáfora do mar, a gente tem que queimar o bote e encarar o que está pela frente. Se os cristãos forem encorajados a estudarem de novo o livro de Daniel, de modo que juntos cheguemos mais perto de sentir-lhe o pulso, então

todos os meus esforços terão valido a pena.

Setembro de 1977

Joyce Baldwin



CONTEÚDO

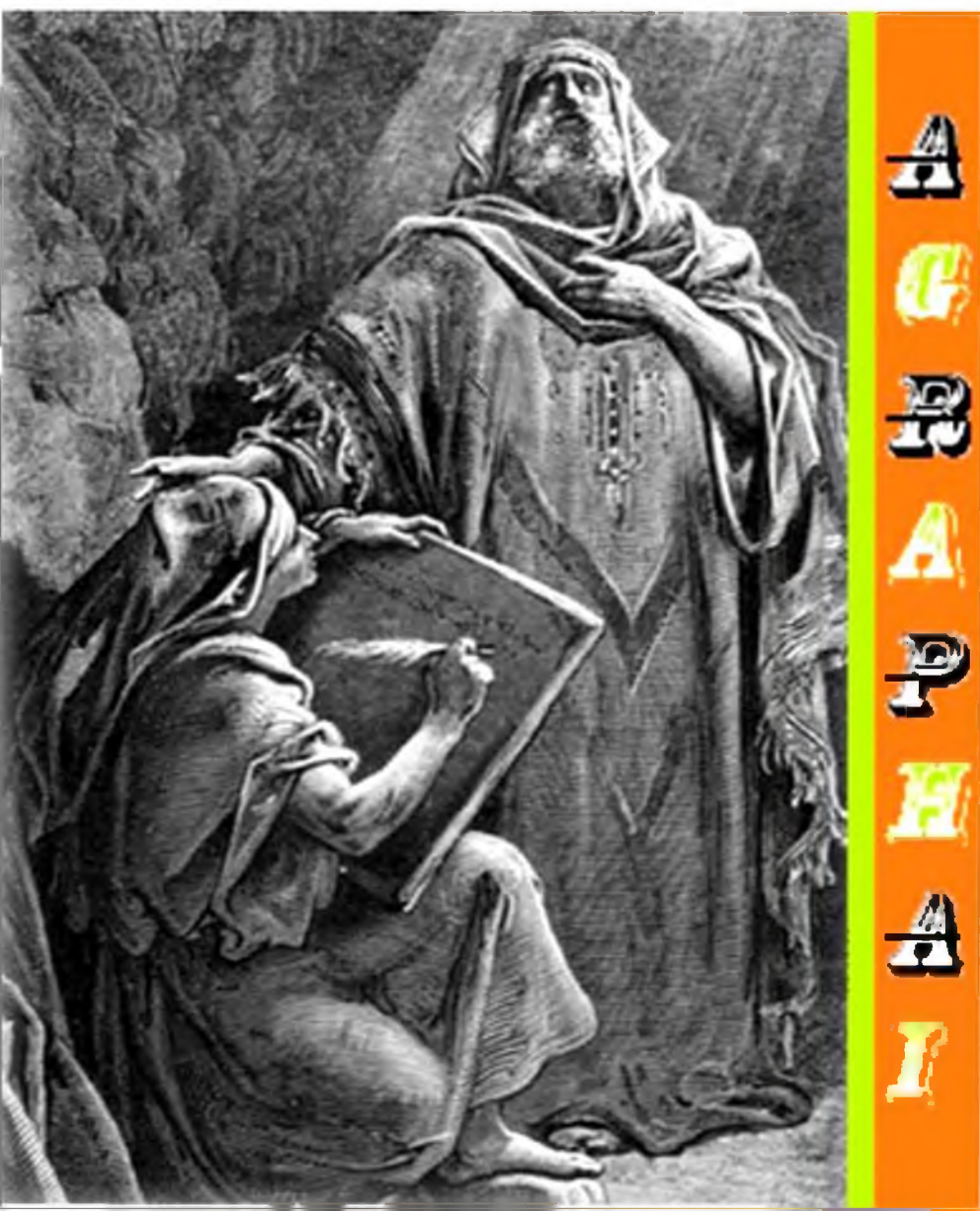
Prefácio Geral	5
Prefácio da Edição em Português	7
Prefácio da Autora	9
Abreviaturas Principais	12
 INTRODUÇÃO	 15
I Uma Olhada Preliminar no Livro	20
II Questões Históricas	21
III As Línguas Originais	32
IV A Data e a Unidade do Livro	38
V Gênero Literário	50
VI Estrutura	64
VII Interpretação	68
VIII Texto e Cânon	73
IX Algumas datas de Importância para o Livro de Daniel	78
X Fragmentos de Manuscritos de Daniel encontrados em Qumran	79
XI Outros Documentos relacionados com Daniel	80
 ANÁLISE	 81
 COMENTÁRIO	 82
 NOTAS ADICIONAIS	
A Estátua do Sonho de Nabucodonosor	102
A Oração de Nabonido	124
Filho do Homem	157
Algumas Interpretações das Setenta Semanas	182

ABREVIATURAS PRINCIPAIS

<i>ANEP</i>	<i>The Ancient Near East in Pictures</i> ² , editado por J. B. Pritchard, 1969.
<i>ANET</i>	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> ² , editado por J. B. Pritchard, 1955 (³ 1969).
<i>ARA</i>	Almeida Revista e Atualizada.
<i>ARC</i>	Almeida Revista e Corrigida.
<i>aram.</i>	aramaico.
<i>art.</i>	artigo.
<i>AV</i>	English Authorized Version (Versão Autorizada Inglesa), 1611.
<i>BA</i>	<i>The Bible Archaeologist</i> .
<i>BJ</i>	Bíblia de Jerusalém.
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i> .
<i>BV</i>	A Bíblia Viva.
<i>c.</i>	cerca de.
<i>CB</i>	<i>Cambridge Bible: The Book of Daniel</i> , por S. R. Driver, 1900.
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> .
<i>cf.</i>	conforme.
<i>Delcor</i>	<i>Le Livre de Daniel</i> , por M. Delcor, 1971.
<i>DNTT</i>	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i> , editado por Colin Brown (3 vols., 1975, 1976, 1978).
<i>DOTT</i>	<i>Documents from Old Testament Times</i> , editado por D. Winton Thomas, 1958.
<i>EQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i> .
<i>ET</i>	<i>Expository Times</i> .
<i>FSAC</i>	<i>From the Stone Age to Christianity</i> , por W. F. Albright, 1957.
<i>gr.</i>	grego.
<i>HDB</i>	<i>Dictionary of the Bible</i> , editado por J. Hastings (5 vols.), 1911.
<i>H, heb.</i>	hebraico.
<i>IB</i>	<i>The Interpreter's Bible</i> VI, 1956.
<i>ICC</i>	<i>International Critical Commentary: The Book of Daniel</i> , por J. A. Montgomery, 1927.

<i>IDB</i>	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> (4 vols.), 1962.
i.e.	isto é.
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i> .
<i>IOT</i>	<i>Introduction to the Old Testament</i> , por R. K. Harrison, 1970.
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i> .
<i>JCS</i>	<i>Journal of Cuneiform Studies</i> .
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> .
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i> .
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i> .
<i>JTC</i>	<i>Journal for Theology and the Church</i> .
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i> .
<i>KB</i>	<i>Lexicon in Veteris Testamenti Libros</i> , por L. Koehler e W. Baumgartner, 1958.
Lacocque	<i>Le Livre de Daniel</i> , por A. Lacocque, 1976.
<i>LOT</i>	<i>Introduction to the Literature of the Old Testament</i> , por S. R. Driver, 1909.
LXX	Septuaginta (tradução grega pré-cristã do Antigo Testamento).
mg.	margem, referência marginal.
<i>NDB</i>	<i>O Novo Dicionário da Bíblia</i> , editado por J. D. Douglas (3 vols.), 1962 (trad. port. 1966).
<i>NDITNT</i>	<i>O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento</i> , trad. port. de <i>DNTT</i> , em curso (vol. I, 1981, vol. II, 1982, vol. III, 1983).
<i>NEB</i>	The New English Bible.
<i>NIV</i>	The New International Version.
<i>NPOT</i>	<i>New Perspectives on the Old Testament</i> , editado por J. Barton Payne, 1970.
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i> .
<i>PCB²</i>	<i>Peake's Commentary on the Bible</i> (Edição Revisada), editado por M. Black e H. H. Rowley, 1962.
Porteous	<i>Daniel. A Commentary</i> , por N. W. Porteous, 1965.
<i>POTT</i>	<i>Peoples of Old Testament Times</i> , editado por D. J. Wiseman, 1973.
1Qp Hab	<i>Comentário de Habacuque</i> , de Qumran.
1Q M	<i>A Regra da Guerra</i> , de Qumran.
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i> .
<i>RQ</i>	<i>Revue de Qumran</i> .
<i>RSV</i>	American Revised Standard Version, 1952.
<i>RV</i>	English Revised Version, 1881.

<i>TBC</i>	<i>Torch Bible Commentary: Daniel</i> , por E. W. Heaton, 1956.
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , editado por R. Kittel/G. Friedrich (10 vols.), 1964-1977.
<i>TEV</i>	Today's English Version.
<i>TM</i>	Texto Massorético.
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i> .
<i>Vulg.</i>	Vulgata (tradução latina da Bíblia, feita por Jerônimo).
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i> .



INTRODUÇÃO

O livro de Daniel é diferente do resto dos livros que compõem o Antigo Testamento. Isso fica evidente mesmo para o leitor sem especialização teológica. Embora se encontre, em nossas Bíblias portuguesas, entre os profetas, não contém mensagens proclamadas em nome do Senhor, à maneira dos profetas; nem se trata de um livro histórico no sentido em que o são os livros de Reis, embora comece a partir de um ponto na história e se mostre claramente interessado nela. Usando sonhos e visões, sinais, símbolos e números ele parece estar declarando o curso da história e chamando atenção ao seu significado, mapeando seu curso à medida em que ela se encaminha ao seu final. Em linguagem técnica o livro é, portanto, escatológico (gr. *eschaton*, fim). Tal como os primeiros capítulos de Gênesis, é universal em seu escopo, apresentando ainda uma abrangente visão do tempo histórico. Isso se torna possível por meio de uma série de visões especiais que revelam a Daniel o propósito de Deus para o mundo. Tal desvendamento da história a partir de uma perspectiva divina é uma característica saliente da literatura apocalíptica (gr. *apokalypsis*, revelação), um tipo de literatura com a qual Daniel é usualmente identificado e à qual será necessário que retornemos mais adiante para uma consideração mais ampla, à luz de estudos recentes.

Por mais diferente que o livro possa ser em seus conceitos e métodos, há uma continuidade teológica com a lei e os profetas, especialmente na sua pressuposição de que o Deus que deu início à vida humana controla a história e a levará ao termo por Ele designado. Entre todas as nações, somente em Israel tal compreensão da história era possível; pois somente a Israel Deus se havia dado a conhecer. Não que a história de Israel fosse em algum sentido uma super-história; pelo contrário, era uma história bem comum, passível de verificação por referência à das nações ao seu redor. Seu conhecimento de Deus, contudo, que tinha importância para a sua existência como uma nação, e, em particular, sua herança das promessas de Deus, lhe davam uma perspectiva histórica e um meio de interpretar os eventos. “A tensão entre promessa e cumprimento faz história. O desenvolvimento

da maneira israelita de escrever a história se distingue pelo fato de o horizonte dessa história se tornar cada vez mais amplo, e o espaço de tempo compreendido por promessa e cumprimento cada vez mais extenso”.¹ Assim, o livro de Daniel estende o curso da história até à sua conclusão. A profecia mirava em direção a um alvo, estando porém usualmente limitada ao cumprimento na história das promessas feitas a Israel. A perspectiva mais ampla de Daniel aplica o tema promessa-cumprimento a todas as nações, como o fez, com efeito, o autor de Gênesis 12:3, e contempla o tempo do fim e a realização final do propósito de Deus para o mundo que criou.

Sentindo-se isso, não é de causar surpresa que cristãos novos, e especialmente os que se dão conta de serem minoria dentro de uma sociedade hostil, são particularmente atraídos a este livro. “Por favor, termine primeiro as notas sobre Daniel e então siga adiante em Gênesis”, escreveram pessoas das tribos Lisu, na Tailândia, a alguém que estava empenhado no preparo de literatura na sua linguagem.² Era parte da herança de Israel o ter como certo que nada podia ser obstáculo ao propósito de Deus, fosse qual fosse a ameaça à sua vida nacional. E é privilégio do cristão saber que as portas do inferno não prevalecerão, enfim, contra a igreja de Deus. Ser privado de saber isso é estar, realmente, desamparado como bem o sabe o governo marxista que proíbe a pregação sobre as coisas do porvir nos sermões das igrejas. Há, de fato, uma razão mais sutil para cortar toda e qualquer referência a livros como Daniel, pois estes enfraquecem a confiança em governos humanos de um modo geral e, em particular, naqueles que dependem de uma tirania soberba e arrogante. Quem dera a igreja levasse tão a sério como os comunistas o ensino positivo deste livro, beneficiando-se assim do incentivo que ele dá ao serviço corajoso e confiante.

Na verdade o livro de Daniel esteve sob eclipse no mundo da teologia acadêmica por mais de um século. Não precisamos ir longe para buscar a razão disso, pois “a herança da erudição bíblica do século dezenove nos deixou hipotecados na esfera apocalíptica”.³ A escola do criticismo literário de Wellhausen e Duhm colocou critérios de aceitabilidade que excluíram os livros apocalípticos e relegaram a profecia pós-exílica em geral a um lugar de menor importância. Assim, para ser aprovado, um livro

(1) W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, I (SCM Press, 1970), p. 19.

(2) Artigo publicado em *East Asia Millions*, boletim da Overseas Missionary Fellowship, dezembro de 1973.

(3) K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (SCM Press, 1972), p. 36.

do Antigo Testamento tinha que falar em termos históricos para uma situação historicamente constatável. Os profetas do século oitavo, por exemplo, podiam ser vistos se dirigindo à situação política, econômica e religiosa dos seus dias⁴ e na medida em que o faziam sua mensagem era aceita como autêntica. Quando parecia que se desviavam, como por exemplo quando olhavam adiante para uma era de prosperidade e bênção, tais passagens eram julgadas como inautênticas, acréscimos de um editor posterior. Por este critério uma boa parte da literatura profética se tornou pouco valorizada, especialmente os textos que não podiam ser datados com segurança pelo fato de alusões históricas serem usadas como artifícios literários para transmitir os “insights” espirituais do profeta. Foi esse o caso com Zacarias 9-14, uma parte muito negligenciada da literatura profética, e com algumas seções do livro de Isaías, tais como os capítulos 24-27, que pareciam não se encaixar dentro do contexto histórico do século oitavo a.C. Tornou-se inclusive costume a postulação de um grande hiato entre o exílio e o Novo Testamento, sendo toda a profecia desse período considerada de status inferior, destituída de originalidade e em grande parte uma imitação de obras mais antigas e melhores. A sorte da literatura apocalíptica foi ainda pior, sendo considerada como uma tentativa desesperada de fazer reviver as esperanças quando tudo estava perdido; era estimada como sendo o resultado de especulação humana, escrita “para satisfazer a curiosidade humana, sem nenhum interesse na salvação”.⁴

Apesar dessa corrosiva influência vinda do Continente, houve eruditos na Grã-Bretanha que se devotaram à literatura apocalíptica, notavelmente R. H. Charles, cujo livro *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* publicado em 1913, tornou disponíveis os textos de livros que de outra forma seriam inacessíveis, acrescentando a eles um comentário e provendo, com isso, um vasto pano-de-fundo para o seu comentário sobre Daniel. *The Relevance of Apocalyptic*, de H. H. Rowley (1944)*, *Old Testament Apocalyptic* de S. B. Frost (1952) e *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, de D. S. Russell (1964), continuaram a manter o assunto na pauta, sem contudo restaurar a confiança no valor intrínseco da apocalíptica bíblica. Uma mudança nesse estado de coisas

(4) O. Cullmann, *Salvation in History* (SCM Press, 1967), p. 80. Cullmann se dissocia deste ponto-de-vista, e argumenta por um uso neutro em oposição a um uso depreciativo do termo “apocalíptico”.

(*) Trad. portuguesa *A Importância da Literatura Apocalíptica* (Ed. Paulinas, 1980).

haveria de ocorrer dentro das fileiras daqueles que estabeleceram a escola do criticismo literário, a saber, os teólogos das universidades da Alemanha.

Desde o fim da Segunda Guerra Mundial tal mudança vem se fazendo sentir, e evidências dela chegaram ao mundo de fala inglesa por meio das traduções das obras de Wolfhart Pannenberg, da Universidade de Mainz. No mínimo podemos dizer que a antiga posição, de há muito arraigada, foi efetivamente desafiada. Na opinião de Klaus Koch, “Com Wolfhart Pannenberg o renascimento da apocalíptica na teologia de pós-guerra teve seu início” . . . “Ele leva a uma expressa aceitação, não apenas das idéias apocalípticas mas do quadro total do apocalipticismo”.⁵

A razão para uma reviravolta tão grande é que Pannenberg desafiou as várias pressuposições com relação à história que sustentavam o antigo ponto-de-vista. Entre estas estão a “análise histórico-crítica como a verificação científica dos eventos”, a qual parece que não deixava nenhum lugar para os eventos redentivos; a teologia existencial que dissolve a história transformando-a na “historicidade da existência”, e a idéia de que o conteúdo real da fé é supra-histórico.⁶ Ele argumenta que a história como realidade é acessível através da revelação bíblica, e que a história necessita de um horizonte universal para que eventos individuais possam ser apreciados em sua significação total. “Sem história mundial não há sentido na história”. “Somente um ponto-de-vista baseado na história mundial pode prover uma base adequada para a divisão do curso da história em períodos”.⁷ Embora Pannenberg se refira não a tais divisões de tempo como ocorrem em Daniel mas às divisões de caráter mais geral que criam as seções de um manual de história, o que ele está dizendo tem uma relação importante com toda a literatura na Bíblia que chamamos de “apocalíptica”. Assim, em sua compreensão da história, Daniel, longe de ser relegado a um papel secundário, se coloca na interseção entre os Testamentos, na encruzilhada da história. Faz parte do considerável volume de literatura que faz a ponte entre o Antigo Testamento e o Novo, e assim provê uma necessária preparação para a compreensão do ministério de Jesus.

Temos que esperar para ver se o movimento centrado em torno de Pannenberg vai conseguir mudar o pensamento teológico na Alemanha a ponto de os preconceitos de mais de um século darem lugar a uma apre-

(5) K. Koch, *op. cit.*, p. 101.

(6) Para uma exposição completa dessa tese veja Pannenberg, *op. cit.*, pgs. 69 e segs.

(7) *Ibid.*, p. 69.

ciação positiva da literatura apocalíptica da Bíblia. Klaus Koch é otimista com relação a isso: "Através das tentativas de compreender uma nova maneira o obscuro poder da apocalíptica, um novo movimento fez de modo ineludível sua entrada na teologia; um movimento que poderá ser salutar, se trouxer como consequência uma diligente elaboração e avaliação do material".⁸ Voltar a estudar o livro de Daniel, portanto, é algo que vem bem a tempo; mas não somente por causa do pensamento atual no mundo erudito. A igreja toda tem necessidade da espécie de reafirmação que um estudo deste livro pode trazer, e não menos em vista das reivindicações marxista de possuírem a chave da história e de serem capazes de produzir, por estratégia humana, um utópico governo mundial. Não é de se assombrar que a igreja se torne derrotista quando põe de lado uma parte importante da compreensão bíblica da história. Além do mais, sua evangelização se torna inefetiva sem a mensagem dos livros apocalípticos. Quando a igreja deixa uma parte da sua mensagem fugir, por negligência, as pessoas vão procurar um substituto em outro lugar. A igreja só tem de acusar a si mesma se, na mente de muitos, a fé numa dialética impessoal tomou o lugar da fé no Poderoso Deus como o controlador da história. O secularismo nega o sobrenatural. Razão tanto mais forte, então, por que a igreja necessita de contar com as certezas e convicções proclamadas em Daniel, de que Deus está constantemente governando e julgando as questões humanas, derrubando os poderosos dos seus tronos, subvertendo regimes injustos e trazendo efetivamente o Seu reino, que abarcará todas as nações. Uma plena e confiante proclamação do propósito de Deus para o todo da história tem de ser ouvida sem demora.

Asseverar tanta coisa, contudo, é parecer ingênuo, como se fosse fácil expor um livro que tem, ao menos em certas passagens-chave, desbaratado os mais aptos expositores. As opiniões estão divididas em quase cada assunto. O caminho a seguir deverá ser, portanto, dar conta dessas diferenças de opinião, apresentá-las tão objetivamente quanto possível, juntamente com as razões que lhes são subjacentes, e indicar o que parece a mim ser o trilho certo que expõe a verdade.

(8) K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, p. 131.

I. UMA OLHADA PRELIMINAR NO LIVRO

Conforme as datas dadas no texto, os doze capítulos de Daniel cobrem todo o período do exílio. O livro começa com informações que nos levam ao ano de 605 a.C., quando Nabucodonosor pela primeira vez colocava os pés na região Siro-palestina, depois de ter derrotado e perseguido o exército egípcio; e a última data mencionada é o terceiro ano do rei Ciro, 537 a.C. (cf. 10:1), logo após o primeiro grupo de exilados ter retornado a Judá para reconstruir as suas ruínas. O livro se divide em duas partes iguais: os capítulos 1 a 6, relatando incidentes que ocorreram com Daniel e seus amigos, e os capítulos 7 a 12, que são cronologicamente superpostos e contam, com detalhes, quatro visões que vieram a Daniel quando já era homem velho.

Uma outra maneira de dividir o livro é observar o uso de duas diferentes línguas, pois embora o livro inicie em hebraico (1:1-2:4a), continua depois em aramaico, até o fim do capítulo 7, retornando por fim ao hebraico. O “cerne” aramaico do livro liga, assim, as suas duas metades e sugere a sua unidade.⁹

Com o seu conteúdo datado no século sexto, seria natural buscar aí o pano-de-fundo que provesse o contexto histórico para o livro; nesse ponto, porém, o estudante se apercebe que a maioria dos comentários apontam para outra direção, pois quase sem exceção é tomado como certo que o livro tenha sido escrito em resposta a uma ameaça religiosa e política que pairava sobre a Judéia, no segundo século a.C. O autor, usando material lendário bem conhecido de seus compatriotas judeus, e acrescentando as visões para fazer a ponte ao curso da história entre o exílio e seus próprios dias, estava encorajando a oposição ao opressor estrangeiro e incitando os fiéis à batalha. Este ponto-de-vista é mantido tão firmemente que muitos comentaristas nem sequer expõem as razões para as suas afirmações concernentes à datação do livro no segundo século. Essa tarefa foi bem executada por S. R. Driver no início do século¹⁰ e o leitor não tem coisa melhor a fazer do que examinar os argumentos com seus próprios olhos, sempre tendo em mente, contudo, que embora ele considerasse *provável* que o livro tivesse sido escrito em 168 ou 167 a.C., estava convencido de que a evidência interna mostrava que ele não poderia ter sido escrito antes de c. 300 a.C., e na Palestina. Suas razões para tomar

(9) Para uma discussão referente à unidade do livro, veja abaixo, pgs. 38-50.

(10) *LOT*, pgs. 497-515; *CB*, pgs. xlvii-lxxvi.

essa posição são apresentadas a partir de três ângulos: histórico, lingüístico e teológico. Um conhecimento maior das línguas antigas tornou necessárias modificações no argumento lingüístico, o que é levado em consideração por Aage Bentzen;¹¹ houve, contudo, poucas mudanças na apresentação clássica do argumento histórico desde Driver, a despeito do lapso de tempo e do crescente volume de documentos que vieram à luz, tendo relação com esse período histórico.

II. QUESTÕES HISTÓRICAS

É um fato que o livro de Daniel se refere a pessoas e eventos de outra forma desconhecidos, tanto pelos livros bíblicos como pela história secular. A razão para isso poderia ser que o autor tinha um motivo particular para mencioná-los, enquanto outros os ignoraram como sendo irrelevantes aos seus propósitos; poderia ser que o autor de Daniel tivesse suas próprias fontes de informação, as quais até agora ainda não vieram à luz, e talvez nunca venham; ou poderia ser que o autor vivia tanto tempo depois dos eventos aos quais se referiu que só tinha um conhecimento bastante imperfeito dos dados históricos relevantes, incorrendo assim em erros. A maioria dos estudiosos tem assumido a última explicação como a mais provável, mesmo levando-se em conta que o autor poderia ter evitado alguns dos alegados erros por uma simples referência aos livros históricos do Antigo Testamento e aos profetas, que deviam ser acessíveis em Jerusalém aí pelo segundo século a.C.

a) *O cerco de Jerusalém e o terceiro ano de Jeoaquim* (Dn 1:1)

Com a acurada erudição que lhe é característica, S. R. Driver admite que a afirmação do primeiro versículo do livro “não pode, estritamente falando, ser refutada”, mas diz que é “altamente improvável: não apenas há um silêncio sobre isso no livro de Reis, mas Jeremias, no ano seguinte (c. 25, & c. . .), fala dos caldeus de um modo que parece implicar claramente que os seus exércitos ainda não tinham sido vistos em Judá por este tempo”.¹²

(11) A. Bentzen, *Introdução ao Antigo Testamento*, II (São Paulo, ASTE), pgs. 225, 226.

(12) *LOT*, p. 498.

É verdade que não há nenhuma menção de um cerco a Jerusalém nessa época em II Reis, embora o livro diga que nos dias de Jeoaquim “subiu Nabucodonosor, rei de Babilônia, contra ele, e ele, por três anos, ficou seu servo” (II Rs 24:1), e Crônicas acrescenta que “subiu, pois, contra ele Nabucodonosor, rei de Babilônia, e o amarrou com duas cadeias de bronze, para o levar a Babilônia” (II Cr 36:6). A presença de Nabucodonosor em Jerusalém é assim duplamente atestada antes do cerco de 597 a.C., que ocorreu no sétimo ano do seu reinado, logo após a morte de Jeoaquim, no seu décimo-primeiro ano (II Rs 24:6-10).

A publicação das Crônicas Babilônicas no Museu Britânico¹³ tornou disponível uma fonte independente de informação exata, relacionada aos eventos da ascensão de Nabucodonosor ao trono. A seguinte tabela mostra os detalhes, tal como podem ser reconstruídos a partir dos dados babilônicos, dos acontecimentos do ano 605 a.C.:

Janeiro/Fevereiro	O exército retorna de uma campanha para a Babilônia.
Abril/Agosto (provavelmente Maio/Junho)	A Batalha de Carquemis, depois da qual Nabucodonosor perseguiu os egípcios rumo ao sul, conquistando toda a terra de Hatti (i. e., Síria-Palestina).
15 de Agosto	Morte de Nabopolassar, pai de Nabucodonosor.
7 de Setembro	Ascensão de Nabucodonosor.

À luz dessas informações, a veracidade das afirmações bíblicas começa a parecer provável. Jeoaquim havia sido colocado no trono pelo faraó egípcio Neco (II Rs 23:34) e por isso Nabucodonosor, ao tomar tudo que pertencia ao rei egípcio (II Rs 24:7) incluiria aí necessariamente o rei de Judá. Essa seria, então, a ocasião em que Jeoaquim se tornou seu servo e foi amarrado com cadeias para ser levado a Babilônia. Se ele realmente fez essa jornada ou não, não temos condições de saber. Vemos, então, que a Bíblia é consistente em afirmar que Nabucodonosor fez pressão sobre Jerusalém e seu rei; e a evidência babilônica deixa uma margem de tempo para que ele efetivamente o tenha feito. Fica também claro porque

(13) D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 BC)* (Londres, 1956). Cf. A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles, Texts From Cuneiform Sources*, V (Nova Iorque, 1975).

o desfecho é deixado um tanto vago. A morte de seu pai tornou imperativo o retorno do príncipe herdeiro (ele já era chamado, prolepticamente, de rei, como podemos ver em Jr 46:2); ele teria de deixar o exército sob o comando dos seus generais e voltar o mais depressa possível para Babilônia, tal como vemos na narrativa de Beroso.¹⁴

A segunda dificuldade em Daniel 1:1, ainda que bem menor, surge de dentro da própria Bíblia; enquanto Daniel data a intervenção de Nabucodonosor no terceiro ano de Jeoaquim, Jeremias 46:2 dá o quarto ano de Jeoaquim como a data da batalha de Carquemis (cf. Jr 25:1, onde do quarto ano de Jeoaquim se diz ser o primeiro do reinado de Nabucodonosor). É hoje bem sabido que havia dois métodos de se contar os anos de um reinado em uso no Antigo Oriente Médio: o primeiro, o mais usual nos livros históricos do Antigo Testamento, contava os meses entre a ascensão do rei e o ano novo como um ano completo, enquanto que o segundo, o método mais usual na Babilônia, chamava esses meses de ano da ascensão, começando a contagem dos anos do reinado a partir do primeiro ano novo. A data em Daniel pareceria então ter provindo de uma fonte compilada na Babilônia, ao passo que a de Jeremias seria de uma fonte palestina; corretamente entendidas, então, não há discrepância entre as duas.¹⁵

Se a invasão de Nabucodonosor poderia ser descrita como tendo lugar no terceiro ano de Jeoaquim ou não, depende do período do ano em que era celebrado o Ano Novo e de se saber em qual parte do ano Jeoaquim subiu ao trono. “No sistema do ano de ascensão e com um Ano Novo no outono, seu primeiro ano iria de setembro de 608 a setembro de 607, o segundo entre 607 e 606 e o terceiro de setembro de 606 a outubro de 605. Este último período se encaixaria bem com a afirmação de Daniel 1:1, em termos cronológicos”.¹⁶ Esta afirmação, embora não esteja livre de incertezas, pode não obstante ser encarada como uma possibilidade, e, enquanto assim for, não deveria ser rejeitada como sendo inexata.

(14) Em Josefo, *Contra Apionem* i.19. Veja também D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, pgs. 25-27; e “Some Historical Problems in the Book of Daniel” em *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (Tyndale Press, 1965), pgs. 16-18.

(15) Uma aplicação dos assim chamados sistemas de “pós-datação” e “ano de ascensão” à data da soltura de Jeoaquim, e por isso sem preconceitos em relação a Daniel 1:1, pode ser encontrada em R. H. Sack, *Amel-Marduk 562-560 BC* (*Alter Orient und Altes Testament*, 4, 1972), p. 28.

(16) A.R. Millard, “Daniel 1-6 and History”, *EQ*, XLIX, 2, 1977, p. 69.

b) *O Rei Belsazar*

Três capítulos de Daniel são datados com referência a este soberano e no entanto, como o mostra qualquer lista de reis da Babilônia, não houve rei com esse nome no período neo-babilônico. Bêl-šar-usur, como é o seu nome transliterado da escrita cuneiforme, foi o filho mais velho do último rei de Babilônia, Nabonido, sendo freqüentemente nomeado nos tablets de contratos porque como príncipe herdeiro atuava como regente na ausência de seu pai.¹⁷ Uma vez que Nabonido esteve em campanhas na Arábia por dez anos, não retornando senão depois da queda de Babilônia, Belsazar foi efetivamente o rei lá por mais da metade do reinado de dezessete anos de seu pai. Além do mais seu pai “confiou o reinado a ele”¹⁸ e o nome de Belsazar aparece associado ao do rei nas fórmulas de juramento daquele reinado.¹⁹ Uma vez que isso não aconteceu a nenhum outro rei em toda a história da Babilônia, vemos que Belsazar foi rei em tudo menos no nome. Há evidência de que ele tenha recebido direitos reais e exercido prerrogativas de um monarca; não podia, contudo, ter o título de rei nos registros oficiais porque, enquanto seu pai vivia, ele não poderia cumprir o ritual de “tomar as mãos de Bel” na Festa do Ano Novo, um ato realizado somente pelo rei.

Uma vez que Belsazar era, então, na prática o rei, não deixa de ser pedante a acusação feita ao autor do livro de Daniel, de errar em chamá-lo “Belsazar, o rei”. Ela é inadequada especialmente em vista de Daniel 5:7, 16, 29, onde a recompensa por ler o misterioso escrito era ser feito a terceira autoridade no reino. Evidentemente o autor sabia que Belsazar era o segundo, depois de seu pai Nabonido.²⁰

(17) Veja, por exemplo, Yale Babylonian Collection, No. 39, publicado por A. T. Clay (1915) e citado em *ANET*, pgs. 309, 310, no. 5.

(18) R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar* (Yale Oriental Series, XV, 1929), pgs. 105-111; Sidney Smith, *Babylonian Historical Texts* (Londres, 1924), pgs. 84, 88.

(19) Dougherty, *op. cit.*, pgs. 96-97.

(20) J. V. Kinnier Wilson (*The Nimrud Wine Lists* [Londres, 1972], p. 7) mostrou evidências de um tipo de triunvirato nas capitais da Assíria e em certas capitais de províncias. Há, por exemplo, um texto de Assur que se refere a “hazannus” (prefeitos) do Portão Ashur, do Portão Shamash e do Portão Tigris, perfazendo, assim, três. Outro texto fala do segundo e do terceiro “hazannu”. Embora essa informação possa ter relevância para o texto de Daniel 5, sua aplicação para a Babilônia deve permanecer apenas tentativa.

Uma segunda objeção que é levantada em conexão com a historicidade de Belsazar é a sua linhagem. Cinco vezes no capítulo 5 Nabucodonosor é referido como sendo seu pai, sendo Belsazar chamado seu filho (5:22). Muitas vezes tem-se levantado a suposição de que o conhecimento que o autor tinha desse período era tão defeituoso que ele pensava que Belsazar era literalmente filho de Nabucodonosor, conquanto saibamos que seu pai foi Nabonido, filho de um nobre babilônico, Nabû-balâtsu-iqbi. Temos de ter em mente que os termos “pai” e “filho” são usados figurativamente no Antigo Testamento, por diversas vezes. Eliseu chamou Elias de “meu pai” (II Rs 2:12); “filhos dos profetas” eram os seus discípulos, e há alguma evidência de que reis proeminentes deram seu nome a sucessores que não eram da sua dinastia.²¹ Em I Esdras 3:7; 4:42 há um interessante exemplo de um rei conferindo como um prêmio a honra de ser chamado seu parente, ou primo. Contudo, a constante repetição do tema pai-filho em Daniel 5 parece implicar mais do que isso, como se a legitimidade do rei pudesse estar sob ataque.

A possibilidade de que Nabonido tivesse se casado com uma filha de Nabucodonosor e de que Belsazar fosse neto do grande rei foi explorada por R. P. Dougherty.²² Atualmente tudo indica que foi Neriglissar que casou com Kaššá, filha de Nabucodonosor, e que ele próprio era nascido em uma linhagem com conexões reais. O filho desta união foi Labashi-Marduk, que foi deposto em favor de Nabonido, cuja mãe era a poderosa e dominadora Adad-Guppi e cujo pai é desconhecido. A insistência do texto de Daniel na expressão “rei Nabucodonosor, teu pai” (avô) pode representar a verdade literal.²³

Em resumo, o capítulo contém detalhes circunstanciais. Considerando-se que dentro de poucas décadas depois da queda de Babilônia Belsazar se tornou praticamente esquecido na história, temos aqui uma importante evidência de um testemunho contemporâneo.²⁴

(21) P. ex., o Obelisco Negro de Salmanezer, esculpido em c. 830 a.C., chama o revolucionário Jeú de “filho de Onri”. É muito improvável que Salmanezer III, que conduziu várias campanhas na Síria-Palestina entre 859 e 841, não soubesse que Jeú matou os descendentes de Onri em 841 a.C.

(22) *Nabonidus and Belshazzar*, pgs. 63-80.

(23) A. R. Millard, “Daniel 1-6 and History”, *EQ*, XLIX, 2, 1977, p. 72.

(24) Cf. R. P. Dougherty, *op. cit.*, pgs. 199, 200.

c) *Dario, o Medo*

Depois do assassinato de Belsazar, que marcou o fim do império babilônico, o autor diz que Dario, o Medo, recebeu o reino (5:30) e 6:28 parece implicar que esse Dario precedeu a Ciro. Considerando-se que Ciro era muito conhecido dos livros bíblicos como o libertador dos judeus da Babilônia, esse foi um erro extraordinário (II Cr 36:22-23; Ed 1:1-8; 3:7; 4:5; 5:13-6:14; Is 45:1). Como houve um Dario no trono persa de 522 a 486, Dario I Histaspes ou Dario, o Grande, tem sido comumente assumido que o autor confundiu tanto a história que pensava que esse Dario havia precedido a Ciro (rei em Babilônia entre 539-530 a.C.). Alega-se que ele estava escrevendo “história consoladora a partir do que você consegue se lembrar”.

A essa altura será útil examinarmos o que é dito sobre Dario no livro de Daniel. Primeiramente ele é chamado Dario, o Medo (5:31), talvez para distingui-lo de Dario Histaspes, e sua idade é dada, “cerca de sessenta e dois anos”. A julgar pela duração do seu reino (36 anos), dificilmente Dario Histaspes teria tido sessenta e dois anos de idade quando subiu ao trono. Sobre Dario, o Medo, ainda é dito que “recebeu o reino” (ARA, “se apoderou”), uma expressão que H. H. Rowley demonstrou não significar mais do que ele sucedeu a alguém no trono.²⁵ No capítulo 6 ele é chamado rei 28 vezes e é dito que, por instigação dos sátrapas por ele designados, fez passar um decreto que ele próprio não tinha poder para revogar. O capítulo termina com a asseveração de que Daniel “prosperou no reinado de Dario, e no reinado de Ciro, o persa” (6:28), o que poderia ser entendido como implicando em que ambos estivessem reinando ao mesmo tempo ou que um seguiu ao outro. Compare com Daniel 1:21, onde se diz que Daniel continuou até o primeiro ano do rei Ciro. Das duas referências restantes a Dario, 11:1 meramente reitera que ele era um medo, enquanto que 9:1 traz detalhes específicos: ele era filho de Assuero, da linhagem dos medos, que foi constituído rei sobre o reino dos caldeus.

À luz de todas essas informações, fica claro que o autor não estava mal informado com respeito a esse soberano. De fato, como J. C. Whitcomb afirma, “o livro de Daniel dá bem mais informações concer-

(25) H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel* (Cardiff, 1935), p. 52.

nentes à vida pessoal de Dario, o medo, do que de Belsazar ou mesmo de Nabucodonosor. Pois ele é o único monarca no livro cuja idade, filiação e nacionalidade são registrados”.²⁶ Supor que Dario o medo não existiu, desprezando assim a evidência provida por este livro é uma atitude arbitrária e insensata, especialmente à luz da sua vindicação em conexão com Belsazar, que houve tempo em que era contado como sendo uma figura fictícia. Deve ser dada a devida consideração a possíveis explicações das aparentes discrepâncias, antes de se procederem às acusações de que houve aí um engano de identificação.

Os textos históricos cuneiformes que revelaram a identidade de Belsazar também lançam luz sobre os acontecimentos relacionados com a queda do império babilônico, em 539 a.C. Duas figuras até então desconhecidas são destacadas na queda da cidade de Babilônia: Ugbaru, que morreu três semanas depois, e Gubaru, que é freqüentemente mencionado em diferentes textos como governador de Babilônia e do distrito que ficava aquém do Rio.²⁷ Olmstead, escrevendo sobre Gubaru (usando a forma grega do nome, Gobrias), faz a seguinte declaração, com respeito aos seus poderes: “Nas suas relações com seus súditos babilônicos, Ciro era “rei de Babilônia, rei de todas as terras” . . . Porém Gobrias foi o sátrapa que representava a autoridade real depois da partida do rei . . . Sobre toda a vasta extensão do território fértil (i.e., Babilônia e o distrito aquém do Rio Eufrates), Gobrias governou quase como um monarca independente”.²⁸ A tese de Whitcomb é que Dario o medo era um nome alternativo para Gubaru, e que os detalhes dos incidentes em Daniel seriam satisfatoriamente enquadrados com a pessoa desse governador. Ciro não ficou muito tempo na Babilônia; presumivelmente, porém, o tempo suficiente

(26) J. C. Whitcomb, *Darius the Mede* (Eerdmans, 1959), p. 8.

(27) *Ibid.*, pgs. 10-16. Infelizmente, quando a Crônica de Nabonido foi pela primeira vez publicada, em 1880, não se fez distinção entre os dois nomes, Ugbaru e Gubaru. A confusão daí resultante, não reconhecida mesmo depois da correção feita por Sidney Smith, em *Babylonian Historical Texts*, invalidou muito trabalho erudito, inclusive a argumentação de H. H. Rowley em *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*; cf. J. C. Whitcomb, *op. cit.*, pgs. 26 e segs. . A Crônica de Nabonido encontra-se agora re-editada na obra de A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, pgs. 104-111. Na p. 109 ele diz: “Se Ugbaru é idêntico ao Gubaru de iii, 20, é algo incerto. Certamente nenhum dos dois pode ser identificado com Gobrias, governador de Babilônia, como sugeriu Smith, BHT, págs. 121 e segs.

(28) A. T. Olmstead, *The History of the Persian Empire* (Chicago, 1948), pgs. 71 e 56. Citado por Whitcomb, na p. 24.

para comissionar o retorno dos exilados a suas próprias terras, e particularmente o dos judeus a Jerusalém (Ed 1). Depois de uns poucos meses voltou a Ecbatana, deixando Gobrias como seu representante.²⁹ Se for levantada a objeção de que, nesse caso, ele não deveria ser chamado de “rei”, como o é por 28 vezes em Daniel 6, Whitcomb responde argumentando que no aramaico a sutil distinção entre termos tais como o babilônico “piḥatu” (governador do distrito) e o persa “khshathrapâva” (sátrapa) não poderia ser expressada a não ser recorrendo-se ao uso da palavra estrangeira. O fato, contudo, é que o autor de Daniel fez essas distinções. Este é um ponto fraco na hipótese de Whitcomb. O termo aramaico “malkâ”, usado também com referência a Belsazar, era passível de uma aplicação mais ampla do que o estrito significado de “rei”, sendo apropriado para Gubarû, que era o governante efetivo na ausência de Ciro.

Ao longo de sua bem articulada monografia, Whitcomb esclarece diversas questões de relevância para a história desse período. Uma das mais importantes é a da situação da Média durante o império neo-babilônico. Foi a terra para a qual alguns israelitas haviam sido deportados depois da queda de Samaria, sendo naquele tempo parte do império assírio. Os medos, porém, se destacaram nas guerras que puseram fim ao mesmo, sendo bem sucedidos no estabelecimento do seu próprio império. Foi por medo deles que Nabucodonosor construiu uma grande cadeia de fortificações, visando tornar o seu reino inexpugnável. Em 559 a.C., o rei vassalo Ciro II, buscando vencer e impor-se sobre o chefe-supremo dos medos, entrou em aliança com Nabonido, de Babilônia. E assim, em 550, “a Média deixou de ser uma nação separada, tornando-se a primeira satrapia, Mada. Não obstante, a estreita relação entre persas e medos nunca foi esquecida . . . Os medos eram honrados do mesmo modo que os persas . . . Estrangeiros habitualmente falavam dos medos e persas; e quando usavam um único termo, era “o meda”.³⁰ Dessa época em diante, portanto, era um império conjunto, embora encabeçado por Ciro. Importantes evidências contemporâneas são providas pela estela de Harâ, na qual Nabonido faz um relatório dos acontecimentos do seu período de reinado. Escrevendo no seu décimo ano (546 a.C.) ele se refere a “os reis do Egito, dos medas e dos árabes”. O professor D. J. Wiseman menciona que

(29) Olmstead, *op. cit.*, p. 71. Gobrias, governador de Babilônia e Daquém do Rio, parece ter tomado posse no quarto ano de Ciro.

(30) *Ibid.*, p. 37.

o rei dos medas por esse tempo, quatro anos depois de ele ter conquistado a Média, não podia ser outro senão Ciro, e conclui que “na Babilônia Ciro usava o título de “Rei dos Medas” ao lado do mais geralmente usado Rei da Pérsia . . .”.³¹

Esta última citação é parte do argumento do professor Wiseman em defesa da sua própria teoria com respeito a Dario o meda, que apareceu pela primeira vez em 1957, e que identifica Dario o meda com Ciro, o persa.³² Embora não haja evidência de que Gubaru tenha sido um meda, chamado de rei, de nome Dario, filho de Assuero, ou que tenha tido cerca de 60 anos; Ciro é sabidamente relacionado com os medas, sabe-se que foi chamado de “rei dos medas” e que tinha mais ou menos 60 anos quando se tornou rei de Babilônia. Essa sugestão requer que Daniel 6:28 seja traduzido dessa forma: “Daniel, pois, prosperou no reinado de Dario, isto é, no reinado de Ciro, o persa”. Este é freqüentemente o sentido da partícula hebraica que usualmente é entendida como a conjunção “e”; e realmente exemplos de um uso nesse sentido podem ser encontrados em outras partes do livro: “alguns dos filhos de Israel, assim da linhagem real como dos nobres” (1:3); “o documento e interdito” (6:9; ARA, “a escritura e o interdito”; BJ, “o documento com o interdito”) fica assim sendo simplesmente “o documento” (v. 10; “a escritura”, ARA), provando que o escritor considerava as duas palavras como sinônimas. James Barr, comentando sobre 7:1, diz que “alguns pensam que o “e” aqui é explicativo, ou seja, teve Daniel um sonho, isto é, visões da sua cabeça (ARA, “ante seus olhos”)”.³³ Portanto, trata-se de um uso comum, não ape-

(31) *Christianity Today*, II.4, de 25 de novembro de 1957, p. 10. Citado por Whitcomb, *op. cit.*, p. 47.

(32) Veja também *NDB*, art. “Dario”, vol. I, pgs. 390, 391.

(33) *IB*, p. 451. Estes exemplos e as sugestões que aqui seguem foram mencionados por D. L. Emery, com correspondência com o professor Wiseman, que este último generosamente compartilhou comigo. Cf. David W. Baker, “‘E’ Faz Toda a Diferença: Pleonasma no Antigo Testamento”, palestra proferida no Grupo de Estudo do Antigo Testamento da Tyndale Fellowship, em Cambridge (1978), e parte de uma tese de doutoramento em fase de conclusão. Ele cita diversos textos bíblicos em que o reconhecimento de um “vav” explicativo solucionaria um problema textual. E conclui: “Os exemplos apresentados estão compreendidos, cronologicamente, desde os casos na literatura ugarítica do século catorze a.C., passando por exemplos hebraicos em textos atribuídos ao décimo século (Gn 4:4; 13:8) e até aos do período pós-exílico (p. ex., Ne 1:10; II Cr 29:27), bem como do aramaico do século quinto (AP 11)”. Não há, portanto, nenhuma razão, em termos cronológicos, para que Daniel 6:28 não possa ser assim interpretado.

nas no idioma hebraico em geral, mas também no estilo do autor de Daniel.

Conquanto seja verdade que evidências seculares ainda não se tenham encontrado com respeito à identificação de Dario com Ciro, há alguma corroboração disso na Bíblia Grega. Em Dn 11:1, a LXX e Teodócio têm “Ciro” em vez de Dario, o meda. Isso sugere que o tradutor grego tinha conhecimento do duplo nome, preferindo usar o que era mais conhecido para evitar que os seus leitores se confundissem. Uma segunda linha de evidência encontramos em I Esdras 3:1-5:6, a história dos Três Guardiães que foram desafiados pelo rei, Dario, para uma competição, que foi vencida por Zorobabel. Como parte do prêmio ele pediu que o rei se lembrasse do seu voto de reconstruir Jerusalém e de restaurar os utensílios do templo. Conseqüentemente Zorobabel foi enviado para cumprir essa missão. Mas, segundo Esdras 4:1-5, Zorobabel se encontrava com certeza em Jerusalém antes do reinado de Dario Histaspes. É provável, por isso, que a história preserva corretamente o nome Dario, embora I Esdras não faça distinção entre os dois Darios, deixando também de reconhecer que Ciro e o primeiro Dario são uma e a mesma pessoa. A confusão no relato de Esdras é geralmente reconhecida. J. Barr é da opinião de que o Dario da história dos Guardiães era originalmente Ciro.³⁴ Exatamente como se os dois nomes pertencessem à mesma pessoa. Tal compreensão da situação também evita o absurdo que representaria o mesmo homem ter autorizado a reconstrução do Templo e mandado mil cavaleiros e músicos para escoltar os construtores (I Esdras 5:1-3), presumivelmente no seu primeiro ano, e logo depois, no segundo ano (I Esdras 6:23) ter que mandar pesquisar nos arquivos para verificar a alegada permissão para a reconstrução. É à luz de tais equívocos que a cuidadosa documentação do autor de Daniel pode ser mais bem apreciada. Para ele, era importante esclarecer que o Dario ao qual se referia era “o meda”. D. J. Wiseman assinala ainda que “na descrição do posterior Dario (II) como “o persa” (Ne 12:22) poderia estar implicada a necessidade de se distinguir o rei com esse nome de outro conhecido na Babilônia como Dario, o meda”.³⁵

Embora seja verdade que a identidade de Dario não pode ser estabelecida com segurança no presente estado do nosso conhecimento, há demasiadas evidências dele como sendo uma pessoa histórica para impedir a sua total rejeição. Simplesmente não funciona mais desprezá-lo co-

(34) *PCB*², p. 373.

(35) Em *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, p. 14.

mo ficção e construir sobre essa ficção a teoria de que o autor acreditava existir um império meda separado.³⁶

d) *O uso do termo “Caldeu”*

A palavra “caldeu” é usada em dois sentidos no livro de Daniel: primeiro, para designar os povos do sul da Babilônia, de origem semítica, que se estabeleceram ao redor do Golfo Pérsico nos séculos 12 e 11 a.C., e que eram chamados pelos babilônios de “caldeus” (Dn 5:30; 9:1); em segundo lugar, com referência à astrologia pela qual essa gente era famosa (2:2, 4, 5, etc.), não sendo este um uso babilônico do termo. De vez que Nabucodonosor era um caldeu por descendência, o uso étnico do termo no livro de Daniel não causa surpresa; e o seu uso por Heródoto³⁷ como um termo técnico para os sacerdotes de Bel no quinto século a.C. mostra que por aquele tempo ele já tinha um sentido secundário. Não há nada de impróprio no uso do termo em ambos os sentidos, e nem deveria isso causar confusão; seria mais ou menos como o uso da palavra portuguesa “cigano” para expressar tanto uma pessoa dessa raça de nômades como um andarilho qualquer (não fazendo, por conseguinte, distinção entre descendência e estilo-de-vida). É desnecessário dizer que os primeiros não usariam a palavra em ambos os sentidos.

Embora o termo “caldeu” tenha sido usado com um sentido étnico em registros assírios do oitavo e sétimo séculos, há uma completa ausência da palavra dos registros babilônicos do século sexto, em qualquer dos seus sentidos (ao menos no que tange a textos que se encontram à nossa disposição hoje). O uso bíblico, portanto, até o presente continua sem apoio externo,³⁸ porém não se justifica afirmar ser a palavra anacrônica com um argumento a partir do silêncio.

A diferença entre a forma hebraica da palavra “kášdīm” e da grega, que translitera o babilônico “kaldāyu” (de onde o português “caldeu”) pode hoje ser explicada em bases filológicas. O hebraico parece preservar uma forma mais antiga da palavra,³⁹ sem ser por isso menos acu-

(36) Veja abaixo, sobre o capítulo 8, pág. 66.

(37) “História” i.181, 183. Para maiores informações quanto à significância da evidência fornecida por Heródoto, veja R. K. Harrison, *IOT*, p. 1113.

(38) A. R. Millard, “Daniel 1-6 and History”, *EQ*, XLIX, 2, 1977, pgs. 69-71.

(39) A. R. Millard, *ibid.* . Ele se refere a W. von Soden, “Grundriss der Akkadischen Grammatik”, *Analecta Orientalia*, 33, 47 (Roma, 1969), 30 g.

rada que a forma grega, como alguns comentadores têm suposto.⁴⁰

Concluindo esta seção sobre as pressuposições históricas do autor do livro de Daniel, quero afirmar, e enfatizando, que não há razão para se questionar o seu conhecimento da história. As indicações são de que ele tenha tido acesso a informações ainda não disponíveis ao historiador dos nossos dias e que, onde não existem provas conclusivas do contrário, ele deve ser considerado digno de crédito.

III. AS LÍNGUAS ORIGINAIS

Como o livro de Esdras, Daniel é escrito parte em hebraico (1:1-2:4a; 8:1-12:13) e parte em aramaico (2:4b-7:28), uma língua estreitamente relacionada com o hebraico, tendo a mesma forma de escrita. Temos duas palavras aramaicas em Gênesis 31:47, o que poderia indicar que as duas línguas tenham existido desde cedo lado a lado; e uma curta inscrição na Estela de Milcarte dá evidências da existência do aramaico nos meados do século nono a.C.⁴¹ A Bíblia dá testemunho do uso do aramaico como língua internacional no oitavo século a.C. (II Rs 18:26); era também a língua oficial do império persa.

Várias sugestões têm sido feitas para explicar a mudança de língua no livro de Daniel. A mais convincente sugere que os capítulos 2 a 7 contém aquela parte do livro que seria de interesse para não-judeus, e para quem talvez pudesse ter sido até publicada separadamente. H. H. Rowley é um dos que pensam que esta seção tivesse circulado em separado, postulando, entretanto, que um autor macabeu a tenha usado para encorajar a resistência entre os seus compatriotas judeus.⁴² Outra teoria é a de que o autor tenha deliberadamente feito uso de duas línguas diferentes na estruturação do seu livro, usando a língua internacional para os capítulos 2 a 7, que continham a mensagem às nações.⁴³

(40) P. ex., Porteous, p. 28.

(41) *DOTT*, p. 239.

(42) Sobre esta e outras evidências com relação ao assunto, pode-se convenientemente consultar *IOT*, p. 1133.

(43) A. Lenglet, "La Structure Littéraire de Daniel 2-7", *Biblica*, 53, 1972, pgs. 169-190. Para maiores detalhes veja a seção VI, abaixo, pgs. 64-67.

No passado, contudo, o interesse tem se concentrado não tanto nas razões para o uso das duas línguas como na evidência por elas apresentada com relação à data em que o livro foi escrito. É desnecessário dizer que o tipo de conhecimento especializado que se requer para se poder avaliar os dados e os argumentos neles baseados deixa essa questão para o pequeno círculo daqueles efetivamente preparados para poderem emitir um juízo independente. Mesmo assim é amplamente reconhecido que é precário tentar estabelecer a data do livro a partir de evidências lingüísticas, especialmente quando a quantidade de material comparativo é bastante limitada, como é ainda o caso com o hebraico e o aramaico do Antigo Testamento.⁴⁴ Tentativas têm sido feitas, no entanto, por diversos eruditos bem conhecidos neste século, todos eles deixando-se guiar por S. R. Driver e o seu muito citado dito: “As palavras persas pressupõem um período em que o império *persa* já esteja bem estabelecido; as palavras gregas *exigem*, o hebraico *apoia* e o aramaico *permite* uma data *após a conquista da Palestina por Alexandre Magno (332 a.C.)*”.⁴⁵ Comentadores mais recentes, nem sempre dando as razões que os levam a fazer tais declarações, têm ido ainda mais adiante. N. Porteous, por exemplo, diz que o aramaico “não é anterior ao terceiro século a.C., talvez mesmo do segundo século”.⁴⁶ David F. Hinson, escrevendo primariamente para as igrejas dos campos missionários, diz o seguinte: “A linguagem em que o livro é escrito favorece a idéia de que ele tenha sido composto no tempo de Antíoco IV”⁴⁷ São somente dois exemplos escolhidos ao acaso para mostrar a maneira em que o argumento lingüístico está sendo ainda usado, mesmo que tenha sido deixado pela maioria dos eruditos que se especializam nas línguas originais, hebraico e aramaico.

No que diz respeito ao hebraico, pouco pode ser provado com relação à sua data. Embora devam ter ocorrido mudanças nesta língua no decorrer dos séculos, estas não são fáceis de se observar, e podemos dizer que “Débora não falou de modo muito diferente do que Coélet [escritor de Eclesiastes], embora bem mais de mil anos os separem”.⁴⁸ Um estudo

(44) Veja, p. ex., P. R. Ackroyd, “Criteria for the Maccabean Dating of the Old Testament”, *VT*, III, 1953, pgs. 113-132.

(45) *LOT*, p. 508; os itálicos são do próprio Driver.

(46) Porteous, p. 7.

(47) D. F. Hinson, *Old Testament Introduction 2: The Books of the Old Testament* (Theological Education Fund Study Guide 10) (SPCK, 1974), p. 129.

(48) D. Winton Thomas, “The Language of the Old Testament”, em: H. W. Robinson (ed.), *Record and Revelation* (Oxford, 1938), p. 383.

das 30 expressões alistadas por Driver em apoio a uma data mais recente levou W. J. Martin à conclusão de que “não há nada com relação ao hebraico de Daniel que possa ser considerado extraordinário para uma pessoa bilíngüe ou, como talvez seja aqui o caso, trilingüe no sexto século a.C.”⁴⁹ Definidamente, o hebraico do livro não pode ser confiantemente assinalado para um século mais do que outro.

No caso do aramaico, o assunto recebeu um estudo meticoloso da parte de vários eruditos nos inícios do século,⁵⁰ sendo o mais completo o de H. H. Rowley.⁵¹ Contudo, o trabalho deve prosseguir constantemente, à luz dos novos textos aramaicos que estão sendo continuamente publicados, levando-se assim em conta a sempre crescente compreensão dos problemas que estes possibilitam; está aí a razão de ser do longo artigo escrito por K. A. Kitchen, “The Aramaic of Daniel”.⁵² Ele estuda: (a) vocabulário, (b) ortografia e fonética, (c) morfologia geral e sintaxe. Acho que será de utilidade sumariar aqui as conclusões a que Kitchen chega como resultado de seu judicioso e bem documentado trabalho.

Em primeiro lugar se nos é mostrado que o aramaico de Daniel e de Esdras é aramaico imperial, “em si mesmo praticamente impossível de se datar com qualquer convicção no período entre 600 a 330 a.C.” Por isso, é irrelevante fazer distinções entre aramaico “oriental” e “ocidental”, que se desenvolveu mais tarde.⁵³ A única indicação de um lugar de origem surge da ordem das palavras, que revela influência acadiana, provando “que o aramaico de Daniel (e Esdras) pertence à mais antiga tradição do aramaico imperial (séculos sétimo-sexto a quarto a.C.) em oposição a derivados palestinos posteriores e locais do aramaico imperial”.⁵⁴ Kitchen faz uma lista de um bom número de eruditos que hoje consideram uma ori-

(49) W. J. Martin, “The Hebrew of Daniel”, em *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, p. 30.

(50) Mais facilmente acessível ao leitor em geral é o sumário de Montgomery em *ICC*, pgs. 15-20. É uma apresentação do assunto conforme era compreendido em 1927, data do livro.

(51) H. H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament* (1929); mas veja também R. D. Wilson, em *Biblical and Theological Studies by Members of the Faculty of Princeton Theological Seminary* (1912), pgs. 261-306.

(52) Em *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, pgs. 31-79.

(53) *Ibid.*, p. 75.

(54) *Ibid.*, p. 76. Evidências para o aramaico palestino se encontram nos Rolos do Mar Morto, especialmente o *Genesis Apocryphon* e o *Targum de Jó*.

gem oriental (mesopotâmica) para a parte aramaica de Daniel como provável, embora provas absolutas não possam ser dadas, em virtude da relativa unidade do aramaico imperial. A conclusão de P. W. Coxon, em uma nota filológica sobre o verbo “beberam” em Daniel 5:3, é que esta forma pertence sem nenhuma dúvida ao aramaico oficial, sendo uma característica especificamente *oriental*.⁵⁵ Incidentalmente, e sem nenhuma conexão com Daniel, falando sobre a data do livro de Enoque, R. H. Charles escreveu, há muitos anos atrás: “O fato de que os capítulos VI-XXXVI foram escritos em aramaico favorece uma data pré-macabeana; porque quando uma vez uma nação recupera, ou tenta recuperar a sua independência, sabemos pela história que ela tenta fazer reviver a sua língua nacional”.⁵⁶ O que é verdadeiro para Enoque é presumivelmente aplicável também a Daniel.

Atenção também tem sido prestada aos estrangeirismos no aramaico de Daniel, sendo de particular significação as palavras provindas do persa e do grego. H. H. Rowley enumera vinte palavras que ele considerava como tendo uma derivação do idioma persa;⁵⁷ checando-as para ver quantas apareciam nos Targuns judaicos (do primeiro século a.C. em diante), constatou que doze persistiam. Como comparação ele chamou a atenção a 26 palavras persas que apareciam na coleção de papiros em aramaico do século quinto, de A. E. Cowley,⁵⁸ das quais somente duas apareciam nos Targuns e duas em Daniel. Concluiu assim que a sobrevivência de palavras persas em Daniel apontava para uma data mais próxima dos Targuns que do século quinto. Respondendo a isso, K. A. Kitchen⁵⁹ destaca o fato de que um grupo de umas vinte e poucas palavras “representa uma base frágil demais para um argumento estatístico”; que uma comparação deveria também ser feita com o vocabulário do aramaico imperial, incluindo o dos documentos aramaicos publicados desde 1923; que o tipo de pa-

(55) ZAW, 89, 1977, p. 276. Ele se refere ao argumento de E. Y. Kutscher de que o aramaico de Daniel é perpassado com formas orientais, tanto na gramática como na sintaxe (em T. A. Seboek (ed.), *Current Trends in Linguistics*, 1970, pgs. 362-366), e sugere “que as assim chamadas expressões prostéticas em Daniel corroboram a sua tese de uma origem antiga e oriental para o aramaico do livro”.

(56) R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha* (OUP, 1963), p. 170.

(57) H. H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament*, p. 138.

(58) A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* (Oxford, 1923).

(59) Em *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, pgs. 35-44.

lavras deve ser levado em conta, pois há seis termos que até agora não foram ainda encontrados em escritos posteriores a 330 a.C., além do fato de certos termos não terem sido compreendidos pelos tradutores gregos do Antigo Testamento. Outro ponto importante que ele destaca é o de que as palavras persas em Daniel são palavras do *persa antigo*, isto é, pertencentes ao período anterior a 300 a.C. A evidência, assim, é antes em favor de uma data mais antiga que de uma mais recente, e Kitchen conclui dizendo o seguinte (p. 77): “Estes fatos sugerem para as palavras persas no aramaico de Daniel uma origem anterior a 300 a.C.”.

Muito se tem dito com relação à ocorrência de palavras gregas no livro, e para o não-especialista a inferência pode parecer conclusiva no sentido de elas apontarem para um período posterior às conquistas de Alexandre Magno. Isso até que fica claro que existem somente três palavras, e todas elas nomes de instrumentos musicais.⁶⁰ Mercadorias gregas já eram comercializadas por todo o Antigo Oriente Médio desde o século oitavo a.C.; aparentemente, gregos eram empregados na Babilônia no tempo de Nabucodonosor; por isso não há nada de surpreendente no fato de existirem instrumentos musicais de origem grega e com nomes gregos na Babilônia do sexto século. O que *realmente* é significativo é o haver tão poucas palavras de origem grega no aramaico de Daniel. Segundo M. Hengel, “desde o tempo dos ptolomeus, Jerusalém era uma cidade em que o grego era falado em escala sempre maior”.⁶¹ “A partir dos papiros Zeno pode-se demonstrar que a língua grega era conhecida em círculos aristocráticos e militares do judaísmo entre 260 e 250 a.C., na Palestina. Ela já era amplamente difundida por ocasião da ascensão de Antíoco IV, em 175 a.C. e dificilmente seria suprimida mesmo quando da vitoriosa luta de libertação empreendida pelos macabeus”.⁶² “Do terceiro século em diante encontramos quase que exclusivamente inscrições gregas na Palestina”.⁶³ Confrontado com tais evidências, o fato de não mais que três palavras gregas aparecerem no aramaico de Daniel (sendo estas ainda termos técnicos) é um argumento contra uma data no segundo século para o livro. “É preferível — partindo-se das evidências gregas e persas . . .

(60) Sobre a identificação de *symphōnia* (“gaita de foles”, ARA) veja *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, pgs. 25 e segs.

(61) Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, I (Fortress Press, Philadelphia, 1974. Tr. por John Bowden do alemão *Judentum und Hellenismus*², 1973), p. 104.

(62) *Ibid.*, p. 103.

(63) *Ibid.*, p. 58.

— colocar o aramaico de Daniel nos fins do século sexto, no quinto ou no quarto séculos a.C., e não no terceiro ou segundo. Este último não é totalmente descartado, sendo, contudo, muito menos realista e não tão favorecido pelos fatos como já uma vez se imaginava”.⁶⁴

A razão pela qual Kitchen chega a uma conclusão diferente de Rowley no que diz respeito à datação do aramaico não reside apenas na quantidade de nova literatura aramaica disponível desde 1929; reside também uma distinção que ele faz, e que não foi feita por Rowley, entre ortografia e fonética. “Textos em aramaico antigo e imperial empregavam uma ortografia fenícia que era, sob vários aspectos, somente *aproximada* à fonética aramaica, tal como era falada; mudanças na pronúncia do aramaico entre os séculos oitavo e quinto a.C. fizeram de tais pronúncias aproximativas elementos puramente *históricos*. Descobre-se estes fenômenos por escritos fonéticos esporádicos e por falsos arcaísmos em documentos da vida cotidiana escritos em aramaico imperial. Contrastando com isso, em Daniel e Esdras, que são textos literários produzidos dentro da tradição de escribas, as transformações fonéticas se mostram através da modernização . . . da pronúncia, provavelmente no ou depois do terceiro século a.C.”⁶⁵ Se for dado o devido reconhecimento a esta modernização, o aramaico de Daniel poderia ter sido escrito em qualquer época entre fins do século sexto e o segundo século a.C.

E o debate continua. Embora Rowley tenha contestado as descobertas de Kitchen,⁶⁶ estas encontraram apoio (sendo refutados os argumentos daquele) da parte de E. Y. Kutscher, atualmente o principal aramaísta judeu, em seu grande resumo do estado atual das pesquisas sobre o aramaico antigo, sendo também favoravelmente recebidas por mais outros lingüístas.⁶⁷ Vem se tornando, conseqüentemente, um fato definitivamente aceito que a data de Daniel não pode ser decidida sobre

(64) K. A. Kitchen, em *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, p. 50.

(65) *Ibid.*, p. 78.

(66) Em uma resenha, *JSS*, 11, 1966, pgs. 112-116.

(67) E. Y. Kutscher, em T. A. Seboek (ed.), *Current Trends in Linguistics*, pgs. 400-403; M. Sokoloff, *The Targum of Job from Qumran Cave XI* (Ramat Gan, 1974), p. 9, n. 1; A. R. Millard, *EQ*, XLIX, 2, 1977, pgs. 67-68. Veja também L. Dequeker, *The "Saints of the Most High" in Qumran and Daniel* (Leiden, 1973), p. 131, e Delcor, pgs. 31-33, em ambos os quais referência é feita aos argumentos de Kitchen.

bases lingüísticas, e que as sempre crescentes evidências não favorecem a tese de ser ele um livro do segundo século, de origem ocidental.

IV. A DATA E A UNIDADE DO LIVRO

Depois de termos argumentado que a história registrada em Daniel 1 a 6 não pode ser considerada como não-digna de confiança, e que as evidências das línguas originais em que o livro foi escrito não exigem e mesmo não dão apoio a uma data no segundo século, queremos agora considerar mais especificamente as questões de data e de unidade.

Um ponto de partida óbvio são as informações prestadas pelo autor. Conforme Daniel 1:1, Daniel foi levado para Babilônia em 605 a.C.,⁶⁸ lá vivendo pelo menos até 537 (10:1), quando já devia ter mais de oitenta anos de idade. Contudo, embora 537 seja a última data fornecida pelo livro, não assinala o último evento registrado, pois as “profecias”, cobrem os séculos quinto, quarto, terceiro e parte do segundo. Sendo axiomático que a data de um livro histórico na sua forma final não pode ser anterior ao último acontecimento por ele registrado, aqueles que pensam que a maior parte do capítulo 11 consiste de história e não de profecia aderem a uma data ao redor de 167-165 a.C., na Palestina. Heaton, por exemplo, assinala a mudança de história para profecia em Dn 11:40, argumentando que isto nos fornece a data da composição final do livro. “Escrevendo em 165/4 a.C., a perspectiva do autor se concentra na iminente destruição do quarto reino, quando Deus finalmente tomaria o poder e passaria a reinar”.⁶⁹ Porquanto o autor se mostra acurado até o ano 165, desse ponto em diante ele revela ignorância dos movimentos de Antíoco, ficando claro que estava então a escrever profecia e não mais

(68) D. J. Wiseman, em uma resenha da obra de A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* para a revista *Bibliotheca Orientalis*, sugeriu que uma passagem na Crônica Babilônica (BM 21946, rev. 4, p. 105) que relata que Nabucodonosor levou muitos prisioneiros da região sírio-palestina em 602 a.C. poderia indicar que Daniel e seus companheiros pudessem estar entre eles. Se assim fosse, o exílio e o retorno do povo poderiam ter sido datados contando-se a partir de 605, o que cronologicamente deixaria o devido espaço para o decreto de Ciro e os preparativos para o retorno.

(69) *TBC*, p. 240.

história. Se tal pensamento é correto, então o livro de Daniel seria o único na Bíblia possível de ser datado, em sua forma final escrita, com uma margem de erro de não mais que alguns meses dentro do mesmo ano. Por mais límpida que pareça tal proposição, no entanto, não podemos parar por aí no que diz respeito a esta questão, uma vez que a data do livro está inextrincavelmente relacionada com o lugar de origem e a unidade de autoria.

a) *Haverá um único lugar de origem?*

Já vimos que as evidências a partir do aramaico de Daniel favorecem uma origem oriental antes do que palestina. Escrevendo em 1895, já por esse tempo F. Lenormant havia notado “a coloração nitidamente babilônica,” bem como “certos aspectos da vida da corte de Nabucodonosor . . . descritos com uma veracidade e exatidão tais como seria difícil a um escritor que escrevesse séculos depois”.⁷⁰ Montgomery se impressionara com o orientalismo dos capítulos 1-6, vendo seu valor histórico essencial no modo como “espelha as condições deste complexo que é a vida oriental, sobre o qual estamos muito mal informados”.⁷¹

Desde 1926, bem mais informações foram colocadas à nossa disposição. Em 1941, R. H. Pfeiffer concedeu ao autor de Daniel dois genuínos ecos da história babilônica: “Presumivelmente nunca chegaremos a saber como o nosso autor sabia que a nova Babilônia era criação de Nabucodonosor (4:30 [H. 4:27]), como ficou provado pelas escavações (veja R. Koldewey, *Excavations at Babylon*, 1915), e que Belsazar, mencionado tão somente em registros babilônicos, em Daniel e em Baruque 1:11 (que é baseado em Dn), estava na função de rei quando Ciro tomou Babilônia em 538 (cf. o capítulo 5)”.⁷² Se se reconhecesse no autor uma testemunha contemporânea destes acontecimentos, não haveria problema.

(70) *ICC*, p. 74, onde Montgomery cita F. Lenormant com aprovação, embora partindo daí para a argumentação de que práticas religiosas babilônicas sobreviveram até muito tempo depois da queda do império, sendo somente ligeiramente alteradas pelas sucessivas fases políticas.

(71) *Ibid.*, p. 76. Veja também W. F. Albright (*JBL*, 40, 1921), que observa a atmosfera babilônica que envolve os capítulos 1-7 (p. 116), argumentando serem estes capítulos escritos na Babilônia (p. 117).

(72) R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (Black, 1952), pgs. 758-759.

A defesa de uma proveniência babilônica para os capítulos 1-6 é reforçada pela descoberta, em Qumran, da “Oração de Nabonido”, conforme o julgamento de D. N. Freedman: “Por trás de Daniel 4 há uma história do terceiro século (ou ainda anterior), cuja origem se encontra na Babilônia; . . . o material nos capítulos 3-5, pelo menos, já tinha assumido a sua forma atual no período pré-palestiniano, sendo incorporado como uma unidade pelo autor de Daniel (embora com algumas necessárias modificações)”.⁷³ William Brownlee é da mesma opinião: “Estas observações são baseadas na pressuposição de que tais tradições tenham realmente se originado no exílio e de que não são totalmente fictícias – uma posição à qual fomos levados pela Oração de Nabonido”.⁷⁴ Esses autores supõem que o nome Nabucodonosor tenha substituído o de Nabonido em Daniel 4 nas tradições que chegaram ao autor (palestino) do nosso livro.

Uma porção de detalhes que dão apoio à tese de uma origem babilônica para os capítulos 1-6 são mencionados no curso do comentário sobre estes capítulos. Ao mesmo tempo há certos aspectos desse trecho que não parecem apropriados para o tempo do reinado de Antíoco IV. Essa questão é bem colocada por W. Lee Humphries: “Como uma série de lendas, essas não seriam, em si e por si mesmas, apropriadas para a situação da Palestina na crise marcada pelo período de Antíoco IV Epifânio, e é difícil de compreender como poderiam elas ter sido criadas nessa época em que a linha demarcatória entre coisas judaicas e coisas pagãs era tão agudamente traçada. Pois nessas lendas as possibilidades de uma vida em contato e em interação com assuntos estrangeiros são afirmadas, não havendo uma polarização nesse aspecto”.⁷⁵ Não há, portanto, falta de apoio erudito para a afirmação de que os capítulos 1-6 sejam de proveniência babilônica e se encaixem melhor num período anterior ao tempo de Antíoco IV. Quanto tempo antes é um assunto discutido: poucos os colocariam antes do quarto século;⁷⁶ contudo, o período

(73) D. N. Freedman, “The Prayer of Nabonidus”, *BASOR*, 145, 1957, pgs. 31-32. Veja também a Nota Adicional, pgs. 124-126.

(74) W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible* (OUP, 1964), p. 42.

(75) W. Lee Humphries, “A Life-Style for Diaspora: a Study of the Tales of Esther and Daniel”, *JBL*, 92, 1973, p. 221.

(76) P. R. Davies (“Daniel Chapter Two”, *JTS*, XXVII, 1976, pgs. 392-401) tem argumentado, entretanto, no sentido de que a origem da história de Daniel 2 seja consignada ao fim do período exílico ou logo depois (p. 400), ou seja, no sexto século.

neo-babilônico posterior ou persa anterior é o que melhor se enquadra ao se levar em conta as informações exatas sobre o império babilônico que vimos estarem preservadas nestas histórias.

Objeto de estudo especial tem sido o capítulo 7, porque, embora pertencendo aos capítulos que tratam de visões e como tal à segunda parte do livro, é o último dos capítulos aramaicos, revelando afinidades com o capítulo 2. Tem sido argumentado que o cap. 7 pertence à primeira parte do livro e que, ao menos em sua forma original, faz parte do seu estágio pré-macabeano.⁷⁷ Somente dessa forma pode-se fazer justiça às diferenças entre os capítulos 1-7 e 8-12. M. Delcor aceita a argumentação por uma influência cananita por trás das imagens do capítulo 7, que sugere uma data mais antiga para este capítulo. “A influência da religião e da literatura de Canaã em Israel . . . deve ter sido continuada após o exílio”.⁷⁸

Alguma quantidade de evidência tem sido apresentada em apoio de uma teoria segundo a qual a visão do capítulo 7 tem um paralelo na “história da oposição do Oriente Médio”.⁷⁹ “A historiografia oriental esteve, por muitos anos, baseada na sucessão dos impérios assírio, meda e persa. Os três eram orientais, sendo citados pelos historiadores com o objetivo de glorificar os reis persas orientais”. “Na exegese de Daniel não se pode mais negligenciar o contexto situacional da história da oposição oriental contra o helenismo. A revolta macabeana é só uma parte dela, e deve ser entendida em conexão com a resistência religiosa ao helenismo, que havia começado no oriente pelo menos cem anos antes”.⁸⁰ Uma vez que o capítulo 8 de Daniel também é explicitamente anti-helenista, poderia pelo mesmo argumento ser datado muito antes do período macabeano.

(77) L. Dequeker, *The “Saints of the Most High” in Qumran and Daniel*, p. 111.

(78) Delcor, p. 32. Cf. “Les sources du chapitre VII de Daniel”, *VT*, XVIII, 1968, pgs. 290-312.

(79) J. W. Swain, “The Theory of Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire”, *Classical Philology*, 35, 1940, pgs. 1-21; e S. K. Eddy, *The King is Dead. Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism 334-331 BC* (Lincoln, Nebraska, 1961), especialmente as pgs. 183-212.

(80) L. Dequeker, “The Saints of the Most High”, *Oudtestamentische Studiën*, XVIII, pgs. 132, 133.

b) *Haverá mais que um autor?*

Uma maneira de se acomodar a uma data anterior para os primeiros 6 ou 7 capítulos e ainda continuar sustentando uma data macabeana para a última parte do livro é supor a existência de mais de um autor. Montgomery, por exemplo, postulou que o primeiro autor, escrevendo na Babilônia, compôs os capítulos 1-6 por volta do século terceiro a.C.; os capítulos 7-12, por sua vez, teriam sido escritos no segundo século, pouco antes da retomada do templo de Jerusalém pelos judeus, uma vez que os macabeus são descritos como um “pequeno socorro” (Dn 11:34). Ele pensa discernir aqui um elemento de predição que inclusive pode ter contribuído para o sucesso dos heróis macabeus.⁸¹

O argumento de que diversidade de línguas indica diversidade de autoria continua a ser sustentado;⁸² sabe-se, porém, que o artifício literário de enquadrar a porção central de uma obra numa moldura de um estilo diferente era comumente empregado no Antigo Oriente Médio. Já temos um exemplo disso no Código Legal de Hamurabi, do século dezoete a.C.⁸³ Referindo-se aos livros de Jó e de Daniel, Gordon faz a seguinte observação: “A possibilidade de uma estrutura ABA intencional merece séria consideração e deveria nos deter no sentido de se evitar uma afobada dissecação do texto”. Assim, uma suposta evidência de autoria composta torna-se um argumento em favor da unidade do livro.

Vários eruditos recentes, reconhecendo a proveniência babilônica dos primeiros 6 ou 7 capítulos, crêem que um autor do segundo século fez uso de material mais antigo, que deve ter chegado a ele numa forma já relativamente fixada. Embora possa ter sido responsável por alguns acréscimos editoriais (sobre os quais há pouca concordância nos detalhes, em virtude da falta de evidências mais sólidas), no todo ele deixou as his-

(81) ICC, pgs. 96-99. Eissfeldt faz a mesma distinção, embora tenda a conferir os últimos capítulos aos anos 167-163, deixando assim espaço para uma adaptação do autor à medida em que o curso dos acontecimentos o exigia. Para um conciso sumário da história desse modo de encarar o livro como composto, veja R. K. Harrison, *IOT*, pgs. 1107-1109.

(82) P. ex., J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament* (Roma, 1967; Tr. inglesa SCM Press, 1976), p. 410.

(83) Cyrus H. Gordon, *The World of the Old Testament* (Londres, 1960), p. 83. No Código de Hamurabi o prólogo e o epílogo estão escritos em acadiano semi-poético, ao passo que as leis estão em prosa.

tórias basicamente como as encontrou. Assim se tem uma explicação do porque elas nem sempre se encaixam dentro dos propósitos de um autor do segundo século se opondo à dominação grega. Pelo menos um escritor recente pensa poder discernir três estágios primários no desenvolvimento do livro, vendo a sua intenção original sendo modificada de conformidade com as mudanças nas circunstâncias históricas da comunidade judaica.⁸⁴ Assim, pode ser que tenha havido diversos redatores, cada qual adaptando o material ao seu próprio tempo, sendo o último deles o redator macabeu que criou a última visão, dos capítulos 10-12.

O problema com a questão da autoria composta é que o livro apresenta pouquíssimos traços das alegadas diferenças de ponto-de-vista. Como uma obra literária ele manifesta unidade de objetivos e de propósitos. S. R. Driver assume que um autor foi o responsável pelo todo; igualmente R. H. Pfeiffer não vê razão para questionar a unidade do livro, achando, como muitos outros, “em ambas as suas partes o mesmo objetivo e o mesmo transfundo histórico”.⁸⁵ A colocação clássica da defesa da unidade do livro, embora postulando uma data no segundo século, foi feita por H. H. Rowley em sua palestra intitulada “A Unidade do livro de Daniel” (“The Unity of the Book of Daniel”), apresentada como mensagem presidencial para a “Society for Old Testament Study”, em 1950.⁸⁶ Primeiramente ele expõe as fraquezas, bem como a diversidade, dos pontos-de-vista rivais (aos quais desde então outros tem sido ainda acrescentados); com relação a isso, comenta que “não há nenhum ponto-de-vista positivo que possa reivindicar para si algo como um consenso de opinião” e postula que “nenhuma das teorias divisivas pode oferecer uma resposta ao argumento pela unidade, ou evitar dificuldades e embaraços maiores do que aqueles que tenta remover”.⁸⁷ Daí em diante Rowley passa a apresentar argumentos evidenciando a interrelação exatamente dos capítulos que são usualmente separados por aqueles que vêem no livro uma autoria composta. Talvez o seu sub-capítulo mais eloquente seja o intitulado “As características mentais e literárias são as mesmas por todo o livro”. Ele menciona uma predileção por “listas ressonantes de palavras”

(84) John G. Gammie, “The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel”, *JBL*, 95, 1976, pgs. 191-204.

(85) R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, p. 761.

(86) Publicada em *The Servant of the Lord*² (Oxford, 1965), pgs. 249-280.

(87) *Ibid.*, p. 249.

(tais como as classes de sábios no capítulo 2, os instrumentos musicais no capítulo 3 e a repetição em 7:14), um hábito de introduzir novos elementos em repetições e interpretações posteriores, e, pelo menos em duas instâncias (nos capítulos 4 e 8), o que ele entende como confusão entre o simbólico e o real. “Uma qualidade de mente, ou hábito mental, não é . . . algo facilmente copiado”; e é esta inconsciente idiossincrasia, observável por todo o livro, que desmente a diversidade de autoria.

A vigorosa conclusão de Rowley permanece em pé ainda hoje: “o ônus da prova recai sobre aqueles que tentam dissecar uma obra. No nosso caso, entretanto, nada que possa ser seriamente chamado de prova de autoria composta foi até agora apresentado. Por outro lado, temos evidências em favor da unidade do livro que em sua totalidade representam uma demonstração”.⁸⁸ Uma vez que aceitava uma data macabeana para a composição do livro, encontrando-se assim em concordância com a maioria dos eruditos com os quais entrava em diálogo, ele não penetrou na possibilidade de que partes do livro pudessem pertencer a uma época anterior. E é aqui que dificuldades são levantadas, porque a sua argumentação pela unidade do livro é tal que pressupõe um só autor. Provando-se que uma parte do livro provém de um período anterior, a data macabeana se torna insustentável, a menos que se abandone a tese da unidade.

c) *A argumentação a favor e contra uma data no segundo século*

Embora vários argumentos sejam apresentados com a intenção de dar força cumulativa a uma data no segundo século, basicamente há somente uma razão para essa opinião, tenazmente mantida, e esta se encontra no conteúdo do capítulo 11. Temos aí um panorama do futuro, começando sucintamente com a era dos persas, passando para a dos gregos e se tornando mais e mais detalhado à medida em que se aproxima do tempo de Antíoco IV. A história do Antigo Testamento havia terminado com o período de Neemias e as genealogia de Ne 12; em nenhum outro lugar nas Escrituras há qualquer referência ao segundo século a.C. . Uma vez que dispomos de um amplo conhecimento dos historiadores antigos daquele período, Heródoto, Políbio e os livros dos Macabeus, Josefo, Lívio e Tácito, um comentário sobre este capítulo pode se tornar um labirinto de

(88) *Ibid.*, p. 280.

informações que confundem completamente o leitor. Será possível que tanta informação erudita seja necessária para apreciarmos a significação dessa narração de eventos? Como frisamos no comentário, nem todos os eventos em Daniel 11 se enquadram dentro das evidências fornecidas por outras fontes; às vezes há informações adicionais em Daniel; outras vezes mais do que uma interpretação de um incidente é possível, e ainda em outras o sentido simplesmente não pode ser conhecido, dado o presente estado do nosso conhecimento daquele período. E era bem isso que haveria de se esperar; não devemos, contudo, exagerar o grau em que a narrativa de Daniel se encaixa no que conhecemos da história do período.

Por outro lado não pode haver dúvidas com relação à referência primária do capítulo: ele tem a ver como confronto entre o poderoso Antíoco IV (com sua intenção de impor o culto e o estilo-de-vida gregos através de toda a extensão do seu império) e o povo de Deus que luta, desprovido de identidade política e ainda por cima enfraquecido por divisões em suas próprias fileiras. Pela primeira vez em sua história um imperador estava conseguindo seus objetivos e impondo a sua vontade, não como no tempo do exílio quando Deus estava trazendo um bem merecido juízo sobre o seu povo, e sim por que um conflito entre poderes (ou, como Paulo mais tarde o expressaria, “os dominadores deste mundo tenebroso”, aos quais ele coloca como paralelos “as forças espirituais do mal nas regiões celestes”, Ef 6:12), tendo como fundo a oposição nas esferas celestes, ameaçava varrer o povo de Deus da face da terra. As duas grandes potências mundiais, o Egito e a Síria, detinham o monopólio do poder político e militar. Humanamente, tudo levava a crer que seriam bem sucedidos em seus propósitos; porém a mensagem deste capítulo, que reitera a do livro como um todo, é que, por mais fortes que sejam os soberanos da terra, eles “tropearão e cairão e não serão achados” (cf. 11:19). O último na sua seqüência (Antíoco IV) recebe um tratamento mais completo, não porque o autor fosse contemporâneo dele, conhecendo-o assim melhor do que os outros, mas porque ele não terá em consideração o povo de Deus, fazendo-se a si mesmo Deus encarnado. Mas o seu império terá um fim, como os outros. A perspectiva histórica do autor é dada num foco em que o fim da história parece seguir à queda do último tirano. Quando isto acontecerá não é revelado.

A esta altura temos que parar para fazer a pergunta se o conteúdo deste capítulo pode com razão ser considerado como profecia, ou se (independente da data postulada para o resto do livro) 11:2-39, no mínimo, força o leitor a considerá-lo como história escrita após ter aconteci-

do o que ali é registrado. Em primeiro lugar, parece ter havido algo como profecia preditiva na Babilônia,⁸⁹ sendo então de se esperar uma revelação que ultrapassasse as capacidades precognitivas dos sábios locais. Em segundo lugar, os intérpretes antigos, tanto judeus como cristãos, consideraram a profecia como realmente sendo o que diz ser, aceitando-a como um produto do período imediatamente posterior ao exílio.⁹⁰ Uma das pedras angulares do testamento dos cristãos nos dois primeiros séculos da igreja era o cumprimento da profecia. Não é de se admirar, por isso, que os ataques do seu oponente Porfírio (morto por volta de 305 a.C.) foram centrados exatamente nessa questão, declarando ele que este capítulo não era, na verdade, profecia mas história escrita ao tempo de Antíoco IV. Desde o fim do século dezoito da nossa era esta tem sido “uma posição segura entre os eruditos”, embora tenham havido alguns que argumentaram em favor da data tradicional, considerando todo o capítulo como profecia.⁹¹ Segundo Eissfeldt, entre certos eruditos do continente há aqueles “voltando às tradições da sinagoga e da igreja, em que o livro de Daniel, ou ao menos o seu material básico, é atribuído ao período exílico”.⁹²

Temos sinais de que essa “posição segura” está sendo desafiada; no campo do Novo Testamento o mesmo pode ser dito com relação ao discurso apocalíptico de Jesus (Mt 24; Mc 13; Lc 21:5-36). Sob vários aspectos esse discurso é similar ao de Daniel 11, apresentando o que se propõe a ser uma profecia com relação à iminente queda de Jerusalém, juntando a isso sinais e advertências concernentes ao fim dos tempos. Mui-

(89) Nas assim chamadas profecias dinásticas, publicadas por A. K. Grayson em *Babylonian Historical-Literary Texts* (Toronto, 1975), p. 21. Uma referência bastante ampla a estes textos é feita nas pgs. 60, 61 deste comentário. W. W. Hallo (*IEJ*, 16, 1966) prefere chamá-los de “apocalipses acadianos”. O ponto em questão é que esse gênero era conhecido na Babilônia e num “protótipo” sumério (p. 242, nota de rodapé). Ele deixa claro que o caráter distintivo da profecia e da apocalíptica bíblica não é de modo algum comprometido por esta literatura. A significância da profecia acadiana para o livro de Daniel foi abordada pela autora na Preleção Tyndale sobre o Antigo Testamento, intitulada “Algumas afinidades literárias do livro de Daniel”, publicada no *Tyndale Bulletin* de 1978.

(90) Veja a seção VII, abaixo, pgs. 68 e segs.

(91) P. ex., E. P. Pusey, *Daniel the Prophet* (1885); C. H. H. Wright, *Daniel and his Prophecies* (1906); R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel* (1907); A. C. Welch, *Vision of the End* (1922); E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (1949); Bruce K. Waltke, “The Date of the Book of Daniel”, *Bibliotheca Sacra*, 133, Out.-Dez. 1976, pgs. 319-329.

(92) O. Eissfeldt, *The Old Testament* (Oxford, 1966), p. 519.

tos eruditos têm tomado como axiomático que estes capítulos devem ter sido escritos depois da queda de Jerusalém por discípulos de Jesus, que escreveram o que lembravam do que ele havia dito à luz das suas experiências nas mãos dos romanos. Atualmente, contudo, vários eruditos estão de acordo em que Marcos 13 se encaixa melhor *antes* da destruição do templo, a qual ele profetiza.⁹³ Há já um bom tempo, em 1947, C. H. Dodd argumentava que a linguagem em Lucas 21 está relacionada com elementos regulares das antigas guerras: “Se algum evento histórico houve que influenciou o quadro aí retratado, não foi a captura de Jerusalém por Tito no ano 70 d.C., e sim a captura levada a efeito por Nabucodonosor em 587 a.C. . Não há um detalhe individual sequer de todo o quadro que não possa ser documentado diretamente a partir do Antigo Testamento”.⁹⁴ A nossa opinião é que em Daniel 11, do mesmo modo, não há nada que exija que a profecia deva ter sido escrita após o evento.

O capítulo 11 é ligado intimamente aos capítulos 2, 7 e 8, dos quais o 2 e o 7 mostram sinais de origem babilônica e autoria pré-macabeana, como já vimos.⁹⁵ Enquanto os capítulos 2 e 7 terminam com uma intervenção divina em relação com o quarto império, os capítulos 8 e 11 culminam no terceiro (veja p. 66), e no caso deste último a atenção está voltada para o sofrimento que virá para o povo de Deus como resultado de reveses políticos e militares da parte de um déspota ultra-ambicioso. Se as linhas gerais da história podem ter sido reveladas nos capítulos 2 e 7, que parecem ter se originado na Babilônia, não há razão por que mais detalhes tais como o capítulo 11 contém não possam ter sido revelados no mesmo lugar (em termos gerais) muito antes do período macebeu.

(93) J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (SCM Press, 1976), p. 19. Em apoio a sua tese ele se refere (p. 18, nota de rodapé) a W. Marxsen, *Mark the Evangelist* (Tr. inglesa, Nashville, 1969), p. 170 (cf. 166-189); E. Trocmé, *The Form of the Gospel according to St. Mark* (Tr. inglesa, 1975), pgs. 104, 105, 245.

(94) C. H. Dodd, “The Fall of Jerusalem and the ‘Abomination of Desolation’”, *Journal of Roman Studies*, 1947, pgs. 47-54; reimpresso em C. H. Dodd, *More New Testament Studies* (Manchester University Press, 1968), pgs. 69-83.

(95) Em adição à outra evidência já citada, uma tentativa foi feita recentemente para postular uma fonte persa para o sonho de Nabucodonosor, no cap. 2, por D. Flusser, “The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel”, *Israel Oriental Studies*, 2, 1972, pp. 148-175.

d) *Evidências vindas de Qumran*

Há ainda mais um fator que deve ser levado em consideração, que são as evidências com respeito ao livro de Daniel encontradas na literatura proveniente da área ao redor do Mar Morto. O estudo dos rolos de Qumran e do distrito circunvizinho continua a trazer à luz novas informações, apesar de que, infelizmente, muito do material permanece não-publicado até agora. Conquanto antes de 1947 não tínhamos à disposição manuscritos dos livros do Antigo Testamento anteriores à Idade Média, hoje, para o livro de Daniel, temos vários fragmentos datados na era pré-cristã, bem como vários outros documentos relevantes para o estudo do pano-de-fundo histórico deste e de outros livros bíblicos. O mínimo que podemos afirmar é que as novas evidências podem capacitar o expositor a dar respostas melhores à antigas questões, entre as quais a da data do livro.⁹⁶

Estudos da escrita em que textos de Qumran foram redigidos têm provido novos critérios sobre os quais se podem datá-los. Uma das consequências tem sido a de confirmar em geral a exatidão dos escribas da antigüidade, a despeito de ocasionais erros. Outra tem sido a verificação de que não havia nenhum texto padrão em uso em Qumran, e no caso de certos livros como Crônicas o resultado tem sido a colocação do original num período anterior ao que se supunha.⁹⁷

No que diz respeito a manuscritos de Daniel⁹⁸ os textos representam vários períodos diferentes, sendo o mais antigo o 4QDn^C. Foi com relação a esse fragmento que Cross escreveu o seguinte: “Uma cópia de Daniel está redigida na escrita da parte final do segundo século a.C.; de certo modo a sua antigüidade é mais notável que a de outros manuscritos antigos de Qumran, por ter não mais de meio século entre si e o original de Daniel”.⁹⁹ Três anos mais tarde ele fez uma ligeira alteração, colocando a data entre 100 e 50 a.C.¹⁰⁰

(96) Sobre o livro de Daniel à luz dos rolos do Mar Morto veja Alfred Merten, *Das Buch Daniel im Licht der Texte vom Toten Meer* (Stuttgart, 1971).

(97) F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Nova Iorque, 1958), p. 189.

(98) Veja a lista abaixo, p. 78.

(99) F. M. Cross, *op. cit.*, p. 33.

(100) F. M. Cross, “The Development of the Jewish Scripts”, em G. E. Wright (ed.) *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honour of W. F. Albright* (Londres, 1961), p. 140.

É um fato inegável que hoje a datação de alguns salmos no período macabeu tem sido questionada, a partir da sua aparição em um manuscrito dos Salmos em Qumran.¹⁰¹ Millar Burrows, falando sobre os rolos contendo o livro de Eclesiastes que foram encontrados na Caverna 4, datados ao redor de 150 a.C., raciocina no sentido de que “as probabilidades da sua composição no terceiro século, se não antes, são aumentadas com a descoberta do manuscrito escrito não muito depois de 150 a.C.”¹⁰² Por isso mesmo seria de se esperar que a descoberta de vários manuscritos de Daniel em Qumran ajudasse a colocar a data do original num período anterior ao macabeano; Brownlee, contudo, declara que “nenhuma das cópias de Daniel encontradas entre os rolos do Mar Morto é tão antiga a ponto de colocar em dúvida o ponto-de-vista crítico usual com relação à autoria do livro”. R. K. Harrison, no entanto, já é da opinião de que uma data macabéia para Daniel é “absolutamente fora de cogitação a partir das evidências de Qumran . . . não haveria tempo suficiente para composições macabéias circularem e chegarem a ser veneradas e aceitas como Escritura canônica por uma seita dos macabeus”.¹⁰³

Em poucas palavras, a opinião do mundo erudito está dividida tanto no que tange à unidade como na questão da data do livro. De um lado uma data no segundo século continua a ser tenazmente mantida pela maioria, a despeito de convincentes argumentos em contrário. Outros já reconhecem o peso das evidências que indicam uma origem anterior, babilônica para os capítulos 1-6 (7) e postulam uma data entre o quinto e o terceiro século. A maioria destes abandona a idéia da unidade do livro, preferindo supor que um editor no segundo século tenha usado o material mais antigo e acrescentado a ele as visões dos capítulos 8-12. A unidade

(101) W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*, p. 30: “. . . parece que deveríamos abandonar a idéia de que algum dos salmos canônicos sejam do período macabeu, pois cada hino teria de ter um tempo para conquistar a estima das pessoas antes de poder ser incluído na compilação sagrada do Salterio”.

(102) Millar Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (Nova Iorque, 1958), p. 171.

(103) *IOT*, p. 1127. J. A. Soggin (*Introduction to the Old Testament*, p. 409), aparentemente concorda: “. . . vários fragmentos dele, Daniel, têm sido achados entre os escritos da seita de Qumran, o que é um sinal evidente de que o livro já havia adquirido considerável importância talvez já no terceiro e certamente no segundo século”. Na p. 410, contudo, ele favorece uma data de composição entre 168 e 164.

do livro continua a exigir reconhecimento; todavia, à luz de estudos recentes, “se o livro em sua forma presente provém do período macabeu, a sua unidade decididamente deixa de existir”.¹⁰⁴

Embora, a julgar pela sua popularidade, a data do segundo século pareça assegurada, problemas não resolvidos permanecem. A evidência dos manuscritos sozinha é embaraçadora, porque deixa uma margem de tempo muito pequena entre um original dos meados do segundo século e a aceitação do livro como canônico. Um número crescente de eruditos está argumentando em favor de uma fonte babilônica para uma grande parte do livro, à qual imaginam que foi acrescentado material macabeu. 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.

V. GÊNERO LITERÁRIO

Os eruditos geralmente concordam em que o livro de Daniel é o exemplo por excelência da literatura apocalíptica no Antigo Testamento; no entanto, considerando-se a maior parte das definições desse termo, ele prova ser uma exceção. Por exemplo, há muito pouco nos primeiros seis capítulos que salta aos olhos do leitor como sendo apocalíptico, tanto em estilo como em conteúdo. Babilônia é a cidade histórica do império neo-babilônico; seus reis são pessoas reais com um poder assustador. Em nenhum lugar há sequer um indício de que Babilônia deva ser tomada como símbolo de alguma outra coisa, embora houvesse simbolismo bem à vista em Gênesis 11:9, sendo desenvolvido como tal em grandes livros proféticos (Is 13:19; Je 51:7; cf. Ap 17:5). Comparados com as vívidas imagens apocalípticas da descrição que Ezequiel faz de Tiro (Ez 26-28) e que reaparece em Apocalipse 18 como a descrição da queda de Babilônia, estes capítulos de Daniel são positivamente prosaicos.

De acordo com isso, um bom número de eruditos tem preferido classificar as histórias de Nabucodonosor, Belsazar e Dario como histórias da

(104) A. Jepsen, “Bemerkungen zum Danielbuch”, *VT*, XI, 1961, p. 386.

corte ("court tales"),¹⁰⁵ romances populares,¹⁰⁶ ou dramas no estilo da literatura de sabedoria, conforme o modelo das histórias de José em Gênesis.¹⁰⁷ As afinidades entre a literatura de sabedoria e a apocalíptica merecem particular atenção, o que faremos mais adiante. Aceitar, porém, qualquer uma dessas classificações significa negar a unidade do livro, que temos defendido, ou a sua definição como apocalíptico, o que por enquanto temos assumido. Heaton segue a A.C. Welch¹⁰⁸ recusando-se a ver Daniel como um espécime típico da literatura apocalíptica, e efetivamente há ainda muito a ser dito em relação ao reconhecimento do seu caráter distintivo.

A razão pela qual uma distinção se faz necessária não precisa ser buscada muito longe. Entre mais ou menos 200 a.C. e 100 d.C. foi escrito um grande número de obras que são colocadas dentro da categoria "apocalíptica". No fim do documento conhecido como *4.º Esdras* é feita referência a setenta apocalipses; e pelo fim do período esse número pode muito bem espelhar a realidade. Alguns desses documentos já são conhecidos há muito tempo; outros vieram à luz entre os rolos do Mar Morto, e ainda outros são conhecidos só de nome, por referências feitas a eles em livros cristãos primitivos. Bem, nem é preciso dizer que essa literatura representa, por si mesma, todo um campo de estudo. O fato de ela abranger três séculos ou mais significa que tem a sua história; um livro difere grandemente do outro, e uma definição que tentar caracterizar uma tão diversificada coleção de obras ou será muito generalizada ou incluirá características específicas, válidas para algumas mas não para todas. O livro de Daniel, sob qualquer ponto-de-vista, é um dos exemplos mais antigos do gênero; talvez possa, de fato, ser considerado como um

(105) Assin, p. ex., A. Jefferey, *JB*, pgs. 359-360; W. Lee Humphries, *JBL*, 92, 1973, pgs. 211-223.

(106) E. W. Heaton, *TBC*, pgs. 37-41: "O mais óbvio dos romances que giram em torno da vida de judeus entre gentios é uma das extensões da saga de José (Gn 40, 41)".

(107) G. von Rad (*Teologia do Antigo Testamento*, II [Tr. portuguesa, ASTE, 1974], pgs. 304-305) assinala que desde os tempos antigos a interpretação de sonhos era "função dos sábios", ou seja, se situava dentro do campo da Sabedoria.

(108) A. C. Welch, *Visions of the End* (James Clarke, 1922), pgs. 101 e seg., citado por Heaton (*TBC*, p. 35).

protótipo ou modelo do qual escritores posteriores tiraram a sua inspiração.¹⁰⁹

O ponto-de-vista crítico tradicional não tem considerado o livro dessa forma, porquanto tem sido usual postular-se que o apocalipticismo é um elemento tardio e estranho na religião de Israel, transportado da Pérsia, e de pouco valor real quando comparado com a profecia do Antigo Testamento. O livro de Daniel devia ser visto como o exemplo desse corpo literário a ser aceito no cânon. A suposição é de que ele tenha mais em comum com livros apocalípticos extra-bíblicos do que com “a lei e os profetas”. Porque a pseudonimidade, por exemplo, é um fato no caso de livros como os “Salmos de Salomão” ou “Apocalipse de Abraão”, Daniel também deve ser, conseqüentemente, pseudônimo. “A literatura apocalíptica não é anônima; as várias obras individuais sempre mencionam um autor. Ela é pseudônima; pois sem dúvida nenhum dos escritos desse gênero tem qualquer justificativa para o nome do autor que apresenta”.¹¹⁰ Mas é realmente uma conclusão inevitável que o livro de Daniel deva ser pseudônimo meramente com base em que seja um livro do tipo apocalíptico? É a metodologia que aqui se torna questionável.¹¹¹

Uma nova abordagem do apocalipticismo, muito bem-vinda, leva em conta a necessidade de rever o assunto mais uma vez em suas dimensões históricas e sociológicas.

(109) Outras obras antigas são o *Livro dos Jubileus*, geralmente datado por volta dos meados do segundo século, embora colocado bem mais cedo por alguns eruditos, como p. ex. W. F. Albright, *FSAC*, p. 347, que afirma ser o livro pré-helênico, atribuindo-o ao fim do quarto ou início do terceiro século; *I Enoque* 1-36 pode ser dos meados do terceiro século a.C.; cf. T. F. Glasson, *NTS*, 23, 1976, pgs. 82-90.

(110) Walter Schmithals, *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation*. Tr. por John E. Steely (Nashville, 1975), p. 15.

(111) James Barr (*Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study* [Manchester, 1975], p. 35) expressa a opinião de que outras generalizações terão suas falácias demonstradas. “As fórmulas-padrões, que falam do “dualismo” da apocalíptica, do seu “determinismo”, de sua “doutrina dos dois éons” e assim por diante, todas requerem um novo e cuidadoso exame. Algumas delas são provavelmente inexatas em qualquer caso, ou vagas demais para serem de alguma utilidade”. A asserção de pseudonimidade tem sido examinada por J. G. Baldwin, em seu artigo “Haverá mesmo pseudonimidade no Antigo Testamento?”, *Themelios*, 4.1, setembro de 1978, pgs. 6-12.

a) *Origens do apocalipticismo*

Queremos começar por uma consideração do ponto-de-vista de que elementos estrangeiros, especialmente persas, sejam os responsáveis pelas características distintivas do apocalipticismo. Uma das definições típicas da apocalíptica que temos por aí segue nessa linha: “Um tipo de pensamento religioso que aparentemente tem suas origens no Zoroastrianismo, a antiga religião persa, e adotado pelo judaísmo no período exílico e pós-exílico . . .”¹¹² Algo que parece ter passado despercebido no passado é a data bastante recente das fontes no estudo do Zoroastrianismo. A *Avesta* pode ter uma data tão tardia como o quarto século d.C.,¹¹³ e o *Dincarte*, ao qual Frost se refere, é, como ele próprio o admite, uma obra do século nono d.C.¹¹⁴ “Realmente, é mais provável que o Zoroastrianismo tenha influências da Bíblia do que o contrário”.¹¹⁵

Paul D. Hanson também tem se oposto a uma origem persa, concluindo que tanto as influências persa como helenista eram tardias, “sobrevindo somente depois que o caráter essencial da apocalíptica já havia sido plenamente desenvolvido, sendo conseqüentemente limitadas a elementos decorativos periféricos”.¹¹⁶ Já tem sido assinalado que se Daniel tivesse alguma relação com a escatologia persa é muito estranho o fato de Satã não ter lugar no livro. Além do mais, os nomes dados em Daniel a anjos não têm nada de persa.¹¹⁷ Parece claro que devemos rejeitar uma suposta influência iraniana e nos voltarmos para a exploração da possibilidade de haverem fontes bíblicas para a apocalíptica em geral e Daniel em particular.

O livro começa com Daniel e seus companheiros recebendo um treinamento especial entre os sábios da Babilônia. A lembrança de que a Sabedoria era um movimento internacional, apreciado no Egito, buscado pe-

(112) M. Rist, *IDB*, I, “Apocalyptic”, p. 157. S. B. Frost (*Old Testament Apocalyptic* [Londres, 1952], pgs. 19, 44 e 73 e segs.) toma como algo garantido uma influência iraniana.

(113) Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, (Fontana, 1971), pg. 304.

(114) S. B. Frost, *op. cit.*, p. 187.

(115) J. H. Moulton, *HDB* IV, art. “Zoroastrisanim”.

(116) David Payne, “The Place of Daniel in Old Testament Eschatology”, *Themelios*, 4, 1967, pgs. 33-40.

(117) P. D. Hanson, *RB*, 1971, pgs. 31-58.

la rainha de Sabá, praticado por todo o oriente (I Rs 4:29-31) por séculos antes do exílio faz dela um ponto de partida lógico para uma pesquisa sobre as origens do apocalipticismo. Aqueles que vêem no livro um tratamento lendário da história o fazem atribuindo-o a uma fonte relacionada com a Sabedoria, similiar à que é vista por alguns como estando por detrás das histórias de José (Gn 40 e 41), da *História de Aicar*¹¹⁸ e de fábulas como as de Tobias e Judite, nos livros apócrifos. Outro alegado ponto de ligação com a Sabedoria está no uso da parábola ou alegoria (Heb. *māšāl*), em que histórias do passado eram usadas como instrumento didático; do ouvinte esperava-se que buscasse alguma aplicação prática para a sua própria situação, numa forma bastante parecida como o fazemos hoje com sermões.

Uma fonte da Sabedoria para o livro de Daniel é proposta por Heaton em seu comentário, e exaustivamente perseguida por von Rad.¹¹⁹ Este argumenta que o conhecimento é o centro nervoso da literatura apocalíptica e que a matriz de onde ele se origina é a Sabedoria, compreendida como “o esforço, da parte do povo de Israel, por conhecer as leis que governavam o mundo em que viviam, e sistematizá-las”.¹²⁰

Von Rad tem aqui, indubitavelmente, um elemento substancial. Ele tem chamado a atenção aos importantes elos de ligação entre a Sabedoria e o apocalipticismo, embora não sendo bem sucedido no sentido de convencer a maioria dos estudiosos de que aquela seja a única e exclusiva raiz desta. Ao rejeitar de antemão a possibilidade de que a apocalíptica fosse filha da profecia, ele colocou à prova esta teoria, prova da qual ela saiu mais fortemente apoiada do que antes.

O próprio fato de livros proféticos conterem seções com características apocalípticas (p. ex., Is 24-27) já deveria ser prova suficiente da existência de uma íntima conexão entre elas. S. B. Frost baseou seu livro sobre a tese de que “os escritos apocalípticos cresceram e se desenvolveram naturalmente a partir de origens proféticas e litúrgicas”.¹²¹

(118) Essa fábula, que tem ecos em várias literaturas bastante sepradas entre si, tem sua primeira atestação nos papiros aramaicos do século quinto a.C. encontrados em Elephantina, às margens do Nilo. Seu contexto primário é a corte assíria. Mais tarde, foi utilizada em parte no livro apócrifo de Tobias. Veja *DOTT*, pgs. 270-275; *ANET*, pgs. 427-430.

(119) G. von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, II, pgs. 296-303; *Wisdom in Israel* (Tr. inglesa, SCM Press, 1972), pgs. 263-283.

(120) Id., *Teologia do Antigo Testamento*, II, p. 298.

(121) S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, p. 3.

Tanto H. H. Rowley como D. S. Russel viram a apocalíptica como reinterpretando a profecia do Antigo Testamento, sendo que o primeiro traçou as suas raízes história de Israel adentro, convencido de que “a apocalíptica é a filha da profecia, embora diferente desta”.¹²² Paul Hanson, usando o que chamou de abordagem “contextual-tipológica”, concluiu que “a literatura apocalíptica judaica emergiu de um desenvolvimento ininterrupto e intra-israelita a partir da profecia pré-exílica e exílica”.¹²³ A maioria dos escritores concorda em que ligações podem ser traçadas, particularmente em livros como Isaías, Ezequiel e Zacarias, em que formas antigas da apocalíptica são parte essencial na forma e no conteúdo.

A forma de Daniel tem características em comum com a de um livro como Zacarias. Ambos se dividem em duas partes, a primeira com um contexto histórico declarado e a última problemática em virtude de alusões históricas não familiares e linguagem altamente simbólica. No Novo Testamento, o livro de Apocalipse começaria com uma situação histórica específica, as sete igrejas da Ásia (Ap 1-3) e somente depois disso passaria a revelar a porta aberta no céu e as visões associadas mais de perto com a apocalíptica. Podemos observar que estes livros não são uniformes em seus conteúdos, dando testemunho de uma construção muito cuidadosa.¹²⁴ À luz de tais evidências, as histórias dos capítulos 1-6 de Daniel não precisam, conseqüentemente, ser consideradas como pertencentes a outro gênero; a apocalíptica é capaz de adquirir várias formas literárias diferentes e juntá-las em um todo.¹²⁵ Esta é uma das razões pela qual é difícil se chegar a uma definição satisfatória de literatura apocalíptica.

Um escritor recente chamou a atenção à plausibilidade do século sexto como o período do surgimento dessa literatura: “Devemos buscar as

(122) H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (Londres, 1944), p. 15 (Tr. portuguesa, *A importância da literatura apocalíptica* [Ed. Paulinas, 1980], p. 13).

(123) P. D. Hanson, *RB*, 1971, p. 33.

(124) O argumento de que Zacarias deve ser considerado como apocalíptico em sua estrutura é aprofundado em J. G. Baldwin, *Ageu, Zacarias e Malaquias* (Ed. Vida Nova, 1982), pgs. 57-64. Cf. a p. 54.

(125) John G. Gammie (“The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel”, *JBL*, 95, 1976, pgs. 191-204) afirma que um elemento característico da apocalíptica é que ela contém pelo menos três ou quatro sub-gêneros, e que faz uso de literatura mais antiga. “Um reconhecimento devido pode ser dado à variedade de sub-gêneros dentro do livro [Daniel] sem com isso se negar a classificação geral de “apocalíptico” (p. 193).

origens da apocalíptica por volta do sexto século a.C. . Na catástrofe do exílio as antigas formas da fé e da tradição entraram em crise, e as instituições de Israel, incluindo-se as instituições religiosas, experimentaram um colapso ou foram transformadas”.¹²⁶ Enquanto formas mais antigas de leis e da história eram trabalhadas e recebiam a sua configuração final, as pressuposições sobre as quais essa literatura mais antiga estavam baseadas eram questionadas. Transformações tiveram lugar no estilo do oráculo profético na última parte de Ezequiel. Cross termina seu artigo com as seguintes palavras: “Penso ser exato dizer-se que é nesta literatura do período final do exílio e imediatamente pós-exílica que detectamos os traços e motivos embrionários do apocalipticismo”.

Temos já argumentado no sentido de que existem conexões entre os profetas do século sexto e a literatura apocalíptica; o que não temos feito é examinar a possibilidade de que o exílio seja o período mais provável do seu nascimento. A importância de elementos como choque cultural, conflito interno, opressão política, imperialismo estrangeiro, crise econômica e “stress” psicológico nas mudanças religiosas está hoje sendo apreciada e explorada.¹²⁷

b) *A significância do exílio*

Esse elo de ligação entre o fim do exílio e o surgimento da literatura apocalíptica é extremamente significativo, e requer uma investigação mais detalhada.¹²⁸ A profecia de Ezequiel, com seus distintivos traços apocalípticos, pertence à primeira parte do exílio. Se de fato é verdade que há

(126) F. M. Cross, “New Directions in the Study of Apocalyptic”, *JTC*, VI, 1969, p. 161. A contribuição dos textos acadianos ao estudo da apocalíptica já foi citada acima (p. 46, nota 89). Veja também a p. 59.

(127) Veja, por exemplo, Gottfried Osterwal, *Modern Messianic Movements* (Elkhart, Indiana, 1973), especialmente as pgs. 13, 14.

(128) No desenvolvimento da sua tese de que uma tensão entre visão e realidade resultara em polarização em tempos de crise, Paul Hanson vê esse processo atingindo “seus extremos nos fins do sexto e novamente nos inícios do segundo século” (*op. cit.*, p. 43, nota). Estes, então, seriam os tempos mais propícios para o desenvolvimento do apocalipticismo. W. R. Millar, em *Isaias 24-27 e a Origem da Literatura Apocalíptica* (Harvard Semitic Monograph Series, Missoula, Montana, 1976) conclui que “podemos com razoável confiança datar o apocalipse inteiro [Is 24-27] na segunda metade do século sexto a.C. . Foi nos anos do exílio e imediatamente depois que o movimento apocalíptico nasceu” (p. 120).

uma conexão entre adversidade e apocalipticismo, não poderia haver tempo mais propício para este do que o sexto século, quando toda expressão visível da própria existência de Israel havia desaparecido e o futuro tinha formas completamente desconhecidas. Em tal contexto é fácil de se ver com quanto interesse o plano de Ezequiel, do novo templo e da nova cidade, rodeados pelas tradicionais tribos numa formação ordenada, haveria de ser estudado pelos seus contemporâneos. O sentimento de incerteza e de espanto persistiu mesmo depois do retorno do exílio, e o profeta Zacarias, por meio de visões e oráculos (capítulos 1-8) mostrou tanto o padrão divino no passado de Israel como o propósito divino para o futuro. Nada menos do que bênção a todas as nações, assim culminam ambas as partes do livro (Zc 8:20-23; 14:9, 16). A despeito dessa inclusão de todos os povos da terra, esses livros proféticos são centrados em Israel, baseados na aliança. Ezequiel descreve uma batalha escatológica (capítulos 38 e 39), terminando, porém, com a certeza de que o seu povo será todo ele trazido de volta à sua própria terra, para lá serem recipientes do Espírito de Deus. Zacarias 14 pinta eventos cataclísmicos, porém o quadro final se limita ao culto sacrificial dentro dos limites de Jerusalém.

O que faltava era uma genuína cosmovisão e uma compreensão mais abrangente da história, que levasse em conta as outras nações e sua parte no propósito de Deus, que a tudo inclui. E é aqui que o livro de Daniel entra com a sua contribuição específica. E quem poderia ser mais apropriado para receber essa visão do que um judeu bem instruído que viveu a maior parte da sua vida como um conselheiro real na corte do império da Babilônia? Seus deveres forçaram-no a romper com os padrões de pensamento da sua infância e mocidade e, enquanto continuava a manter a sua fé, a ver a aplicação das suas verdades em um estado estrangeiro e poderoso. No seu período de vida, presenciou a queda tanto do império assírio como babilônico, e, já um homem idoso, estaria pronto para receber as revelações visionárias concernentes à derrubada final dos inimigos de Deus. Tal como os dias dos impérios passados haviam sido contados, assim certamente o seriam os do futuro. Embora Jerusalém e a “terra gloriosa” sejam de central importância nos últimos quatro capítulos, o contexto em que as visões foram recebidas permanece até o fim sendo o rio Tigre (10:4; 12:5; deveríamos pensar numa área de colonização judaica às margens do rio? Cf. Ezequiel 1:1) e a identidade dos “sábios” (12:3) é deixada em aberto. A despeito das várias tentativas de se identificá-los com um ou outro grupo da sociedade judaica, fica aberta a possibilidade de que o autor possa ter tido em mente outros além dos judeus, que have-

riam de “conduzir muitos à justiça”.

c) *As características distintivas de Daniel*

É devido a esse transfundo “secular” do livro que há uma considerável descontinuidade entre Daniel e o que tem sido definido como “apocalíptica profética”.¹²⁹ Elementos que não se encontram em nosso livro são as características “daquele dia”, como a ele se referem desde Amós em diante. Igualmente procuramos em vão qualquer referência a transtornos cosmológicos simbolizados por terremotos, ao tema da fome como uma advertência divina, ao profundo silêncio como aquele momento perturbador que tem lugar antes da manifestação do julgamento. Tudo isto eram advertências ao povo de Deus, o povo da aliança, chamando-o a mudar seus caminhos antes que fossem tarde demais. Faziam parte de uma interpretação aceita da história passada, cada uma pulsando com recordações e emoções. A qualquer outro povo faltariam aos desastres “naturais” qualquer mensagem específica como essa, sendo digno de nota não as encontrarmos em Daniel. Em solo estrangeiro, numa situação missionária, o Deus dos deuses se auto-revelou em formas que tivessem significação para aquela nova cultura com todo o seu pano-de-fundo peculiar. Onde sonhos eram reverenciados como um veículo de revelação, sonhos foram usados; onde punições bárbaras eram costumeiramente levadas a cabo, ali este Deus milagrosamente livrou os Seus servos; onde o orgulho desafiava o Deus vivo, ali o orgulho foi humilhantemente derrotado.

Não obstante, em tudo isso havia revelações novas também para o povo escolhido. Tinham relação com a sua história, que desse tempo em diante haveria de estar ligada à dos grandes impérios mundiais. Por essa razão a interpretação deuteronomica da história, baseada na fidelidade nacional à aliança, já não era mais de todo adequada. O mundo havia se tornado muito grande e o judaísmo muito fragmentado para as fórmulas antigas poderem ainda ser aplicáveis. Se algum sentido haveria de ser encontrado no cenário mundial, uma visão e uma moldura mais ampla se faziam necessárias, na qual outras grandes nações não somente estavam incluídas mas tinham um papel central. Os profetas haviam proclamado a Javé, o guerreiro divino, vitorioso sobre inimigos poderosos (cf., p. ex., Is 25:1-3;

(129) G. E. Ladd, “Why not Prophetic-Apocalyptic?”, *JBL*, 77, 1957, pgs. 192 e segs.

Ez 38:3, 4; Zc 9:14), usando, porém, imagens poéticas que, porquanto claras quanto à sua mensagem fundamental, eram às vezes obscuras e difíceis em sua aplicação. O autor de Daniel emprega um idioma completamente diferente na sua maneira de expressão, que aparece inicialmente no sonho de Nabucodonosor (Dn 2), envolvendo a divisão do tempo subsequente em quatro períodos. Tal como os sonhos de Faraó, esse sonho foi um meio de revelação, tendo sua origem nos propósitos de Deus (Dn 2:28).

Quando chegou o tempo de Daniel receber “um sonho e visões da sua cabeça” (7:1; ARA, “visões ante os seus olhos”), um padrão similar, em quatro partes, foi apresentado; embora expresso num simbolismo diferente, em ambos os capítulos o sonho abarcava todo o tempo do exílio até o estabelecimento do reino de Deus. A audaciosa simplicidade da idéia torna-a especialmente memorável e, efetivamente ela continha em seu bojo certas verdades básicas. Em primeiro lugar, mostrava-se que os reinos humanos são de pouca duração. Isso não era algo novo, mas, colocado desse modo pictórico, calava fundo na mente dos leitores. Em segundo lugar, longe de estarem evoluindo em direção a uma utopia, os reinos humanos declinavam em seu valor (capítulo 2) tornando-se cada vez mais bestiais (capítulo 7). Não tão evidente, mas parte integrante do simbolismo, é a soberania de Deus controlando o avanço da história. A imagem que aparecera no sonho, embora talhada e dividida em metais de diferentes cores e valores, tinha uma forma reconhecível; na visão dos animais, uma mão invisível estava em ação, desfazendo grandiosas ilusões de poder e fazendo com que governantes humanos não tivessem mais do que a medida a eles estabelecida. E isso ainda não é tudo. O mundo celestial irrompe para dentro das duas cenas: na primeira para liquidar com os reinos humanos e colocar em seu lugar um reino celestial que abrangerá toda a terra; na segunda para revelar o trono do juízo de Deus, a destruição do quarto animal e a instituição de um reino dado a “um como o Filho do homem”. Este desvelamento (gr. *apokalypsis*) tem, assim, a intenção não apenas de dar uma pequena vista de olhos ao céu, como também de sumariar a história humana tal como é vista a partir da perspectiva divina.

Já de há muito se reconhece que o autor de Daniel não foi quem deu origem à seqüência dos quatro reinos, seguidos por um quinto que seria duradouro (cf. a Nota Adicional sobre “A estátua do sonho de Nabucodonosor”, p. 102). Heródoto, o historiador grego que escreveu no terceiro quarto do século quinto a.C., parece ter tido uma fonte persa para a sua seqüência: assírios, medas, persas (os babilônios diriam Assíria, Caldéia e Pérsia); quando Alexandre se tornou poderoso seria natural acrescentar

os gregos. A insatisfação oriental por serem dominados por ocidentais fez surgir a esperança de uma reversão, sob um quinto império. “Talvez não seja demais sugerir-se que, mesmo nos dias de Antíoco III, os Daniéis desses outros Judás tenham falado de quatro impérios a serem seguidos por um quinto que seria universal e eterno sob a mão de Deus”.¹³⁰ Baseando seu argumento numa passagem de Emílio Sura, cuja data ele demonstra estar situada entre 189 e 171 a.C., Swain demonstra 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”.¹³¹

Que a idéia básica tenha vindo do Antigo Oriente Médio é uma tese apoiada por textos, todos provindos da Babilônia persa ou selêucida, e que foram classificados por A. K. Grayson como profecias acadianas.¹³² Estas não devem ser confundidas com profecias bíblicas, que são muito diferentes (p. 14). De especial significação é a assim chamada profecia dinástica, publicada aqui pela primeira vez por Grayson. Já havia sido anteriormente observado que “há uma similaridade entre o gênero babilônico e certas partes do livro de Daniel (8:23-25 e 11:3-45). Tanto em estilo como em forma e no raciocínio básico, há uma notável semelhança”.¹³³ Fato interessante, uma parte dessa literatura remonta pelo menos ao tempo de Nabucodonosor I (c. 1126-1105 a.C.) sendo, presumivelmente, conhecida na Babilônia do século sexto. Grayson prossegue: “O aparecimento da profecia dinástica adiciona agora significativa evidência dessa íntima conexão. Na profecia dinástica o conceito de ascensão e queda de impérios, que deve ter suas raízes na tradição dinástica da cronologia mesopotâmica, é espelhado pelo conceito similar que aparece em Daniel”.

O tablete principal, que não está completo, contém uma descrição da queda da Assíria e da ascensão da dinastia caldéia, escrita como se isso ainda fosse futuro; os monarcas que aparecem na história não são identificados por nome, embora o possam ser pela duração dos seus reinados. Ciro, chamado um “rei de Elam”, pode ser reconhecido, bem como Alexan-

(130) Joseph Ward Swain, “The Theory of Four Monarchies: Opposition History Under the Roman Empire”, *Classical Philology*, 35, 1940, p. 9.

(131) *Ibid.*, p. 5. Swain, é claro, assume uma data no segundo século para a escrita de Daniel.

(132) A. K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts*, especialmente as pgs. 13-27.

(133) Grayson e Lambert, *JCS*, 18, 1964, p. 10; Cf. também W.W. Hallo, *IEJ*, 16, 1966, pgs. 240-242, citado numa nota de rodapé por A.K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts*, p. 21.

dre Magno, chamado aqui “o aneano” uma designação arcaica para um habitante da Trácia. As profecias dinásticas levantam, com relação a si mesmas, várias questões; no mínimo, porém, estabelecem a existência de um gênero literário, bem conhecido no Antigo Oriente Médio, com o qual o livro de Daniel tem importantes elos de ligação.

O documento termina com uma tentativa de predizer a queda dos reis helenistas, cumprindo assim um propósito similar ao da propaganda política. A esperança subjacente é de que o mau regime será derrubado e que um reino mais justo e duradouro tomará o seu lugar; porém Grayson é enfático em afirmar que não há sugestão alguma em nenhuma profecia acadiana de um clímax e conseqüente fim da história mundial.

Voltando a Daniel, onde o fim da história mundial é esperado, não é correto, de um modo geral, descrever a perspectiva histórica deste livro como pessimista, embora, para ser bem claro, nenhum dos reinos humanos deva ser visto de modo otimista. Mesmo os melhores são de pouca duração e destinados a serem seguidos por sistemas inferiores. Mas se a história é feita pelo homem, como a imagem do capítulo 2, também é verdade que aquele ao qual o domínio finalmente é dado é “um como o Filho do homem” (7:13). As imagens (se podemos antecipar a exposição do texto) mostram que Deus não desistiu do homem. Embora surrado do jeito que é, e gabola como pode ser para encobrir as suas deficiências, o homem contudo haverá de receber o que Deus tinha planejado para ele na criação (Gn 1:26) e ser o que estava nos planos de Deus que ele fosse.¹³⁴ Esta é a melhor de todas as boas novas, e a maneira de Daniel de proclamar o evangelho, embora ele não pudesse tê-lo apreciado com a mesma profundidade como o cristão o faz, à luz da obra consumada de Cristo. Mais uma vez há aqui uma aplicação universal. Toda a humanidade e não apenas uma parte dela é elegível para receber esta boa nova.

Assim, temos que fazer, no Antigo Testamento, uma distinção entre Daniel e o que temos chamado de “apocalíptica profética”, isto é, aquelas passagens poéticas nos profetas que miram os tempos do fim e relatam as promessas da aliança de Deus, vistas sob essa perspectiva. A apocalíptica tal como a temos em Daniel vê os impérios seculares do mundo à luz dos propósitos de Deus para a história mundial. Nesta tela mais ampla o povo da aliança ainda ocupa lugar central, mas as figuras maiores são os governantes das nações e seus impérios. A eles o Deus vivo se revelou de tal modo que Daniel podia relatar detalhadamente diante de Belsazar

(134) Cf. a Nota Adicional sobre “Filho do Homem”, pgs. 157-163.

“os feitos do Senhor” (Dan 5:18-21), essencialmente da mesma maneira que os profetas de Israel contariam a história do êxodo como um meio de trazer o povo de volta à fé. De modo geral esses governantes aceitaram as vantagens de ter um homem de Deus entre eles, mas rejeitaram o chamado ao arrependimento e consagração a Ele. Nisso eles não eram diferentes de Israel. Como Paulo viu muito bem, não havia o que escolher entre judeu e grego (Rm 3:9 e sgs.). No caso de Israel, contudo, havia uma promessa pactual a que apelar, e a certeza de um Deus justo que era ao mesmo tempo cheio de compaixão e misericórdia, enquanto que no que concerne às nações, não estava claro como a salvação poderia chegar a eles. O fato de que o reino foi dado a alguém como um filho de homem, representativo da raça humana, era uma fonte de esperança, e a designação de “sábios” para aqueles que haveriam de ressuscitar para a vida era outra, pois poderia haver homens sábios fora de Israel.

É Cristo quem torna possível uma perspectiva apocalíptica que reúna em si tanto os anseios proféticos pelo cumprimento da relação pactual de Israel com o Senhor como a extensão do seu alcance para incluir as nações. Já em Marcos 13 a apocalíptica profética é combinada com conceitos tomados de Daniel, e tudo é usado com referência ao futuro. O Apocalipse de João faz a mesma coisa em grande escala, recapitulando tudo o que havia se passado antes na Bíblia para então encenar um panorama final da história humana, em comparação com a qual Daniel é meramente uma espécie de esboço preliminar. Olhando para trás podemos ver que parte da visão de Daniel foi representada primeiramente ao tempo de Antíoco IV e depois novamente em 70 d.C., e que, no entanto, como um todo ela permanece sem cumprimento até agora, tendo por isso ainda uma referência futura. Na apresentação apocalíptica da história temos claras indicações de que conceitos cíclicos de padrões repetitivos contribuem para a verdade. Não obstante, a história não é como uma roda que gira para sempre de novo voltar ao mesmo lugar, não levando a lugar nenhum, sendo mais bem como uma espiral que conduz a um clímax, ou talvez melhor como um nadir, cada vez mais baixo, até o ponto em que Deus intervém para fazer tudo novo. Nisso os profetas e os escritores apocalípticos são unânimes.

Outra característica de Daniel é o seu uso de números numa maneira simbólica que é particularmente enigmática para a mente ocidental. Associado a isso está o uso idiomático da palavra “tempo” em frases tais como, “um tempo, dois tempos e metade de um tempo”. A pergunta “até quanto?” em Daniel parece que vai ter uma resposta, mas na aplicação

detalhada a seqüência é sempre cortada antes. Sessenta e nove semanas e meia chegam bem perto de setenta (Dn 9:24-27), como a dizer “o fim não é ainda”. No capítulo 7, embora o julgamento tenha caído sobre o quarto animal, o resto continuou a viver “por um prazo e um tempo” (7:12); evidentemente a história ainda não havia chegado ao fim.

Embora os escritores da Sabedoria estivessem cômicos de tempos determinados na vida humana (Ec 3:1-8, 17; 8:6), os profetas usaram a palavra com uma conotação mais histórica. Para Oséias, por exemplo, um tempo de reclusão era uma parte necessária no trato do Senhor com Israel (Os 3:3, 4), mas deveria ter como sua seqüela uma nova era (3:5). “Depois” (*’ahar*) denota muito claramente a escatologia em duas fases de Oséias, que anteriormente já aparecera em 2:9, 17 . . . aqui se torna visível uma raiz da apocalíptica, com a sua divisão da história em períodos . . .”¹³⁵ A nova mensagem depois de um tempo de julgamento é ilustrada de modo particularmente claro em Ezequiel, o qual, depois da queda de Jerusalém, não ficaria mais mudo (Ez 24:27), mas estaria apto para levar a cabo o que até aí tinha sido um ministério de condenação com uma palavra de esperança. A visão de Habacuque, por semelhante modo, esperava chegar o seu tempo (Hc 2:3). É significativo que Jesus tenha começado o Seu ministério com as palavras “O tempo está cumprido” (Mc 1:15). “Depois” havia se tornado “hoje”.

Sem dúvida o “tempo” ao qual Jesus se referiu era o mencionado tanto pelos profetas como pelos apocalípticos. O reino do Deus do céu estava próximo (cf. Dn 2:44); contudo, embora uma nova era tivesse adentrado, o tão esperado “fim” ainda não havia chegado (cf. Mt 24:6). Havia um limite para o que mesmo os mais iluminados videntes do Antigo Testamento podiam discernir, e o que eles haviam discernido se colocava como numa vista de montanhas distantes, não dando nenhuma indicação dos vales que separavam uma da outra. No ensino de Jesus igualmente as escalas de tempo não são melhor definidas, sendo o futuro, porém, colocado num contexto completamente renovado, em virtude de tudo que Ele haveria de realizar através da cruz e da ressurreição. A pregação do evangelho a todas as nações era o programa (Mc 13:10); tribulações tais como as que Daniel havia retratado seriam experiências pelas quais os mensageiros haveriam de passar (Mc 13:7, 8, 11-20); perseverança e vigilância deveriam continuar até o fim (Mc 13:13; cf. Dn 12:12).

(135) H. W. Wolff, *A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (Tr. inglesa, Philadelphia, 1974), p. 62.

Sumariando, o livro de Daniel está totalmente integrado com o Antigo Testamento como um todo, apresentando, porém, ao mesmo tempo as suas verdades a partir de uma perspectiva do mundo, dum modo nunca antes tentado por um profeta. Por meio de uma apresentação esquematizada toda a história subsequente foi esboçada e o seu fim retratado. Por necessidade, então, o futuro é até certo ponto predeterminado, embora os números dados não possam ser usados como dados históricos. É como se, dada uma moldura, a qual o livro oferece, os governantes humanos inconscientemente se enquadrem num padrão de comportamento, instituindo políticas de governo reconhecíveis a partir deste livro. O povo de Deus será vítima dessas políticas; tendo, porém, sido previamente advertido, deve se dispor a agüentar pacientemente, sabendo que seu Deus continua tendo o controle sobre tudo e haverá de sustentar os que são Seus. Temos aí a significância da apocalíptica do Antigo Testamento, tal como é apresentada no livro de Daniel.

VI. ESTRUTURA

Temos defendido que o livro de Daniel é uma unidade e que deve ser considerado em seu todo como um livro apocalíptico. Se de fato assim for, a sua estrutura deveria demonstrar essa unidade, o que efetivamente cremos que faz, pelo menos de duas maneiras.

a) O livro apresenta um padrão estrutural discernível

Esse assunto já foi tratado na discussão sobre a unidade do livro.¹³⁶ Aqui não faremos mais, então, do que afirmar que a mudança de língua, do hebraico para o aramaico e novamente de volta ao hebraico é deliberada da parte do autor, que está usando de um artifício literário encontrado também em outros livros do Antigo Oriente Médio.

Além de um padrão ABA na estrutura geral, há um claro arranjo literário na parte aramaica do livro, como demonstrou A. Lenglet num

(136) Veja acima, p. 42.

recente estudo sobre o assunto.¹³⁷ Ele analisa o que chama de estrutura concêntrica desse trecho, com as duas extremidades (capítulos 2 e 7) apresentando quatro reinos, os capítulos 3 e 6 narrativas que demonstram o poder de Deus para livrar os Seus servos, e os dois capítulos do meio o juízo de Deus sobre governantes orgulhosos. Sua tese é de que a seção central é o clímax da mensagem, pois o Deus do céu quer ser reconhecido como tal pelos príncipes do mundo. Os seis capítulos como um todo formam uma teologia da história, endereçada aos reis da terra e, por isso, escrito na língua internacional. A tese de Lenglet pressupõe uma estruturação intencional do material, com os capítulos restantes deliberadamente escritos em hebraico por serem dirigidos aos judeus.¹³⁸ Esta estrutura ABC—CBA chama a atenção ao fato de a seção aramaica representar um todo completo dentro do livro maior. Ela começa com um problema na corte babilônica, passando a mostrar que o homem de Deus está equipado para solucioná-lo. O sonho do rei é interpretado como sendo um resumo relativamente progressivo do restante da história humana, vista como uma sucessão de quatro impérios mundiais. O último dos capítulos aramaicos recapitula essa história, descrevendo, entretanto, mais explicitamente o caráter dos seus governantes. Também é acrescida do reino que o Deus do céu está para estabelecer (2:44), e termina com todos os domínios da terra adorando ao Altíssimo (7:27).

No hebraico, que serve de moldura para a seção aramaica, o primeiro capítulo é introdutório, provendo os detalhes históricos que explicam a presença de Daniel e seus amigos na corte de Nabucodonosor. Ilustra tanto a sua sincera devoção ao seu Deus como Deus se agradando da sua auto-disciplina e concedendo-lhe aceitação da parte dos oficiais sobre eles colocados. A transição do hebraico para o aramaico é feita num momento apropriado (2:4b), não sendo, portanto, forçada. Ela pressupõe que os leitores eram bilíngües (cf. II Rs 18:26). Os capítulos 8-12 relatam o mate-

(137) A. Lenglet, "la Structure Littéraire de Daniel 2-7", *Biblica*, 53, 1972, pgs. 169-190. A tese de Lenglet recebe uma apreciação em J. C. H. Lebram, "Perspektiven der Gegenwartigen Danielforschung", *JSJ*, V, 1975, p. 9.

(138) No decurso do seu argumento Lenglet afirma que a estruturação concêntrica não está limitada à Bíblia ou mesmo a escritores gregos e latinos, sendo comum entre os hititas, egípcios, anglo-saxões e africanos. Ele também se refere em uma nota a A. Vanhoye, *La Structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Paris-Bru-xelas, 1963), pgs. 37, n. 1; 60-63, e ainda a C. H. Talbert, "Artistry and Theology: An Analysis of the Architecture of John 1:19-5:47", *CBQ*, 32, 1970, pgs. 360, 361. Cf. J. G. Baldwin, *Ageu Zacarias e Malaquias*, pgs. 57-64.

rial visionário sob novos símbolos, com o propósito expresso de revelar, sempre com mais detalhes, a relação dos impérios mundiais com Jerusalém, a cidade santa, e o tempo do fim (Dn 8:17, cf. 19; 11:35, 40). Mesmo quando a cidade estivesse restaurada, depois de setenta anos em ruínas, ela não seria segura contra inimigos que passariam pela terra. O tesouro de Deus, porém, anotado no Seu livro, consistia de pessoa e não de monumentos sem vida; aqueles que pertenciam a Ele podiam mirar mesmo para adiante da morte, para um glorioso futuro (12:2, 3).

Embora o capítulo 8 seja datado no reino de Belsazar, o império babilônico está fora de consideração; dá-se, para efeitos práticos, como terminado. O profeta encontra-se em Susã, capital de Elão, uma das cidades reais do império persa (Ne 1:1; Et 1:2). Pela primeira vez no livro (excluindo-se 2:38) são dados nomes aos impérios representados pelos símbolos. O carneiro com os dois chifres (8:3) é expressamente identificado com “os reis da Média e da Pérsia” (8:20; cf. Et 1:3, onde a Pérsia é nomeada antes da Média). Se o livro foi escrito no período persa não poderia ser feito um erro aqui; se se tratasse de uma obra do segundo século, Esdras 1-6 estaria à mão como uma fonte de informação histórica, mesmo que o texto de Ester não fosse conhecido. O autor não pensou no carneiro como representando dois impérios (erroneamente, como muitos insistem, império medo e império persa) mas um, pois Média e Pérsia haviam se tornado um só reino. “O bode é o rei da Grécia” (8:21) e tudo que segue neste capítulo pertence, assim, ao período grego.

Em relação às quatro partes da imagem no capítulo 2, os dois animais do capítulo 8 correspondem, portanto, à prata (persa) e ao bronze (grego). O ferro, mais tarde misturado com barro, não aparece no capítulo 8. Em relação aos quatro animais do capítulo 7, o carneiro corresponde ao urso (7:5, império persa) e o bode ao leopardo (7:6, império grego). Novamente no capítulo 7 um quarto animal é deixado fora da seqüência, indicando que o tempo do fim não deveria ser esperado durante o período grego. E o capítulo 8 nem sequer menciona o fim do tempo ou a vinda do reino celestial, concentrando-se na purificação do santuário (8:14).

O capítulo 9 vai mais adiante, sob o simbolismo das setenta semanas. Ao cabo de sessenta e nove semanas o santuário é não apenas profanado mas destruído. Descreve-se a metade da última semana sob o título de perseguição e sacrilégio (9:27), mas nada é dito sobre a segunda metade. Embora o assolador tenha o seu merecido fim, a revelação para por aí, não indo mais adiante. O capítulo 11 retoma o período simbolizado pelos dois animais no capítulo 8, trata do período persa em apenas um versículo.

concentrando-se então no período grego – começando com Alexandre Magno, como o conhecemos, até um período indeterminado quando, depois de perseguições sem precedentes, uma ressurreição geral dos mortos trará a história ao seu final. No fim do livro, então, o autor novamente nos leva ao fim dos tempos, como já o fizera nos capítulos 2 e 7.

b) *Há no livro um paralelismo progressivo*

Em acréscimo ao deliberado padrão arquitetônico discernível no livro, temos em particular uma forma apocalíptica, presente no seu estágio mais simples em Zacarias¹³⁹ e desenvolvida mais plenamente no Apocalipse de João. O termo “paralelismo progressivo” é usado por W. Hendriksen em seu comentário de Apocalipse,¹⁴⁰ mas a idéia tem sido já introduzida aqui no parágrafo anterior, pois os capítulos 2, 7, 8, 9 e 11 são de certo modo paralelos. Eles recapitulam um determinado período da história por meio de diferentes símbolos; nos capítulos 2 e 7, esse período é idêntico, enquanto que nos capítulos 8, 9 e 11 o ponto-de-partida é posterior, havendo concentração em um tema. O capítulo 2 é o menos complexo; o 11 é bastante detalhado. A imagem aparecida no sonho nada tem a dizer sobre o futuro do povo de Deus, além de assegurá-los de que Deus, no fim das contas, alcançará seus propósitos através das nações e suas realizações; a visão dos quatro grandes animais, porém, já termina com “os santos do Altíssimo” recebendo o reino. As visões subseqüentes enfatizam a terrível destruição que assolará o santuário e derrotará a causa de Deus antes que venha o fim determinado. A revelação é, assim, progressiva, embora permaneça dentro do quadro de referência geral dado na primeira das séries.

A conclusão é que o livro deve ter sido obra de uma só pessoa, que planejou a apresentação do seu tema com meticuloso cuidado. Em primeiro lugar houve a seleção de cinco incidentes do que deve ter sido uma profusão de acontecimentos, como bem sabemos, dos reinados dos reis neobabilônicos e persas. Tal seletividade, bem nítida, é a marca do artista: esse é o modo pelo qual proclama a sua mensagem. O hábil uso de um padrão literário e da progressão reafirma a unidade do livro, com o seu tema bá-

(139) Veja Ageu, *Zacarias e Malaquias*, p. 51.

(140) W. Hendriksen, *More than Conquerors* (Tyndale Press, 1962), pgs. 34-36. Cf. John J. Collins, “The Son of Man and the saints of the Most High in the Book of Daniel”, *JBL*, 93, 1974, pgs. 54-55, que mostra quatro relatos paralelos nos capítulos 7-12, centrados na carreira de Antíoco Epifânio.

sico: o preço, mas também a vindicação final do testemunho em uma sociedade hostil.

VII. INTERPRETAÇÃO

Os intérpretes mais antigos do livro de Daniel aos quais temos acesso são os escritores do Novo Testamento (cf. especificamente Mt 24: 15) e Josefo (37 — mais de 100 d.C.). Este considerava Daniel como “um dos maiores profetas”, que “estava não apenas acostumado a profetizar coisas futuras, como o fizeram os outros profetas, mas também fixou o tempo em que estas haveriam de ter lugar”.¹⁴¹ Em seu sumário de Daniel 11-12, comenta o seguinte: “e essas desgraças realmente a nossa nação experimentou sob Antíoco Epifânio, tal como Daniel muitos anos antes vira e escrevera que tais coisas deveriam se suceder”. Contrariando o ponto-de-vista dos epicureus, que negavam que qualquer Ser sábio dirigisse os destinos humanos, Josefo argumenta que, se eles estivessem certos, “não poderíamos ter visto todas essas coisas acontecerem de conformidade com a sua profecia”.¹⁴² Não há nenhuma evidência desse período de que houvesse alguma dúvida sobre a historicidade do Daniel do século sexto, nem sobre a genuinidade da sua profecia.

Expositores judeus no Talmude (que contém o ensino dos doutores judeus até o século quinto d.C.) tinham Daniel em alta conta. Embora o seu cerne, o Mixná (o registro dos escribas e mestres da lei oral em Israel) tinha por objetivo preservar, cultivar e aplicar a Torá à vida diária, ela que era “a Lei” ou instrução do Antigo Testamento, mesmo assim, contudo, Zacarias ben Cabutal, falando sobre a preparação do Sumo Sacerdote para o Dia da Expição, diz: “muitas vezes eu li diante dele [do Sumo Sacerdote] porções de Daniel”.¹⁴³ Daniel era tido em alta conta como um exemplo a seguir, embora não como uma fonte de ensino autoritativo. Eruditos judeus do período medieval e mais posteriormente consideravam-no como sendo inferior aos profetas, devendo-se isso provavelmente a uma reação contra a interpretação messiânica cristã do livro.

Antigos comentadores cristãos sobre Daniel, Hipólito de Roma,

(141) *Jewish Antiquities* x.266, 267.

(142) *Ibid.*, seções 276 e 280.

(143) Herbert Danby, *The Mishna: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (OUP, 1933), Yoma 1 6, p. 163.

Policrônio e Teodoreto, cujas obras têm sobrevivido como um todo ou em parte, são registrados por Montgomery, que observa a sua sã exegese histórica.¹⁴⁴ Jerônimo (c. 345 – c. 419), todavia, é o mais conhecido. Seu comentário tinha o propósito de refutar um ataque à historicidade do livro pelo neoplatônico Porfírio (232 – c. 305), o qual, como sabemos através de Jerônimo, considerava as passagens proféticas em Daniel como sendo a narrativa de um autor desconhecido durante o tempo de Antíoco Epi-fânio. A essa conclusão ele havia chegado partindo da premissa de que o autor não poderia ter conhecido o futuro. Se não fosse por meio das cuidadosas citações de Jerônimo a obra de Porfírio não teria sobrevivido, e é sem dúvida irônico o fato de que hoje é a sua posição e não a do apologista cristão que domina a maior parte das obras eruditas sobre o livro. Nos primeiros séculos da era cristã, portanto, os cristãos aceitavam inquestionavelmente a autenticidade de Daniel e de sua profecia.

Com o início do criticismo bíblico no século dezessete e princípios do século dezoito, o ponto-de-vista de Porfírio se tornou amplamente aceito por eruditos bíblicos influenciados pelo racionalismo. O livro era tido como sendo produto do período macabeu e como sendo pseudepigráfico, ou seja, atribuído a Daniel embora não de fato escrito por ele. Um bom número de eruditos capacitados se opôs a essa corrente, entre eles os comentadores ingleses Pusey (1864) e C. H. H. Wright (1906), o americano M. Stuart (1850) e o alemão C. F. Keil (1867), cujas obras foram traduzidas para o inglês; ainda R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel* (1917, 1918) e E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (1949). J. A. Montgomery, já em 1927, assinalava que “a arqueologia tem . . . inspirado um considerável reavivamento da defesa da autenticidade do livro” e ele mesmo apoiava “a reação visando o reconhecimento de uma quantidade bem maior de tradições históricas no livro do que o que era aceito pelo criticismo mais antigo”.¹⁴⁵ Essa linha não tem sido, em grande parte, seguida por comentadores mais recentes, que têm tomado como asseguradas uma data macabéia, as suas inexatidões históricas e a suposta idade mais recente do texto original,¹⁴⁶ sem sequer fazer referência a quaisquer evidências em contrário.

A posição do autor fica imediatamente visível em sua interpretação. Aqueles que pensam ser o livro um produto do período macabeu assumem

(144) ICC, p. 107.

(145) ICC, p. 109.

(146) Assim, p. ex., TBC, pgs. 1 e 56 e segs., Porteous, p. 20.

tabelecido pelo Deus do céu (2:44); em 7:21, 22 o quarto reino “prevalecia contra os santos” e estes estavam sendo derrotados até que Deus interveio e foi dado a um homem domínio e glória e um reino que não seria destruído (7:13, 14). Somente depois da derrota é que a vitória seria conquistada e o reino entregue aos santos do Altíssimo (7:18).

É bem possível que o autor de Daniel, quando escrevia, não tenha enxergado mais adiante; contudo, ele captou o que realmente importa, ou seja, que um grande conflito aguarda o povo de Deus no futuro, de proporções tais que pode levar muitos a morrerem (cf. Zc 14:1, 2). O período macabeu viu o pequeno estado da Judéia ameaçado, como nunca antes o fora, com a extinção da sua fé; e de fato muitos crentes fiéis morreram. Os que lutaram pela liberdade, sob as ordens de Judas, alcançaram um maravilhoso livramento inicial, voltando o templo a ser mais uma vez o centro do culto. Deus havia libertado o Seu povo. As conseqüências disso, contudo, não foram decisivas, pois o estado da Judéia nos próximos séculos não foi nenhum modelo de piedade e santidade. O aspecto cósmico da batalha ainda não havia chegado ao seu ponto culminante, terminando o livro com um misterioso tempo de espera pelo “fim”. A libertação é prometida, mas os perversos continuarão a “proceder perversamente” (12:10). O reino ainda não havia irrompido.

Do ponto-de-vista de um escritor do Antigo Testamento essa certeza de uma libertação final era uma revelação maravilhosa, e faremos bem em considerar o que significava compreender uma coisa dessas para ele e para crentes que teriam que enfrentar tempos de perseguição. Retornando, porém, à questão da identidade do quarto reino, o anjo que interpretou a visão não o identificou; por isso, supor que se nós no século XX soubermos se se tratava de Roma ou da Grécia e acharmos com isso que interpretamos o livro, estamos muito enganados. Cremos que os antigos comentadores cristãos não estavam enganados ao verem o quarto reino como sendo Roma, e a morte e ressurreição de Cristo como sendo o ponto focal para o qual miravam os capítulos 2 e 7. Eles tinham as epístolas de Paulo, nas quais podiam encontrar evidências de que a batalha cósmica havia sido vencida na cruz (cf., p. ex., Ef 1:19-22; Fp 2:8-11; Cl 1:18-20, 2:15). O tempo do conflito, contudo, ainda não havia terminado. Os cristãos encontravam-se empenhados numa batalha que exigia o uso de toda a armadura de Deus (Ef 6:11-18); guerras e perseguições ainda estavam pela frente (Mt 24:6-14) e Jesus mesmo aplicou Daniel 9:27, 11:31 e 12:11 a um tempo ainda futuro. O livro de Daniel tinha relevância futura para a igreja, mesmo que, a um nível primário, a profecia pareça ter sido cumpri-

da no século segundo a.C. . O fim “ainda não” havia chegado, pois a tarefa da proclamação do reino por todo o mundo ainda estava por ser executada (Mt 24:14). Por isso, se as nossas mentes ocidentais pedem uma resposta do tipo sim-ou-não à pergunta que nós mesmos nos colocamos, “O que representa o quarto reino?”, podemos estar fazendo o tipo errado de pergunta.

O esquema dos quatro reinos parece ter a sua significação nos quatro impérios entre o tempo do exílio e a morte de Cristo, mas ele pode também ter um sentido simbólico, representando a relação entre a igreja de Deus e os poderes do mundo através dos tempos. O livro de Apocalipse retoma o tema do conflito ali onde o livro de Daniel o deixa, e contempla um confronto final com os poderes do mal que fazem guerra contra a igreja, embora não termine por aí. Tendo a sua vitória conquistada, o Cordeiro tem nas mãos “as chaves da morte e do inferno (Hades)” (Ap 1:18); os poderes do mal ainda perseguem até à morte as testemunhas de Deus (Ap 11:8), mas o seu triunfo final está assegurado, porque “o reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará pelos séculos dos séculos” (Ap 11:15). Daniel contempla a primeira vinda de Cristo; João, no Apocalipse, a sua segunda vinda.

Nesse meio tempo “faríamos bem em olhar para o que está acontecendo conosco como indivíduos e como igreja como fazendo parte de uma luta entre o caos e o cosmos, que é a história do mundo desde o seu princípio até o seu final, e ver tudo como ação do Deus escatológico. Em todo o poder, santidade e amor que pertencem à criação e ao tempo do fim ele está conosco em cada crise; podemos por isso experimentar de novo um antegozo da vitória final”.¹⁵¹

VIII. TEXTO E CÂNON

Um leitor que usa a Bíblia de Jerusalém é imediatamente confrontado com material adicional em Daniel, que não aparece em outras versões: 3:24-90, o cântico de Azarias na fornalha (que aparece no Livro de Oração Comum, da Igreja Anglicana, como o “Benedicite”); 13:1-64, sobre Susana e 14:1-42, “Bel e o dragão”. A razão para isso é que a Septuaginta (LXX) e a Vulgata, sobre as quais a Bíblia de Jerusalém está baseada, apresentam

(151) John E. Goldingay, “The book of Daniel: three issues”, *Themelios*, 2.2, 1977, p. 48.

DANIEL

esse texto mais longo, que não se encontra no hebraico/aramaico. Desde a Reforma as traduções-padrão inglesas e portuguesas têm sido feitas do texto hebraico/aramaico, mais curto. Isso levanta a pergunta sobre a relação entre estas duas fontes.

Hebraico/aramaico

Pouca luz tem sido lançada nos últimos anos sobre o texto hebraico/aramaico de Daniel, exceto que os fragmentos de Daniel encontrados entre os rolos do Mar Morto em sua maior parte apoiam o Texto Massorético (TM), dando testemunho da fidelidade com que o texto bíblico tem sido manuseado durante os séculos. Variantes individuais, entretanto, provam que pela época em que esses textos foram redigidos a comunidade de Qumran não tinha um texto-padrão, “canônico”. Há partes em que um texto segue a LXX ou “Teodócio”; ainda é muito cedo, porém, para se ter certeza sobre se os escribas de Qumran tentaram fazer uma compilação crítica a partir dos textos à sua disposição ou se esses representam manuscritos diferentes que já existiam nessa forma. Não obstante, o que pode ser dito é que os textos estão relacionados muito intimamente com o texto posterior massorético (TM), o que é um fato em quase todos os textos de livros bíblicos escritos à mão encontrados em Qumran.¹⁵² É especialmente providencial que os pontos nos quais a língua muda (2:4; 7:28-8:1) estão incluídos nesses fragmentos, provando assim ser uma característica do texto já na forma mais antiga de que dispomos.

Um manuscrito hebraico que foi recentemente publicado, embora não tão antigo como os de Qumran, “reflete características de um texto produzido por uma escola babilônica de massoretas, que existiu séculos antes e era diferente da escola tiberiana responsável pelo TM”.¹⁵³ Num sumário inglês de uma obra escrita em hebraico, o autor apresenta algumas das similaridades entre este manuscrito e os rolos de Qumran, com os quais compartilha uma tendência de “fazer o livro de Daniel linguisticamente mais inteligível aos seus [do escriba] contemporâneos — isto é, os mem-

(152) Neste parágrafo estou citando livremente da obra de Alfred Mertens, *Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer*, p. 166

(153) John M. Bauchet, em uma resenha em *Scripture Bulletin*, 5.1, 1974, do livro de Shelomo Morag, *The Book of Daniel, A Babylonian-Yemenite Manuscript* (Jerusalém, 1974).

bro das comunidades judaicas da Babilônia Geônica”,¹⁵⁴ ou seja, do século catorze d.C.

Grego

O Grego Antigo (LXX) sobrevive em apenas dois manuscritos: o Codex Chisianus (do décimo século d.C.) e o papiro Chester Beattie 967 (do século terceiro d.C.).¹⁵⁵ O Siro-Hexaplar (616-617 d.C.) é uma tradução literal da coluna grega do texto da LXX de Orígenes, do qual é possível fazer conjecturas sobre a tradução grega original; esta presumivelmente foi feita por volta de 100 a.C., sendo evidentemente uma tradução bastante livre, marcada, como já vimos, por expansões textuais; muito cedo foi substituída nos escritos cristãos pela versão mais literal de Teodócio (segundo século d.C.). Esta com o tempo substituiu completamente a da Septuaginta.

O fato de se ter descoberto que leituras como as de Teodócio já aparecem em obras literárias escritas antes do seu tempo tem levantado perguntas, tendo sido suposto que deve ter havido um “Ur-Theodotion”, o qual este estava revisando.¹⁵⁶ Hoje, como resultado de um estudo de formas gregas de texto encontradas em Qumran e outros lugares, Barthélemy demonstrou que os fragmentos gregos dos Profetas Menores encontrados em Nahal Hever representam uma rescensão do Grego Antigo (LXX).¹⁵⁷ Ele a chama de Proto-Teodócio, sugerindo uma data de 30-50 d.C.. Outros já preferem uma data no primeiro século a.C.. As citações do Novo Testamento, especialmente em Hebreus e Apocalipse, parecem ser provindas dessa versão.

Nenhuma das adições a Daniel da LXX estão representadas nos textos de Qumran,¹⁵⁸ e, uma vez que não constavam nos manuscritos hebraico/aramaicos, tem sido suposto que elas tenham se originado fora da Pa-

(154) Shelomo Morag, *op. cit.*, p. XV.

(155) O papiro inclui Dn 3:72-8:27, com os capítulos 7 e 8 precedendo ao 5 e 6 (a ordem cronológica). O texto preservado termina em 6:18. Cf. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (OUP, 1968), pgs. 84, 231 e 302.

(156) Montgomery, *ICC*, pgs. 46-50. O prefixo *Ur-* é uma maneira tipicamente germânica de expressar “original”, “forma mais antiga de . . .”

(157) D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*, VT Supplement 1963. Sumariado por K. G. O'Connell, “Greek Versions (Minor)” em *IDB Supplementary Volume*, p. 378.

(158) 1Qdn^b inclui 3:23, 24, mas o cântico de Azarias não é inserido.

lestita, possivelmente no Egito. Isso explicaria facilmente a sua aceitação na LXX, que foi traduzida em Alexandria.

A ausência das adições da LXX a Daniel é realçada pelo fato de outros materiais daniélicos terem sido encontrados em Qumran. A Oração de Nabonido¹⁵⁹ é entre estes o documento mais importante; outros são fragmentos de três outros documentos aramaicos, às vezes referidos como Pseudo-Daniel, os quais contém o esquema dos quatro reinos levando a história ao seu final, e a idéia da ressurreição. Não é fácil avaliar a significação desses textos; pelo menos, porém, eles indicam que se conhecia um círculo mais amplo de literatura daniélica do que o que está contido no livro canônico, e que o autor bíblico foi altamente seletivo, incluindo somente o que se encaixava exatamente dentro dos seus propósitos.

Cânon

A Septuaginta representa uma tradição diferente da do hebraico na ordem em que coloca os livros do Antigo Testamento, e a igreja cristã seguiu o padrão geral das versões gregas. É por isso que em nossas Bíblias o livro de Daniel se encontra entre os profetas, enquanto que no cânon hebraico se encontrava entre os “Escritos”, junto com livros como Jó, Salmos e Provérbios, que nem eram “Lei” nem “Profetas”. Infelizmente pouco se sabe sobre o processo pelo qual livros vinham a se tornar aceitos como autoritativos. Parece provável que os Escritos incluem os livros que foram os últimos na ordem de canonização, e Driver argumenta daí que se o livro de Daniel fosse conhecido quando a coleção dos “Profetas” foi feita, ele seria colocado entre eles.¹⁶⁰ A referência em Daniel 9:2 aos “livros”, entre os quais o livro de Jeremias, dá testemunho de obras proféticas já então consideradas como autoritativas; e embora se falasse de Daniel como “o profeta” tanto em Qumran como nos Evangelhos, o seu livro estava numa categoria diferente e por essa razão não ficou entre os “Profetas”. O fato de o cânon hebraico ter colocado Daniel entre

(159) Veja a Nota Adicional, pgs. 124-126. Uma lista de fragmentos de Daniel e outros documentos relacionados a Daniel é colocada como um apêndice ao fim da Introdução, adiante, pgs. 79 e seg.

(160) CB, p. xlviii. Já mencionamos (p. 15, acima) que o livro de Daniel não se enquadra dentro da categoria dos “Profetas”.

os “Escritos” não indica necessariamente uma data posterior.¹⁶¹

Estudos dos textos de Qumran têm demonstrado claramente que o livro de Daniel foi extremamente influente na comunidade de Qumran: “temos fundamento para pensar que um século antes do início da era cristã ao menos um grupo de judeus — os homens de Qumran — dava grande importância e dedicação ao estudo e interpretação do livro de Daniel”.¹⁶² Se ele era ou não considerado por eles como canônico permanece uma questão em debate. Argumentos baseados no tamanho das colunas e no uso ou não de papiro ou couro para a confecção dos rolos têm se mostrado inconclusivos. Quando textos foram publicados em que palavras de Daniel eram citadas como “escritas no livro de Daniel, o profeta”¹⁶³ a resposta a essa questão parecia, para F. F. Bruce, ser clara: “Esta expressão (cf. Mt. 24:15) deveria pôr um fim às dúvidas sobre o status canônico de Daniel na comunidade de Qumran”.¹⁶⁴ Talvez no fim sejam considerações de caráter mais geral as mais eloqüentes: “Não se pode estudar a fundo a literatura de Qumran sem observar a pervasiva influência de Daniel sobre o pensamento e a linguagem da seita. Seja qual for a teoria de canonicidade, para todos os efeitos práticos Daniel era autoritativo”.¹⁶⁵

Segundo um estudo recente,¹⁶⁶ o cânon do Antigo Testamento foi concluído no tempo dos macabeus e não ao fim do primeiro século da era cristã, como tem sido geralmente suposto. Como observa Wenham, se este ponto-de-vista ganhar aceitação da parte dos eruditos, “tornar-se-á ainda mais difícil explicar como Daniel foi aceito no cânon se foi escrito somente no segundo século a.C. . É surpreendente encontrar-se uma obra

(161) Cf. John Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (Century Bible, New Series, Nelson, 1967), falando da posição de Rute entre os Escritos: “Seu lugar no TM, entre os Escritos, certamente indica a sua tardia aceitação como Escritura canônica, provavelmente não mais do que dois séculos antes de Cristo, não significando, porém, necessariamente uma composição tardia”.

(162) F. F. Bruce, “The Book of Daniel and the Qumran Community”, em *Neotestamentica et Semitica*, Studies in Honour of Principal Matthew Black (Edinburgh, 1969), p. 222.

(163) J. M. Allegro e A. A. Anderson, *Discoveries in the Judean Desert*, 5 (OUP, 1968), pgs. 53-57, incluindo o Florilegium (4QF1). As citações são de Dn 12:10, 11; 11:32.

(164) F. F. Bruce, *art. cit.*, p. 235, nota-de-rodapé.

(165) William Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*, p. 48.

(166) S. Z. Leiman, *The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Hamden: Archon Books, 1976), mencionado por G. J. Wenham, *Themelios*, 2.2, 1977, p. 51.

alegadamente pseudônima sendo aceita como Escritura sagrada; seria algo fora do comum ela ser aceita como Escritura tão logo aparecesse, quando qualquer um se aperceberia pelo menos da sua novidade”. Se Daniel tivesse já sido aceito no cânon no tempo dos macabeus, deixaria de ser algo notável o fato de que a comunidade de Qumran o considerou autoritativo ou de que ele era evidentemente considerado como Escritura no tempo de Jesus.

IX. ALGUMAS DATAS DE IMPORTÂNCIA PARA O LIVRO DE DANIEL

BABILÔNIA	612	Queda de Nínive. Fim efetivo da Assíria.
	605	Batalha de Carquêmis. Nabucodonosor derrota o Egito e deporta a Daniel e seus companheiros (Dn 1:1). Ascensão ao trono de Nabucodonosor II (605-562).
	597	Jerusalém tomada por Nabucodonosor; muitos judeus exilados; a cidade subjugada mais ainda não destruída.
	587	Queda de Jerusalém
	562-560	Amel-Marduke (Evil-Merodaque, II Rs 25: 27-30), rei de Babilônia.
	560-556	Neriglissar, genro de Nabucodonosor.
	556	Labasi-Marduke.
	556-539	Nabonido (Belsazar atuando na Babilônia).
	539	Queda de Babilônia.
PÉRSIA	539-530	Ciro: a dinastia aquemênida.
	530-522	Cambises.
	522-486	Dario I.
	486-465/4	Xerxes I (Assuero).
	464-423	Artaxerxes.
	423-404	Dario II.
	404-359	Artaxerxes II.
	359/58-338/37	Artaxerxes III.
	338/37-336/35	Arses.
	336/35-331	Dario III.

GRÉCIA	334-331	Conquistas de Alexandre da Macedônia (331-323).
	323	Morte de Alexandre, o império dividido em quatro partes, das quais a egípcia e a síria foram as mais predominantes.
EGITO	(Ptolomeus)	SÍRIA (Selêucidas)
323-285	Ptolomeu I.	312-281 Selêuco I.
285-245	Ptolomeu II.	281-260 Antíoco I.
247-221	Ptolomeu III.	260-246 Antíoco II.
221-203	Ptolomeu IV.	245-223 Selêuco II e Selêuco III
203-181	Ptolomeu V.	222-187 Antíoco III, “O Grande”.
198	A Síria toma a Palestina do Egito.	187-175 Selêuco IV.
		175-164 Antíoco IV “Epifânio”.
ROMA	O poder em ascensão.	168 Antíoco expulso do Egito por um cônsul romano (Dn 11:30).
		167 (25 de dezembro) ereção de um altar grego no templo de Jerusalém.

X. FRAGMENTOS DE MANUSCRITOS DE DANIEL
ENCONTRADOS EM QUMRAN

1QDn^a (= Dn 1:10-17; 2:2-6).
1QDn^b (= Dn 3:22-30).
Ambos publicados por D. Barthélemy, *Discoveries in the Judean Desert*, I (OUT, 1955), pgs. 150-152. 1QDn^a preserva a transição do hebraico para o aramaico em 2:4.
Os textos da Caverna 4 ainda não estão publicados (1978); temos, contudo, as seguintes informações sobre eles:
4QDn^a (= Dn 2:19-35).
4QDn^b preserva a transição do aramaico para o hebraico (Dn 7:28-8:1).
Classificado como herodiano, i.e., 30 a.C. ou mais tarde, por F. M.

Cross.¹⁶⁷

4QDn^c Não-publicado. Datado por F. M. Cross entre 100 e 50 a.C.¹⁶⁸

4QDn^d Não-publicado.

6QDn^a (= Dn 8:16, 17, 20-21; 10:8-16; 11:33-36, 38). Publicado por M. Baillet, J. T. Milik e R. de Vaux, *Discoveries in the Judean Desert*, 3 (OUP, 1962), pgs. 114-116. Os textos são datados em c. 50 d.C.

XI. OUTROS DOCUMENTOS RELACIONADOS COM DANIEL

4QOrNab Oração de Nabonido.¹⁶⁹

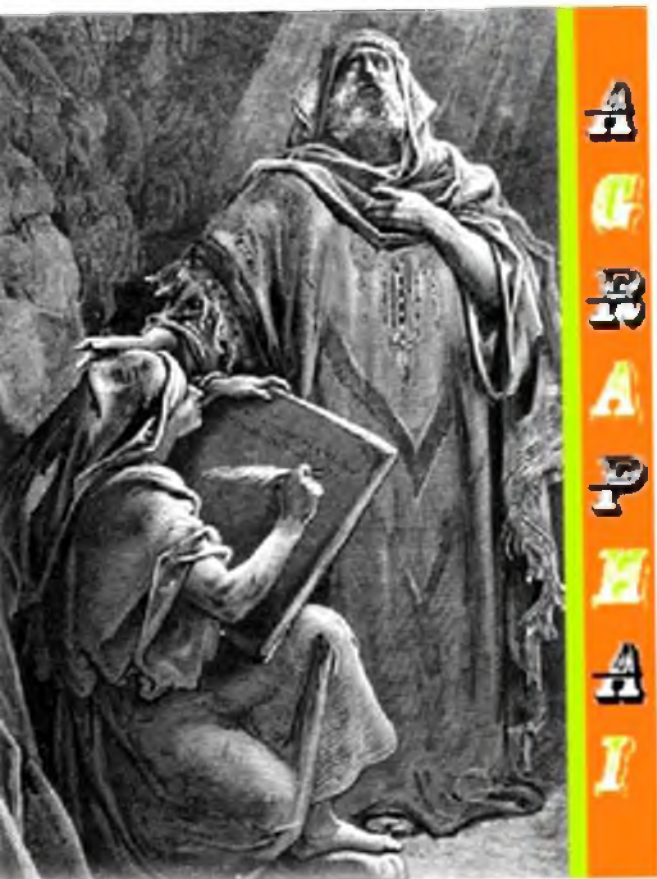
4QpsDn^{a, b, c} Documentos aramaicos, terrivelmente mutilados, representando um ou mais ciclos daniélicos de histórias. Têm pouca relação com o livro canônico.

4QF1 O Florilégio de Textos Escatológicos. Publicado por J. M. Allegro e A. A. Anderson, *Discoveries in the Judean Desert*, 5 (OUP, 1968), pgs. 53-57. Citações de Dn 12:10 e 11:32 são introduzidas com a expressão “escrito no livro do profeta Daniel”.

(167) “The Development of Jewish Scripts”, em G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East*, p. 149. A escrita semicrusiva desse manuscrito é reproduzida juntamente com outros exemplos de Qumran.

(168) *Ibid.*, p. 178. Cf. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, p. 33, onde ele afirma que esse manuscrito é “não mais que meio século mais recente que o original de Daniel”.

(169) Veja a Nota Adicional, mais adiante, pgs. 124-126.



ANÁLISE

PARTE I: HISTÓRIAS

I. PRÓLOGO: O CONTEXTO HISTÓRICO (1:1-21)

II. AS NAÇÕES E O DEUS ALTÍSSIMO (2:1-7:28)

- A. Os sonhos de Nabucodonosor, dos quatro reinos e do reino de Deus (2:1-49)
- B. Nabucodonosor, o tirano, vê os servos de Deus sendo socorridos (3:1-30).
- C. Julgamento de Nabucodonosor (4:1-37)
- C¹. Julgamento de Belsazar (5:1-31)
- B¹. Dario, o medo, vê Daniel socorrido (6:1-28)

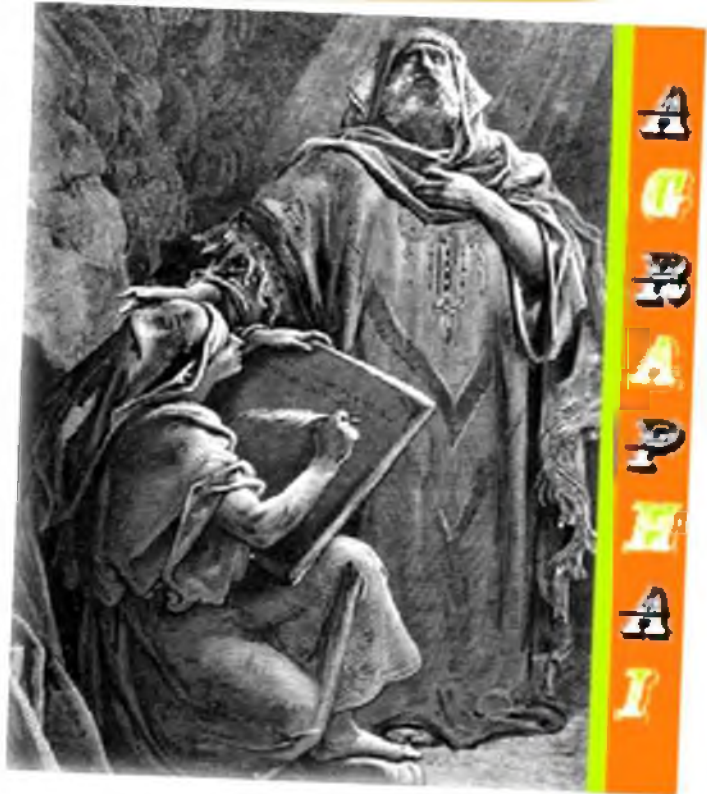
PARTE II: VISÕES

- A¹. Daniel tem uma visão de quatro reinos e do reino de Deus (7:1-28)

III. O SEGUNDO E O TERCEIRO REINO IDENTIFICADOS (8:1-27)

IV. A ORAÇÃO DE DANIEL E A VISÃO DA SETENTA “SEMANAS” (9:1-27)

V. A VISÃO DO MENSAGEIRO CELESTE E SUA REVELAÇÃO FINAL (10:1-12:13)



COMENTÁRIO

PARTE I: HISTÓRIAS

I. PRÓLOGO: O CONTEXTO HISTÓRICO (1:1-21)

a) Introdução Histórica (1:1, 2)

O livro começa com dois versículos que o relacionam com a história mundial. Com uma brevidade característica, é feita referência ao primeiro ominoso combate entre Nabucodonosor e o rei davídico de Jerusalém. Tudo que os profetas haviam dito indicava que este não seria o último desses combates. Embora nessa ocasião Jerusalém e seu rei tiveram que se render ao poderio superior dos babilônios, o pior estava por vir em 597, quando Joaquim se entregou e foi deportado, junto com a nata da população, e em 587, quando ocorreu a destruição final e deportação em massa (II Rs 24:10-25:21). Quando as evidências apresentadas no livro de Daniel são adicionadas às dos livros históricos, fica claro que a queda de Jerusalém se deu em três fases, em 605, 597 e 587 a.C., das quais somente a primeira é mencionada em Daniel, e só a segunda e a terceira são registradas na história.

As dúvidas que foram levantadas com relação a essa dupla tradição são mencionadas e tratadas na Introdução.¹ Embora tenha sido usual suspeitar-se da historicidade das informações prestadas por Daniel, vemos que não há razão para isso, à luz das *Crônicas dos Reis Caldeus* e do assim chamado método de “pós-datação” usado para se contar os anos de um reinado, corrente na Babilônia por essa época. Os editores bíblicos não tentaram sincronizar datas, e o fato de o método de contagem babilônico permanecer no texto indica a presença de um substrato antigo subjacen-

(1) Veja acima, pgs. 21 e 22.

te ao capítulo.

1. *Jeoquim* subiu ao trono na Judéia depois da derrota e morte de Josias em Megido, em 609 a.C. . Segundo o método de contagem palestino e egípcio, 605 seria o quarto ano desse rei (Jr 25:1, 9; 46:2), enquanto que no sistema babilônico seria o *terceiro ano*. (Veja a Introdução, p. 22). Somente aqui é dito que Nabucodonosor *sitiou* a Jerusalém (em 605 a.C.), caindo o texto, por isso, sob suspeita de inexatidão; na ausência de evidências, de qualquer modo, não podemos ser dogmáticos. Tudo que é requerido pelo texto é que Nabucodonosor tenha ameaçado a Jerusalém, que, sendo um vassalo do Egito, ficou sob jurisdição babilônica quando o poder egípcio sobre a região siro-palestina foi quebrado, depois da batalha de Carquêmis (II Rs 24:1; II Cr 36:6). A pronúncia Nebuchadrezzar (em hebraico e em inglês), encontrada em Ezequiel e usada intercambiavelmente com *n* em Jeremias, leva em conta o original babilônico *Nabû-kudurri-usur*. A pronúncia hebraica com *n* é seguida pelo grego *Nabucodonosor*.²

2. Nem neste versículo nem em II Crônicas 36:6 fica absolutamente claro que Jeoaquim foi levado para Babilônia. Conforme II Reis 24:6 ele morreu em Judá. O autor, deixando implícito que seriam levados tanto reféns como despojos, trata primeiro do tesouro do templo, pois irá depois tratar com mais detalhes das pessoas, que serão os personagens principais do seu livro. Já de saída a soberania do Senhor sobre a história é afirmada: *o Senhor* (^a*dōnāy*) *entregou* o rei de Judá nas mãos do inimigo. O uso desse nome para Deus, um “plural majestático”, designa-O como o exaltado, responsável por tudo que acontece com o Seu povo, em quem este deve confiar mesmo em situações desastrosas (Is 43:2). Entre essa convicção e o “prisioneiro no Senhor” de Paulo (Ef 4:1) a distância não é grande. *A terra de Sinear* é um arcaísmo deliberado, “corrigido” no grego para “Babilônia”. Sinear, o lugar da torre de Babel (Gn 11:1-9; cf. 10:10), era sinônimo de oposição a Deus; era o lugar em que a perversidade tinha a sua morada (Zc 5:11) e a retidão poderia esperar oposição. A expressão *para a casa do seu deus* ou *deuses* (^e*lōhīm*) é omitida na maior parte das versões gregas e talvez não tenha estado no original hebraico. Parece ser um caso de ditografia (repetição devida a um descuido do copista); as pala-

(2) P. R. Berger demonstra que escrever esse nome com *n* não é algo impróprio para a língua hebraica (*Zeitschrift für Assyriologie*, 64, 1975, pgs. 227-230). Contrastar com Montgomery (ICC, p. 118) que considera a pronúncia com *r* como a correta, e Porteous (p. 26), que designa a pronúncia com *n* como sendo inexata e (p. 135) incorreta.

vas são omitidas na maioria das versões modernas, inclusive BJ e NEB. O efeito da repetição em ARA é dar ênfase à incongruência da situação. Utensílios dedicados ao Deus verdadeiro estavam fora de lugar no santuário de um ídolo, e era de se esperar que na providência de Deus eles seriam, como era devido, restaurados ao seu lugar, demonstrando assim a Sua autoridade.³ Assim, vemos emergir aqui um dos temas do livro. A menção dos utensílios do templo também prepara o leitor para o ato de profanação efetuado por Belsazar no capítulo 5.

b) Os cativos apresentados (1:3-7)

O autor explica agora como alguns jovens da corte de Jerusalém vieram a estar na Babilônia antes da primeira deportação, em 597 a.C. . Uns poucos reféns escolhidos da corte judaica enfraqueceriam os seus recursos, poderiam ser úteis ao conquistador e também serviriam para reforçar a condição de vassalo dos judeus.

3. O nome *Aspenaz* não tem tido uma explicação satisfatória. Talvez seja uma forma abreviada ou corrompida de um nome babilônico, como Driver e outros têm sugerido.⁴ *Chefe dos seus eunucos* é uma tradução de *Rabe-saris*, um termo técnico acadiano que a ARA retém como um nome próprio em II Reis 18:17 e Jeremias 39:3, 13. Este oficial da corte tinha a responsabilidade pela educação dos príncipes reais e pelo bem-estar do harém, o que não o isentava de acompanhar o rei em campanhas militares. Nessa ocasião, esperava-se dele que descobrisse futuros diplomatas de entre a realeza e de entre os *nobres* (*partē mīm*, um estrangeirismo provindo do idioma persa, encontrado também em Et 1:3; 6:9).

4. Boa aparência, perfeição física e grande inteligência tinham que estar combinados nos homens escolhidos para formarem parte da corte de Nabucodonosor. Era pressuposto que eles já tivessem tido treinamento diplomático, tendo provado serem capazes de se beneficiar da educação especializada destinada a eles por parte do rei babilônico. No uso hebraico, os termos de sabedoria deste versículo têm conotações éticas e religiosas, pois sem uma consagração total ao Senhor e obediência à Sua vontade não podia haver sabedoria (Jó 28:28). *A cultura e a língua dos cal-*

(3) P. R. Ackroyd. "The Temple Vessels – A Continuity Theme" em *Studies in the Religion of Ancient Israel* (Leiden, 1972), pgs. 166-181. Sobre Daniel, nas pgs. 180, 181.

(4) CB, p. 4.

deus. Kaldu é mencionada por reis assírios como a terra habitada pelos Kaldai, tribos independentes que viviam da agricultura e da pesca, na região pantanosa ao norte do Golfo Pérsico. Eram semitas que migraram do deserto sírio e “com o tempo se mesclaram com os babilônios, antigos moradores da terra que estavam estabelecidos em cidades; a língua babilônica posterior, usada antes do aramaico, é amplamente caracterizada por sintaxe aramaica com palavras babilônicas”.⁵ Estes caldeus lutaram pela sua independência nacional e finalmente derrotaram o poder assírio quando Nabopolassar, ajudado pelos medos, conquistou Babilônia em 612 a.C. . Seu filho, Nabucodonosor II, pertencia, por isso, à dinastia caldaica, e caldeu, então, era um termo apropriado para ser usado pelo autor para esse período, quando se referindo aos governantes de Babilônia (cf. 5:30). Foi pelo fato de os caldeus serem “experts” no conhecimento da magia que o termo “caldeu” ocorre ao lado dos magos, encantadores e feiticeiros em Daniel 2:2.⁶ Essa era a arte pela qual se tornaram famosos e à qual deram o nome. A literatura aí incluída consiste de agouros, encantamentos mágicos, orações e hinos, mitos e lendas, fórmulas científicas de práticas tais como a fabricação de vidro, matemática e astrologia.

Começar a estudar a literatura babilônica era entrar num mundo de pensamento totalmente estranho. “Segundo os sumérios e os babilônios, duas classes de pessoas habitavam o universo: a raça humana e os deuses. Preeminência era dada aos deuses, embora não fossem todos iguais. No grau mais baixo da escala divina se encontrava um sem número de deidades menores e demônios, enquanto que uma trindade de grandes deuses, Anu, Enlil e Ea, se situavam no topo. Um estudioso moderno observará que muitos desses deuses são personificações de partes ou aspectos da natureza. Os deuses do sol e da lua são exemplos óbvios”.⁷ O escritor de Daniel deixa implícito não haver objeção ao estudo de uma literatura politeística em que a magia, a feitiçaria, os encantamentos e a astrologia tinham uma parte proeminente, embora estas coisas já de há muito tivessem sido banidas de Israel (Dt 18:10-12; cf. I Sm 28:3 e segs.). Estes jovens vindos da corte de Jerusalém tinham de estar seguros em seu conhecimento de Javé para poderem estudar essa literatura objetivamente, sem

(5) W. G. Lambert, “The Babylonians and the Chaldeans”, *POTT*, p. 181.

(6) *Ibid.*, pgs. 183, 184, 194. R. K. Harrison (*IOT*, p. 1113) chama a atenção ao duplo sentido da palavra “caldeu” em Heródoto (c. 450 a.C.) Para maiores detalhes veja A. R. Millard, “Daniel 1-6 and History”, *EQ*, XLIX, 2, 1977, pgs. 69-71.

(7) W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1960), pgs. 3, 4.

permitir que ela minasse a sua fé. Evidentemente, a obra de Jeremias, Sofonias e Habacuque não havia sido em vão. Para poderem dar testemunho do seu Deus em meio à corte babilônica eles tinham que compreender os pressupostos culturais daqueles que os cercavam, tal como o cristão hoje deve se esforçar para compreender o contexto religioso e cultural em meio ao qual vive, se diferentes mundos de pensamentos têm de ser alcançados pela mensagem cristã. Incidentalmente, uma tal abertura para outra cultura não era característica da fé ortodoxa judaica no período macabeu. Pelo contrário, tudo que parecia grego era cuidadosamente evitado.

5. Era sabido por todos que o monarca era responsável pela alimentação de toda a sua casa (I Rs 4:7); era, porém, uma honra especial ser servido com o dispendioso cardápio de comida e vinho preparados para o rei. O termo pouco comum que é traduzido como *finas iguarias* (heb. *paṭbaḡ* cf. o gr. *potibazis*) é um termo técnico persa derivado do persa antigo, significando dádivas honoríficas provindas da mesa real. Ocorre na Bíblia somente aqui e em 11:26. A reeducação dos reféns, sem dúvida em companhia de outros representantes de terras recém conquistadas, tinha o objetivo de prepará-los para *assistirem diante do rei*, um termo técnico para serviço real (I Rs 10:8; o verbo é traduzido como “servir” no v. 4, na BJ. Cf. o v. 19).

6, 7. Dar novos nomes aos estrangeiros era mais questão de conveniência que de ideologia, e os personagens bíblicos, de José em diante (Gn 41:45) aceitaram novos nomes sem fazer rebuliço. E eles deixaram nomes compostos com “El” e “Yah”, adquirindo nomes babilônicos, alguns dos quais incorporavam referências às divindades daquele país. O nome de Daniel, *Beltessazar*, até recentemente era explicado como derivando de *Balātsu-usur*, “Que (um deus) proteja a sua vida”, fazendo com que em 4:8 o autor pareça se mostrar ignorante a respeito de nomes babilônicos ao mencionar que *Bel* era o nome do deus de Nabucodonosor. Recentemente um assiriologista tem sugerido a derivação alternativa *Bēlet-šar-usur*, “senhora, proteja o rei”, “Bēlet sendo um título para a esposa de Marduque ou Bel, padroeiro de Babilônia”.⁸ Segundo essa derivação não haveria discrepância em 4:8. “*Sadraque* representa *šā durā ku*, “tenho muito temor (de Deus)””; *Mesaque*, *mēšāku*, “tenho pouco impor-

(8) A. R. Millard, “Daniel 1-6 and History”, *EQ*, XLIX, 2, 1977, p. 72. Ele aceita esta e as outras três sugestões feitas por P. R. Berger, *Zeitschrift für Assyriologie*, 64, 1975, pgs. 224-234.

tância”; *Abede-Nego*, aparentemente é uma forma aramaica significando “servo daquele que brilha”, possivelmente envolvendo um jogo de palavras com um nome acadiano que inclui o nome do deus Nabû”.

Assim, de modo habilidoso o autor apresenta aqueles que serão os personagens do seu livro, particularmente *Daniel*. Um rei com esse nome aparece nos textos ugaríticos de c. 1400 a.C.⁹ e Ezequiel se refere a um herói dos tempos patriarcais com esse mesmo nome, comparável a Noé e Jó (Ez 14:14, 20; 28:3). Tem sido inclusive sugerido que esses três Daniéis podem todos refletir uma só figura, ao redor da qual diferentes tradições foram reunidas. Existem, contudo, boas razões para se rejeitar esse ponto-de-vista. Uma é que o ugarítico é pronunciado *dan’el* e o nome de Ezequiel *dāni’ ēl*, ao contrário do nosso texto que tem *dāniyyē’l* (à luz de outras pronúncias variáveis no hebraico, todavia, não se deve dar muito peso a isso). Mais conclusiva é a evidente intenção do autor de representar Daniel como uma pessoa histórica que viveu no período do exílio. Além do mais outros personagens históricos tanto de antes como depois do exílio tiveram esse nome (I Cr 3:1; Ed 8:2; Ne 10:6). Não há, portanto, razão para se duvidar da sua existência. E mais ainda, não haveria vantagem no sentido de popularização ou autenticação do livro se o autor tivesse deliberadamente adotado o nome de Daniel, segundo o costume de posteriores escritores apocalípticos, que usaram nomes tais como Enoque, Moisés e Salomão para recomendar as suas obras. Como Porteous observa, ele não foi nem patriarca nem profeta, e nem era muito conhecido na história do Antigo Testamento. “Na verdade podemos dizer que Daniel parece ter adquirido o que tinha de autoridade a partir do livro que leva o seu nome”.¹⁰

c) Conformar-se ou não se conformar? (1:8-21)

Estes homens piedosos agora tinham de decidir a forma em que se ajustariam para viver num ambiente que tinha antipatia pelas suas convicções religiosas. Como todo mundo que se envolve numa mudança transcultural eles tinham de analisar as implicações dos princípios envolvidos em suas ações, e começar exatamente do mesmo modo como pretendiam continuar.

(9) *DOTT*, pgs. 124-128; *ANET*, pgs. 149 e segs.

(10) Porteous, p. 18.

8. Daniel aceita a reeducação e um novo nome, levanta porém o seu protesto em relação ao segundo dos três pontos em questão, o da comida provinda da mesa real, embora não fique imediatamente claro porque isso iria contaminá-los. Dizer que a comida havia sido sacrificada a ídolos, tendo por isso de ser evitada, é colocar uma controvérsia do Novo Testamento dentro de um contexto do Antigo onde o assunto não é mencionado. É verdade que os babilônios ofereciam sacrifícios de sangue aos seus deuses, mas também ofereciam tudo que é outro tipo de comida; com base nisso, então, nada poderia ter garantia de estar ritualmente puro. Outra explicação sugerida é que na Babilônia nenhuma distinção era feita entre animais limpos e imundos, e por isso comer a carne oferecida pelo rei seria quebrar as leis levíticas referentes à alimentação (Lv 3:17; 11:1-47). Não havia, só para dar um exemplo, nenhum tabu com relação ao porco, sendo a sua carne muito apreciada. Carne de cavalo também era comida sem se ver nada de mal nisso.¹¹ Além do mais, a Lei insistia em que o sangue tinha que ser drenado da carne, não devendo, sob hipótese alguma, ser comido com a mesma (Lv 17:10-14). Por qualquer uma das razões citadas se pode explicar os escrúpulos com relação a comer carne; o texto, porém, inclui o vinho, contra o qual não havia proibição, exceto nos casos dos recabitas e nazireus, não havendo nenhuma indicação de que Daniel e seus companheiros pertencessem a qualquer destas categorias. Assim, as leis levíticas referentes a alimentação não dão uma explicação satisfatória para a resolução de Daniel.

Toda a comida na Babilônia ou na Assíria era ritualmente impura (Ez 4:13; Os 9:3, 4) e não havia possibilidade de se fugir disso. O próprio livro oferece a chave necessária para a compreensão dessa questão, em 11:26, onde novamente aparece o termo raro *paṭ baḡ*: “os que comerem os seus *manjares* o destruirão”. Pelos padrões orientais, compartilhar de uma refeição era se comprometer a uma amizade; tinha uma significação pactual (Gn 31:54; Ex 24:11; Ne 8:9-12; cf. Mt 26:26-28). Assim, aqueles que tivessem se disposto a obedecer nessa questão aceitavam uma obrigação de lealdade ao rei. Pareceria, então, que Daniel tenha rejeitado este símbolo de dependência do rei porque queria estar livre para cumprir as suas obrigações prioritárias para com o Deus a quem servia. A contaminação que temia não era tanto de natureza ritual como moral, provinda

(11) H. W. F. Saggs, *The Greatness that was Babulon* (Sidgwick and Jackson, 1962), p. 176.

da sutil adulação que representavam as dádivas e favores, que continham, bem no fundo, implicações de um leal apoio, não importando quão dúvidas pudessem ser as futuras políticas de ação do rei.

9. A relutância do compreensivo chefe dos eunucos em concordar com o pedido pode ser entendida ainda melhor se o motivo de Daniel fosse o de permanecer livre de um compromisso com a vontade do rei. Nabucodonosor certamente teria interpretado o motivo como sendo traiçoeiro, considerando a Aspenaz culpado de cumplicidade. *Mas Deus concedeu a Daniel misericórdia e compreensão*. A intervenção ativa do Senhor em favor dos Seus servos estava de conformidade com a Escritura (I Rs 8:50; Sl 106:46) e foi provada na experiência pelo homem de fé (cf. os versículos 2 e 17).

10. A suposição de que finos manjares garantem a melhor saúde era inquestionável na mente do eunuco, que não estava a fim de arriscar a sua vida por concordar com qualquer alteração nas ordens do rei. Fica evidente pelo contexto que estes cativos estrangeiros tinham os seus próprios alojamentos.

11-14. Foi um oficial de status mais inferior que cooperou com eles, o *cozinheiro-chefe* (heb. *melsar*, palavra provavelmente derivada do acadiano *massaru*, ocorrendo somente aqui em toda a Bíblia). Com a conivência do chefe dos eunucos, ele evidentemente substituíu ou trocava as iguarias reais destinadas a Daniel e seus companheiros pela sua própria comida, beneficiando-se assim com a troca; esse fator também representa uma garantia de que o segredo seria guardado.

15, 16. O resultado da experiência de dez dias justificou a confiança de Daniel de que a sua saúde não sofreria dano. Mesmo um pequeno ato de auto-disciplina, feito por lealdade como um princípio, coloca os servos de Deus sob a sua aprovação e bênção. É desse modo que ações atestam a fé, e o caráter é fortalecido para enfrentar situações mais difíceis no futuro.

17. A invisível mão de Deus dirige todo o curso dos acontecimentos (versículos 2, 9) e dá não somente saúde física mas também vigor intelectual aos Seus fiéis servos. O dom particular de Daniel de entender visões e sonhos era apropriado à sua necessidade numa terra em que tal coisa era esperada de homens sábios, e o Deus que era a fonte de todo o conhecimento também daria discernimento para distinguir o certo do errado. Assim, não havia por que temer que o estudo da cultura babilônica ou de qualquer cultura pudesse resultar em conversão a uma religião estranha.

Mas havia mais em jogo do que a sua reputação pessoal ou mesmo a

sua fé pessoal. Como representantes do único Deus eles tinham de provar, no contexto religioso altamente competitivo da Babilônia, que o temor do Senhor é o princípio da sabedoria. Grande inteligência e muito trabalho sozinhos não explicam o seu sucesso; a sua sabedoria era um dom de Deus (cf. Cl 1:9; 2:9, 10). O dom específico confiado a Daniel faria dele não apenas um conselheiro de confiança de Nabucodonosor mas também um canal de revelação, como o próximo capítulo começará a mostrar.

18-20. Há um elemento de exagero, de hipérbole na verificação de Nabucodonosor das habilidades dos quatro homens; *dez vezes* é uma expressão idiomática comum (Gn 31:41; Nm 14:22; Ne 4:12; e cf. “sete vezes”, Dn 3:19). *Por isso passaram a assistir diante do rei*. Encantado com o desempenho deles, Nabucodonosor os tinha na sua presença, para servi-rem-no. Tal honra não faria deles pessoas queridas por aqueles que por eles foram ultrapassados. *Magos* (Heb. *hartummīm*) é um termo aplicado aos sacerdotes adivinhadores do Egito (cf., p. ex., Gn 41:8; Êx 7:11), podendo ser a palavra derivada de um original egípcio.¹² *Encantadores* (’ *aššāpīm*) ocorre somente em Daniel; vem de uma raiz acadiana, passando daí ao síriaco, onde significa “encantador de serpentes”.¹³

21. *Daniel continuou até ao primeiro ano do rei Ciro*, isto é, de 605 a 539. Da perspectiva atual do escritor, depois do retorno do exílio, era possível ver que Deus tinha tido, de fato, o propósito de restaurar o Seu povo à sua terra, de conformidade com Deuteronômio 30:3-5 e com o pronunciamento de Jeremias sobre um exílio com a duração de setenta anos (Jr 25:12). E, como naquele tempo de grandes sublevações políticas e culturais, assim também hoje, o Senhor tem o controle, e no devido tempo vindicará aos que lhe são leais porque Ele precisa vindicar o Seu nome.

(12) KB, p. 333.

(13) KB (p. 95) dá o sentido de “conjurador”.

II. AS NAÇÕES E O DEUS ALTÍSSIMO (2:1-7:28)

A. Os sonhos de Nabucodonosor dos quatro reinos e do reino de Deus (2:1-49)

a) O sonho esquecido (2:1-11)

Neste capítulo Nabucodonosor não é mais aquele que concede favores. Ao invés disso ele aparece como um ser humano frustrado, atormentado pela sua própria falta de memória, por estar convicto de que o sonho do qual não conseguia mais se lembrar era bastante significativo. A crise pessoal do rei deu a Daniel a oportunidade de ministrar a ele.

1. O *segundo ano* de Nabucodonosor seria aquele que começara em março/abril de 603 a.C. . O costume hebraico, que contava frações de um ano como um ano inteiro, haveria de se referir a este como sendo o terceiro ano do rei, e se diria que “três anos” (1:5) teriam sido completados (cf. Mt 12:40). Os escritores bíblicos, contudo, raramente tentaram sincronizar suas referências temporais.¹⁴ O que estaria incomodando ao rei para fazer com que tivesse pesadelos e insônia? Segundo um provérbio acadiano, “Preocupação e ansiedade criam (somente maus) sonhos”¹⁵ (cf. Ec 5:3). A cada ano, na primeira parte do seu reinado, a força expedicionária de Nabucodonosor se dirigia até as extremidades do império para assegurar que as terras subjugadas pagassem os seus impostos. Em 604,

(14) Porteous vê uma discrepância entre 1:5, 18 e 2:1, mas diz que “ela não precisa ser levada a sério, uma vez que as datas nesse livro não implicam num genuíno interesse histórico” (p. 39). Um outro ponto-de-vista é o de que, enquanto o capítulo 2 é antigo, o capítulo 1 foi escrito mais tarde como uma introdução, sendo que o redator não percebeu a contradição. P. R. Davies (*JTS*, XXVII, 1976, p. 394) defende que a história do capítulo 2 chegou ao escritor já em forma literária, mas sem os versículos 13-23, e pensa ser provável que a data se aplicasse a um grupo de histórias. O redator seria responsável pela inserção dos versículos 13-23, que fazem com que a história concorde com o capítulo 1 (não, porém, sem algumas aparentes inconsistências). Os ocidentais querem ver todos os pontos que não ficam bem claro cortados fora; esse desejo, no entanto, provavelmente está fora de lugar quando se lida com literatura do Antigo Oriente Médio.

(15) A. L. Oppenheim, “The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East”, *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 46, 3.^o Parte, 1956, p. 227.

Asquelom havia oposto dura resistência, tendo de ser reduzida a pó; em 603 são mencionados um exército sobremodo grande, torres usadas para sitiá-la uma cidade e equipamento pesado, sendo que as tropas babilônicas ficaram no campo por vários meses.¹⁶ Tal demonstração de prestígios, contudo, ocultava um sentimento de medo de ser incapaz: *o seu espírito se perturbou*.

2, 3. O rei iria analisar as causas e a razão dessa ansiedade com os especialistas em fenômenos psíquicos que hospedava e alimentava exatamente para uma emergência como essa. *Magos . . . encantadores*: veja nota sobre 1:20. *Feiticeiros* (heb. *m^ekaššē pīm*; cf. Êx 7:11; 22:18) residiam, em certas épocas, em Israel (II Cr 33:6; Ml 3:5), embora sua presença fosse condenada (Êx 22:18; Dt 18:10). Essa palavra aparece somente aqui nas listas dos adivinhadores de Daniel 1-5. “A lista quádrupla indica o recrutamento de toda a fraternidade nessa ocasião”.¹⁷ *Caldeus* (cf. a nota em 1:4) aqui denota peritos nas artes mágicas, um uso não-babilônico do termo. Heródoto (c. 450 a.C.) já usou a palavra nesse sentido. “A nova conotação da palavra é facilmente explicável como surgindo depois da intrusão do novo império e religião persa, quando “caldeu” se tornou uma designação religiosa como “judeu” também o foi”.¹⁸ Estes peritos em sonhos trabalhavam sobre o princípio de que sonhos e suas seqüelas seguiam uma lei empírica que, havendo dados suficientes, podia ser estabelecida. Os manuais de sonhos, dos quais vários exemplos vieram à luz.¹⁹ consistem, de conformidade com isso, de sonhos históricos e os eventos que a eles se seguiram, ordenados de maneira sistemática para fácil referência. Uma vez que estes livros tinham de tentar cobrir toda possível eventualidade, se tornaram desmesuradamente longos; só o perito conseguia manuseá-los com proveito, e mesmo ele teria que primeiro saber o sonho para daí então pesquisar para descobrir os paralelos mais aproximados possíveis.

(16) D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 BC)*, pgs. 28, 29. A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, pgs. 100, 101. Wiseman me comunica que na sua resenha da obra de Grayson (publicada em *Bibliotheca Orientalis*, 1978) ele afirma pensar que podem haver indicações na interrompida Crônica Babilônica para o ano de 602 a.C. de que foi naquele ano, e não em 605, que prisioneiros (incluindo talvez Daniel e seus companheiros) foram levados para Babilônia.

(17) ICC, p. 143.

(18) ICC, p. 73, nota-de-rodapé. Cf. R. D. Wilson, *The Book of Daniel*, Vol. I, capítulo 17, para evidências de usos do termo pelos gregos.

(19) A. L. Oppenheim, *op. cit.*, pgs. 203 e segs.

As exigências elevadas demais do rei e os protestos dos intérpretes nos versículos 3-11 se coadunam com o seu caráter e com o que se conhece acerca dos manuais de sonhos.

4. Com a resposta dos “caldeus” ocorre uma mudança de língua neste versículo, do hebraico para o aramaico, continuando o texto em aramaico até o fim do capítulo 7. Enquanto ARA e ARC retêm a indicação da mudança no texto, a BJ a traz entre parênteses, assinalando que se trata de uma referência marginal. Esta é a passagem mais longa em aramaico encontrada no Antigo Testamento, sendo as outras Esdras 4:8-6:18; 7:12-26 e a glosa em Jeremias 10:11.²⁰ *Ó rei, vive eternamente!* Aclamações como essa, atribuindo vida ao rei, remontam a tempos imemoriais e refletem a associação do rei tanto com o deus como com a comunidade. As opiniões diferem quanto à ideologia do rei em Israel, mas Davi, por exemplo, foi saudado assim por Bate-Seba (I Rs 1:31; cf. o v. 25), aparentemente conforme a etiqueta da corte em Jerusalém.

5. Tudo leva a crer que Nabucodonosor realmente havia esquecido os detalhes dos sonhos que o assaltaram. “O consciente resiste naturalmente a qualquer coisa inconsciente e desconhecida”,²¹ mas o ser incapaz de lembrar o sonho somente o deixava mais ansioso e, conseqüentemente, mais irritado. Conforme a superstição oriental, era um mau presságio, não conseguir se lembrar de um sonho: “se um homem não consegue se lembrar do sonho que viu, (isso significa): seu deus (pessoal) está zangado com ele”.²² Até que o sonho fosse lembrado e interpretado, pesava sobre a pessoa como um sonho mau, preocupando-a e marcando-a negativamente. *Uma cousa é certa* é a maneira correta de se compreender uma palavra persa mal-compreendida na ARC, “o que foi me tem escapado”. O rei está enfaticamente fazendo a lei (cf. BJ). Se estes assim chamados especialistas não conseguem resolver o seu problema, existem muitos homens melhores nos lugares de onde vieram, e ele os fará despedaçar e suas casas destruídas. Há evidências de que não era incomum que tais ameaças fossem levadas a cabo.²³

6. O rei também quis encorajar iniciativas oferecendo incentivos, daí as suas prometidas *dádivas, prêmios e grandes honras*. A palavra tradu-

(20) Sobre o aramaico de Daniel veja a Introdução, acima, pgs. 34-38.

(21) C. G. Jung (ed.) *Man and his Symbols* (Aldus Books, 1964), p. 31.

(22) Antigo texto de agouros babilônico (VAT 7525) do Museu de Berlim (1:31-32). Citado por A. L. Oppenheim, *op. cit.*, p. 237.

(23) Veja, por exemplo, ICC, p. 146, com vários exemplos.

zida por *prêmios*, encontrada num contexto similar em 5:17, é rara, provavelmente um estrangeirismo provindo do acadiano.²⁴

8, 9. O rei suspeita que os intérpretes de sonhos sejam impostores que secretamente se combinaram com o propósito de levá-lo na conversa *até que se mude a situação*, até que a crise tenha passado e o rei esquecido o incidente. Se eles puderem contar o sonho, isso autenticará a sua pretensão de serem capazes de interpretá-lo.

10, 11. Nabucodonosor está sendo completamente irrazoável. Ele pode ser o grande poderoso monarca, mas há limites mesmo para o que ele possa exigir. Ele faria melhor se se dirigisse a *os deuses* (ou talvez Deus²⁵), mas estes *não moram com os homens* e por isso não revelam os seus segredos a simples seres humanos.

b) A resposta de Daniel (2:12-24)

12. Nabucodonosor não fez nenhuma tentativa de disfarçar o seu furor. Ele há de cumprir as suas ameaças sem demora e assim ensinar os seus servos a respeitar as suas ordens.

13-16. Porque Daniel e seus amigos ignoravam o decreto, e como Daniel conseguiu ter uma audiência com Nabucodonosor quando estava sob a ameaça de morte, são detalhes que o talento artístico do narrador omite. O nome *Arioque* tem dado margem a um debate técnico quanto a estar ou não fora de lugar num contexto neo-babilônico (cf Gn 14:1, 9; Judite 1:6).²⁶

A pergunta de Daniel é relacionada com a precipitação e não com a severidade do decreto:²⁷ “*por que se apressa tanto o mandado da parte do rei?*” (ARC; cf. BJ: “por que motivo promulgou o rei uma sentença

(24) KB, p. 1097. Contrastar com o antigo ponto-de-vista de que se tratava de uma palavra persa; cf. CB, p. 21.

(25) Montgomery (ICC, p. 153) apresenta evidências em favor da possibilidade de um sentido singular no aramaico fora do Antigo Testamento, e por isso neste contexto.

(26) Dúvidas levantadas por Sayce (HDB) foram mencionadas por Driver (CB, p. 22); D. J. Wiseman, numa palestra sobre “O Período do Exílio”, sugeriu Ari-Ukki como uma forma babilônica do nome. Sobre a exatidão com que nomes assírios eram preservados no hebraico bíblico, veja A. R. Millard, JSS, 21, 1976, pgs. 1-4.

(27) ICC, p. 156.

tão premente?”). Ele pede tempo e promete dar a interpretação.²⁸ A capacidade de manter a calma sob grande choque e pressão, de pensar com rapidez e ter fé num momento de crise, são aspectos da *prudência e sabedoria* (cf. BJ) vistas aqui em Daniel (v. 14; cf. Fp 4:7).

17, 18. Em sua dependência da misericórdia de Deus Daniel procura os seus companheiros, que vêem as coisas como ele, para que se juntem a ele e orem por uma revelação do conteúdo dos sonhos, e ao fim da sua oração de gratidão reconhece a sua ajuda (v. 23; cf. II Co 1:11). É muito próprio que os seus nomes hebraicos sejam usados neste contexto de fé e oração. A palavra traduzida por *mistério* (*rāz*)²⁹ é uma das dezenove (ou algo ao redor disso) palavras de origem persa no aramaico de Daniel. No contexto, o que se busca é uma resposta ao “problema”, sendo que esse parece ser o sentido da palavra aqui. Mistério propriamente dito não havia, à parte do fato de Nabucodonosor ter esquecido o seu sonho e de Daniel ter tomado sobre si a incumbência de contá-lo e interpretá-lo. O nome *Deus do céu* é usado freqüentemente em textos do período pós-exílico (Ed 1:2; 6:10; 7:12, 21; Ne 1:5; 2:4), mas raramente antes do exílio, quando a sua semelhança com *Ba'al Šamen* (fenício “Senhor do céu”) o fazia inapropriado em Israel e Judá. Havia vários outros nomes significativos dentro de Israel; este, porém, era um título apropriado para o Deus verdadeiro numa terra em que o culto astral era praticado (cf. a insistência em Isaías 40-55 de que Javé é o Criador da terra e dos céus). A dificuldade em saber como se referir ao Deus verdadeiro em um contexto cultural que até então não O havia reconhecido é ainda hoje experimentada por missionários e tradutores da Bíblia (cf. o nome “o Deus vivo”, fonte e mantenedor da vida, em 6:20).

19. Coisas que estavam ocultas para os sábios da Babilônia foram *reveladas a Daniel*. Onde os primeiros haviam sido impotentes (10), o Deus do céu se mostrou capaz de revelar aos Seus servos o que estes precisavam saber. *Numa visão de noite* (“visão noturna”, BJ), Daniel “viu” o que o rei

(28) Cf. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (OUP, 1929), p. 35. Charles fornece evidências em defesa da sua posição de que a última cláusula do versículo não é uma cláusula final (como na ARC) mas representa a promessa de Daniel, “Eu mostrarei (essa é a minha tarefa) ao rei . . .”, colocada como uma alocução indireta (como na ARA).

(29) LXX e Teodócio traduziram *rāz* por *mystērion*, daí “mistério” em português, embora “solução” talvez fosse mais apropriado. Em Qumran, somente os iniciados compreendiam um mistério (*rāz*) e podiam dar a sua interpretação (*p^ešar*). É duvidoso se as palavras tinham este sentido técnico em Daniel.

tinha visto em seu sonho e ainda compreendeu do que se tratava. Pelo uso do conceito “visões noturnas” em Jó 4:13 e 33: 15, parece que aquele que recebia a visão se achava num sono profundo, embora dele não se diga que estivesse sonhando (talvez pelo fato de que as imagens não vinham da sua própria mente, mas por uma intervenção direta de Deus).

20-23. O fato de ter sido socorrido encontrou expressão em um hino espontâneo de gratidão ao único Deus que poderia atender de tal modo a uma oração; mas havia também temor e espanto pelo fato de esse mesmo Deus, invisível e infinitamente grande, ter estado diretamente em contato pessoal com ele. Este último pensamento está por trás da primeira linha do seu hino: *o nome de Deus* é revelado somente pelo próprio Deus (cf. Êx 6:3; Jz 13:17, 18) e representa ao que pode ser conhecido a Seu respeito. Daniel acabara de ver algo da sua *sabedoria e poder*, tendo recebido de Deus o poder compartilhar desses atributos divinos (23). O poder de Deus, explicitamente aqui de controlar a ordem natural e de governar a política humana, antecipa já o sentido do sonho, que o autor até então ainda não revelara. A sabedoria de Deus, da mesma forma, é todoabrangente (22), ilimitada; a ênfase que perpassa o texto, contudo, está no fato de Deus colocar Sua sabedoria à disposição: *ele dá sabedoria . . . e entendimento . . . ; ele revela . . . ; me deste . . . me fizeste saber . . . nos fizeste saber* (aos que juntos oraram pedindo por conhecimento do sonho do rei). *Sabedoria aos sábios* (21) significa não que só os sábios recebem o dom da sabedoria “extra”, mas que onde houver sabedoria, esta foi recebida como um dom do único Deus que é a sua fonte. De conformidade com isso, há uma ênfase neste salmo sobre o Doador. Nas linhas 3-5 *ele* é enfático, e do mesmo modo *a ti* na linha 6. Esta maravilhosa resposta à oração relembra Daniel de tudo que ouvira dos maravilhosos feitos de Deus no passado, sentindo assim a continuidade entre ele e os que foram antes dele; por isso, louva *ao Deus de meus pais* (23).

Este pequeno salmo é um modelo de ação de graças. Nenhuma palavra é meramente repetitiva; cada uma das primeiras 9 linhas enaltecendo a grandeza de Deus faz a sua contribuição própria ao cântico de louvor, estando todas relacionadas com a experiência de Daniel. As últimas 4 linhas expressam a sua própria admiração pelo privilégio de compartilhar da *sabedoria e poder* de Deus (cf. o v. 20; as mesmas palavras são repetidas no aramaico, ligando assim o fim do salmo com o seu início). A simetria e beleza da poesia fazem também a sua contribuição ao louvor a Deus.

24. Faltava agora ir ter com Arioque, dando-lhe as boas novas de que as execuções não precisariam ter lugar, pois Daniel pode revelar e

interpretar o sonho do rei.

c) O sonho e o seu significado (2:25-45)

25. Arioque deprecia as credenciais de Daniel, creditando a si próprio o ter achado alguém que satisfizesse os desejos do rei.

26. A pergunta do rei traz implicada a incredulidade: “*Podes tu . . . ?*” A menção do nome *Beltessazar* faz um elo de ligação entre este capítulo e 1:6, 7.

27, 28. A primeira preocupação de Daniel é mostrar não ter ele nenhum poder ou qualificação especial; mas *há um Deus nos céus* que é não só suficientemente grande, mas também disposto a fazer conhecido o sonho (cf. v. 11). Diferentemente de Arioque, Daniel não fala de si mesmo. Deus fez conhecido o sonho *ao rei Nabucodonosor, e o que há de ser nos últimos dias*. O sentido dessa expressão nos profetas é muitas vezes bastante geral, não se referindo estritamente ao fim do mundo, mas ao que vai acontecer “um dia”, um alvo para a história colocado em algum tempo “no futuro” (cf. 10:14). Certamente não significaria mais que isso para Nabucodonosor,³⁰ o que é mostrado pelas expressões paralelas do v. 29.

29, 30. Antes de ir dormir o rei havia estado pensando sobre o futuro e seus sonhos refletiram os seus próprios pensamentos; Deus, porém, também estivera a falar ao rei, através de um sonho que até certo modo tinha uma explicação natural.³¹ O que não se pode concluir é que, porque alguma explicação humana pode ser dada, Deus não tenha estado diretamente em ação. Somente agora Daniel faz menção de si mesmo, e isso unicamente para acentuar o fato de que o que iria dizer *foi revelado* a ele, expressamente para o benefício do rei.

31-35. Nabucodonosor tinha sonhado que vira uma grande estátua diante dele. O aramaico *s^elem* significa estátua, e não ídolo. Tinha forma humana, feita de metal reluzente e de aparência *terrível*, com aquele tipo de terror numinoso de que os sonhos às vezes são veículos. Da sua cabeça de ouro aos frágeis pés de porcelana vítrea misturada com ferro, ela representava uma figura desequilibrada, sujeita a cair e se quebrar. Para colabo-

(30) Cf. A. K. Grayson, *Babylonian Historical – Literary Texts*, p. 21, nota-de-rodapé: “Devo ser enfatizado que não há nenhuma sugestão em qualquer das profecias acadianas de um clímax e um fim da história mundial”.

(31) Veja a Nota Adicional, adiante, pgs. 102-105.

rar nesse processo, uma pedra, movida por um poder sobre-humano, feriu a estátua nos pés, quebrando primeiro a eles e em seguida todas as partes da estátua, que foi esmiuçada em partículas tão pequenas que foram levadas pelo vento, até que nenhum resquício sobrasse. A pedra, no entanto, cresceu tornando-se uma montanha que encheu a terra.

Poucas dúvidas podem haver de que o sonho refletia os temores do rei da Babilônia, que tão recentemente havia subido ao trono. “Gente que tem idéias não-realistas ou uma opinião elevada demais sobre si mesmos, ou que fazem planos grandiosos em desproporção às suas reais capacidades, têm sonhos em que lhes parece estarem voando ou caindo. O sonho é uma espécie de compensação pelas deficiências das suas personalidades, ao mesmo tempo alertando-os dos perigos da sua situação atual”.³² No seu sonho, a estátua representava o rei, com o seu grande império que mal podia controlar, e simbolizava a sua impotência ou pequenez face às ameaças representadas por facções revolucionárias. Ele temia ter ido além do que podia, estando para cair. A pedra que cresceu para encher a terra seria um reino rival, que suplantaria o seu.³³

36-38. Na sua interpretação Daniel pôde tranquilizar a Nabucodonosor. Ele teve o cuidado de se dirigir ao rei mencionando os seus exaltados títulos, declarando ao mesmo tempo considerar todo o seu território e toda a autoridade sobre os homens e animais como sendo do Deus do céu, o qual deu a ele essas honras, fazendo-o esta *cabeça de ouro*. Há um elemento de bajulação aqui, não apenas na identificação de Nabucodonosor com o mais precioso dos metais, mas também na declaração de que ele reinava sobre todo o mundo habitado. Não obstante, a sua autoridade era real, temida por todos. Os *filhos dos homens* (*bēnē nāšā*; cf. 7: 13, onde o singular “filho do homem” suscita muitos problemas) são todos os seres humanos em geral. O seu domínio inclui o mundo animal (cf. Jr 27:6) e até “as aves dos céus” (Gn 1:28).

39. Somente depois do tempo de Nabucodonosor é que a deterioração terá lugar, quando o ouro for substituído por prata e a prata por

(32) C. G. Jung, *Man and his Symbols*, p. 50.

(33) P. R. Davies (*JTS*, XXVII, 1976, pgs. 339-340) argumenta que o capítulo 2 era originalmente um sonho escatológico, e que Amel-Marduke, Neriglissar e Nabonido, os sucessores de Nabucodonosor, eram os representados pela prata, bronze e ferro/barro. A queda da estátua é a queda da dinastia, a ser substituída nesta história judaica por um reino judaico. “Se esta interpretação é correta, deveríamos atribuir a origem da história de Daniel 2 ao fim do período exílico, ou possivelmente logo depois dele”. Davies atribui a interpretação de Daniel 2 ao redator macabeu.

bronze,³⁴ sendo mesmo assim impérios mundiais, e não, na interpretação de Daniel, sucessores do trono babilônico. Por maior que seja, Nabucodonosor é finito e não viverá para sempre.

40-43. O quarto reino, de ferro, tem maior poder do que qualquer dos reinos anteriores, e quebra e esmiúça a tudo em seu poder; apesar disso ele demonstra ser uma mistura e não metal sólido. Tem, por conseguinte, uma fraqueza intrínseca, uma vez que barro e ferro não se ligam. A unidade é impossível e o reino se torna vulnerável por causa da tentativa de unir elementos que não se unem. A firmeza deste reino, representada pelo ferro, é enfatizada, sugerindo uma política de força. Esta pode ser conectada com a política mencionada no v. 43, *misturar-se-ão mediante casamento*; as duas últimas palavras são literalmente “pela semente de homens” (*bizra' 'ānāšā*), uma expressão incomum, remanescente da proibição de se misturar sementes no campo (Lv 19:19). Os homens fazem seus esquemas, mas estes não obtêm sucesso.

44, 45. O Deus do céu, em contraste, realizará o seu firme propósito de estabelecer um reino duradouro *nos dias destes reis*; a expressão é vaga, pois nenhum rei havia sido mencionado desde Nabucodonosor; porém, é natural assumir-se que o autor pensava nos reis do último reino mencionado. Enquanto os outros impérios mundiais haviam sido sucessivamente derrubados por outros conquistadores, ninguém poderá tomar de assalto a este aqui mencionado.* Embora os reinos pareçam ter sido consecutivos, há aqui uma sugestão de que possam ser contemporâneos; isso, todavia, faz parte do simbolismo da estátua, que pela natureza do caso representa todos os reinos como que caindo ao mesmo tempo. Alguns comentaristas têm pensado que a divisão dos pés e dos dedos no último reino deva ter uma interpretação específica; mas também isso faz parte do simbolismo de uma figura humana, que não seria completa sem os mesmos. O escritor não menciona o número dez, nem parece dar qualquer importância especial a ele, não mais do que a sua menção da divisão do corpo em dois pés. O último a ser mencionado é a pedra, *cortada . . . sem auxílio de mãos*, divinamente preparada e atirada com o objetivo de realizar o plano divino.

(34) Sobre a significação destes metais veja *NDITNT*, 3, “Ouro, prata, bronze, ferro”. Veja também a Introdução acima, seção VII, “Interpretação”; e o comentário, adiante, pgs. 171s.

(*) Ele é que dará um fim em *todos estes reinos*, durando, por sua vez, para sempre.

Este desenvolvimento acima de todos os eventos na história está além do conhecimento humano; mas Nabucodonosor achou favor da parte de *um grande Deus*, que mostrou o futuro a ele. Embora as nossas versões tragam “o grande Deus”, não há artigo definido no aramaico. Daniel põe ênfase em que o sonho é certo, bem como a sua interpretação, porque queria que o rei encarasse as suas implicações imediatas.

d) A gratidão de Nabucodonosor (2:46-49)

E foi exatamente isso que Nabucodonosor não fez. Ele não fez perguntas nem com relação ao futuro e nem com respeito ao grande Deus de Daniel. Aliviado por saber que ele era a cabeça de ouro e que seus temores eram sem fundamento, voltava-se agora para o presente e para o homem que havia satisfeito a sua necessidade. Embora tenha prestado homenagem a Daniel e ordenado que lhe fizessem *uma oferta de manjares* (*mi-nhá*; especificamente a palavra usada para uma oferta de cereais em Ed 7:17) e *suaves perfumes*, a intenção de Nabucodonosor pode muito bem ter sido a de honrar o Deus de Daniel através do Seu servo (v. 47). Se se tratasse aqui de um escritor do período macabeano, seria surpreendente que ele tivesse decidido incluir no seu relato este ato questionável, ou permitido que ele nele permanecesse (estando nas suas fontes), considerando-se que a revolta em 165 a.C. fora contra Antíoco Epifânio, com as suas pretensões de ser “Deus manifesto”. Em tal situação teria sido fora de cogitação encorajar o pensamento de que um ser humano pudesse receber adoração.³⁵

Senhor dos reis (47) não é uma atribuição muito conhecida, mas ocorre na assim chamada Carta de Adon ao Egito, datada nos primeiros anos do reinado de Nabucodonosor.³⁶ Ela começa assim: “Ao Senhor dos Reis, Faraó, teu servo Adon . . .”. É interessante ter essa evidência contemporânea do uso do título; mais tarde diz-se tanto dos selêucidas como dos ptolomeus terem-no atribuído a si mesmos, vocalizado talvez de uma for-

(35) Isso é reconhecido por alguns comentadores modernos, p. ex. J. Barr (*PCB*², p. 594): “Nabucodonosor aqui não é o padrão de impiedade, nem um símbolo de Antíoco Epifânio”. Presumivelmente ele é, então, ele mesmo, o histórico rei Nabucodonosor, podendo ser também, contudo, representativo dos poderes gentílicos humilhando-se diante de Israel.

(36) W. D. McHardy, em *DOTT*, pgs. 251-255. Ele assinala que a palavra aramaica para “senhor”, *mārē*, se encontra em “Maranatha” (I Co 16:22).

ma que significasse “Senhor de reinos”. A despeito da asserção de Nabucodonosor de que o Deus de Daniel era superior a todos os outros por ter revelado o sonho, o rei não está aderindo à noção de um Deus verdadeiro, o que Daniel sem dúvida percebeu. Como um politeísta ele sempre pode acrescentar mais uma às divindades às quais presta culto.

O rei é tão extravagante nas honrarias que concede a Daniel como tinha sido nas punições que ameaçara executar (v. 5). Como governador de *toda a província de Babilônia*, Daniel exerceria a sua função na capital do império, permanecendo assim intimamente relacionado com o rei; a sua promoção para o cargo de *chefe supremo de todos os sábios de Babilônia* exigiria que fizesse parte da corte. Embora, do ponto-de-vista do rei, este cargo representasse uma lógica recompensa pelo seu sucesso com intérprete de sonhos, do ponto-de-vista de Daniel ele poderia envolver perguntas relacionadas a compromisso, para não mencionar as objeções dos profissionais do ramo, que, o que pode ser compreensível, operavam numa espécie de sindicato da classe.³⁷ Mas o “em última análise, absurdo”, como Montgomery chama este aspecto dessa história, não deve necessariamente ser ficção; a verdade muitas vezes é mais estranha do que a ficção, e o narrador, que deve ter o olho aberto com relação à aceitabilidade da sua história, deve se manter dentro dos limites do provável, restrição que o historiador já não necessita. *Chefe supremo* é tradução do aramaico *s^egan*, uma palavra tomada do dialeto assírio (acadiano *šaknu*).

49. De maneira tipicamente oriental, Daniel procura também fazer lembrados os seus amigos, que estiveram associados com ele na interpretação do sonho (v. 47, “vosso” e “vós”, ARA, “tu pudeste”, estão no plural), sendo bem sucedido em obter também para eles honras e um alto cargo; enquanto, porém, as suas esferas de ação localizavam-se nos distritos rurais da província, Daniel permaneceu *na corte do rei* (lit. “na porta do rei”, cf. ARC) uma expressão idiomática bem atestada no seu uso no Oriente Médio³⁸ e sugerindo uma posição no alto governo. A separação das suas esferas de trabalho prepara o caminho para o próximo capítulo, no qual Daniel não aparece.

(37) Montgomery (*ICC*, p. 183) apresenta evidências nesse sentido.

(38) *ICC*, p. 184.

Nota Adicional sobre a estátua do
sonho de Nabucodonosor

Escavações na Babilônia de Nabucodonosor, feitas por R. Kolde-
wey entre 1899 e 1917, desenterraram os restos de uma arquitetura im-
pressionante, encontrando-se, contudo, pouco no que se refere à escultu-
ra. Sabe-se, no entanto, que desde o início do terceiro milênio a.C. a arte
da escultura plástica estava sendo desenvolvida na Terra dos Dois Rios
(Mesopotâmia). Pedra calcárea, alabastro e outros tipos de pedra eram os
materiais básicos usados para se fazer representações de deuses e de ho-
mens; a cabeça de bronze da estátua de Nínive, porém, datada no perío-
do acadiano (2371-2191) é prova da altamente desenvolvida escultura
em metal, que já por esta época dominava os processos de fundição e finas
esculturas em relevo.³⁹ Figuras feitas em metais compostos são conhecidas
da Síria e incluem um deus modelado em bronze com um ornamento
e cabeça de ouro e o corpo chapeado com prata.⁴⁰

Depois de mais ou menos 1550 a.C., a escultura plástica foi ampla-
mente substituída pela escultura em relevo, que foi aprimorada pelos
assírios, enquanto no período assírio posterior (século nono) desenvol-
veu-se a assim chamada escultura arquitetônica. Esta consistia em parte da
primeira e em parte da segunda. Gigantescos blocos, suportando muros e
formando portões de acesso, eram esculpidos na forma de animais e de
homens.

Quando Nabucodonosor construiu os seus muitos santuários, fez re-
viver o estilo usado para santuários no período sumério-babilônico e parece
ter nesse processo ampliado uma coleção de peças de museu encontradas
na Cidadela Central. Estas incluíam estátuas de Pusur-Istar, governador
de Mari no início do segundo milênio a.C. .⁴¹ A estátua de Marduque
sabidamente ocupava um lugar importante na cidade de Babilônia, pois
no festival do Ano Novo o rei tinha de apertar a mão do deus; nenhuma
dessas estátuas, porém, tem sido encontrada nas escavações, “devendo ter
sido destruídas ou roubadas em tempos antigos”,⁴² embora uma represen-

(39) Anton Moortgat, *The Art of Ancient Mesopotamia* (Phaidon Press, 1969), p. 51 e Figura 154.

(40) *ANEP*, p. 166, Nos. 481, 483, 484.

(41) André Parrot, *Babylon and the Old Testament* (SCM Press, 1958), pgs. 28, 29.

(42) *Ibid.*, p. 54.

tação de Marduque tenha sido encontrada num cilindro de lápis-lazúli ou lazulita, em Esagila.⁴³ Começa hoje a ficar claro que estátuas era o que não faltava nos templos da época do reinado de Nabucodonosor. Acrescente-se a isso o fato de que não era incomum para as pessoas se deitar aos pés de um deus no seu templo a fim de buscar orientação por meio de um oráculo, sendo que a impressão de um deus elevando-se sobre aquele que dormia era um dos elementos previsíveis no sonho subsequente.⁴⁴

Por mais aparência de vida que esta escultura tivesse, a figura permanecia rígida e sem movimentos, o produto artificial de mãos humanas, e como tal a estátua era um símbolo apropriado de reinos feitos por homens. A pedra, em contraste, era móvel, uma “pedra vida”, que tinha dentro de si o poder de crescer até encher a terra. Montgomery, cuja nota sobre o simbolismo da imagem⁴⁵ e sua interpretação é bastante abrangente, diz que: “No que diz respeito à imagem, . . . descobrimos, tanto quanto as fontes literárias de que dispomos o permitem dizer, uma peça de simbolismo inteiramente original”.⁴⁶ Delcor, por outro lado, afirma que na história das religiões o mundo é representado por uma grande estátua, uma idéia particularmente familiar para os astrólogos egípcios.⁴⁷

A série de metais, sem conexão com alguma estátua, certamente é encontrada na literatura fora da Bíblia, sendo o exemplo mais antigo e mais bem conhecido a obra de Hesíodo, *Obras e Dias*, que provavelmente provém de um período um pouco posterior a Homero. Em vista do especial interesse desta obra para comparação com Daniel, uma abordagem a ela feita por A. R. Burn pode nos ser de algum proveito: “Hesíodo também, nas *Obras e Dias*, tem uma teoria da história humana. Ele sabe que vive na Idade do Ferro, e acha isso ruim. Poemas antigos lhe haviam dito que antes dela tinha havido uma Idade do Bronze, quando o ferro era desconhecido . . . Vendo, então, que no curso da degeneração humana o metal mais comum substituiu o mais nobre, ou o próprio Hesíodo ou algum predecessor seu teve a brilhante idéia de supor uma Era do Ouro e Uma Era da Prata antes da do Bronze”.⁴⁸ Hesíodo inseriu ainda uma Era dos He-

(43) Parrot (*ibid.*, p. 55) ilustra isso.

(44) A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*, pgs. 189, 190.

(45) *ICC*, pgs. 185-192.

(46) *Ibid.*, p. 186.

(47) Delcor, p. 79. Faz referência a Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*.

(48) A. R. Burn, *The Pelican History of Greece* (Penguin Books, 1966), p. 76.

róis entre as do Bronze e do Ferro, chegando assim a cinco eras entre o tempo da inocência do homem e os seus próprios dias: ouro, prata, bronze, a era dos heróis, ferro. (Outras referências a uma seqüência de quatro reinos são dadas na Introdução, acima, pgs. 60-61.)

Deve-se observar que, em contraste com o escritor de Daniel, Hesíodo está olhando para trás, para a história, não tendo interesse no futuro; enquanto em Daniel a era de ouro é a presente, constituindo-se no ponto-de-partida para uma mirada para frente, para o futuro. “A série começa a partir do exílio dos judeus e leva ao reino do seu Deus; não é um esquema da história universal, mas um esquema escatológico com um ponto-de-partida particular”.⁴⁹

Paralelos também têm sido buscados entre os quatro períodos da imagem de Daniel e a noção parse* de que a história a partir do tempo de Zoroastro é um período de mil anos, dividido em quatro períodos representados por ouro, prata, aço e uma substância misturada com barro. Todavia, o *Dincarte*, do qual esta informação é tirada, é uma obra do século nono d.C.,⁵⁰ e a *Avesta*, que contém a pregação de Zaratustra e o ensino da religião zoroástrica, é do terceiro ou quarto século d.C. A incerteza cronológica quanto à origem dessas idéias faz com que seja impossível asseverar-se dogmaticamente que havia uma influência pérsica por trás de Daniel 2.⁵¹ De qualquer modo os metais mencionados não são idênticos, e Daniel não tem quatro períodos da história mundial, mas reinos mundiais. Barr resume muito bem esta questão: “A idéia da divisão da existência do mundo em períodos é bastante comum. Mas aqui, em conformidade com o interesse israelita na história, os períodos não são sucessivas condições lendárias da humanidade (Hesíodo) ou sucessivos estados cosmológicos das coisas criadas (religião iraniana); são períodos históricos de dominação imperialista”.⁵²

Quanto à interpretação destes períodos, somente a identificação de Nabucodonosor com a cabeça de ouro é feita a esta altura do livro.

(49) J. Barr, *PCB*², p. 594.

(50) Veja a Introdução, acima, pgs. 53-54, também J. Dresden, “Avesta”, *IDB*, I, p. 322 e N. Smart, *The Religious Experience of Mankind*, p. 303.

(*) Nota do Trad.: “parse”, designação dada a sectários de Zoroastro.

(51) Sobre o ponto-de-vista de que é mais provável que os livros persas tenham uma dependência da Bíblia, veja J. H. Moulton, *HDB*⁴, “Zoroastrianism”.

(52) *PCB*², p. 549.

Não antes de se terem passado mais ou menos quarenta anos, Daniel teve então suas próprias visões, que suplementaram este sonho de Nabucodonosor, revelando indicações adicionais sobre impérios futuros. Uma consideração da interpretação dos reinos como um todo será dada em conexão com os capítulos 7-12 (veja especialmente a p. 171, e cf. a Introdução, acima, seção VII, “Interpretação”).

B. Nabucodonosor, o tirano, vê os servos de Deus sendo socorridos (3:1-30)

“O rei Nabucodonosor fez uma imagem de ouro” e “levantou-a”. Estas palavras formam um refrão que percorre a primeira metade do capítulo (versículos 1-18). Pretendia-se que a imagem fosse adorada, embora o autor não a chame de um deus. O fato de todos os povos, nações e línguas terem que se prostrar e adorá-la sugere que Nabucodonosor tinha a intenção de unir o seu reino sob uma religião. Pode ser, inclusive, que a imagem representasse a ele próprio. Uma vez que lhe fora dito ser ele a cabeça de ouro, o que seria mais natural do que tirar proveito do fato e fazer a imagem toda de ouro? Como as estátuas menores que têm chegado até nós daquela época, ela era sem dúvida feita de algum metal menos precioso e coberta com ouro.

Tanto o tamanho da imagem como o seu formato são dignos de nota. Na altura ela emparelhava com as palmeiras que ainda hoje crescem nas planícies do Iraque, chegando aproximadamente à altura desta imagem (60 côvados, mais ou menos 27 metros), sendo também quase tão delgada como elas, tendo 2,7 metros de largura. Devia ser mais parecida com um obelisco do que com uma estátua, sendo estilizada, se é que se assemelhava mesmo a um ser humano. O autor, contudo, não está interessado em tais detalhes, mas antes na ideologia que ela representa e com a qual não pode concordar. O incidente representa o conflito entre a adoração ao Deus verdadeiro e o uso humanístico da religião como um meio de incrementar o poder dos governantes deste mundo.⁵³ É caracte-

(53) Na história recente de Ghana, o presidente autorizou que uma estátua sua, de tamanho um pouco maior do que o seu próprio, fosse erigida na frente da sede do Parlamento, em Acra. Ele “não podia tolerar desunião em Ghana, da qual fez uma república monolítica sob o controle total do seu partido e dominada por sua própria personalidade como presidente (1960)” (J. D. Fage, *A Short History of Africa*, Penguin Africa Library, 1962, pgs. 251 e seg.). Uma inscrição no seu lado trazia

rística da idolatria que o ídolo esteja à disposição do adorador, para que este possa alcançar os seus fins. Nabucodonosor não pode ver razão alguma para uma recusa à adoração, tal como era pedida, a não ser insubordinação, e por isso não hesita em prescrever uma brutal punição na fornalha. As fornalhas na Babilônia tinham relação com a queima de tijolos (cf. Gn 11:3), os quais eram largamente usados na falta de pedras. O combustível usado era o carvão, o qual, uma vez que houvesse a necessária circulação de ar, produzia as altas temperaturas exigidas no forno e na fundição (Is 44:12). Alguns fornos de olaria, bastante grandes, têm sido escavados fora de Babilônia.

A maioria dos comentadores considera este capítulo como uma espécie de alegoria e não como um evento histórico. Por conseguinte, cada detalhe da história tem sido colocado em questão: evidências, porém, têm sido apresentadas no sentido de estabelecer ou confirmar o realismo do que aqui é narrado, por mais estranho que possa parecer ao leitor ocidental moderno. Se um obelisco de quase 30 metros de altura é considerado como algo improvável, sabe-se que o colosso de Rodes era mais alto ainda (70 côvados, contra os 60 desta estátua). Quanto à cobertura de imagens com ouro, não apenas têm sido encontrados alguns exemplos de que tal processo era praticado, mas a prática mesma é mencionada em Isaías (40:19; 41:7) e Jeremias (10:4) e nos escritos de Heródoto.⁵⁴

A morte por cremação nas mãos de Nabucodonosor é registrada em Jeremias 29:22, e uma direttriz do governador Rim Sin (1750 a.C.) de Larsa, "Porque eles lançaram um jovem escravo num forno, lancem vocês um escravo numa fornalha",⁵⁵ prova que a idéia não teve a sua origem

as seguintes palavras: "Buscai primeiro o reino político e todas as outras coisas vos serão acrescentadas". A estátua foi alvo de controvérsia religiosa desde o início, sendo destruída depois do golpe que teve lugar, sem derramamento de sangue, em 1966. Cf. *Africa Survey*, no. 50, Outubro 1975, p. 46. Devo ao Dr. Myrtle S. Langley o ter chamado minha atenção a estes detalhes.

(54) Heródoto i.183, citado por Montgomery (*JCC*, p. 193). Heródoto, contudo, se refere à Babilônia do seu tempo, sob o domínio dos persas.

(55) John B. Alexander, "New Light on the Fiery Furnace", *JBL*, 69, 1950, pgs. 375 e seg.; Emil G. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas* (Collins, 1956), p. 323. Alexander conclui dizendo: "Embora o paralelo não seja exato, no decreto de Rim-Sin como no de Nabucodonosor um ser humano é lançado em uma fornalha, aparentemente como uma forma de punição. Pode ser mera coincidência que o autor de Daniel 3 tenha descrito um método de punição realmente usado por um rei babilônico uns 1200 anos antes, mas também pode ser que esta prática tenha persistido até muito tempo depois, sendo corretamente refletida no livro de Daniel".

com Nabucodonosor. Assim, não há nada de improvável com relação à história, até que ela chega à milagrosa intervenção pela qual as vidas dos três homens foram salvas e um quarto fez companhia a eles na fornalha. Não causa surpresa que lendas populares judaicas baseadas neste capítulo se desenvolveram em conexão com outras sumidades. S. R. Driver cita uma história de Abraão que, por se recusar a adorar os deuses de Nimrode, fora lançado por este em uma fornalha de fogo, sendo miraculosamente salvo;⁵⁶ essas lendas, todavia, não são evidências de um pano-de-fundo lendário para o capítulo.

Depois de se examinar tudo que tem sido dito, o leitor acaba ficando diante de uma tomada de posição com relação à declaração de fé dos três homens: “O nosso Deus, a quem servimos é capaz de nos livrar da fornalha de fogo ardente” (versículo 17). É digno de nota que eles tiveram de suportar a provação de ser lançado para dentro do fogo; contudo, suas vidas foram poupadas. Não há nenhuma sugestão aqui ou em qualquer outro lugar das Escrituras de que o crente será protegido contra problemas e sofrimento, exceto pela presença do Senhor com ele e meio a eles (Is 43:2; Jo 12:26).

a) A imagem de ouro de Nabucodonosor une o império (3:1-7)

1. *Sessenta côvados . . . seis côvados*. O sistema numeral sumério-acadiano era essencialmente sexagesimal, em oposição ao sistema decimal ao qual se aderiu rigidamente no Egito. O uso de uma cana de medir de seis côvados de comprimento (Ez 40:5) reflete a mesma influência babilônica.⁵⁷ *No campo de Dura*. Esta planície talvez fosse nomeada conforme o nome de uma cidade: *Dura*, contudo, que significa “lugar rodeado por muros”, é uma abreviação de um nome mais longo composto com *Dur*, tal como *Duru-sha-karrabi*, um subúrbio de Babilônia.⁵⁸ Outras sugestões têm sido feitas, mas, porquanto uma certeza é impossível, a teoria de Kraeling é atrativa porque traria a cerimônia para não muito longe da cidade de Babilônia, como parece ser exigido pela história.

(56) *CB*, p. 35. Veja também a sua nota-de-rodapé para referências a histórias similares.

(57) Informações adicionais podem ser encontradas em *IDB*, 3, “Number”, p. 561. É interessante que o sistema sexagesimal sobrevive em nossas divisões de tempo, dos graus de um círculo, na dúzia e grossa.

(58) E. G. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas*, p. 322.

2,3. A longa lista de pessoas importantes reunidas para a dedicação da imagem gradua-os de acordo com o status de cada um. *Sátrapas* é uma transliteração da palavra grega que, por sua vez, representa um original medo.⁵⁹ A palavra significa “protetor” e era usada no império persa para um governador de uma província. *Prefeitos* (aram. *s^egan*) e *governadores* (aram. *pehāh*) são palavras semíticas de origem assíria, usadas frequentemente no Antigo Testamento, mormente em textos relacionados aos períodos exílico e pós-exílico. *Juízes* (’^a*dargāzar*; BJ, “conselheiros”) é uma palavra de origem persa, encontrada somente em Daniel entre a literatura aramaica que conhecemos. Dos termos restantes, os traduzidos por *magistrados* (persa *d^etābar*) e *conselheiros* (aram. *tiptāy*) ocorrem somente em Daniel e em documentos aramaicos do sexto e quinto séculos, tanto quanto hoje podemos saber.

Era algo usual se proceder a uma cerimônia de *dedicação* (ARA, “consagração”), e a coloração local neste capítulo é correta.⁶⁰

3. A repetição exata da lista de oficiais, bem como dos instrumentos musicais, pode estar refletindo um estilo de retórica semítico; mas o autor é bem sucedido em obter um efeito satírico que talvez não seja desintencional. Aqui estão todos os grandes do império, caindo estirados sobre os seus rostos diante de um obelisco sem vida, ao som de uma miscelânea musical, regida pela batuta do rei Nabucodonosor. Os tradutores gregos, preferindo ser breves, omitiram as repetições das listas, sacrificando com isso a sátira, e com ela o sutil comentário do escritor.

4. Primeiramente o *arauto* (kārōz; palavra que uma vez se pensava ser de origem grega, mas que agora se pensa provir do persa antigo⁶¹ entra em cena e lança o ultimato.

5, 6. A fanfarra provém de um ajuntamento tanto de instrumentos de sopro como de cordas. Dos seis instrumentos nomeados aqui, so-

(59) “O título *khshathrapanva* é medo, e a organização foi um desenvolvimento dos governos provinciais iniciados pelos assírios” (D. J. Wiseman, “Some historical problems in the book of Daniel”, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, p. 14. Ele se refere, numa nota-de-rodapé, a R. N. Frye, *Iranica Antiqua*, IV, 1964, p. 74.

(60) Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I (1905), pgs. 375 e segs.; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I (1920), p. 71, citados por Montgomery (*ICC*, p. 197) para mostrar um paralelo entre a lista de cinco classes de oficiais convidados por Sargão numa ocasião similar e estes aqui neste versículo.

(61) KB, p. 1087.

mente o primeiro, a *trombeta*, ocorre também no hebraico do Antigo Testamento (aram. *qarnā*, heb. *qeren*). *Pífaro* (aram. *mašrôqīta*) é difícil de se identificar por falta de evidências, sendo a única chave uma possível conexão com o hebraico *šāraq*, “assobiar”. *Harpa* (aram. *qayt^erōs*) ou é um estrangeirismo, do grego *kithara*, ou junto com o grego provém de um ancestral comum. *Cítara* (aram. *sabb^ekā*, porém com um *s* inicial diferente nos versículos 7, 10 e 15) também parece ser uma palavra estrangeira, de fonte desconhecida. ARC e BJ traduzem por “sambuca”, conforme a palavra grega usada na Septuaginta, *sambukē*, que significa uma harpa triangular (na palavra anterior, em lugar de “harpa”, BJ traz “cítara”). *Saltério* (aram. *p^esantērīn*) é geralmente entendido como sendo outro instrumento de cordas de forma triangular, no grego *psaltērion*. A última palavra na lista (aram. *sūmpōn^eyā*), *gaita de foles* (BJ, “cornamusa”) talvez nem seja um instrumento musical, significando antes “em uníssono”. Ou, alternativamente, tem sido sugerido que esteja em vista aqui um instrumento de sopro.⁶²

Em vista do estado atual do nosso conhecimento com relação a estas palavras, que permanece ao nível da tentativa, é precário basear-se qualquer teoria sobre a data do livro em evidências relacionadas com estes instrumentos.⁶³

6. A punição para qualquer um que fosse insensato o suficiente para se recusar a condescender seria ser *lançado na fornalha de fogo ardente*. Os adjetivos parecem redundantes, e pode ser que a expressão não tivesse sido perfeitamente compreendida. Este pode ser um meio de expressar o superlativo, ou talvez “fornalha de fogo” seja um termo técnico.⁶⁴ A *fornalha* (aram. *attūn*) seria fechada, pois a pessoa teria de ser lançada no seu interior (aram. *gō*); e a tecnologia de aumentar o calor forçando a entrada de ar o exige.⁶⁵

(62) Para detalhes sobre este e outros termos aqui usados, veja T. C. Mitchell e R. Joyce, “The Musical Instruments in Nebuchadrezzar’s Orchestra”, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, pgs. 19-27, e P. W. Coxon, *Transactions of Glasgow University Oriental Society*, 25, 1973-74 (1976), pgs. 24-40: “Greek Loan-Words and alleged Greek Loan Translations in the Book of Daniel”.

(63) Veja a Introdução, acima, pgs. 35-36.

(64) D. J. Wiseman tem assinalado que o mesmo problema ocorre em conexão com “serpentes de fogo voadoras” (Is 14:29; 30:6); cf. o seu artigo em *Tynedale Bulletin* 23, 1972, pgs. 108-110.

(65) É difícil vislumbrar qual teria sido a aparência da fornalha, pois, a despeito de escavações, raramente dispomos de maquetes ou desenhos com dimensões

7. O original traz literalmente, “assim que começaram a ouvir, começaram a prostrar-se”. Houve uma resposta total e imediata. O rei havia alcançado a unidade que buscava.

b) Três judeus protestam (3:8-18)

Se não fosse pelos informantes, Nabucodonosor nunca teria sabido que os três homens que havia promovido não lhe deram atenção. O fato de serem pessoas ligadas ao governo naquela província que o desafiavam representaria uma provocação adicional. Como Daniel se evadiu com relação a essa questão não é explicado.

8. *Acusaram maliciosamente* (ARA, “acusaram”) traduz a pitoresca expressão “comer os pedaços de carne arrancados do corpo de alguém”, daí “difamar”.⁶⁶

12. Os acusadores sabiam muito bem das circunstâncias em que estes judeus haviam sido designados para os seus cargos, e estavam ressentidos pelo fato de ter o rei promovido estrangeiros para estarem acima deles. Agora, está aí a oportunidade de obter o favor do rei, revelando-lhe a traição daqueles.

13-15. A justiça exigia que os três homens não fossem condenados tão somente com base no “dizem que” e por isso, a despeito da sua furiosa raiva, Nabucodonosor lhes deu uma chance de se retratarem. Era imperativo que o grande rei não perdesse a compostura diante de tão magnífica assembleia de delegados internacionais, e ele desafia qualquer deus a livrá-los das mãos de Sua Majestade babilônica. Isto mostra o orgulho humano levado à sua conclusão lógica, dizendo “não terás outro deus além de mim”.

16-18. Não há nada que os três possam dizer em sua defesa. Tecnicamente, eles são culpados, porém também havia se dado deles uma ima-

apropriadas. Há contudo, um diagrama significativo em R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, VI, 1958, p. 67, representando um antigo forno para cerâmica da Mesopotâmia, c. 2000 a.C. Parece-se com um túnel de estrada de ferro fechado em uma das extremidades, mas com uma entrada na outra. Pequenos pilares, colocados com intervalos freqüentes sustentam a parte superior, servindo também de chaminés para ventilação. O calor é fornecido por carvão, e se estima que a temperatura chegaria por volta de 900 a 1000°C. A sugestão de que a fornalha tivesse sido um tanque de gás ou de óleo em chamas, tais como podem ser vistos hoje no Oriente Médio, em Kirkuk, p. ex., não se coaduna com o que o texto requer.

(66) KB, p. 1121, *qrs*.

gem falsa. Tudo o que podem fazer é se colocar nas mãos do seu Deus, ao qual o rei desafiara. Eles não duvidavam do poder do seu Deus de livrá-los da fornalha do rei, mas não tinham o direito de presumir que Ele efetivamente o faria. Se não o fizesse, estavam dispostos a assumir as consequências, não comprometendo a sua consciência diante de tal trama. *Se assim for* (ARA, “se”) representa aproximadamente o sentido de uma expressão idiomática que tem trazido problemas para os tradutores desde tempos antigos.⁶⁷ Tomada literalmente, seria teologicamente inaceitável: “Os tradutores antigos estavam bem cientes de que *’itai* [ser] denota existência, mas reconheciam as perigosas implicações de uma tradução literal . . . (“se o nosso Deus existe . . .”) com o seu ainda mais portentoso corolário . . . (“mas se não . . .”) no próximo versículo”.⁶⁸ Montgomery e Porteous consideram *’itai* como uma partícula com efeito de ênfase, dando o seguinte sentido: “Se o nosso Deus, a quem servimos, é capaz de nos livrar da fornalha de fogo ardente e das tuas mãos, ó rei, ele (nos) salvará; se não . . .” (Montgomery; cf. ARA). Coxon defende que este é o sentido do aramaico, e, evocando um paralelo no uso acadiano e por um estudo sobre o uso da palavra no aramaico bíblico, responde a objeções que têm sido levantadas com relação a essa tradução. A construção é encontrada em Daniel em alocuções diretas e em situações dramáticas, onde o rompimento com a sequência sintática normal injeta “uma nota realista para dentro do diálogo” (assim em 3:12, “não fizeram caso”).⁶⁹

O paralelo entre o fraseado da proposição de Nabucodonosor no versículo 15 e a resposta no versículo 17, assinalados no mesmo artigo citado, é importante. “Se estais prontos” (ARC) . . . “porém, se não” é combinado por uma correspondente sentença condicional e livre opção de atitude a tomar. Que estes homens não se envolverão em idolatria, é dado por certo. Que o seu Deus tem poder para salvá-los é algo ainda mais certo (daí a partícula enfática), embora eles não presumam de estarem sabendo se neste caso Ele intervirá efetivamente, daí o “se”; mas eles estão preparados para arriscar suas vidas em nome daquele a quem servem.

(67) P. W. Coxon (Daniel III 17: A Linguistic and Theological Problem, VT, XXVI, 1976, pgs. 400-405) sumariza as traduções de tradutores representativos de diversas tendências, da LXX em diante.

(68) *Ibid.*, p. 401.

(69) *Ibid.*, p. 408. Cf. a sua conclusão (p. 409): “Lingüística e teologicamente, os versículos, da forma como se encontram no texto Massorético, não estão sujeitos à objeção”.

c) Livramento na fornalha (3:19-30)

19-23. A previsível fúria do rei diante desse desafio à sua autoridade faz com que emita ordens de caráter urgente. *Que se acendesse a fornalha sete vezes mais* não deve ser entendido literalmente. O autor está usando uma expressão proverbial (cf. Pv. 24:16; 26:16).

Tropas de elite receberam ordens de amarrar os três condenados, para evitar que pudessem se debater e de alguma forma escapar à punição. As traduções inglesas tradicionais das várias vestimentas pintam, no seu todo, a figura de três membros da corte elisabetana (ARA também não fica longe disso). Incongruente como isto possa ser, os tradutores antigos tiveram não menos problemas, como a variedade de interpretações deixa bem claro.⁷⁰ Isso é um indício de um lapso de tempo razoavelmente grande entre a data do original, em cima do qual os tradutores trabalharam, e a sua própria época. Dando-se por assentado que a ocasião exigia uma indumentária solene, é inconcebível que mesmo um vocabulário especializado desse tipo não estivesse dentro do conhecimento que se haveria de esperar de um tradutor oficial se ele estivesse vivendo somente uns cinquenta anos depois do escritor original; contudo, a LXX, a mais antiga dessas versões, procurou dar o melhor sentido que pôde, reduzindo, porém, no processo, três palavras a duas. A BJ provavelmente é a que chega mais perto do sentido com “túnica, calção e barrete” (cf. ARC: “capa, calção e chapéu”).

O rei, dando ordens impacientemente, viu seus criados se tornarem vítimas do fogo reatizado, enquanto cumpriam o seu dever.

É nessa altura do texto que as versões gregas incluem um longo acréscimo: uma oração, uma descrição em prosa do seu livramento e um hino, comumente conhecido como o Benedicite, supostamente cantado pelos três homens, ou somente por Azarias (conforme Teodócio), dentro da fornalha.* Evidências provindas de Qumran têm demonstrado conclusiva-

(70) Montgomery (ICC, p. 211), “Uma vez que para cada um destes três termos têm sido apresentadas razões em favor de tudo que é tipo de apetrecho para a cabeça, corpo e pés (ver, p. ex., as versões inglesas com respectivas notas marginais), as permutações possíveis são muitas”. Veja as suas longas e detalhadas discussões do vocabulário. Veja também S. A. Cook, “The Articles of Dress in Dan. III. 21”, *Journal of Philology*, 26, 1899, pgs. 306-313, ao qual Montgomery se refere.

(*) Nota do Trad.: Na BJ, a oração mencionada aparece como o “Cântico de Azarias na fornalha”, e o hino como “Cântico dos três jovens”.

mente que essas adições não faziam parte do original.⁷¹

24-26. Em vez de três homens amarrados, Nabucodonosor vê *quatro homens soltos*. O quarto é *semelhante a um filho dos deuses*⁷² ou “semelhante a um deus”, a despeito de sua aparente humanidade, e começa a ficar claro para o rei que há um Deus que pode livrar alguém da sua mão. Os três homens estão livres para irem ao seu encontro quando os chama, saindo da fornalha.

27-30. Impressionado pela ausência de quaisquer sinais de queimaduras, o rei é forçado a reconhecer que o Deus deles os havia livrado, reduzindo a nada o decreto de Nabucodonosor. Embora ele possa fazer decretos que são obrigatórios no mundo, o seu poder está longe de ser absoluto. Ele havia deixado fora dos seus cálculos o *Deus Altíssimo* (v. 26), cujo poder passa a reconhecer no decreto do versículo 29. Este título para Deus é freqüentemente encontrado na boca de não-judeus (Gn 14:19; Nm 24:16; Is 14:14). Nada há de improvável no edito, que não faz nada mais do que declarar a religião dos judeus legal no âmbito do império. *Preferindo entregar os seus corpos*. Teodócio acrescenta “ao fogo”, leitura usada por Paulo em I Coríntios 13:3. *Fez prosperar* (30) é boa tradução (BJ, “constituiu em novas dignidades”).

C. Julgamento de Nabucodonosor (4:1-37)

Este quarto e último incidente da vida de Nabucodonosor pertence ao período em que os seus grandes projetos arquitetônicos haviam sido concluídos (versículo 30). O rei conta a história contra si mesmo, para explicar como chegou a capitular diante do Deus dos cativos que trouxera

(71) Montgomery (ICC, pgs. 8, 9) sumariza a discussão deste tópico até o ano de 1929. Sobre as porções de Daniel encontradas em Qumran, veja J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (Londres, 1959), p. 28, e F. M. Corss, *RB*, 63, 1956, p. 58: “A porção preservada em 1Qd^b inclui o trecho onde a LXX insere a Oração de Azarias e o Cântico dos Três Hebreus, mas, como o Texto Massorético, não contém tais adições. As variações entre o texto dos fragmentos da Caverna 1 e o TM são insignificantes; os fragmentos encontrados nas outras cavernas também refletem semelhança com o TM, à parte de umas poucas variantes relacionadas à *Vorlage* da LXX”.

(72) Montgomery (ICC, p. 214) apresenta evidências que mostram que este termo e o seu paralelo “anjo” no v. 28 são inteiramente genuínos ao paganismo aramaico. “O Filho de Deus” (AV), implicando numa aparição pré-encarnatória de Cristo, provavelmente não é correto aqui.

da Judéia. Um sonho misterioso que alarmara o rei e havia deixado confusos os seus especialistas em interpretações fora relatado a Daniel (4-18); depois de alguma hesitação, este contara ao rei o seu significado (19-27). Doze meses depois, o rei fora repentinamente assaltado por uma doença, uma estranha doença mental, que finalmente o abandonou, quando “levantou os seus olhos para o céu”. A sua alegre resposta, então, foi dar graças ao Deus Altíssimo e publicar suas experiências (28-37). Assim, não apenas reinos mas também reis individualmente são mostrados como estado debaixo do controle do Deus de Daniel, que havia afligido ao rei por desejar mostrar-lhe misericórdia.

O capítulo tem sido descrito como um edito, porém não apresenta nenhuma lei; talvez seja melhor encará-lo como uma confissão feita em uma espécie de carta aberta. No original, tem uma qualidade poética que é fielmente representada pela BJ e NEB, embora essas duas versões não coloquem exatamente as mesmas passagens em forma poética. Evidentemente o fraseado do texto é obra de um escritor muito hábil e capaz. Pode ter sido algo deliberado a transposição dos versículos 19-33 para a terceira pessoa, pois, como observa Montgomery, o mesmo fenômeno se dá no livro de Tobias (3:7 até o fim), e ele o atribui a um inconsciente senso dramático do escritor: “O relato da loucura do rei é narrado na terceira pessoa, pois disso ele não podia ser uma testemunha sã e lúcida”.⁷³

Uma nota marginal nas versões inglesas chama a atenção ao fato de que os versículos 1-3 ainda pertencem ao capítulo 3 no aramaico (cf. BJ), embora isso não reflita uma tradição antiga. Quando as divisões em capítulos da Bíblia Latina foram feitas, no século treze, foram tomadas da Vulgata e usadas também no TM e nas versões gregas, sendo, porém, geralmente reconhecido que estes versículos pertencem propriamente ao capítulo 4. Sendo assim, as divisões principais do capítulo revelam uma estrutura literária no estilo A B B A. O rei começa e termina com uma atribuição de louvor ao Altíssimo (1-3; 34-37), enquanto a história propriamente dita se divide em duas partes: 1) a narração de Nabucodonosor, do seu sonho (4-18), e 2) a sua interpretação e cumprimento (19-33).

Por mais importante que seja o reconhecimento de formas literárias, o leitor moderno está muitas vezes preocupado com a questão da credibilidade deste capítulo. Que um rei tivesse publicado em seu próprio nome um edito ou uma declaração preparada por uma outra pessoa,

(73) ICC, p. 223.

não representa problema para nós, pois o mesmo se aplica a negócios de estado hoje. Que ele tenha usado a fraseologia bíblica encontrada nos versículos 3 e 37 não exige mais do que alguém bem versado nas Escrituras tenha redigido a declaração. O que parecer ser improvável para a maioria dos comentadores é que um rei babilônico tivesse se tornado um crente no Deus dos judeus.⁷⁴ Os anais oficiais, isso é verdade, não fazem referência nem à doença nem à conversão do rei; porém, de todos os modos, as informações concernentes aos últimos trinta anos da sua vida são escassas. E mesmo que as Crônicas Babilônicas, que estão à nossa disposição hoje, tivessem incluído a última parte do reinado de Nabucodonosor, dificilmente tal incidente seria registrado. Como as temos, elas terminam no décimo primeiro ano do seu reinado, 594 a.C., recomeçando somente, de forma bastante sucinta, no reinado de Nabopolassar. Portanto, nenhuma fonte de informação contemporânea veio à luz até agora, deixando, como muitas vezes sói acontecer, a narrativa bíblica como única testemunha, a não ser que a “Oração de Nabonido” se refira ao mesmo evento.⁷⁵

Referências posteriores à doença de Nabucodonosor pelo fim do seu reinado são encontradas em: (i) nos escritos de Eusébio de Cesaréia (c. 265-339 d.C.). Ele cita Abideno (c. segundo século a.C.), o qual, baseando-se na autoridade de Megástenes (c. 300 a.C.), relata uma tradição babilônica de que do telhado do seu palácio, estando possesso por algum deus ou coisa assim, ele teria gritado: “Ó, babilônios, eu, Nabucodonosor, anuncio-vos de antemão a desgraça que está por vir . . . Um persa teimoso há de vir, tendo as vossas próprias divindades como seus aliados, e trará escravidão”.⁷⁶ O rei prossegue descrevendo a existência animalesca à qual ele condenaria o conquistador da sua terra, e “havendo anunciado essa profecia, ele imediatamente desapareceu”. É difícil saber quanta importância se deve dar a esta informação de quarta mão. (ii) Um pouco anterior é a informação de Josefo (37 – depois de 100 d.C.), que, baseado na autoridade de Beroso (século quarto a.C.) primeiramente corrige uma falsa impressão de que uma rainha assíria teria sido responsável pela constru-

(74) P. ex., Montgomery (*JCC*, p. 222): “Como um edito o documento é historicamente absurdo; ele não tem similar nem na história das conversões reais nem em antigos editos imperiais”.

(75) Veja Nota Adicional, adiante, pgs. 124ss.

(76) *Praeparatio Evangelica*, em J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, XXI, 762 A. Trad. inglesa: E. H. Gifford, *Eusebii Praeparatio Evangelica* (Oxford, 1903).

ção de Babilônia, afirmando ser o seu construtor Nabucodonosor. Depois de se referir à mesma passagem em Megástenes como Eusébio a conhecia, acrescenta: “Nabucodonosor, depois de ter começado a construir o muro anteriormente mencionado, caiu adoentado e partiu desta vida, tendo reinado quarenta e três anos”.⁷⁷ Há, então, alguma evidência posterior para a doença do rei, e mesmo para a sua natureza psicológica, não muito antes da sua morte. E não poderia ser Nabonido a pessoa a respeito da qual aqui se trata, por ter ele reinado somente dezessete anos. A menção de posseção por um deus, do vaticínio proferido do telhado do palácio e da predição concernente ao persa, Ciro, tudo isso aponta para uma tradição que concorda com a narrativa em Daniel.

A doença aqui referida, conhecida como licanthropia, está bem atestada em tempos pré-científicos,⁷⁸ não sendo mais hoje mencionada por esse nome. O Dr. M. G. Barker, psiquiatra clínico, escreve o seguinte: “No que tange à doença de Nabucodonosor, as características são de um bem agudo ataque de insanidade, com a aparente ilusória idéia de que ele era um animal. O período de tempo em que ele esteve sob a crise não fica claro, mas ele também parece ter tido um alívio espontâneo, voltando à sanidade e mudando subsequente a sua perspectiva e o seu modo de vida. Esse tipo de história é muito mais típico de uma doença depressiva com uma crise relativamente aguda, acompanhada de idéias ilusórias de natureza mórbida, e, nos dias anteriores às drogas e a E.C.T., a maior parte de tais doenças tinham um alívio espontâneo dentro de um período de um, dois ou, ocasionalmente, mais anos. A pessoa que se recuperava também recuperava completamente o seu discernimento e bom-senso, como aconteceu, aparentemente, com Nabucodonosor”. O Dr. Barker prossegue citando dois pacientes em sua própria experiência clínica, cuja doença tomava a forma de pensar que estavam sendo transformados em animais, e que reagiram bem a um tratamento. “A razão pela qual esta manifestação particular de depressão é tão rara é a crescente sofisticação das pessoas

(77) *Contra Apíão*, i.20.

(78) Veja os comentários mais antigos, p. ex., ICC, pgs. 220-222. Devo ao Dr. Montagu G. Barker a seguinte referência: “Licanthropia, uma condição frequentemente mencionada em tempos antigos e muitas vezes ligada a hidrofobia, em que parecia que as pessoas afetadas imitavam cães e lobos. Sua caída em esquecimento no século dezessete deve-se em parte a um reconhecimento mais difundido dos sintomas de doença mental, e em parte a um melhor amparo comunitário, que evitava que o insano se fosse embora” (Richard Hunter e Ida Macalpine, *Three Hundred Years of Psychiatry, 1535-1860* (Oxford, 1963), p. 168).

desde o século dezessete, sendo que esse modo bizarro de a mente botar para fora sua culpa e sentimentos não é mais necessário à medida em que as pessoas aceitam a depressão e a angústia mais prontamente”.⁷⁹

Concluindo, as evidências deste capítulo podem ser tomadas como uma séria descrição de uma doença reconhecível. Nabucodonosor estava evidentemente cômico de algum grau de culpa que se traduziu, primeiro no sonho e então em ilusões.

a) Os destinatários, e uma atribuição de grandeza ao Deus

Altíssimo (4:1-3)

No estilo habitual antigo de escrever cartas, o autor menciona a si mesmo e os seus destinatários. Como “rei de toda a terra”, Nabucodonosor está numa posição de destaque singular para poder desejar a todas as nações da terra a bênção que ele recebera do Altíssimo, cujo reino não só é maior em extensão do que o seu próprio, mas permanece por todas as gerações. A essa convicção ele chegara como consequência de sua experiência de *sinais e maravilhas*, eventos explicáveis somente em termos de intervenção divina, e é a respeito destes que ele pretende escrever. Não há nada na poesia do versículo 3, a despeito de reminiscências da linguagem dos Salmos, que exige absolutamente um conhecimento das Escrituras. Marduque, no Épico da Criação babilônica, era reverenciado em termos similares:

“Por tempos sem conta permanecerá inviolada a tua palavra,
Exaltar e humilhar, ambos estão em teu poder”.⁸⁰

A saudação, *paz vos seja multiplicada!* (cf. 6:25; lit., “a vossa paz seja multiplicada”), estava em uso internacionalmente.

b) O sonho perturbador (4:4-18)

4-7. Foi enquanto o rei se encontrava no gozo e contentamento

(79) Dr. Montagu G. Barker, num comunicado pessoal.

(80) Épico da Criação IV.7, 8. Tradução de J. V. Kinnier Wilson, *DOTT*, p. 8. Por outro lado, E. J. Young (*The Prophecy of Daniel* [Eerdmans, 1949], p. 98) se inclina para o ponto-de-vista de C. F. Keil, de que o edito provavelmente tenha sido preparado sob influência de Daniel.

que lhe advinham ao pensar em todas as suas realizações que a sua tranquilidade de espírito foi abalada pelo seu sonho. É interessante o contraste com as ambições e temores que estavam por trás do seu sonho no capítulo 2. Novamente o rei convoca os seus especialistas. Os últimos mencionados no versículo 7, *feiticeiros* (*gāz^erayyā'*; BJ, “astrólogos”) não aparecem na lista do capítulo 2. A palavra evidentemente embarçou os tradutores antigos;⁸¹ voltou a aparecer, contudo, na Oração de Nabonido, onde é traduzida por “mágico” por J. T. Milik, e “adivinhador” na versão mais recente,⁸² (cf. ARC aqui neste versículo 10). A partir de tão escassas evidências, o sentido da palavra fica necessariamente sendo tentativo. Quaisquer que fossem os métodos usados, nenhum destes peritos satisfaz o rei. Ou não o conseguiam, ou tinham compreendido o sentido do sonho, mas faltava-lhes coragem para declará-lo.

A LXX insere uma data no início desta seção (v. 4, LXX 4:1 – cf. nota na BJ). “Na LXX, a despeito de algumas omissões, o capítulo é mais longo que o texto massorético em cerca de um quarto da sua extensão” (BJ, nota d), pg. 1185).

8, 9. Daniel estava numa classe à parte, atuando não como membro de um grupo mas como um indivíduo livre, cuja superioridade provinha da superioridade do Deus ao qual adorava. Quando todos os outros falharam, o rei estava preparado para consultar a Daniel, em quem estava o *espírito dos deuses* (*‘ēlāhīm*) santos. Uma vez que o heb. *‘ēlōhīm* (pl.) é usado para o verdadeiro Deus, surge a pergunta se Nabucodonosor está reconhecendo o Espírito de Deus como a fonte da sabedoria de Daniel (cf. RSV mg. “Ou *Espírito do Deus santo*”). Contra esta interpretação, observe o seguinte: (i) o adjetivo plural. Usualmente qualquer adjetivo atribuído a *‘ēlōhīm*, quando significa o Deus verdadeiro, é singular (cf. Ne 8:6; Sl 7:10 (heb. 9)). Uma possível exceção é Josué 24:19. (ii) Nabucodonosor usa o singular na mesma sentença para se referir ao seu próprio deus, seu padroeiro. Fica claro que ele não adora o Deus de Daniel. (iii) A rainha (5:11) e Belsazar (5:14) usam a mesma expressão, o que sugere tratar-se de uma expressão corrente. O que se queria dizer, então, é que

(81) A LXX omite os versículos 6-9; Teodócio meramente translitera a palavra, presumivelmente por não conhecê-la. A raiz verbal significa “cortar”, daí “aqueles que adivinham a partir das entranhas de um animal, examinando o fígado” (KB). Evidentemente a palavra já não era mais corrente quando as traduções gregas foram feitas, ou talvez tenham havido diferenças regionais de vocabulário.

(82) Veja a Nota Adicional, adiante, pgs. 124ss.

Daniel era “muito espiritual”.

10-16. A árvore é algo que aparece tão freqüentemente na literatura de todos os povos que dizer que o autor está tirando esse exemplo do livro de Ezequiel não tem fundamento.⁸³ Mais relevantes aqui são referências a árvores em documentos da Mesopotâmia,⁸⁴ com base em que sonhos são às vezes inspirados ou induzidos por idéias importadas para dentro da mente por meio da leitura, conversação ou acontecimentos. Antropólogos afirmam que a árvore, não raro, é um símbolo de sonhos, representando o crescimento e desenvolvimento da vida psíquica.⁸⁵

Nabucodonosor estava no auge do seu poder, estabelecido e orgulhoso das suas realizações como cabeça de um império mundial; de conformidade com isso, a árvore que vira em seu sonho tinha proporções cósmicas, chegando a sua altura até o céu (cf. Gn 11:4) e provendo alimento e abrigo para todas as nações da terra. Sua psiquê se sentia segura e tranqüila. Suas ambições haviam sido alcançadas. Mas o sonho tinha uma segunda parte. A árvore estava por ser derrubada por ordem de *um vigilante, um santo, que descia do céu* (13). A idéia de seres celestes cuja tarefa é manter guarda parece ter-se originado na Babilônia (Ez 1:17, 18; Zc 1:10; 4:10), embora T. Francis Glasson os encontre em Hesíodo.⁸⁶ Este “vigilante”, como o Senhor a quem serve, “não dormita, nem dorme” (Sl 121:4) e tem poder para fazer decretos e cumpri-los com o propósito de mostrar aos homens o fato de que o Altíssimo governa nas questões humanas (v. 17). Se a idéia por trás do termo é pagã na sua origem, como comentadores têm sugerido, isto está de conformidade com o presente contexto, embora também seja verdade que Nabucodonosor iguala-os aos “santos” de origem celestial, seja o que for que ele entendesse por es-

(83) Assim, p. ex., Lacocque, p. 67; ICC, p. 228; TBC, p. 149.

(84) G. Widengren, *The Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala, 1951); Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1959), pgs. 99-101.

(85) Joseph I. Henderson, em C. G. Jung (ed.), *Man and his Symbols*, p. 153; M. L. von Franz, *ibid.*, p. 162.

(86) T. F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology* (Londres, 1961), p. 69. R. H. Charles (*Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, p. 188), comentando sobre a ocorrência da palavra “vigilantes” em I Enoque 1:5 (ele considera este livro como tendo sido escrito no primeiro século a.C.) diz que o termo ocorre pela primeira vez em Daniel. Implica, com isso, que Daniel tenha sido escrito antes. Hoje, I Enoque 1-36 é reconhecido como sendo do terceiro ou do início do segundo século a. C. (veja adiante, p. 162 e a Nota Adicional sobre “Filho do Homem” (pgs. 157-163).

tes termos. Em escritos pseudepigráficos posteriores, tais como o livro dos Jubileus e em alguma da literatura de Qumran, o termo reaparece, porém com o sentido de anjos rebeldes. Depois que a árvore fosse derrubada, a cêpa deveria ser preservada e protegida (embora muito pouco se saiba sobre a cultura de árvores no Antigo Oriente Médio para se achar uma explicação para a prática de colocar cadeias de metal ao redor das cêpas e o porquê disso). Dentro do simbolismo do sonho esta cadeia de ferro impede que a árvore seja removida, tranquilizando assim a pessoa que sonhou. O próprio fraseado começa a deixar clara a interpretação: a cêpa da árvore é humana, porém destinada a ser transformada em uma existência animal, molhada pelo orvalho, como o pasto que ele compartilha com os animais. De fato ele troca a sua *mente* humana, ou inteligência (lit. “coração”, cf. ARA), pela de um animal, mas isto por um período de tempo limitado, *sete tempos* (LXX “sete anos”). A palavra *’iddānīn* não denota especificamente “anos”, mas pode significar “estações”. É a mesma palavra traduzida por “tempo” em 2:8 e “momento” em 3:5. A sua duração é incerta, sendo isso intencional.

17. O propósito dessa doença é explicado: é para humilhar alguém que havia se esquecido da sua dependência humana do *Altíssimo*, de quem é a prerrogativa de decidir quem deve receber o direito de governar. O anjo, de conformidade com o ensino das Escrituras como um todo, anuncia que Deus exalta *até ao mais humilde dos homens* (cf. I Sm 2:8; Sl 113:7, 8; Lc 1:52).

b¹) A interpretação de Daniel e o seu cumprimento (4:19-33)

É nesta seção que Nabucodonosor deixa de falar na primeira pessoa, como se dando a entender que ele não mais era capaz de falar por si mesmo.

19-22. Compreensivelmente *atônito*, sendo que *os seus pensamentos o turbavam* diante da embaraçosa mensagem que teria que dar, Daniel demorou para falar, até ser encorajado pelo rei a fazê-lo. Há uma sugestão de um certo calor humano no relacionamento entre os dois neste capítulo (cf. v. 9). Uma nota de agouro é soada na atribuição do sonho aos inimigos do rei (19); mas, pela repetição dos detalhes favoráveis do sonho (20, 21) e chegando ao ponto *és tu, ó rei* (22) enquanto ainda podia falar de grandeza, poder e domínio, Daniel armanizou o temeroso impacto da sua mensagem.

23-27. O decreto de “um vigilante” e “um santo” (17) se torna, na

recapitulação de Daniel, *o decreto do Altíssimo* (24), passando, assim, por cima dos intermediários. A queda da árvore assinala o isolamento de Nabucodonosor em relação à sociedade humana. Diferente do maníaco de Marcos 5:1-20, ele seria pacífico o suficiente, compartilhando do pasto com o gado. *Até que conheças que o Altíssimo tem domínio sobre o reino dos homens* (25). Em última análise, o reino de Nabucodonosor é o reino de Deus, e o rei só precisa reconhecer este fato para recuperar a sua saúde e o seu trono; pareceria assim que ele, apesar de tudo, é responsável pelo seu destino. Como cadeias de ferro protegiam a cêpa da árvore, assim o trono do rei permaneceria inviolado e assegurado para ele, uma vez que reconhecesse que *o céu domina* (26). “Céu” como um sinônimo para Deus não se encontra em nenhum outro lugar do Antigo Testamento, embora se encontre nos livros dos Macabeus (p. ex., I Mac. 3:18; 19:50; II Mac. 7:11; 8:20) e no Novo Testamento, mais claramente na expressão “reino dos céus”, a contraparte de Mateus para o que nos outros Evangelhos Sinóticos aparece como “reino de Deus”.

Daniel exorta o rei a evitar a tragédia por meio de uma atitude imediata, conforme o seu conselho, assemelhando-se ele aqui aos profetas clássicos (p. ex., Am 5:15), no fato de haver um elemento contingente ou condicional em sua profecia: *põe termo em teus pecados pela justiça* (27). Não temos aqui um determinismo passivo. Pelo contrário, o autor insiste com um incentivo a uma mudança de estilo-de-vida. Não se trata de que por meio de boas obras o rei possa se salvar, mas de que mudando o seu modo de vida ele estará demonstrando a sua aceitação da verdade das palavras de Daniel (cf. At 26:20). *Misericórdia para com os pobres* chama a atenção a injustiças no Estado, as quais o rei tinha poder para corrigir. *Justiça* (*šdā qā*) é traduzido pela LXX como “dar esmolas”, e o verbo *põe fim* (*p^eruq*) como “redime”. Assim compreendido, este versículo parecia dar apoio a uma doutrina de méritos alcançados por boas obras, tornando-se um centro de controvérsia no tempo da Reforma. O sentido da raiz do verbo se vê claramente em contextos tais como Gênesis 27:40, “sacudirás o seu jugo da tua cerviz” e Êxodo 32:3, “tirai as argolas de ouro”. O sentido é “romper com os velhos hábitos” e “fazer o que é certo”, um mandamento que tem significado mesmo sem a revelação especial, somente no nível humano. A tradução “dar esmolas” reflete o ponto-de-vista corrente quando a LXX foi traduzida,⁸⁷ e que fica claro no Sermão do

(87) A data da tradução de Daniel da LXX não pode ser precisada com certeza, porém “justiça” já aparece como “dar esmolas” no livro de Tobias (12:9; 14:11).

Monte, onde “exercer justiça” (Mt 6:1) é exposto em termos de dar esmolas, orar e jejuar. Exatamente quais os ideais que o rei babilônico poderia ter não podemos saber, mas evidentemente seria preciso mais do que advertências e exortações para levá-lo à ação.

28-30. Doze meses depois, Nabucodonosor, bem do seu jeito,⁸⁸ estava a admirar a cidade que representava o clímax da obra da sua vida, e que era uma realização realmente digna de orgulho, julgando-se por padrões humanos.⁸⁹ Os operários que trabalharam neste projeto poderiam ser desculpados, contudo, por encararem com algum cinismo a pretensão do rei de ele ter construído a cidade, e a opressão que isso envolveu certamente não ajudou a aumentar a glória de sua majestade.

31-33. Por ignorar toda advertência, Nabucodonosor trouxe o desastre sobre si mesmo. Sua jactância foi interrompida por uma voz vinda do céu, e que é entendida com sendo de Deus (cf. *o Altíssimo*, 32), dirigida ao rei pelo nome. As palavras de advertência de Daniel são repetidas, porém com o prefácio *já passou de ti o reino*. Lendas judaicas relatam que durante o período de loucura do rei os oficiais do estado tomaram a Amēl-Marduque e o colocaram como rei em lugar de seu pai. Todavia, Nabucodonosor voltou e subseqüentemente condenou seu filho à prisão perpétua, julgando-o responsável por este ato de infidelidade. Mesmo depois da morte de Nabucodonosor, assim continua a história, foi somente quando arrastaram o seu cadáver pelas ruas da cidade que Amēl-Marduque aceitou subir ao trono.⁹⁰ À luz da descoberta da Oração de Nabonido e suas possíveis implicações para este capítulo⁹¹ têm sido lançadas dúvidas sobre o valor deste material lendário, uma versão um pouco diferen-

(88) Montgomery (*JCC*, p. 243) comenta: “O contexto da cena e o louvor próprio do rei em relação à sua gloriosa Babilônia são marcadamente fiéis à história”. Ele se refere a palavras de Nabucodonosor tais como são encontradas no Cilindro de Grotefend; cf. C. D. Gray em R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Literature* (1904), pgs. 147-150.

(89) Uma planta da Babilônia de Nabucodonosor é apresentada em *NDB*, I, p. 180. Para maiores detalhes referentes a escavações, veja *IBD*, I, pgs. 335-338. Veja também A. Parrot, *Babylon and the Old Testament*, pgs. 23-67. Os relatos originais das escavações, em alemão, foram publicados em *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient Gesellschaft*.

(90) R. H. Sack, *Amēl-Marduk 562-560 BC (Alter Orient und Altes Testament, 4, 1972)*, p. 26.

(91) Veja a Nota Adicional, adiante, pgs. 124ss.

te do qual foi mencionada por Jerônimo.⁹² Mas é importante que se leve em conta evidências como esta para um período que não é muito bem documentado como esse.

A patética condição daquele que outrora fora rei, desgrenhado e desleixado entre os animais, leva ao fim o relato na terceira pessoa.

a¹) Gratidão pelo restabelecimento (4:34-37)

Restaurado ao seu bom senso, Nabucodonosor retoma a narrativa, com a simples explanação *eu, Nabucodonosor, levantei os olhos ao céu*. Que ele era capaz de fazer isso prova que ele ainda era humano e capaz de uma resposta a Deus, apesar da sua perturbação mental. Aquele que, “crescendo e se tornando forte” (22) não queria nada com o Altíssimo é agora “o mais humilde dos homens” (17). Assim, o sofrimento tem aqui um papel benigno (cf. Jo 11:4), e capacita o rei a apreciar quão frágil ele é. Tendo aprendido a sua lição, ele é restaurado à saúde e ao seu trono.

34, 35. O cântico de louvor, lembrando Salmo 145:13; 115:3; Isaías 40:17; 14:27, não é tão incongruente como à primeira vista pode parecer. *Ao que vive para sempre* simplesmente aplica em termos absolutos a Deus a atribuição que na corte era atribuída ao rei humano, em 2:4. Na Oração de Nabonido o deus-lua Sin é interpelado como “Senhor dos deuses . . . rei dos reis, senhor dos senhores . . . do temor da tua grande divindade, os céus e a terra estão cheios . . . sem ti, quem pode realizar alguma coisa?”⁹³ Os devotos de falsos deuses não estavam destituídos de um vocabulário apropriado para a adoração; mas o salmo de Nabucodonosor não é uma formalidade. Ele sentira a sua impotência até para questionar a intenção deste Deus e mostra, por isso, a reverência devida. Além disso, reconhece haver um reino celestial que transcende o seu, e que reclama a sua lealdade e submissão.

É importante notar aqui a relação entre o exercício da fé e a volta à razão. Enquanto estava cheio com a sua própria importância, o mundo de Nabucodonosor girava em torno de si mesmo. E ele não se dava conta de quão irrealista isso era até ser feito pequeno pela doença. A sanidade começa com uma auto-avaliação realista.

(92) Citado por Ginsberg, por sua vez citado por R. H. Sack, *op. cit.*, p. 26.

(93) C. J. Gadd, “The Harran Inscription of Nabonidus”, em *Anatolian Studies*, VIII, 1958, p. 61.

36, 37. Quão profundamente a lição penetrou é algo em aberto, pois a característica linguagem centrada em si mesmo reaparece. Padrões de pensamento que formam um hábito de toda uma vida não são mudados facilmente. Ao dizer *eu . . . glorifico ao Rei do céu*, Nabucodonosor estava usando uma forma de alocução que aparece somente aqui na Bíblia. Como um sinônimo para Deus a palavra “céu” ocorre como uma espécie de lema neste capítulo (versículos 13, 20, 26, 34, 37). Esta referência impessoal a Deus mantém-No um tanto distante, e esta última palavra de Nabucodonosor no livro, embora reconhecendo formalmente o poder e a justiça de Deus, parece ficar um pouco abaixo de uma penitência e fé verdadeira. O que estas histórias ilustram vividamente é a providencial ordenação dos acontecimentos nas vidas humanas, não somente dos crentes, mas também dos não-crentes; Deus não se deixa ficar sem testemunho, mas deseja que todos os homens cheguem ao conhecimento da verdade (1 Tm 2:4).

Nota Adicional sobre a Oração de Nabonido

Entre os vários milhares de documentos encontrados na Caverna IV em Qumran, um que foi publicado primeiramente por J. T. Milik se tornou conhecido como “A Oração de Nabonido”. Trata-se de um pequeno documento em aramaico contendo o seguinte: “As palavras da oração feita por Nabonido, rei da [Assíria e de Ba]bilônia, [o grande] rei, [quando foi atacado] por uma doença maligna, por decreto do [Deus Altíssimo, na cidade de] Teima: “Fui atacado [por uma doença maligna] por um período de sete anos, tornando-me diferente [homens. Mas quando confessara os meus pecados] e faltas, Deus me mandou um mago. Ele era um judeu de entre [os exilados na Babilônia]. Ele deu a sua explicação, e escreveu uma ordem de que honra e [grande glória] fossem dados ao Nome do Deus Altíssimo. Assim escreveu ele: [Enquanto] estavas atacado por uma doença [maligna] [na cidade de] Teima [por decreto do Deus Altíssimo], oraste por sete anos [a deuses] de prata e ouro, [de bronze, ferro], madeira, pedra e barro . . .”⁹⁴ Supõe-se que a história continuasse relatando como o “mago” judeu (a mesma palavra que *gāz^erayyā*’ em 4:7 (aram.

(94) A tradução [para o inglês] é de J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, pgs. 36, 37. O texto entre chaves representa conjecturas para completar o sentido do texto que está um tanto danificado, e varia um pouco em outras versões.

4:4)) exortou o rei a buscar o Deus dos judeus. e que o rei encontrou a cura.

Muito antes desse texto ter vindo à luz já havia conjecturas de que esta história da doença de Nabucodonosor podia ter sido originalmente contada a respeito do menos conhecido rei Nabonido.⁹⁵ O nome do rei (aram. *nbny*) no texto da Caverna 4 é tomado como uma forma abreviada de Nabonido, o nome do último rei de Babilônia. A pronúncia esperada seria *nbnd*, que “tornando-se possivelmente corrompida pra *nbkd* . . . foi então considerada como uma abreviação de Nabucodonosor”.⁹⁶ O número sete ocorre em Daniel 4:16. Sabe-se que Teima foi a residência de Nabonido por dez anos do seu reinado, e a similaridade geral entre a Oração e Daniel 4 deu origem à opinião de que o texto de Qumran representa uma tradição mais antiga e mais acurada da história. Tradições sobre Nabonido, argumenta-se, vieram a ser ligadas ao nome mais famoso de Nabucodonosor, presumivelmente depois de a história ter sido trazida para a Palestina.

Não obstante, existem diferenças significativas, e não há sinal de dependência literária.⁹⁷ Por essa razão é aqui sugerida uma linha independente mas mais conservadora na abordagem da questão, de que se trata de material babilônico transmitido oralmente. O fato de que essa tradição chegou a Qumran depois que o livro de Daniel foi completado sugere a D. N. Freedman que membros da seita a tivessem trazido da Babilônia numa época relativamente recente. As histórias de Daniel, pensa ele, preservaram essencialmente tradições babilônicas (com exceção do nome) que já tinham assumido a sua forma atual no período pré-palestiniano, sendo incorporadas como uma unidade pelo autor de Daniel.⁹⁸

Uma edição recente do texto da Oração⁹⁹ data o escrito como sendo um documento do início da era cristã, “mas a composição em si pode ser alguns séculos mais antiga. A linguagem de 4QOrNab corresponde significa-

(95) Veja, p. ex., *ICC*, pgs. 221 e seg. Heródoto conhecia apenas o nome Labinetos tanto para Nabucodonosor (Labinetos I) como para Nabonido (Labinetos II).

(96) F. F. Bruce, “The Book of Daniel and the Qumran Community” em *Neotestamentica et Semitica*, p. 224.

(97) Louis F. Hartman, “The Great Tree and Nabuchodonosor’s Madness”, em John L. MacKenzie (ed.), *The Bible in Current Catholic Thought* (Herder and Herder, 1962), pgs. 78-82.

(98) “The Prayer of Nabonidus”. *BASOR*, 145, 1957, pgs. 31 e seg..

(99) B. Jongeling, C. J. Labuschagne, A. S. van der Woude, *Aramaic Texts from Qumran* (Leiden, 1976), pgs. 123 e segs.

tivamente à de Daniel". Apesar da data relativamente recente do escrito, se comparado com alguns dos fragmentos de Daniel, o relato é encarado como representando um estágio anterior na história traditiva de Daniel 4. Parte da evidência neste sentido é que o vidente, embora diga tratar-se de um judeu, ainda não estava identificado com Daniel.

A nova tradução dada nessa edição está mais em linha com Daniel 4 que a de Milik, dada acima. Em alguns casos, isto envolve uma compreensão diferente do texto a ser decifrado, de forma que "diferente dos [homens]" é tido como "como os animais", e "ele deu a sua explicação" é tomado como sendo um imperativo, "faz uma proclamação"; e, de conformidade com isso, "estavas atacado" se torna "fui atacado". A doença, traduzida aqui como "tumores malignos", fica sendo algo muito diferente do distúrbio mental descrito em Daniel 4.

Comentando a obra de J. T. Milik e R. Meyer em relação ao assunto, J. C. H. Lebram chama a atenção à nossa escassez de informações sobre aquele período.¹⁰⁰ É tentador fazer especulações, porém até que mais evidências venham à luz é impossível avaliar estas teorias; e, por enquanto, o texto de Daniel não tem sido provado como incorreto. Aí o nome é claramente Nabucodonosor, e permanece uma conjectura que o texto tenha sido corrompido; a doença relatada é diferente da de Nabonido, que era estritamente "uma queimadura" ou inflamação, e ele se encontrava em Babilônia, não em Teima.

C. Julgamento de Belsazar (5:1-31)

Sem nenhuma explicação ou indicação de data, a narrativa salta do reino de Nabucodonosor diretamente para o fim do império babilônico, a noite em que seu último governante foi morto e a cidade caiu nas mãos dos medos e persas. Os capítulos 5 e 6 são uma narrativa contínua, em que o dissoluto Belsazar contrasta com Dario, bem-intencionado mas levado na conversa. Assim, nos são mostrados três monarcas com suas diferentes respostas ao Deus vivo. Nenhum deles persegue deliberadamente o povo de Deus, na forma em que Antíoco Epifânio haveria de fazê-lo alguns séculos mais tarde; o assunto aqui não é perseguição, embora nos capítulos 3 e 6 homens piedosos tenham sofrido. Os episódios escolhidos para serem aqui registrados demonstram que os grandes impérios mundiais,

(100) J. C. H. Lebram, "Perspektiven der Gegenwartigen Danielforschung", *JSJ*, V, 1975, p. 12.

e os reis que os representam, todos estão sujeitos ao Deus dos exilados de Judá, que se havia dado a conhecer fora da terra prometida tal como o fizera dentro dela.

A historicidade de Belsazar é defendida na Introdução.¹⁰¹ Apesar das referências a ele que aparecem em documentos babilônicos, pouco se sabe do homem à parte da depreciativa informação contida neste capítulo. Com os exércitos de um conquistador às portas, fazendo pressão sobre a capital do império, este governante toma refúgio numa orgia de vinho. Acabando com toda restrição, e desafiando as sanções comumente aceitas, mandou buscar as taças e jarras sagradas que haviam sido saqueadas anos antes do templo de Jerusalém (Dn 1:2), para que ele e os seus convidados pudessem usá-las no banquete. Mas, uma escrita misteriosa na parede impõe terror em lugar de festa, sendo Daniel o único capaz de expor o significado das enigmáticas palavras. O capítulo termina de forma dramática, com a morte de Belsazar e a queda do império neo-babilônico.

Não é fácil reconstruir os acontecimentos que envolvem a queda de Babilônia. A assim chamada Crônica de Nabonido¹⁰² está incompleta, mas fala do retorno de Nabonido a Babilônia para as comemorações do festival de ano novo. A data está faltando, mas conjectura-se que seja “décimo-sétimo ano”, pois os exércitos de Ciro já vinham se aproximando. O mês Tasritu (sétimo mês) é mencionado em conexão com o ataque de Ciro ao exército babilônico em Opis, às margens do Tigre, e a revolta da cidade e seu massacre. “O dia 15 de Sipar marcou uma vitória sem lutas. Nabonido fugiu. No dia 16 Gobrias, governador de Guti, e o exército de Ciro entraram em Babilônia, sem oposição”. Presumivelmente foi este o evento a que Daniel 5:30 se refere, embora somente no mês seguinte Ciro tenha entrado em pessoa na cidade (2 de novembro de 539).

Visto sob esse transfundo, o banquete de Belsazar foi pura bravata, o último estertor de um rei apavorado, tentando sem sucesso afogar os seus temores. Não é de se admirar que o pânico tomou conta dele fazendo-o passar vexame assim que algo inesperado aconteceu. O fato de seu pai ter abandonado a capital, deixando que ele enfrentasse o inimigo faz com que se fique com um pouco de pena deste príncipe fraco e sacrílego.

(101) Veja acima, pgs. 24-25.

(102) *ANET*, pgs. 305 e segs.

a) A escritura na parede (5:1-12)

1-4. A extravagância da festa aqui descrita tem seus paralelos (cf. Ester 1, e referências aos hábitos de beber dos persas¹⁰³). O termo *mil* deve sem dúvida ser considerado como arredondado, dando o número aproximado dos convidados, diante dos quais Belsazar *bebeu vinho* na mesa alta, depois da refeição. *Havendo provado o vinho* (ARC) se refere, aparentemente, ao ritual no meio do banquete que marcava o início da beberragem de vinho; alguns comentadores, porém, têm considerado estas palavras como uma referência aos efeitos do vinho sobre ele (cf. BJ, “sob o influxo do vinho . . .”). Eles podem ter razão, porque só a superstição normalmente já impediria que um homem colocasse a mão em utensílios sagrados para usá-los para fins comuns. A inclusão das *mulheres e concubinas* numa festa como essa difere de Ester 1:9-12. A sua influência no sentido de uma maior moderação em circunstâncias como essa seria pouca (cf. I Esdras 4:29-32). *Então trouxeram os utensílios de ouro*. Os tradutores da BJ incluíram “e prata”, conforme as versões antigas, completando assim o sentido do v. 2. Embora estas versões possam estar representando um original mais exato, pode ser que o autor tenha preferido evitar uma repetição ao pé da letra.

5-9. É significativo que somente do rei se diga ter visto os *dedos de mão de homem* escrevendo *defronte do candeeiro, na caiadura da parede*. Esse detalhe circunstancial sugere o testemunho de uma testemunha ocular, neste caso o próprio rei. As escavações no palácio descobriram, passando-se por três amplos pátios, uma grande sala (52x17m), que se tornou conhecida como a Sala do Trono. “Dentro da sala do trono, de frente para a porta, um vão na parede provavelmente indica o lugar onde estava o trono do rei”.¹⁰⁴ Uma das paredes estava “adornada com um desenho em azulejos esmaltados”, sendo as outras caiadas de branco.

O candeeiro (*nebraštā*), do qual se fala aparentemente como sendo o único em toda a grande sala, pode ter sido realmente algo fora do comum, pois a palavra nos é, de outra forma, desconhecida. À sua luz o rei viu a mão se movendo, à medida que escrevia. Imediatamente, foi atacado por sintomas de medo extremo, ridículo aos olhos dos que ignoravam a vi-

(103) Carey A. Moore, “Archaeology and the Book of Esther”. *BA*, 38, Set.-Dez. 1975. Várias alusões clássicas a tais festas são dadas por Montgomery (*ICC*, p. 250).

(104) A. Parrot, *Babylon and the Old Testament*, pgs. 39 e seg.

são que os causara. Num estado de colapso o rei *gritou em alta voz*, por socorro (cf. BJ: “aos gritos”; ARA: “ordenou em voz alta”). Por ter se apropriado dos tesouros sagrados, ele havia trazido sobre si uma reação divina, uma palavra escrita só para ele, o que representava um privilégio que de forma alguma apreciava.

Baseado no princípio de que a riqueza tudo pode comprar, Belsazar oferece a sua recompensa em termos que, para ele, falavam muito alto: o direito de vestir a *púrpura* real, uma cadeia de ouro ao pescoço (representando uma elevada posição) e o status de *terceiro* no reino. “Terceiro” pode estar sendo entendido literalmente, embora tenha sido defendido que o termo possa indicar um grau na hierarquia militar.¹⁰⁵ A impotência dos *encantadores, caldeus e feiticeiros* (veja as notas aos versículos 2:2 e 4:7), e conseqüentemente também do rei, está em forte contraste com a precipitada auto-confiança refletida nos versículos 1-4, e o rumor das risadas parou subitamente.

10-12. A identidade da *rainha-mãe* (BJ e ARA: “rainha”) é importante para nós; evidentemente, não se trata da rainha como esposa de Belsazar, pois as suas mulheres e concubinas estavam presentes à festa e esta senhora não estava. Ela já fazia parte da corte na época de Nabucodonosor, e a sua memória parece remontar aos primórdios do seu reinado. Sabe-se que a mãe de Nabonido era uma personalidade muito influente, ao que tudo indica obtendo o trono para seu filho, cuja paternidade não é mencionada;¹⁰⁶ ela, contudo, parece estar descartada, porque a Crônica de Nabonido registra a morte da mãe do rei no nono ano do seu reinado.¹⁰⁷ A rainha aqui aludida mais provavelmente é a mulher de Nabonido, mãe de Belsazar.

(105) J. V. Kinnier Wilson, *The Nimrud Wine Lists*, p. 7. Veja também a Introdução acima, p. 24, nota-de-rodapé 20.

(106) C. J. Gadd, “The Harran Inscription of Nabonidus”, *Anatolian Studies*, VIII, 1958, pgs. 35-92. Seu nome aqui é Adda-guppi, “devota dos deuses de Sin, Nergal, Nuska e Sadarmunna, minhas divindades”. Veja também *ANET*, pgs. 560-563. Ela não faz menção do seu marido em nenhuma das suas inscrições.

(107) *ANET*, p. 306. Ela nasceu em 650 a.C. e viveu até a idade de 104 anos. A influência da rainha-mãe em Judá é muito bem atestada (II Rs 24:15) e há evidências de que na Pérsia “ela pode ter levado propriamente o título de rainha” (*ICC*, p. 258). Aqueles que pensam que Nabonido é a pessoa em foco neste capítulo, em vez de Nabucodonosor, assinalam que as freqüentes referências da rainha a “teu pai” estariam explicadas se ela fosse a mulher de Nabonido (cf. F. M. Cross, *BASOR*, 145, 1957, p. 32). De igual modo, a transição do capítulo 4 para o 5 seria menos abrupta. Também tem sido defendido, contudo, que não há boas razões para se subs-

Por essa ocasião, a rainha-mãe toma a liberdade de entrar na presença do rei sem ter sido solicitada (cf. Et 4:11); isto soava tão improvável para os tradutores da LXX que estes iniciaram o versículo assim: “O rei chamou a rainha, por causa do mistério”. Porém, a emergência política, para não mencionar as condições pessoais do rei, passariam por cima do protocolo numa hora dessas. A sua bem recebida sugestão de que havia alguém que poderia ajudar trouxe esperança. Aqui estava uma informação com base na qual se poderiam tomar medidas, mesmo que se tratasse de um último recurso. Belsazar possivelmente não estava apto para apreciar o idoso Daniel, por isso o testemunho da rainha, expresso na linguagem formal de 4:8, 9 (cf. 1:17). Daniel havia declarado que a fonte do seu conhecimento estava só em Deus (2:28).

b) A interpretação de Daniel (5:13-31)

13-16. Sendo apresentado ao rei, Daniel ouve o que outros haviam dito a seu respeito, o que dele se espera e a recompensa que pode esperar se for capaz de vencer esse desafio.

17-23. Daniel começa por se dissociar de qualquer idéia de recompensa. Isto estava em consonância com a consciência profética de que a necessária palavra de sabedoria vinha do Senhor, não podendo ser comprada por preço algum (Nm 22:18; mq 3:5). Pelo contrário, era bom que Belsazar, como Naamã antes dele (II Rs 5:16), reconhecesse a sua dívida para com o Deus verdadeiro, não se iludindo a si mesmo ao pensar que poderia saldar esta dívida com recompensas, ou comprar o seu livramento do desastre.

Belsazar havia mencionado o “rei, meu pai” (v. 13). Daniel passa então a preencher o quadro das relações do Deus Altíssimo com Nabucodonosor, seu “pai”, com o propósito de demonstrar que, por maior que este tivesse sido, devia o seu império e o atribuía ao Deus Altíssimo que lho dera. Os atributos do v. 18 são, nas Escrituras, conferidos ao Senhor (I Cr 29:11; Ap 5:13) e não a homens; se homens deles se apropriaram, contudo, tinham de aprender que eles próprios estavam sujeitos a uma autoridade superior. Esta lição Nabucodonosor havia aprendido quando

tituir Nabucodonosor por Nabonido, sendo certo que é em Nabucodonosor que se pensa no v. 13. Para o uso de “pai” em conexão com reinado, veja a Introdução, acima, pgs. 24s. A constante referência a Nabucodonosor como o pai do rei parece mostrar um certo temor de uma rejeição por ilegitimidade.

fora retirado de entre os *filhos dos homens* (21; *b^enê ^anāšā'*, isto é, a raça humana) para viver como um animal. Belsazar não havia aprendido a lição da história e estava correndo um perigo maior que seu pai por esse fato, pois deliberadamente havia desafiado o *Senhor* (aram. *mārē'*: veja a nota ref. a 2:47) *do céu* (23), profanando o que a Ele havia sido consagrado, adorando a deuses sem vida, e não dando nem mesmo uma saudação ao Deus ao qual devia a sua própria existência. E ele tem tido muitos sucessores. Contra este pano-de-fundo de uma deliberada rejeição da verdade que poderia ter conhecido, Belsazar ouve agora o sentido da escrita na parede.

24-31. A primeira coisa que Daniel frisa é que a mão que escreveu foi enviada da parte do Deus Criador, com uma mensagem expressa para o rei. Só agora as palavras da escrita são reveladas, e o seu significado é dado.

Os três termos, *Mene*, *Tequel* e *Parsim* (o “u” de *Ufarsim*, ARC, significa “e”) eram compreensíveis a pessoas que sabiam ler em hebraico e aramaico, não representando alguma língua estranha, como para a maioria dos leitores modernos. Para o rei a dificuldade não consistia em dar a “definição conceptual” dos termos, como o dicionário as apresenta, e sim em perceber a significação que tinham para ele.

Não obstante, é um fato que os estudiosos têm tido a tarefa adicional de identificar estas palavras e suas conotações originais. O que de modo algum é facilitado pelo amor oriental aos jogos de palavras, fazendo com que um criptograma possa expressar um mundo de significados. A sugestão de que estas palavras fossem nomes de pesos de medida foi feita pelo final do último século por Clermont-Ganneau¹⁰⁸, tendo sido substantiada desde então. Um relato desta interpretação é dado por Emil Kraeling.¹⁰⁹ O antigo ponto-de-vista era de que *parsim* significasse “porções”; mas, a descoberta no Museu Britânico, em 1878, de um peso marcado com a inscrição *prš* levou à investigação do termo hebraico (de origem mais recente) *prš*. Este significa “metade” de alguma coisa, ou “repartir” algo. *Tequel* era entendido como sendo o equivalente aramaico de “shequel” (siclo), e *mene* seria, então, “mina”. C. C. Torrey rejeitou esta teoria; em 1923, entretanto, a expressão “tequel” voltou a aparecer em um papiro de

(108) *Journal Asiatique*, Juillet-Aout 1886, pgs. 36 e segs. . Reimpresso em *Recueil d'Archéologie Orientale*, i, 1888, pgs. 136 e segs. .

(109) “The Writing on the Wall”, *JBL*, 63, 1944, pgs. 11 e segs. .

Assuã,¹¹⁰ e S. M. Paul e W. G. Dever, numa seção muito útil sobre pesos e medidas, incluem uma tabela construída segundo o sistema mesopotâmico, mostrando as proporções das medidas de peso.¹¹¹ A mina é bem conhecida (I Rs 10:17; Ed 2:69; Ne 7:71, 72). Tão óbvias eram estas palavras para os expositores judeus que estes postularam que elas tivessem sido escritas verticalmente da esquerda para a direita, para formar um anagrama. Lidas horizontalmente elas seriam inteligíveis; a significação, contudo, diferentemente do sentido das palavras, era suficientemente obscura sem tal artifício.

Aqui, então, estava o rei, confrontado com três palavras indicando medidas de peso, minas, siclo e metade, e dizendo ter visto uma mão mágica escrevendo-as! Em vista dos efeitos de uma boa dose de vinho, não é difícil achar-se uma explicação para a aparição da mão, e tem sido sugerido muitos anos atrás que “as palavras *Mene, Tequel e Parsim* são exatamente apropriadas à copa onde se encontrava um mordomo, que estaria se comunicando com a sala do banquete . . . Alguns serventes poderiam ter deixado aberta a porta da sala do banquete, de tal modo que as palavras aparecessem aos olhos do rei num momento em que a sua consciência estava a lutar com a sua mente já anuviada; e as luzes do candelero podem ter contribuído para produzir o efeito assustador. Não obstante, era uma mensagem da parte de Deus, embora produzida, como geralmente o são as mensagens divinas, através de meios naturais”.¹¹² Esta sugestão leva em conta os fatos registrados, não depreciando ou diminuindo de forma alguma a verdade do v. 24.

A interpretação (*p^ešar*) que segue é baseada não nestes substantivos mas nos verbos a eles associados. A habilidade de Daniel consistiu em traçar a conexão entre o sinal dado e a condenação que ele sabia ser iminente. Tal solução de enigmas (cf. v. 12) é remanescente da “sabedoria” de tempos bem anteriores (Jz 14:14; Pv 23:29, 30), com a qual tem em comum a capacidade de ver claramente aonde vai dar um determinado modo de vida. *Mene* é explicado como o particípio passado de um verbo *m^enē*, “contado” ou *m^enâ*, “designado”, um verbo usado em 2:49 e 3:12. A similaridade na pronúncia sugere a idéia dupla de que um desti-

(110) A. Cowley (ed.), *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 10, 5.

(111) S. M. Paul e W. G. Dever, *Biblical Archaeology* (Keter Publishing House, Jerusalém, 1973), p. 179. Veja também *NDB*, III, pgs. 1278, 1279.

(112) Margaret D. Gibson, “Belshazzar’s Feast”, *ET*, XXIII, 1911-1912, p. 181.

no desenha o seu fim e de que seus “dias estão contados”. *Tequel* (heb. *šeqel*) é tomado na sua forma verbal, significando “pesado” ou “avaliado”. A idéia está presente em I Samuel 2:3, “[o Senhor] pesa todos os feitos na balança” (cf. Jó 31:6). Tal como os homens a quem o salmista tinha em mente (Sl 62:9), Belsazar não consegue dar equilíbrio à balança e revela a sua falta de verdadeiros valores, segundo a escala de Deus. *Peres* (*Parsim* é plural) é literalmente “parte”, daí “meia mina”, e a forma verbal significa “dividido”, “compartilhado”; o reino de Belsazar está para ser dividido entre os medos e os persas (*Pārās*). Na continuação do jogo de palavras, a menção dos medos não é exigida, sendo eles combinados com os persas aqui e no próximo capítulo como conquistadores associados, co-conquistadores do império neo-babilônico. Pela história, Ciro foi o cabeça do império medo-persa quando conquistou Babilônia em 539 a.C.

A promessa de recompensa foi cumprida, e Daniel recebeu as insígnias do seu novo status, sendo proclamado “terceiro governante”; mas a honra durou pouco. *Naquela mesma noite* veio o fim, não apenas para o rei como para o império babilônico. O novo governante escolheria o seu próprio gabinete. O nome *Dario*, o medo, é desconhecido para a história à parte deste livro.¹¹³ A inclusão da informação *com cerca de sessenta e dois anos* implica na existência de uma pessoa particular e não somente uma vaga memória.

Este capítulo ilustra a junção de rei e reino em um destino. O descarado desrespeito de Belsazar diante do Altíssimo estava de conformidade como caráter nacional, e, eu diria, com a condição humana de todos nós, tal como é pintada no Salmo 90. Embora os dias dos homens estejam contados (v. 10), poucos os contam para si mesmos, “alcançando um coração sábio” (v. 12). Belsazar, neste capítulo, apresenta uma vívida descrição do insensato, do ateu praticante, que no fim só consegue ainda sustentar a sua posição com a ajuda do álcool, que mascara a dura realidade.

Olhado de um outro ponto-de-vista, o capítulo contém um comentário muito perspicaz a respeito da política do poder. “O capítulo todo é uma instrutiva avaliação simbólica dos perigos e limites, das fontes e res-

(113) Para uma discussão sobre a sua identidade, veja a Introdução, acima, pgs. 26-31.

ponsabilidades do poder nas questões humanas”.¹¹⁴

Faltava liderança, e uma mudança de governo já se fazia premente. Poucas dúvidas podem haver de que neste caso foi uma mudança para melhor.

B¹. Dario, o medo, vê Daniel socorrido (6:1-28)

Apesar da mudança de governo, Daniel continuou sendo bem visto e respeitado. Este é o ponto de interesse conectando os dois capítulos. O império persa, que incorporou o dos medos, uma extensa área formando um arco até a parte norte dos territórios babilônios, estendeu-se até a Ásia Menor, Líbia e Egito ao oeste, e até o rio Indo e o Mar Aral ao leste. Era o maior império que o mundo havia visto até então, daí a necessidade urgente de uma organização eficiente desde o começo. A divisão de todo o império em satrapias é conhecida de Ester 8:9, onde se dá o número total de 127 delas, mas isto uns cinquenta anos depois da queda de Babilônia. Estritamente o texto aqui fala só da designação de sátrapas (veja nota ref. a 3:2); sobre estes havia três presidentes, dos quais Daniel era um. Quando parecia que Daniel ia ser promovido, seus invejosos colegas planejaram um modo de levá-lo à morte, sendo, porém, frustrados no seu complô.

Similaridades entre este capítulo e o capítulo 3 incluem não somente o tema geral do livramento de Deus diante de uma morte certa, mas também a estrutura, o estilo e o vocabulário. Há o mesmo uso de repetição efetivamente empregada, de tal modo que, por exemplo, o três vezes repetido refrão “a lei dos medos e dos persas, que não se pode revogar” antecipa a ironia do versículo 26, onde o novo decreto efetivamente nega o objeto do decreto original do versículo 7. Também há um certo paralelo no vocabulário dos dois capítulos, ilustrado pela justaposição da palavra “sátrapa”, há pouco citada, com *dāt*, “decreto” (3:29; 6:5, “lei”) e pela expressão “fazer um decreto” (3:10, 29; 6:26).

No que concerne ao conteúdo, todavia, há diferenças importantes. Daniel, até agora próspero, na sua velhice fica sujeito a julgamento, tal como seus amigos o foram mas, como Driver assinala, “não se trata de um pecado positivo que ele não quer cometer, mas de um dever positivo que

(114) Paul Lehmann, *The Transfiguration of Politics* (SCM Press, 1955), p. 311, nota-de-rodapé.

ele não quer deixar de cumprir".¹¹⁵ Simplesmente por continuar com um hábito de adoração como já fazia em toda a sua vida, ele está transgredindo a lei do país. O seu miraculoso livramento, como o dos três amigos no capítulo 3, não é, é claro, a experiência de todo aquele que é leal a Deus sob perseguição (cf. At 12:2 e 11), mas exemplos como esse ainda ocorrem em tempos de severa provação, especialmente talvez em igrejas recém-fundadas num ambiente pagão.

O homem moderno, que está acostumado a ver leões só no zoológico, acha a própria idéia de um rei guardando leões algo fantástico, apesar de que um sempre crescente número de parques e safari, mesmo no mundo ocidental, tem trazido leões de volta ao seu ambiente natural. No Antigo Oriente Médio o esporte dos reis era a caça aos leões, como obras de arte provindas desde o Egito até a Mesopotâmia o provam¹¹⁶ (cf. Ez 19:6, 8, 9). A cova em que os leões eram guardados representava um método muito fácil de se livrar de membros indesejáveis na sociedade, tanto no tempo dos romanos como dos persas.

O fato de Daniel ter escapado da boca dos leões é o ponto central da história (Hb 11:33), tal como o miraculoso livramento dos justos das mãos dos seus perseguidores é o tema dos livros de Judite, Tobias, Susana, Bel e o Dragão, entre os apócrifos, e da Sabedoria de Aicar.¹¹⁷ O período de perseguição estava apenas começando para o povo de Deus no século sexto a.C., e os livramentos da morte tinham com isso um significado simbólico que ia mais além do evento em si. Como assinala G. J. We-
nham,¹¹⁸ um livro de histórias antigas e autênticas proveria conforto a sofrendores das gerações posteriores de um modo muito mais convincente do que um livro de novas parábolas (cf. Hb 11, especialmente os versículos 33 e 34).

a) O complô (6:1-9)

1-5. *Dario*, o medo, que não era, como temos defendido,¹¹⁹ outro do que *Ciro*, o persa, usando o que pode muito bem ter sido o seu no-

(115) CB, p. 71.

(116) Yigael Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (Weidenfeld and Nicolson, 1963), pgs. 214, 215, 300, 380.

(117) Veja a Introdução, acima, pgs. 53-54.

(118) *Themelios*, 2.2, 1977, p. 51.

(119) Veja a Introdução, acima, pgs. 26-31.

me de entronização durante o primeiro ano do seu reinado,¹²⁰ contrasta em caráter com Belsazar. O modo pelo qual ele é aqui retratado está em consonância com aquilo que se sabe de Ciro, a partir de Esdras 1 e do Cilindro de Ciro.¹²¹ A sua intenção ao designar supervisores do serviço civil era *que o rei não sofresse dano*, isto é, em território (devido a rebeliões) ou em impostos (devido a corrupção). O perigo sempre estava presente (cf. Ed 4:13, com relação ao século seguinte), e um dirigente a respeito do qual se sabia ser imune à corrupção (v. 4) seria um candidato óbvio a um cargo de responsabilidades adicionais. Em obediência à lei do país Daniel era irrepreensível; contudo, se a lei do seu Deus chegasse a conflitar com esta, poderia surgir uma ocasião para perpetrar uma acusação contra ele. O autor não está querendo dizer que Daniel era sem pecado, apenas que era obediente às leis, e que a sua lealdade primária era dirigida ao seu Deus.

6-9. A sugestão que foi apresentada ao rei foi calculada de modo a envaidecer o seu ego e dar uma expressão à sua nova autoridade. Tal mostra de lealdade da parte dos seus funcionários civis seria muito bem-vinda; se estivesse implicado aí ser ele semi-divino, isto também contribuiria para o seu estabelecimento como rei (cf. 3:7); e, mesmo que isto representasse uma invasão para dentro dos limites da devoção religiosa privada, pessoal, o período de vigência do edito era limitado, não se vislumbrando assim nenhuma consequência maléfica. Do inexperiente rei dificilmente se poderia esperar que se desse conta de que havia outros motivos por trás dessa demonstração de lealdade; e, se ele suspeitasse de alguma coisa (porque o verbo “concordaram” (v. 7) tem aqui uma tradução um pouco fraca; conluio e conspiração estão implicados no original), não conseguia ver motivos para se preocupar. Por isso, assinou o documento que fez dele rei-deus por trinta dias, conforme a lei *dos medos e dos persas* (ligados sem sombra de dúvida como um só reino), *que não se pode revogar*. Já Ester 1:19 e 8:8 pressupõe que a lei persa não podia ser alterada, e Montgomery cita um exemplo no reinado de Dario III (336-331 a.C.), em que este rei condenou à morte um homem que sabia ser inocente: “imediatamente ele se arrependeu e se lastimou, por ter errado grande-

(120) O nome Dario é usado somente em conexão com o primeiro ano (5:31; 9:1; 11:1). Tiglate-pileser III (745-727 a.C.) reinou em Babilônia a partir de 729 com o nome de Pul; seu filho, Salmaneser V, governou com o nome de Ululai. Não era, decididamente, algo incomum adotar mais de um nome.

(121) *ANET*, p. 315.

mente; mas não era possível anular o que havia sido feito com autoridade real”.¹²² Há razão, portanto, para levarmos a sério a imutabilidade das leis decretadas pelo regime medo-persa.

b) Daniel é acusado (6:10-18)

10. Assim que o documento foi assinado, Daniel sabia que havia sido enredado. Se por acaso a possibilidade de que pudesse modificar a sua rotina de oração ou de orar sem que parecesse que o estivesse fazendo lhe ocorreu, foi logo descartada como estando fora de consideração. Resoluta e imperturbavelmente, deu continuidade a um hábito de toda a sua vida, de oração regular, tal como os seus acusadores esperavam que fizesse. Tivesse ele tomado alguma atitude evasiva, sem dúvida algum outro complô seria montado contra ele, e salvando a sua própria pele teria traído ao Deus ao qual servia já há uns setenta anos. Não teria ganhado nada, e teria perdido a oportunidade de dar provas da fidelidade do seu Deus.

O versículo 10 nos fornece interessantes evidências a respeito de hábitos de oração durante o período bíblico posterior. *Janelas abertas da banda de Jerusalém* denota uma compreensão literal da súplica de Salomão, “. . . e orar, voltado para esta casa . . .” (I Rs 8:41-43; cf. II Cr. 6:34). O fato de Jerusalém estar em ruínas motiva a fé no sentido de que seja novamente restaurada, porque o Deus que relacionou o Seu nome com o da cidade era o Deus eterno e imutável, que tem o controle da história (Sl 106:44-47; Lm 3:31-33). A oração com a face voltada para Jerusalém também é mencionada em livros posteriores, escritos em grego: Tobias 3:11; I Esdras 4:58. Daniel se punha de joelhos, prostrando-se em adoração (cf. I Rs 8:54; Ed 9:5; Sl 95:6; Lc 22:41; mas cf. também Gn 18:22; Sl 106:23; Jr 18:20; Mt 6:5; Lc 18:11). Há evidências na Bíblia tanto para o orar em pé como para o se ajoelhar. *Três vezes por dia* pode estar tomando literalmente o Salmo 55:17, 18, onde Davi, em tempo de perigo, igualmente dá testemunho do valor de hábitos estabelecidos de oração. Este versículo tornou-se, mais tarde, axiomático para os rabinos, embora estes tenham atribuído a instituição desta prática a Moisés.¹²³

No oriente, as janelas são pequenas e altas, como meio de proteção contra o calor e os ladrões; muitas vezes havia armação de madeira em for-

(122) ICC, p. 270. A citação é de Diodoro Sícolo xvii.30.

(123) G. F. Moore, *Judaism*, II (Cambridge, 1946), pgs. 218, 220.

ma de engradado em lugar de vidro, deixando assim que qualquer brisa pudesse se fazer sentir e ao mesmo tempo obscurecendo a vista para algum olho indiscreto.

11. Se não fosse por um deliberado intento (*foram juntos*; cf. v. 6), a oração de Daniel teria passado despercebida. O gesto aqui descrito representa uma intrusão na liberdade pessoal de um modo também não desconhecido hoje em algumas situações, usualmente sob a capa de questões políticas ou quase-políticas.

12-14. Tendo repetido os termos da lei a qual pretendiam invocar, e ouvido o rei repetir que esta de fato não poderia ser revogada, a comissão acusa a Daniel de flagrante transgressão da lei. A aflição do rei, que caíra numa cilada que ele próprio legislara, revela o dilema de um governante que deseja seguir uma política liberal, mas que está sob a pressão da sua própria corte, e portanto não é livre, embora pareça ter nas mãos todo o poder. “Não assinaste?” (12), “assinaste” (13), “decreto que o rei sancione” (15). O poder absoluto não conseguia a absolvição de Daniel por causa do poder ainda maior da opinião pública unida. Este é um dilema muito diferente daquele enfrentado por Nabucodonosor ou Bel-sazar, apresentando um outro lado das limitações de um governante humano (cf. Mc 15:15). Há mais aqui do que uma simples menção passageira a leis que se tornam absolutas e são rigidamente executadas, resultando em injustiça a cidadãos individuais.

15. Os tiranos não permitiriam ao rei ganhar tempo. A sentença tinha que ser pronunciada e executada naquele mesmo dia (novamente o mesmo verbo, *foram juntos*).

16-18. A pressão acabou por fazer com que o rei cedesse. Ele deu ordens, e a sentença que ele menos queria pronunciar foi executada, não sem uma oração para que o Deus de Daniel o livrasse. É esta oração mais que tudo que torna este capítulo diferente de tudo que antes havia se passado, pelo fato de que, alguém está ao lado de fora, um rei das nações, mostra fé (por mais tímida que seja) no Deus de Daniel; e é no interesse de incentivar e promover tal fé que se pode esperar uma demonstração do poder de Deus. Nenhuma oração de Daniel é registrada, mas ele está menos preocupado consigo mesmo e com a sua segurança do que o próprio rei, que passou uma noite em claro, recusando tanto alimentos como *diversões* (ARA: “instrumentos de música”; o sentido exato de *dah^awān* é desconhecido).

O texto implica em que a cova dos leões tenha tido duas entradas, uma rampa pela qual os animais entravam, e um buraco na extremidade

superior, pelo qual normalmente eles seriam alimentados. Quer Daniel fosse lançado do alto ou pelo lado, só haveria uma saída, a menos que alguém baixasse uma corda. Foi provavelmente para evitar isto que *foi trazida uma pedra e posta sobre a boca da cova; selou-a o rei com o seu próprio anel, e com o dos seus grandes* (17). Com isso, nenhum dos dois partidos poderia agir independente do outro, estando descartada a possibilidade de alguma intervenção clandestina (cf. Mt 27:66).

c) O livramento de Daniel (6:19-28)

19-23. O nascer do sol viu o rei dirigindo-se ansiosamente (e não *com pressa*, embora isto também esteja implicado) à cova dos leões. Na sua pergunta ele alude ao *Deus vivo* o Deus de Daniel, que provavelmente tinha usado este nome (cf. Dt 5:26; Js 3:10; Jr 10:10; etc.). A resposta de Daniel é uma prova de que o seu Deus realmente vive, e foi capaz de socorrê-lo. O que isto implica, ou seja, que Deus *é* e que Ele galardoa aos que n'Ele confiam, é a descoberta mais importante que Dario poderia fazer. Enquanto Daniel afirma ter sido poupado por ser *inocente* (22) da acusação feita contra ele, o narrador diz que foi *porque crera no seu Deus* (23). Ambas as afirmações são verdadeiras. Daniel *foi tirado . . . da cova*, mais ou menos do mesmo modo que Jeremias (Jr 38:11-13), e *nenhum dano se achou nele*. Se perguntarmos como pode ter acontecido este milagre (cf. Hb 11:33), uma chave para o compreendermos se encontra na literatura profética (Is 11:6; 65:25; Os 2:18) e na intenção, manifestada na criação, de que o homem tivesse domínio sobre os animais. "Parte da glória da regeneração por vir quando o rei voltar será que a natureza e as ordens inferiores da criação estarão novamente sujeitas ao homem redimido e salvo para não mais pecar".¹²⁴ No homem de Deus, os poderes do mundo por vir irromperam, numa antecipação do que acontecerá quando o rei vier para reinar.

24. O troco é dado aos que falsamente acusaram a Daniel, e a suas mulheres e famílias. Isso é registrado como um fato acontecido, sem nenhuma conotação de aprovação ou desaprovação. A solidariedade da família quando uma punição era infligida é atestada no tempo dos persas por Heródoto (iii.119). Execuções em massa sob o regime nazista têm provado até aonde governantes podem ir ao tentar alcançar seus sádicos

(124) James Philip, *By the rivers of Babylon* (Didasko Press, Aberdeen, 1972), p. 18.

objetivos, e, visto à luz dessa tragédia, o trágico desfecho aqui é menos absurdo do que Montgomery pensava.¹²⁵ Se considerarmos a história tal como ela mesma se apresenta, não a interpretando como obra de um judeu do segundo século, a atitude do rei é perfeitamente compreensível. Ele não conhecia o ensino profético de que cada pessoa deveria morrer pelo seu próprio pecado (Jr 31:29, 30; Ez 18), agindo conforme os padrões comuns na sociedade persa (cf. o massacre em Et 9, levado a cabo pelos judeus mas autorizado pelo rei persa Assuero).

25-28. O decreto lembra o de Nabucodonosor (3:29); contudo, enquanto o dele fora expresso em termos negativos, no sentido de punir qualquer palavra proferida contra o Deus dos três homens, aqui o temor a Ele é positivamente recomendado por toda a extensão do império. Corretamente, a doxologia é apresentada em forma poética em traduções mais recentes. No que tange ao seu conteúdo, ela resume aquilo que Dario havia aprendido de Deus por experiência. Ele repete o designativo “o Deus vivo” (cf. v. 20); *permanece para sempre* compreende o pensamento expresso na saudação convencional ao rei humano, “vive para sempre”, afirmando, contudo, que há um Deus em relação ao qual isto é realmente verdadeiro; *o seu reino* é concebido não tanto de modo territorial, e sim de modo dinâmico, pois o Seu governo passa por sobre as agitações dos homens, realizando a Sua vontade. O livramento aqui neste caso é visto como prova do reino divino de justiça, fundamental a toda a história; *e o seu domínio não terá fim*.

O capítulo termina com uma enigmática nota conectando o reinado de Dario com o de Ciro. Temos já demonstrado, na Introdução,¹²⁶ que a palavra “e” aqui e várias outras vezes no livro, como por exemplo em 7:1, tem a força de “ou seja”, ou “a saber”, “isto é”, sendo, portanto, usada explicativamente. O autor está explicando que os dois nomes pertencem à mesma pessoa, e que o leitor deve observar este fato (cf. 1:21; 10:1). “O todo de 6:28 poderia ser tomado como a explicação com relação à introdução de um nome de governante de outra forma desconhecido ao leitor”.¹²⁷

(125) ICC, p. 278.

(126) Veja acima, pgs. 28ss.

(127) D. J. Wisemann, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, p. 12, nota-de-rodapé. Ele argumenta (p. 13) que Ciro, que em inscrições usa os títulos de “Rei de Ansh”, “Rei da Pérsia”, “Rei de Babilônia” ou “Rei das terras”, não usava “Rei da Média” em vista da unidade da coalisão ariana medo-persa sob o seu governo.

Síntese da Parte I

O período de tempo coberto por estes seis capítulos vai de 605 a.C., o ano em que Nabucodonosor se tornou rei de Babilônia, a 539/538 a.C., o primeiro ano do império persa. Incidentes selecionados do tempo destes três reinados retratam o confronto entre governantes politeístas e o único Deus verdadeiro, representado pelos seus servos nas cortes estrangeiras. A significação destas histórias é uma questão em torno da qual não há unanimidade.

Porteous expressa um ponto-de-vista amplamente difundido: “Tal como hoje as temos, estas histórias . . . têm, por parte do autor do livro, a intenção de ilustrar as qualidades de lealdade e perseverança exigidas pela crise do segundo século a.C.”¹²⁸ Em todos estes capítulos, então, pretende-se que sintamos a sombra de Antíoco IV Epifânio, a impor padrões de vida gregos aos judeus dentro da sua própria cidade e região, e fazendo leis contra a prática da sua religião do pacto. Agora, em vista do fato de as histórias terem se originado debaixo de regimes hostis, deve-se inferir que elas terão alguma influência, terão alguma coisa a dizer relação à conduta do povo de Deus sob tais circunstâncias em qualquer época, inclusive o período dos macabeus. Mas, estudiosos têm sentido que há fatores nestas histórias que são inapropriados ao testemunho de judeus durante a crise dos meados do século segundo a.C. .

O capítulo 1 levanta um problema cultural: até que ponto deveria um judeu leal aceitar a cultura estranha de um conquistador? Os macabeus do segundo século rejeitaram a linguagem, a literatura e os costumes dos gregos, ao passo que Daniel e seus amigos aceitaram e se adaptaram a todos os três, tomando uma posição radical só na questão das dádivas da mesa real. Nas histórias relacionadas com Nabucodonosor, o acréscimo de evidências provindas de Qumran ao ciclo de literatura daniélica tem tido a tendência de convencer os estudiosos de que Daniel 4 deve ter sido formulado antes do segundo século, devendo talvez ser visto em conexão com Isaías 2:9 e segs.¹²⁹ a capitulação gradual de Nabucodonosor diante do Deus dos seus cativos, e o favor demonstrado por Dario para com Daniel, fazem com que seja difícil pensarmos que estes reis apontam para o tirano Antíoco. Belsazar, sim, poderia simbolizá-lo; contudo, o capítulo 5 é con-

(128) Porteous, p. 16.

(129) Assim Lacocque, p. 66.

siderado por Montgomery como sendo bem mais antigo do que o século segundo a.C.¹³⁰ Recentemente M. Delcor tem expressado a opinião de que esta história havia circulado de forma independente no período persa ou no início do período grego, entre 400 e 300 a.C.¹³¹ Lacocque, com base em que o capítulo dá testemunho da reminiscências da queda do império babilônico, concorda em que a sua origem vem de antes do segundo século, achando, contudo, que ele foi modernizado pelo redator com vistas a fazê-lo aplicável a Antíoco.¹³² Contra esta última tese o argumento de Montgomery tem peso: “Belsazar não é o tipo do arrogante déspota Antíoco Epifânio; ele não parece como o destruidor da religião judaica, e sim tão somente como o típico monarca frívolo e dissoluto”.¹³³

À luz dessa incerteza toda, quais seriam as alternativas possíveis? Uma nova mirada a estas histórias a partir da vida da corte em Babilônia se faz urgente. Os personagens parecem muito reais e, contudo, as histórias não foram escritas como estudos biográficos; nem ainda são as pessoas famosas o interesse principal do escritor. Muitos dos detalhes circunstanciais, já uma vez suspeitos a partir de bases históricas, têm hoje sido provados como sendo autênticos, embora o escritor não seja em primeiro lugar um historiador. O leitor sem preconceitos há de notar que Daniel e seus amigos não são as vítimas perseguidas por governantes despóticos em qualquer destas narrativas; quando a tribulação entra em cena, ela se deve à inveja de rivais desapontados que procuram fazê-los conflitar com o monarca (capítulos 2 e 6). Em outros incidentes Daniel prova ser de grande utilidade ao governante, cuja reação é honrá-lo e recompensá-lo, mostrando uma crescente predileção por este bem-dotado conselheiro, que porém se recusa a se comprometer. Foi este apego aos seus princípios que conservou Daniel à parte dos seus contemporâneos (1:8; 2:18; 4:7, 8; 5:11). Um homem que tinha relações com o Deus vivo, era melhor ser deixado sozinho até que a sua ajuda fosse o último recurso; pois receber os discernimentos de caráter moral que ele trazia era uma experiência por demais humilhante para ser sempre bem-vinda.

O dramático interesse nestas histórias consiste precisamente no fato de Daniel e seus amigos representarem os seguidores do Deus vivo em

(130) ICC, p. 249, onde ele cita J. Meinhold, G. Behrmann e D. S. Margoliouth em apoio a esta tese.

(131) Delcor, p. 132.

(132) Lacocque, p. 77.

(133) ICC, p. 249.

meio às cortes dos governantes mais poderosos que o mundo já havia visto. Desde a peregrinação no Egito que tal confronto não tinha lugar; todavia, enquanto José e seus familiares permaneceram voluntariamente no Egito, Nabucodonosor havia conquistado Judá e, segundo a maneira de compreender daquela época, devia considerar os seus deuses superiores aos de qualquer nação por ele conquistada. Sob esta perspectiva, a experiência na Babilônia era algo novo, levantando novas perguntas para os crentes exilados. O autor deste livro crê ter as respostas a tais perguntas. Capítulo após capítulo a sua ênfase reside no poder superior do Deus Altíssimo. Nabucodonosor não era o que tinha a palavra final nas questões internacionais, e sim o Deus que havia entregue Jerusalém nas suas mãos (1:2), que havia dado uma recepção favorável aos Seus leais seguidores em Babilônia (1:9), equipando-os com o necessário conhecimento e discernimento (1:17).

Quando chegou a ocasião do primeiro grande teste, foi ao Deus do céu que estes homens apelaram pedindo ajuda (2:18), ao qual também Daniel deu o crédito pela interpretação do sonho (2:28). O tema central do capítulo 3 é a capacidade do “nosso Deus, a quem servimos” de livrar os Seus servos das mãos do rei de Babilônia (3:17, 18); e, no capítulo 4, a dramática intervenção do Deus do céu na vida deste mesmo rei foi calculada no sentido de trazer o mesmo Nabucodonosor à sadia atitude de uma auto-avaliação realista e de submissão ao único Deus. Na presença de Belsazar Daniel insiste em que o Altíssimo reina nos reinos dos homens (5:21), um fato com o qual Belsazar naquele momento se defrontava, junto com a sua própria culpa. O Deus Altíssimo estava lhe dando uma chance de se arrepender, na última noite da sua vida. Dario é diferente de ambos os reis anteriores, por ser favorável a Daniel desde o começo, e certamente o teria salvo da morte se pudesse revogar o seu próprio decreto. Mas, o que o imperador terreno era impotente para realizar, o Deus vivo fez; Ele fechou a boca dos leões, livrando o Seu servo da morte (Hb 11:33).

Os poemas incorporados às histórias dão apoio à tese de que o interesse do autor estava na grandeza do seu Deus, pois cada um deles, seja na boca de Daniel (como em 2:20-23) ou recitado por algum dos reis das nações (4:3, 34, 35; 6:26, 27) é um hino de admiração diante da demonstração da soberania de Deus sobre terra e céus. Embora muitos salmos tenham apresentado este tema, nunca antes houvera uma oportunidade de testemunhar, em circunstâncias como essa num ambiente estrangeiro, do triunfo de Deus sobre poderosos regimes internacionais. Segue que

nunca poderá haver um imperador tão poderoso que não esteja sob o controle do único Deus; não apenas o seu fim chegará quando Deus assim quiser, mas nesse meio tempo ele, em última análise, estará servindo aos propósitos divinos, e, se persistir em sua arrogância, logo logo será derrubado por uma intervenção da parte de Deus (4:28; 5:30).

Na primeira parte do seu livro, portanto, o autor apresenta as situações concretas a partir das quais foi se formando a sua teologia, sendo que as lições são claras, para todos poderem ver. E do próprio fato de Deus estar no controle do tempo e das circunstâncias tanto no céu como na terra, qualquer experiência dos Seus feitos, independente da ocasião em que tenha acontecido, é válida para todos os tempos e até para a eternidade (6:26). É sobre esta firme compreensão teológica que as revelações da segunda parte do livro são feitas.

PARTE II: VISÕES

As quatro visões que perfazem a segunda parte do livro são registradas em ordem cronológica, assim como as histórias da primeira parte estão em seqüência histórica; há, entretanto, uma sobreposição entre as duas partes. Os capítulos 7 e 8, que têm lugar no primeiro e terceiro anos de Belsazar, pertencem cronologicamente ao tempo entre os capítulos 4 e 5; o capítulo 9, segundo o nosso cálculo (veja a nota a 9:1) tem lugar mais ou menos na mesma época que os eventos do capítulo 6, sendo que a última visão (capítulos 10-12) representa a data mais recente registrada no livro. O agrupamento do material em duas partes, assim, percebe-se ser deliberado. A mudança no conteúdo fica aparente imediatamente. Enquanto nos capítulos anteriores são narrados incidentes em forma de histórias, usando predominantemente a terceira pessoa, agora Daniel relata experiências vindas a ele pessoalmente através de visões em sonhos. Pela própria natureza do caso, tais experiências não estão sujeitas à verificação; questões históricas não aparecem mais, ao menos na forma em que são levantadas nos capítulos 1-6. Em vez disso, o leitor é confrontado com símbolos e alusões misteriosas, expressões e números enigmáticos, que têm deixado perplexos os intérpretes através dos tempos, dando lugar a vários esquemas diferentes de interpretação.

À luz de tais dificuldades, queremos sinalizar pelo menos dois perigos que ameaçam ao leitor. De um lado, ele pode decidir deixar de lado,

omitir estes capítulos do seu estudo, preferindo confinar-se a partes mais seguras e familiares das Escrituras. Por outro lado, ele corre o risco de ficar absorto demais em elaborar a sua própria teoria com relação ao seu significado, não tendo mais equilíbrio quanto à atenção que a eles devota, às expensas de outras partes da Escritura. Na exposição destas visões, tentar-se-á mostrar que elas não se encontram sem conexão com o resto do Antigo Testamento, e que são exatamente estas conexões que provêem o material original a partir do qual elas foram crescendo. Isto não significa que a possibilidade de influências estrangeiras é descartada; pelo contrário, o próprio livro relata quão extensivamente os jovens cativos estudaram a literatura e especialmente a sabedoria dos caldeus (1:4). Esta capacidade literária assim adquirida pode muito bem ter provido uma parte do simbolismo e das formas literárias; contudo, os livros nos quais estes homens tinham sido instruídos desde a sua infância representaram a influência formadora que dava direção e orientação ao seu pensamento, podendo-se dizer o mesmo a respeito do editor/escritor, cuja teologia representa um papel tão controlador nos capítulos 1-6.

A. Daniel tem uma visão de quatro reinos e do reino de Deus (7:1-28)

Embora o capítulo 7 dê início à segunda parte do livro, tem afinidades com o que havia se passado anteriormente, em dois aspectos bastante óbvios. Ainda está escrito em aramaico, continuando assim, do ponto-de-vista lingüístico, a narrativa que vai de 2:4 a 6:28. Tem também muita coisa em comum, sob o aspecto do conteúdo, com o capítulo 2, tanto que resulta ser impossível interpretar um sem referência ao outro, como veremos. Visto com relação à seção aramaica do livro, este capítulo representa o seu clímax, sendo o ponto alto mesmo em relação ao livro como um todo; os capítulos subseqüentes tratam apenas de partes do quadro aqui apresentado, concentrando-se em aspectos particulares dele.

A visão trata de quatro grandes animais que vêm subindo do mar; três deles apresentam alguma semelhança com animais conhecidos, mas o quarto é grotesco, tendo dez chifres, um dos quais é mencionado de forma especial. Neste ponto Daniel vê a sala do trono do céu e o espantoso resplendor do “Ancião de dias”, assentado para executar o juízo contra os animais, cujo reino foi dado a “um como um filho de homem”. “Um dos que estavam perto” respondeu às perguntas feitas por Daniel, mas os mistérios permanecem, e a visão que tão profundamente perturbou a Daniel

continua a nos ocupar hoje, nós “sobre quem os fins dos séculos têm chegado” (I Co 10:11).

Apesar do emaranhado de interpretações, uma coisa acima de tudo é proclamada sem ambigüidades por este capítulo: o Altíssimo é o rei que reina nos céus e na terra. Há uma oposição ao Seu governo, formidável na aparência e poderosa, mas todo o tempo o Altíssimo está no controle da situação, mesmo quando os Seus oponentes parecem estar obtendo bastante êxito (7:26). E por isso aqueles que estão aliados a Ele obtêm igualmente o triunfo. Não é de se admirar que este capítulo tenha sido chamado de “o centro de gravidade de todo o livro” e “um dos pontos mais altos da Escritura”.¹³⁴

Uma vez convencido da verdade que o capítulo está proclamando, o leitor está de posse da chave para a história. O cenário internacional, no fim de tudo, não se encontra vagando ao léu, pois está na mão de Deus, e as vidas individuais encontram o seu sentido na relação com o Seu reino. Aqueles que oram sinceramente “Venha o Teu reino” abandonam a si mesmos pela Sua grande causa, e, no processo encontram a sua verdadeira identidade (Mc 8:35; 10:45).

a) A visão (7:1-14)

1. O *primeiro ano de Belsazar* seria 552/551 a.C., passados mais que cinqüenta anos desde a deportação de Daniel para a Babilônia. Deus não revela todas as Suas verdades de uma vez, mesmo aos sábios, mas reserva muita coisa para o tempo da idade e da experiência. *Um sonho e visões ante seus olhos* pode ser mais um exemplo do uso especial de “e” de que este escritor aparentemente gostava (cf. a nota sobre 6:28). O aramaico diz “Daniel viu um sonho, isto é, visões da sua cabeça” e podemos discernir aqui que o autor desejava expressar que não se tratava de um sonho no sentido ordinário. Daniel *escreveu logo o sonho*, para que outros pudessem ter dele conhecimento, *e relatou a suma de todas as coisas*. Esta sentença é um bom exemplo do estilo verboso do livro: cf. a NIV, “Ele pôs por escrito a substância do seu sonho”.

2. *Falou Daniel, e disse*. Estas palavras encerram a introdução editorial, sendo o resto do livro, à exceção de 10:1, apresentado como um grande extrato das memórias de Daniel. A maioria dos comentado-

(134) Lacocque, p. 98.

res considera isto um artifício literário, entendendo que o autor passa a compor alegorias por meio das quais transmite a sua mensagem. Nós as trataremos como revelações diretas de Deus a Daniel.

Eu estava olhando, durante a minha visão da noite é similar a Zacarias 1:8, e *os quatro ventos do céu* a Zacarias 2:6; 6:5 (cf. Dn 8:8; 11:4). Temos aqui um número simbólico que promete não causar problemas à interpretação. Os quatro pontos cardeais registram toda direção possível dos ventos, e, como uma hipótese de trabalho podemos tomar o número quatro como simbolizando inteireza, neste contexto “toda a terra”. *O Grande Mar*, agitado pelos ventos, é a “substância” da visão; Daniel viu um oceano sem limites, não um mar rodeado por terra. Para os hebreus o mar era ao mesmo tempo perigoso e misterioso, um elemento agitado, que não para quieto (Is 57:20), não, porém, fora do poder do Senhor de aquietar e amansar (Sl 107:23-29). As nações eram como o mar (Is 17:12, 13).

3. Na pressa de identificar os animais, é importante que não percamos de vista as reações emocionais que estes símbolos ameaçadores causam. “Sinais e senhas operam quase que inteiramente ao nível racional e consciente, contendo comprimidos dentro de si sentidos que são conhecidos aos participantes. Já os símbolos proliferam significados e associações no inconsciente e nos sentimentos”.¹³⁵ Tenciona-se que o leitor experimente uma sensação de terror diante desses assustadores animais, especialmente em vista das suas características sobrenaturais, e não que os considere meramente como sinais, interpretados de modo satisfatório pela razão somente. Ainda mais por que animais, normais, híbridos e míticos, retratando deuses, cidades e nações, embora sendo uma coisa vista frequentemente na Babilônia, eram repulsivos aos exilados que viviam de conformidade com a lei de Moisés. Estes animais, que Daniel viu, *subiam do mar*, talvez em meio ao seu tumulto.

4. A primeira criatura, combinando a majestade do *leão* com o poder da *águia* (aram. *nēšar*¹³⁶), sugere domínio e força. O leão e a águia

(135) Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Oxford, 1965), p. 252. Citado por Myrtle S. Langley, *Ritual Change among the Nandi: A Study of Change in Life-Crisis Rituals 1923-1973* (tese de doutorado não-publicada. Universidade de Bristol, 1976), p. 305.

(136) O leão de Babilônia é ilustrado por A. Parrot, *Babylon and the Old Testament*, p. 65. Os zoólogos dos tempos antigos não faziam distinção entre a águia e o abutre. Nos tempos modernos são encontradas oito espécies de águias e quatro de abutres na Palestina. “A maior parte das passagens em que a palavra *neshar*

são ambos usados por Jeremias em uma descrição de Nabucodonosor (Jr 49:19-22), e a menção das asas arrancadas e do ser posto em pé como um homem são remissivas do capítulo 4, onde o rei orgulhoso e auto-suficiente é obrigado a reconhecer a sua fraqueza (cf. Sl 49:20).¹³⁷

5. O segundo animal, *semelhante a um urso*, é quase tão formidável quanto o primeiro. O urso marrom da Síria pode chegar a 250 kg de peso e tem um apetite voraz, como o versículo deixa implicado. *Se levantou sobre um dos seus lados*, para poder agarrar ainda mais presas. *Três costelas* representam a vítima de uma caçada anterior e que não satisfaz o seu apetite.

6. *Outro, semelhante a um leopardo*, o mais perigoso dos animais carnívoros. É conhecido pelos seus ataques súbitos e inesperados: *tinhas nas costas quatro asas de ave* chama a atenção à rapidez dos seus movimentos (Hc 1:8). *Tinha também este animal quatro cabeças*. Se a interpretação de “quatro” sugerida acima é válida, este animal então está olhando em todas as direções à procura de caça, i.e. de um império. *E foi-lhe dado domínio*. Como os outros dois animais ele está sujeito a um poder superior, aqui anônimo. Ele não adquire o domínio por suas próprias capacidades.

7, 8. Se os outros animais já representavam o que há de mais poderoso e selvagem para o homem, há algo ainda pior por vir, um *quarto animal, terrível, espantoso e sobremodo forte*. Seus *grandes dentes de ferro* podem ter correspondência como quarto estrato da imagem do capítulo 2; contudo, enquanto a imagem é estática, aqui temos ação do tipo mais cruel. *Tinha dez chifres*: os chifres de um animal representam a sua força, em auto-defesa ou em ataque (Zc 1:18-21). Dez chifres, cinco vezes o número natural dois, representa de maneira pictórica o extraordinário poder deste animal. E há, todavia, ainda mais um chifre por aparecer, e, embora seja pequeno, é bem sucedido em arrancar três dos anteriores, arrogando assim o poder deles a si próprio. Seus *olhos como os de homem*

ocorre falar da beleza e da majestade de uma ave de rapina, que podem ser mais adequadamente atribuídas à águia. Isto também se aplica às passagens do livro de Daniel (*neshar*)”, *Fauna and Flora of the Bible: Helps for Translator*, XI (United Bible Societies, Londres, 1972), p. 84. Contraste com Driver (CB, p. 81), citando H. B. Tristram, *Natural History of the Bible*, pgs. 172 e segs., onde se diz que a ave em questão aqui é o abutre fusco, ou grande abutre.

(137) Para o ponto-de-vista de que os quatro animais derivam dos signos do Zodíaco veja A. Caquot, “Les quatre bêtes et le fils d’homme”. *Semitica*, XVII, 1967, pgs. 35-71.

dão a chave que indica que o pequeno chifre simboliza um governante humano, tal como os outros animais simbólicos. Se “os olhos de um homem” sugere poderes de observação e inteligência, *uma boca que falava com insolência* tem conotações lúgubres (Sl 12:3, 4; cf. Ap 13:5, 6).

Embora a visão continue sem interrupção, é conveniente fazer uma síntese deste capítulo até aqui, com o propósito de chegar a um denominador comum, ainda que tentativo, com relação ao seu significado. Governantes mundiais, vislumbrados por trás do fino véu das imagens, todos inspiram terror, e mais ainda à medida que a história progride, pois o pior está reservado para o fim. Além disso a visão tem lugar de noite, quando a escuridão coopera para deixar o temor e a imaginação excepcionalmente vívidos. Se for correta a hipótese de alguns comentadores, de interpretar o grande mar como uma referência ao abismo mítico da literatura babilônica, lugar de toda espécie de monstros,¹³⁸ pouco se acrescenta à intensidade da reação emocional, embora a afirmação de que estamos no âmbito de temores bem primitivos seja reforçada.

O autor não foi encorajado a ver na história um progresso evolucionário, muito pelo contrário. E o moderno progresso tecnológico de forma alguma invalida este julgamento, pois pensa-se aqui em justiça internacional, paz e satisfação e realização humana, e nestas esferas seria difícil querer dizer que tem havido progresso.

A justaposição de quatro ventos e quatro animais (versículos 2, 3) levanta a pergunta se o simbolismo do quatro se aplica a ambos os conceitos. Têm os quatro animais o propósito de representar figuras que exercem alguma espécie de domínio mundial em todos os tempos, tal como os quatro ventos representam todas as direções possíveis? Se for, isso não exclui a possibilidade de alguns ou todos os reis terem identidades específicas; eles poderiam sê-lo, sendo ao mesmo tempo figuras representativas.¹³⁹

9, 10. A mudança de cena e de caráter é completa e instantânea. *Foram postos uns tronos*, mas apenas um foi ocupado, e a atenção do vidente é atraída por este, o único que realmente importava. Ele está vendo o céu. O equilibrado estilo poético exprime a ordem e beleza que estão ao redor do juiz divino, em oposição ao caos do mar e suas bestas.

O Ancião de dias é uma expressão rara; aparece em Enoque 47:3

(138) Veja, p. ex., a discussão em Porteous, pgs. 99 e segs. . Sobre a sua origem, as várias teorias são sumariadas em A. Caquot, “Sur les quatre bêtes de Daniel”, *Semitica*, V, 1955, pgs. 6 e segs. ~

(139) Cf. a Introdução, acima, pág. 66, e o Comentário, pgs. 97-98.

como “o Cabeça de dias”, sugerindo ser ele a fonte do tempo,¹⁴⁰ mas esta já é uma interpretação posterior. A ARC pode estar certa em não usar letra maiúscula, com base em que a princípio o vidente não deve ter captado a significação da cena, vendo apenas um homem velho sentado num trono. Diferente de Ezequiel (Ez 1:4-25), ele está totalmente despreparado para uma visão de Deus. A deslumbrante brancura das vestes e dos cabelos¹⁴¹ sugeririam pureza (Sl 51:7), e, à medida em que ia percebendo o fogo do trono e das rodas, a semelhança com a visão de Ezequiel o convencencia de que estava contemplando o próprio céu (Ez 1:26-29), e a carruagem-trono do Senhor, da qual manava um rio de fogo. O pensamento não é original de Daniel. Da sarça ardente (Êx 3:3) ao julgamento de fogo de Malaquias (Ml 4:1), o fogo freqüentemente retrata a presença de Deus, ou é apresentado como indo diante d’Ele para fazer a preparação para a Sua vinda (Sl 50:3; 97:3). É algo apropriado que inumeráveis servos estejam diante do juiz supremo. *Milhares de milhares* é inteiramente paralelo com *miríade de miríades*, provando assim que os números não querem ser tomados literalmente. A descrição caminha para um clímax: o julgamento está para começar, o tribunal está assentado, as provas apresentadas por escrito, pois Deus tem Seus livros (Êx 32:32; Sl 56:8; Ml 3:16) preparados para este dia.

11, 12. Terminada a descrição do céu, o escritor, ao voltar novamente a se ocupar com os animais, volta também a escrever em prosa. A sua atenção agora é atraída pelas *insolentes palavras* provindas do pequeno chifre, que temporariamente havia esquecido (cf. o v. 8). Subitamente, *estive olhando e vi que o animal foi morto*. Nada mais há que dizer sobre o pequeno chifre ou qualquer dos outros, pois foram destruídos com o quarto animal, cujo corpo é consumido pelo fogo (cf. o v. 10). A dramática reviravolta no curso dos eventos é uma prova acima de qualquer dúvida da soberania do juiz celestial.

Quanto aos outros animais. Causa um pouco de surpresa que os três reinos primeiramente mencionados ainda sobrevivam. Dois pontos, pelo meos, são claros: (i) seja quem for que os animais originais representem, seus reinos continuam a ter uma identidade reconhecível; (ii) a história, por esta altura, ainda não chegou ao seu fim, apesar da intervenção do

(140) Liddell and Scott, *Greek Lexicon*, *kephalê*. C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (Black, 1968), p. 248.

(141) A tradução aqui deveria, com toda a probabilidade, ser “os cabelos da sua cabeça eram como lã de ovelha”. M. Sokoloff, *JBL*, 95.2, 1976, pgs. 277-279.

juízo de Deus, embora a expressão *um prazo e um tempo* implique num futuro limitado.

13. Agora que o cenário da visão muda mais uma vez, para descrever eventos que têm lugar no céu, de novo a prosa dá lugar ao estilo poético. Este versículo tem sido objeto de um maior número de ensaios e estudos eruditos do que qualquer outro neste livro, o que é uma indicação da sua centralidade, não apenas para Daniel mas também para o Novo Testamento. Todavia, a única indicação de que uma importante revelação está para ser feita encontra-se na frase introdutória, *eu estava olhando nas minhas visões da noite*, que é mais longa do que as introduções anteriores, p. ex., do v. 9. Em outros aspectos, as cenas aparecem sempre na mesma sequência: o céu e a terra são intimamente ligados.

Com as nuvens do céu lembra o pacto do Sinai, pois na narrativa do Êxodo a glória do Senhor aparecia na nuvem (Êx 16:10; e na inauguração do pacto, 19:9). Uma concordância mostrará quão freqüente é a referência a nuvens em conexão com a presença do Senhor, não apenas no Pentateuco mas através de todos os livros poéticos e proféticos do Antigo Testamento.¹⁴² O leitor, em face disso, deveria ser pego de surpresa ao ver em tal contexto *um como um filho de homem* (aram. *bar 'e'naš*, expressão idiomática significando “homem”; ARA e BJ trazem “Filho do homem”, ARC “filho do homem”). A mesma construção ocorre em 5:31, “um filho de . . . anos”. O efeito da expressão, assim, é intensificar a qualidade em questão, de tal modo que “filho de homem” acentua a humanidade da pessoa em foco (Sl 146:3). Contudo, ele é apenas *como* um ser humano, assim como os animais era “como” um leão ou urso. Ezequiel, do mesmo modo, não quis se comprometer ao descrever a sua visão (Ez 1:4 e sgs.), fazendo uso de palavras como “aparencia”, “forma”, “semelhança”; deve-se, todavia, fazer uma distinção entre linguagem inadequada para descrever a Deus (Ez 1:26-28; Dn 7:13) e a semelhança ou aparência dos animais anteriormente no mesmo capítulo 7. Estes vêm a ser representativos de certos seres humanos; aquele que vem com as nuvens é semelhante a um ser humano no sentido de ser Ele o que todo ser humano deveria ser se fosse realmente fiel ao modelo original, isto é, alguém feito à imagem de Deus (Gn 1:26, 27).

(142) Veja também L. Sabourin, “The Biblical Cloud”, *Biblical Theology Bulletin*, IV, 1974, pgs. 290-311, especialmente p. 304: “Em conexão com Daniel 7:13, observa-se que a vinda com nuvens é um atributo exclusivamente divino”.

E dirigiu-se ao Ancião de dias (cf. comentário ao versículo 12). Agora justifica-se o uso de letra maiúscula, implicando assim na certeza da Sua identidade divina, o grande Deus presidindo a cerimônia de investidura daquele que é semelhante a homem, ao qual *fizeram chegar até ele*.

14. A este homem *foi dado domínio* (cf. Gn 1:26) *e glória, e o reino*. Esta segunda alusão a Gênesis 1 indica um status ainda maior para a raça humana, maior do que o que recebeu anteriormente, e isso na pessoa do “homem” representativo. Todos os povos, nações e línguas, em vez de adorarem uma estátua sem vida (3:4, 5) servirão a este homem. O fato de os reinos dos animais ou bestas não serem “para sempre” torna ainda mais agudo o contraste entre eles e o novo governante da terra, porque é total alegria a constatação de que o Seu reino será eterno e nunca passará. O mistério, contudo, permanece, e lembramo-nos da pergunta do salmista, “que é o homem . . . e o filho do homem?” (Sl 8:4) para que lhe sejam dados tal poder e autoridade. A visão termina com esta nota empolgante.¹⁴³

b) A interpretação (7:15-28)

15. O custo, em termos pessoais, de se receber revelações divinas nunca é subestimado no Antigo Testamento (cf. Jr 4:19; Ez 3:15; Zc 9:1; 12:1) e o livro de Daniel insiste aqui e nos capítulos subsequentes (8:27; 10:1, 10, 11, 15, 18) na ansiedade e nos distúrbios psicológicos envolvidos no receber, da própria mão de Deus, compreensão do curso futuro da história. *Meu espírito foi alarmado dentro em mim*. As palavras “dentro em mim” traduzem duas palavras aramaicas que causaram problema já para os tradutores antigos.¹⁴⁴ Agora no Gênesis Apócrifo, achado em Qumran, a expressão ocorre com o sentido “dentro da sua *bainha*” (*nidâna*’; cf. I Cr 21:27, onde a mesma palavra ocorre num texto em hebraico).¹⁴⁵ A palavra é persa, e a expressão reflete uma vívida metáfora que caiu fora de uso ou mesmo era desconhecida dos tradutores gregos e latinos. As versões ingle-

(143) Uma discussão mais aprofundada sobre “filho do homem” se encontra na Nota Adicional, adiante, pgs. 157-163.

(144) A nota-de-rodapé para este versículo na BJ diz: “Depois de “eu, Daniel” suprimimos, com LXX e Vulg., dois vocábulos aramaicos incompreensíveis”.

(145) B. Jongeling, C. J. Labuschagne, A. S. van der Woude, *Aramaic Texts from Qumran*, Genesis Apocryphon, Col. II.10. A expressão também ocorre no manuscrito publicado por Shelomo Morag, *The Book of Daniel, A Babylonian-Yemenite Manuscript*, XI, XII.

sas modernas, bem como ARA, evitam a metáfora, cf.. p. ex., a NIV: “eu, Daniel, estava atribulado em espírito”. Em lugar de *as visões da minha cabeça*, NIV tem “as visões que passaram pela minha mente”.

16, 17. Continua o contexto de visão, pois Daniel pode se aproximar de *um dos que estavam perto*, isto é, um dos milhares de assistentes que esperavam no tribunal, à espera de uma ocasião para poder servir ao juiz (7:10), e lhe perguntar pelo sentido do que havia visto. A explicação é, para Daniel, sucinta demais: *Estes grandes animais, que são quatro, são quatro reis*; contudo, mais tarde (v. 23) “rei” se torna “reino”. “É digno de nota que os conceitos de rei e de reino são indissolivelmente ligados um ao outro, pois não há reino sem um rei e, vice-versa, não há rei sem um reino”.¹⁴⁶ O intérprete logo se dá conta da fluidez de pensamento, que pode facilmente se mover entre uma idéia individual e uma coletiva, observando que uma interpretação rígida não tem vez aqui. Estes reis *se levantarão da terra*, ao passo que na visão é expressamente dito que vêm do mar (7:3). Isso indica um sentido figurativo; um uso similar da palavra em Isaías 57:20 nos dá um quadro de restos de naufrágio, agitados pelo revolver incessante das ondas. Pode também haver uma lembrança de Isaías 17:13, “rugirão as nações, como rugem as muitas águas”, mas só até que o Senhor as repreenda. Relações internacionais turbulentas são bem representadas pela figura do mar agitado.

18. A surpreendente segunda parte da interpretação retoma o tema do reino, que na visão havia sido dado a um semelhante a um filho de homem (14); agora, porém, se diz dele que é recebido pelos *santos do Altíssimo*, que *o possuirão para todo o sempre, de eternidade em eternidade*. As principais perguntas que se levantam com relação a este assunto na imensa quantidade de literatura sobre ele correm paralelas àquelas que dizem respeito ao tema do Filho do homem, sendo referidas na Nota Adicional sobre este último.¹⁴⁷ Estão principalmente relacionadas com a identidade destes *santos* (aram. *qaddîšê*); anjos são assim descritos em 4:17, e a natureza permanente do reino dado a estas figuras poderia parecer um apoio a se entendê-los como sendo “seres celestiais”. Por outro lado, o título é paralelo com “um como um homem”, sendo que no versículo 27 e enunciado é “o povo dos santos do Altíssimo”. *Altíssimo* está no plural aqui e nos versículos 22, 25b, 27. Lacocque é da opinião

(146) Delcor, p. 157.

(147) Veja adiante, pgs. 157-163.

de que estes santos estão incluídos no Altíssimo, sendo divinizados.¹⁴⁸ Heaton pensa que o escritor desejava simbolizar “um grupo especial mais próximo ao ideal de “um reino de sacerdotes, uma nação santa” (Êx 19:6) do que a gente comum do judaísmo”. Driver e Montgomery pensam no plural como sendo plural majestático, uma expressão hebraica usada intercambiavelmente com o singular (como em 25a).

19. O interesse de Daniel não estava concentrado tanto no glorioso reino futuro como no terrível quarto animal, cujo governo deveria preceder àquele.

21, 22. O sonho continua mesmo enquanto a pergunta a respeito do quarto animal é feita, e aqueles que pareciam tão exaltados (18) são agora dominados, sendo mencionados meramente como *santos*, como se fosse agora colocada alguma dúvida quanto à sua relação para com o Altíssimo. A derrota dos santos recebe um tratamento mais completo em 8:24, sendo aqui mencionada apenas para que se tenha a firme certeza de que a sua desgraça não durará muito, porque o seu Deus há de intervir. *Fez justiça aos santos do Altíssimo*, isto é, em seu favor, não havendo aqui a idéia de um julgamento contra eles (veja, contudo, I Co 6:2). Por fim os *santos possuíram o reino*.

23. As nossas versões mais usadas diferem quanto ao considerar os versículos 23-27 como poesia. A RSV e BJ os transcrevem em linhas poéticas; já ARA, ARC, NEB e NIV continuam com a linguagem em prosa. Em qualquer caso, o estilo é elaborado; aparecem aliteraões (os três verbos em 23d, 23e (ARA, “devorará, pisará, fará”) têm as mesmas duas letras iniciais no original, e, embora se trate de um prefixo gramatical, a tripla repetição tem força); mesmo no português a recorrência da mesma palavra várias vezes dentro de umas poucas linhas (quarto, dez, reino, reis, tempo) e a mesma idéia expressa com diferentes palavras (“reino, domínio, majestade”, v. 27) apresentam uma enfática declaração do controle divino sobre os acontecimentos; do mais duro sofrimento a história pode conduzir ao triunfo do justo em um reino de amplitude mundial.

O *quarto reino será diferente* dos que o precederam, não tanto no seu tipo como na intensidade. Animalesco, ele *devorará toda a terra*; o urso deveria devorar muita carne, mas este devorará tudo que encontra. *Pisará aos pés, fará em pedaços*: ambos os verbos implicam uma destruição

(148) Lacocque, p. 114. De conformidade com isto, ele traduz como “les Saints-Frères-Altiers”, indo nisso, porém, muito além do teor geral das Escrituras.

cruel e desumana.

24. Esta demolição total é a política dos *dez reis*, e não apenas do décimo-primeiro. Este império como um todo é destrutivo. Os dez reis parecem estar governando simultaneamente, cada um sobre o seu território; *depois deles se levantará outro*, um usurpador, o qual *será diferente dos primeiros* de um modo que será explicado (25), e cujo território será ganho em detrimento de *três reis*. Ocorre uma dissensão dentro do âmbito do império.

25. Quatro características do seu governo são destacadas: (i) blasfêmia; (ii) grande e continuada perseguição (“despojar-se”, como de uma roupa, deixa isso implicado; ARA, “magoará”; ARC, “destruirá”; BJ, “porá à prova”; BV, “vai maltratar”); (iii) um novo calendário de festas religiosas¹⁴⁹ (suprimindo assim os dias santos do povo de Israel); (iv) uma nova moralidade; a consequência disso será a subjugação do povo de Deus. Destes pontos, o terceiro e o quarto indicam uma intenção que não terá necessariamente permissão de ser posta em prática, mas o que é certo é que *os santos lhe serão entregues nas mãos*. Alguém maior do que ele controla a situação, e, mesmo que este último rei tenha pensado em mudar os tempos, alguém maior do que ele já tinha decretado *um tempo, dois tempos e metade de um tempo* como o período em que ele teria permissão para agir. A esperada progressão, um, dois, três é cortada, arbitrária mas decisivamente.

26, 27. O véu que havia entre o céu e o reino da terra é retirado. O tribunal celestial decreta que lhe seja tirado o domínio. Aquele cujo governo havia sido destrutivo vê agora o seu domínio ser totalmente destruído. *O povo dos santos do Altíssimo*, tendo passado pela tribulação, agora é triunfante. Reinos individuais permanecem, todos, porém, subordinados ao reino eterno, onde a justiça e o direito prevalecem. O versículo 27, que interpreta o 14, implica numa identificação entre o povo dos santos e aquele que é como um filho de homem, tendo assim que ser levado em conta em qualquer tentativa de se chegar a um significado destes títulos.¹⁵⁰

(149) J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, p. 111: “Na vida civil . . . do período persa em diante, passou a ser empregado o calendário lunisolar (de origem babilônica). Pode-se imaginar que em certa época uma tentativa fosse feita de introduzir este calendário . . . também na programação do Templo”.

(150) Veja a Nota Adicional, adiante, pgs. 157-163.

28. A conclusão marca não apenas o fim da interpretação dada pelo anjo, mas também do relato do incidente como um todo. *Guardai estas cousas no coração* não soa como palavras finais de um livro, embora hajam os que são da opinião de que o livro original, em aramaico, tenha terminado com este versículo.¹⁵¹

Se permitimos ao livro ser o seu próprio intérprete, podemos então voltar-nos para o capítulo 2, comparando-o como capítulo 7, para ver se é possível identificar alguma das características que têm em comum. A grande imagem se compunha de quatro tipos de metais; do mar emergiram quatro animais. O capítulo 2 é datado no período babilônico, o mesmo acontecendo com o 7. O primeiro termina com um reino estabelecido pelo Deus do céu (2:44), e o mesmo faz o último, embora não dizendo especificamente quem foi que estabeleceu o reino, por dedicar maior atenção ao povo que o recebeu.

A única identificação feita no capítulo 2 refere-se à cabeça de ouro. Trata-se de Nabucodonosor (2:37, 38). De conformidade com isso, podemos fazer um teste para saber se o leão, o primeiro animal, também representa este mesmo imperador. Nos comentários a 7:4 já fizemos referência a Jeremias 49:19-22, onde Nabucodonosor é comparado a um leão e a uma águia, e ao capítulo 4 de Daniel, onde ele é despojado do seu poder. As indicações, assim, são de que este primeiro animal simbolize a Nabucodonosor e o império babilônico, do qual ele é o representante. Nenhuma identificação específica é dada no capítulo 7, mas temos em 2:39 a informação de que os impérios seguem um ao outro. Para o autor está claro que o império que seguiu ao babilônico foi o medo-persa (6:8, 12, 15); portanto, o urso parece simbolizar o império persa, como mais prontamente o chamamos. Neste caso, o terceiro seria o grego,¹⁵² e presumivelmente o quarto Roma; haverá, porém, mais para ajudar na interpretação desta questão no próximo capítulo.

(151) A. Lenglet, "La Structure Littéraire de Daniel 2-7", *Biblica*, 53, 1972, pgs. 169-190 e Heaton, p. 190. Em contraste, Jeffery, *IB*, p. 468 e Porteous, p. 117, vêem o versículo como mirando para frente.

(152) Os gregos já começavam a entrar em conflito com os poderes do oriente durante o período neo-babilônico. Em 556 a.C., Neriglissar de Babilônia confrontou-se com os lídios, e Nabonido (ou Nabucodonosor, pois o mesmo nome Labinto era usado para ambos; veja a p. 125, nota-de-rodapé 95 acima) atuou como intermediário entre os persas e a emergente potência do ocidente.

Nota Adicional: Filho do Homem

O leitor cristão, familiarizado como uso que Jesus faz das palavras “Filho do homem”, de um modo muito compreensível identifica este conceito em Daniel 7:13 com Jesus, sem necessariamente suspeitar da riqueza de significado que ele contém ou das distinções que devem ser feitas entre este e outros conceitos. O propósito desta nota é providenciar um sinalizador para o significado da expressão em Daniel, em sua influência na literatura posterior.

Lingüisticamente, os termos hebraicos *'ādām* e *'enôš*, junto com seus equivalentes aramaicos, são coletivos para a humanidade, sendo que too ser humano individual é um “filho do homem”, *ben 'ādām*. É deste modo que Ezequiel é interpelado (p. ex., Ez 2:1, 3, 5, 8; 3:1, e assim através de todo o livro); o efeito de se evitar o seu nome, chamando-o “homem mortal” (TEV), é o de chamar a atenção à humanidade de Ezequiel em contraste com o poder de Deus. Que este é o significado essencial, podemos auferir através das expressões paralelas tão características da poesia hebraica. Um exemplo muito claro, e que incidentalmente também mostra que as duas palavras para “homem” são usadas intercambiavelmente (cf. Is 51:12), é Salmo 8:4 (heb. 5): “que é o homem (*'enôš*) que dele te lembra? e o filho do homem (*ben 'ādām*), que o visites?” Muitas vezes há um contraste entre o grande Criador e o homem criado, como em Números 23:19 e Salmo 146:3, 4. O homem (*'ādām*) deve sempre de novo se lembrar de que é feito do pó da terra (*'ādāmā*), e assim, num contexto desses, “filho do homem” serve como um corretivo para a auto-confiança humana. O autor de Daniel usa o termo com este sentido “terreno” em 8:17. Ao mesmo tempo, há também uma dignidade inerente ao homem; ele foi feito à imagem de Deus, e Deus revela-se a Si mesmo a um filho do homem (Ez 2:1).

Em Daniel 7:13, entretanto, o contexto de visão introduz elementos novos. O vidente foi arrebatado da terra e consegue discernir, entre as nuvens do céu, o trono do julgamento de Deus. Em circunstâncias não-familiares como essas, ele somente conseguia dizer que aquele que viu era *como* um filho de homem, assim como os primeiros três animais haviam sido semelhantes às suas contrapartes terrenas. Enquanto até aí o domínio havia sido exercido por animais, bestas, a última das quais era a epítome do terror destrutivo, agora ele era dado a alguém semelhante a um homem mortal. Em vista do fato de que os animais representavam governantes mundiais, humanos, podemos tentativamente adotar o ponto-de-vista de

que o escritor está passando um julgamento sobre a sua desumanidade, e ao mesmo tempo proclamando que o dia virá em que as rédeas do governo estarão para sempre nas mãos de um homem digno desse nome: um homem como Deus, na criação, queria que ele fosse. Mas haveriam aqui sinais detectáveis da influência de antigos mitos de criação nestas imagens?

Por várias décadas, após a publicação por George Smith em 1876 do Épico Babilônico da Criação, o interesse na mitologia do Oriente Médio foi bastante considerável. Em 1895, H. Gunkel publicou o seu livro *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Criação e Caos no Começo e no Fim dos Tempos), o qual popularizou a sua interpretação mitológica de grande parte da literatura bíblica, especialmente livros como Gênesis, Jó, Salmos e Daniel. Em 1900, N. Schmidt estava aplicando o mito de Marduque ao “ser parecido com homem” de Daniel 7:13, e, pela mesma época, tentativas foram feitas de se derivar o conceito do folclore iraniano; mais tarde foram ainda exploradas fontes egípcias, judaicas e gnósticas.¹⁵³ À luz da reflexão subsequente, há um consenso cada vez maior entre os estudiosos de que as mitologias do Oriente Médio não ajudam a explicar o uso do termo em Daniel, e nem são a sua fonte original. Colpe aborda as fontes do Oriente Médio sob o título “hipóteses insustentáveis” e J. Jeremias endossa essa afirmação: “Um exame completo do material comparativo tem mostrado que estas hipóteses têm fundamentos muito fracos. Em particular a derivação do título do iraniano Gaiomarte tem sido rejeitada pelos experts na literatura iraniana”.¹⁵⁴ M. D. Hooker, na seção do seu livro que trata de Daniel, argumenta ser o Antigo Testamento a fonte do conceito,¹⁵⁵ uma conclusão que nos traz de volta ao termo como é usado em Daniel. Ela por certo haveria de concordar em que não é necessário, por conseguinte, ir além do Antigo Testamento em busca de luz quanto ao uso do termo nos Evangelhos.

O contexto de Daniel 7 é de julgamento. Poder-se-ia até compreendê-lo como uma resposta às declarações e orações em torno do assunto no Salmo 9: “O Senhor permanece no seu trono eternamente, trono que eri-

(153) Uma bibliografia completa pode ser encontrada em *TDNT*, VIII, pgs. 408-415. O autor, C. Colpe, rejeita origens no Oriente Médio, mas postula uma fonte cananita para o termo. Cp. *NDITNT*, 4, “Servo de Deus”.

(154) J. Jeremias, *Teologia do Novo Testamento* (1971; Ed. Paulinas, 1977), p. 406. Em relação à derivação cananita defendida por Colpe ele diz: “Em vista do enorme lapso de tempo entre os textos de Ras Shamra e o livro de Daniel isto dificilmente é pensável”.

(155) M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (SPCK, 1967), pgs. 17-20.

giu para julgar” (7); “Faz-se conhecido o Senhor, pelo juízo que executa” (16); “Levanta-te, Senhor! . . . Sejam as nações julgadas na tua presença” (19). A deslumbrante aparência do juiz, Seu trono de fogo e a Sua miríade de servos inspiram temor, e a abertura dos livros escritos, medo; e, contudo, apasentado diante do juiz divino, está “um como um homem”. Embora não se diga explicitamente que lhe tenha sido dada a tarefa de julgar, isto está implícito no papel que lhe é dado. Assim, o julgamento é entregue a alguém que parece compartilhar da humanidade, do ser humano, conhecendo por experiência os conflitos e as dificuldades por que passa a espécie humana.

Tudo no capítulo 7 está numa escala mundial, os impérios das bestas, o julgamento e as nações que adoram e servem àquele que é semelhante a um homem mortal. Todas as distinções de raça, cor e nacionalidade desaparecem e uma figura aparentemente humana representa toda a raça humana. Tendo se originado de um só, todos agora são incluídos em um só, e o propósito original, “ter domínio” (Gn 1:28) é cumprido naquele que é semelhante a um filho do homem, ao qual é dado um reino que não será destruído (14). Apesar de o tema “reino” predominar no segundo oráculo poético (23-27), em nenhum lugar o rei é mencionado.

Totalmente inesperada, então, é a interpretação dada no versículo 18 (cf. 27), onde se diz que os santos do Altíssimo recebem o reino e o possuem “para todo o sempre, de eternidade em eternidade”. Quem são estes santos, para que o reino dado àquele semelhante a um filho do homem lhes seja dado e por eles possuído? Uma possibilidade é que o termo “filho do homem” seja uma maneira coletiva de se referir aos santos do Altíssimo, sendo, nesse caso, os dois termos virtualmente equivalentes. Em apoio a esta posição está o paralelismo entre os versículos 14 e 18/27. A passagem estaria, então, proclamando a criação de uma comunidade daqueles comprometidos com uma vida de discipulado, e que cumpririam assim o papel que primeiramente se intentava para o homem. Isto, porém, não seria conseguido sem sofrimento, pois “este chifre fazia guerra contra os santos, e prevalecia contra eles” (21). O triunfo é prometido, mas não do lado de cá da sepultura. Apesar de afirmações em contrário, não há aqui referência à esperada transferência de poder ao até aí humilhado povo de Israel, pois o termo é “filho do homem” e não “filho de Israel/Jacó”.¹⁵⁶ Isto não quer dizer que judeus afligidos não estivessem

(156) G. Vermes, *Jesus the Jew* (Collins, 1973), discordaria. “Na mente do narrador bíblico esta expressão “um como um filho do homem” se refere coletiva-

corretos em verem-se aí incluídos. A comunidade de Qumran certamente pensava de si mesma que compartilharia da herança dos santos (1QS 11:7, 8); contudo, o conceito é bem mais amplo, abrangendo toda a humanidade.

Uma segunda possibilidade é ver aquele que é semelhante a um filho de homem como representativo dos santos do Altíssimo. No versículo 13 ele parece ser uma figura individual; o sacerdote do Antigo Testamento, entre outros, exercia um papel representativo (Êx 19:6; cf. Êx 28:1), e podemos ver com isso que a idéia era familiar. E, os judeus de épocas posteriores pensavam do Filho do Homem em Daniel 7:13, 14 como sendo uma figura individual.¹⁵⁷ Igualmente representativa, porém mais próximo ao contexto de Daniel 7 está a figura do rei; e isso fica implícito no fato de a ele ser dado um reino, embora aquele que lho concede seja, em última análise, o rei por excelência. O Salmo 80, dirigido ao Pastor de Israel, que está entronizado acima dos querubins, é uma oração por Israel, a videira, devastada por inimigos. A esperança está colocada sobre “o filho (ARA: “sarmento”) que para ti fortaleceste” (15, RSV mg.); cf. o v. 17, “o homem (ARA: “povo”) da tua destra”, isto é, o lugar de honra e de governo (Sl 110:1), “o filho do homem que fortaleceste para ti”. Com base no paralelismo é possível crer que “filho do homem” fosse uma circunlocução para “rei”. Evitando-se a palavra, evitava-se as conotações messiânicas para Israel, ficando implícito então um reino mais amplo, que abrangia todos os homens que reconhecessem a autoridade deste filho do homem.

Seja ele coletivo ou representativo, o certo é que o termo implica na criação de uma comunidade, um reino, que passará por um período de intenso sofrimento, em consequência da crueldade despótica da quarta besta. Como o Servo do Senhor (Is 52:13-53:12) e a enigmática figura do pastor de Zacarias 9-14, os santos do Altíssimo, associados àquele que é como um filho do homem, terão de sofrer.

Ainda mais um ponto-de-vista deve ser mencionado, a saber, aquele que vê os santos do Altíssimo como seres angélicos, e aquele que é co-

mente aos “santos do Altíssimo”, interpretados aqui como sendo os israelitas perseguidos por Antíoco Epifânio” (p. 169).

(157) O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (SCM Press, 1959), p. 140. G. Vermes (op. cit., p. 176) conclui que um como um *filho do homem* em Dn 7:13, “embora não sendo, na sua origem, individual e messiânico, adquiriu com o passar do tempo uma definida associação messiânica”.

mo um filho do homem como sendo o chefe do exército angelical.¹⁵⁸ Isto é defendido com base em que (i) “santos”, quando usado como substantivo na Bíblia Hebraica, usualmente se refere a anjos e não homens; (ii) que aquele que é como um filho do homem, em Daniel 7:13, é uma figura sobre-humana, e, por conseguinte, aqueles que são associados com ele em 7:18 também o devem ser; (iii) a palavra traduzida por “povo” (*‘am*) em 7:27 pode significar “hoste”, dando assim o sentido de “povo associado com os santos do Altíssimo”. Miguel, o anjo guardião de Israel (10:13, 21; 12:1), e outras figuras que aparecem ao lado de Daniel (8:15; 10:18), são assim reconhecidas; argumenta-se ainda que textos de Qumran dão apoio à interpretação angélica.

Cada um destes argumentos tem sido rebatido. Vern Poythress¹⁵⁹ mostra que o apoio para a tese de *‘am* significar hoste angélica é demasiado precário, e que o grande peso dos testemunhos do Antigo Testamento apoia o ponto-de-vista de que Israel é o povo santo. Por outro lado, a palavra ocorre no sentido de “anjos” (Jó 15:15; Sl 89:5, 7; Dn 8:13), e Poythress pensa que Daniel pode não ter sido capaz de dizer qual dos dois sentidos estava aqui em vista, pois todos aqueles que vira pareciam semelhantes a homens. G. Vermes pensa que a identificação deles com anjos é basicamente irrelevante. Ele a rejeita, bem como a teoria de um pano-de-fundo mitológico, porque “na narrativa de Daniel, como a temos não se mostra ou se presume nenhum conhecimento de tal pré-história conjectural”.¹⁶⁰ Aparentemente decisivo contra o ponto-de-vista de que se trata aqui de anjos é o sofrimento e derrota implicados em 7:21, 25.

A ponte entre Daniel 7 e o uso de “Filho do homem” por Jesus tem sido objeto de muito estudo, na suposição de que a literatura do período intermediário revelaria um desenvolvimento em conexão com ambos. Tem sido costumeiro se usar para este fim livros apocalípticos dos inícios do judaísmo, em particular as Similitudes ou Parábolas de Enoque (I Enoque 37-71), as quais, sob a autoridade de R. H. Charles, têm sido aceitas de há muito como sendo um apocalipse judaico pré-cristão. Outros livros como

(158) Alguns dos representantes desta posição são John J. Collins, “The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel”, *JBL*, 93, 1974, pgs. 50-56; L. Dequecker, “The Saint of the Most High” in Qumran and Daniel”, *Oudtestamentische Studien*, XVIII, 1973, pgs. 108-187; M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (Oliver and Boyd, 1966), pgs. 215-228.

(159) *VT*, XXVI.2, 1976, pgs. 208-213.

(160) G. Vermes, *Jesus the Jew*, pgs. 169, 170.

estes, nos quais pode-se achar alguma coisa importante com relação a “filho do homem”, o Apocalipse de Esdras e o Testamento de Abraão, são pós-cristãos e, por conseguinte, embora sejam testemunhas do desenvolvimento do pensamento concernente a “filho do homem”, não podem servir de pano-de-fundo para o uso que Jesus fez do termo. Hoje parece mais provável que estes capítulos mencionados de I Enoque também sejam pós-cristãos, pois não aparecem em fragmentos de Qumran, enquanto todos os outros capítulos do livro estão representados, à exceção deste Livro de Parábolas.¹⁶¹

Uma nova virada no argumento tem sido apresentado por T. F. Glasson, e assumido por Black em seu artigo sobre o assunto em questão. O argumento se baseia em I Enoque 14:8-25, a descrição de Enoque da sua visão do trono, que Glasson considera pré-macabeu em autoria e data, e um material que serviu de fonte ao escritor de Daniel 7.¹⁶² Segundo Milik este capítulo, que é preservado em dois fragmentos substanciais em Qumran, pertence a uma fonte mais antiga mesmo que I Enoque 1-36, ao redor dos meados do terceiro século a.C. . Em vista do fato de I Enoque 71, em que Enoque é designado como “filho do homem” ser baseado em I Enoque 14, argumenta-se que o autor de Daniel é mais dependente de I Enoque do que o inverso. Se estas evidências se provarem como aceitáveis ou não, o fato é que as Similitudes de Enoque devem ser excluídas da argumentação quando elos-de-ligação entre Daniel e Jesus são procurados. Como questão de fato, não temos evidências sobre as quais construir tais elos.

A possibilidade de não terem existido tais elementos de conexão é corroborada pelo fato de, à exceção de João 12:34, “Filho do homem” ser encontrado nos Evangelhos somente nos lábios de Jesus. Outros consideram o termo mistificante (Jo 8:28; cf. 8:53; 9:36; 12:34) ou talvez de caráter tão geral que não lhes diz nada. G. Vermes defende que ele era frequentemente uma auto-designação em situações que exigiam reservas e modéstia, mas também usado em contextos de humilhação e morte.¹⁶³

(161) J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, editados por J. T. Milik com a colaboração de Matthew Black (OUP, 1976), e citado por M. Black, “The Parables of Enoch” (I Enoch 37-71) and the “Son of Man””, *ET*, LXXXVIII.1, 1976, pgs. 5-8.

(162) T. F. Glasson, *The Second Advent: The Origins of the New Testament Doctrine* (Londres, 1963); e “Son of Man Imagery: Enoch XIV and Daniel 7”, *NTS*, 23, 1976, pgs. 82-90.

(163) G. Vermes, *op. cit.*, 167, 168. A literatura por ele citada pertence ao segundo século d.C., por ser só o que temos à disposição, e provém da Galiléia.

Realmente, estas palavras ocorrem em ditos relacionados com o sofrimento, morte e exaltação de Jesus (notavelmente Mc 10:45; mas cf. Mc 14:21; Lc 9:44; etc.). Em outros ditos Jesus está falando de vir em Seu reino para julgar a humanidade (Mt 16:27, 28; 19:28; Jo 5:27). Referências indubitáveis a Daniel são Marcos 13:26; 14:62 e paralelos, e Mateus 19:28, que têm sua perspectiva voltada para a manifestação da glória do Filho do homem, a reunião do povo de Deus e a sua vindicação pública, pois governarão junto com Jesus. Assim, nos Evangelhos, “Filho do homem” implica em majestade, como em Daniel 7. No Apocalipse o filho do homem é não apenas rei mas também juiz (14:14), e em 1:13 aquele que é como um filho do homem é caracterizado pela descrição do mensageiro divino de Daniel 10:5, que usualmente se supõe ser um anjo. O filho do homem é não apenas rei mas Deus, embora, como é característico do estilo apocalíptico, isto seja dito em termos velados. Por tudo isso, talvez seja uma atitude sábia o resguardar-se de uma interpretação por demais rígida, deixando margem a uma fluidez de significado.

Não é exagero dizer que nenhum outro conceito no Antigo Testamento, nem mesmo o do Servo do Senhor, tem suscitado uma literatura tão prolífica.¹⁶⁴ De todas as figuras usadas no Antigo Testamento para designar o libertador que haveria de vir: rei, sacerdote, renovo, servo, semente — nenhuma é mais profunda que “Filho do homem”. Aqui se nos é apresentada uma visão do homem como ele deveria ser, incorporando perfeitamente todo o seu potencial em obediência ao seu Criador. “Filho do homem” é também um termo de glória, tanto em Daniel 7 como no uso que Jesus fez do termo; mas “a epifania da glória do Filho do homem será para aqueles que foram provados pelo sofrimento”.¹⁶⁵

J. Jeremias (*Teologia do Novo Testamento*, p. 395, nota-de-rodapé) rejeita a conclusão de Vermes quanto a este ponto, embora concorde em que o termo pudesse incluir a pessoa que falava.

(164) Para a bibliografia mais recente, veja NDIINT, vol IV, artigo “Servo de Deus”.

(165) J. Jeremias, *Teologia do Novo Testamento*, p. 416.

III. O SEGUNDO E O TERCEIRO REINOS IDENTIFICADOS (8:1-27)

O capítulo 2, com a sua imagem feita de quatro tipos de metais, cobriu a história desde o período do exílio babilônico até o estabelecimento do reino de Deus, quando todas as nações e povos O reconheceriam e O serviriam. Em todo o livro, somente no capítulo 7 é apresentado um quadro tão amplo, e muito pode ser dito em favor de se considerar os seus capítulos em aramaico (2-7) como o núcleo do livro,¹⁶⁶ do qual o capítulo 7 é o clímax. No capítulo 8, o escopo menos abrangente é indicado pelo fato de somente dois animais aparecerem na visão, cujo local é Susã, a antiga capital de Elão, destinada a se tornar uma das grandes cidades do império persa (Ne 1:1). Embora a visão seja datada no período babilônico, Babilônia já não é mais levada em conta.

Pela primeira vez desde 2:38 o autor interpreta os seus símbolos. O carneiro com os dois chifres representa o reino dos medos e persas (20). Assim, se permitirmos ao livro ser o seu próprio intérprete, não entra em questão o autor ter se enganado em sua história a ponto de pensar que havia um reino medo separado, como muitos comentadores afirmam. O bode é o rei da Grécia (21) ou o império grego. São os chifres que representam reis particulares, tanto quanto são aqui especificados. Esta visão não passa do império grego.¹⁶⁷ o seu audacioso e atrevido governante, que ousa desafiar o Príncipe dos príncipes será misteriosamente “quebrado”, sendo que a esta altura cessa a revelação; e, embora ela seja concernente ao “tempo determinado do fim” (19), o que é referido é a “purificação do santuário” (14). Não é mencionado o estabelecimento do reino de Deus (2:44; 7:27). Por alguma razão o autor focaliza o período grego, e em particular um governante despótico que se levanta de uma das partes do império dividido. Esta concentração será ainda mais detalhada no capítulo 11.

a) A visão do carneiro e do bode (8:1-8)

1. O *ano terceiro do reinado do rei Belsazar* seria 550/549 a.C., um ano bastante significativo, em que Ciro rompeu com sua sujeição a

(166) Veja a Introdução, VI. Estrutura, acima, p. 65. O v. 8:1 retoma a língua hebraica.

(167) Para a apresentação dos reinos numa tabela, veja adiante, p. 171.

Astíages, o medo, estabelecendo o estado conjunto dos medos e persas. Aquele que o Senhor tomara pela mão direita (Is 45:1) já estava inconscientemente desempenhando o papel que Deus lhe designara na história, e sem dúvida alguns dos exilados na Babilônia reconheceram este fato. *Uma visão depois daquela que eu tivera a princípio* não é uma declaração redundante, mas simplesmente afirma que o conteúdo desta visão é dependente da do capítulo 7.

2. O quatro vezes expresso *eu vi* denota alguma coisa do envolvimento do vidente em estado consciente, à medida que ele se auto-orientava para o fato de estar recebendo uma visão, em seguida para o ambiente geográfico e finalmente para a imagem particular apresentada diante dos seus olhos. A *cidadela* (heb. *btrâ*) de *Susã*, deixa implícito que haviam ali grandes fortificações. É a palavra regularmente usada em aposição a *Susã* no livro de Ester e em Neemias 1:1, e também serve para descrever o templo ("palácio") em Jerusalém em I Crônicas 29:1, 19. O rio *Ulai* (gr. *Eulaios*) era originalmente o nome de um canal sobre o qual *Susã* fora edificada, embora no tempo de Alexandre fosse o nome do curso de água *Abi-diz*, ao leste de *Susã*, pelo qual este descera em sua esquadra.¹⁶⁸ Cf. NIV, "o canal de Ulai".

3,4. *Um carneiro . . . o qual tinha dois chifres*. O macho do rebanho, que representava governantes opressores para Ezequiel (Ez 34:17; 39:18; cf. Jr. 51:40; Zc 10:3). Segundo a interpretação (21), os dois chifres representavam os reis da Média e da Pérsia, sendo o maior o persa, que dominava sobre a Média. O rápido progresso de *Ciro* durante os dez anos de 549 a 539 sugeria um carneiro marrando todo animal que se lhe opusesse. Arremetendo com ímpeto em direção ao ocidente e ao norte, para dentro da Ásia Menor, ele sobrepujou a Babilônia, somente para capturá-la mais tarde, tomando as terras a sudoeste e a sudeste. O escritor está fazendo um juízo crítico ao observar que *ele . . . fazia segundo a sua vontade, e assim se engrandecia*. Quase dois séculos de história e grandeza política são sintetizados neste versículo, tais que o mundo nunca antes havia presenciado.

5-8. O carneiro provindo do oriente, defrontando-se com *um bode que vinha do ocidente*, deparou com um inimigo de força superior, chegando ao seu fim. "Bodes da terra" é uma expressão usada em Isaías

(168) J. J. Finkelstein, "Ulai and its topography", *JNES*, 21, 1962, pgs. 89 e seg.

14:9 (prosaicamente traduzida em ARA por “príncipes”), mas a rapidez e o alcance deste novo construtor de um império, identificado na história como Alexandre o Grande (21), faz do bode um símbolo apropriado aqui. O poder irresistível deste *chifre notável* quebrou os dois chifres do carneiro, sendo depois, porém, ele mesmo quebrado. A vista e o ruído de chifres sendo quebrados tipifica a frágil e instável natureza do poder político, especialmente pelo fato de o bode ter o seu grande chifre quebrado *na sua força*, quando era forte (8). O impacto áudio-visual da visão é relevante ainda hoje: grande poder, resultando em exagero de auto-importância, convida a um grande revés (Lc 1:52).

A continuação da visão mostra *quatro chifres notáveis* substituindo ao chifre quebrado; quatro reis repartem entre si o império do seu predecessor, que se estendia pela face de toda a terra (5), governando cada um a parte que lhe coube. Por mais proeminentes que eles possam ter sido, são aqui passados por alto sem nenhum comentário.

b) Um pequeno chifre (8:9-14)

O conflito entre poder e poder ainda maior se desenvolve agora chegando a uma medição de forças entre um homem e o próprio Deus.

9. A origem insignificante daquele que se considerou tão grande é deixada clara; contudo, ele foi bem sucedido fazendo conquistas em mais que uma direção, e assim *se tornou muito forte . . . Cresceu* (10). O escárnio do autor é expresso de modo bastante habilidoso. *Para a terra gloriosa* (lit. “a linda”): a expressão completa “a linda terra” ocorre em 11:41 (cf. Jr. 3:19; Ez 20:6, 15). A terra da promessa de Deus não podia ser outra coisa senão linda, especialmente para aqueles que dela foram exilados.

10. *O exército dos céus* são as estrelas (Dt 17:3), que haviam sido por vezes sem conta o objeto da adoração de Israel (Jr 8:2; Sf 1:5), embora o seu Senhor seja “Senhor dos exércitos” que as chamava a todas pelos seus nomes (Is 40:26). O pequeno chifre, ao atingir as estrelas, está reivindicando igualdade com Deus. Mas, reis anteriores já haviam nutrido ambições similares (Is 14:13) e as estrelas podiam se referir, num sentido secundário, a monarcas terrenos (Is 24:21); *alguns do exército e das estrelas* são, por conseguinte, reis rivais que tiveram um destino cruel por ocasião da ascensão deste novo tirano (cf. Ap 12:4).

11. *Sim, engrandeceu-se até ao príncipe do exército*. Observe a progressão, “se engrandecia” (4), “se engrandeceu sobremaneira” (8),

até que o orgulho mostrou o seu propósito último ao desafiar o príncipe tanto das estrelas como dos monarcas, o seu Criador e Deus. Este desafio tomou a forma de um ataque sacrílego ao Templo, tal como o que já uma vez havia tido lugar sob Nabucodonosor. O *sacrifício costumado* (heb. *tāmīd*): “o contínuo” é um termo técnico que se refere aos sacrifícios diários, da manhã e da tarde, prescritos em Êxodo 29:38-42. Por esta única palavra todo o sistema sacrificial é implicado. *O lugar do seu santuário foi deitado abaixo* representa uma boa tradução do estilo enigmático do escritor, com seus pronomes e preposições ambíguos. A palavra “lugar” (*mākôm*) é reservada para a habitação de Deus (cf. I Rs 8:30, “o céu, lugar da tua habitação”; II Cr 6:2, o Templo). Um ataque ao local reservado para o culto a Deus equivale a um ataque ao próprio Deus.

12. A obscuridade da primeira parte deste versículo é notificada na margem da RSV (cf. nota na BJ), e tem deixado perplexos os tradutores desde os primeiros tempos. A gramática é difícil, sendo difícil de se estabelecer o sentido. *O exército lhe foi entregue* (heb. “uma hoste” ou exército) parece significar que o chifre ganhou apoio militar¹⁶⁹ *contra* (e não *com*) os sacrifícios diários, *por causa das transgressões* (do povo de Deus). Por meio de uma pequena mudança de pontuação e redivisão das consoantes é possível traduzir por “levantou exércitos”, mas então deve ser acrescentado um verbo: [“que se levantou contra] o sacrifício costumado . . .”¹⁷⁰

A verdade (isto é, a verdade de Deus) foi derrubada por terra ou, como diríamos, “jogada na lama”; contudo, o chifre não apenas levou avan- te os seus planos, mas ainda *prosperou*.

13. Na sua visão, o vidente por acaso ouviu o diálogo entre dois santos (veja nota em 4:10), um perguntando ao outro não porque isto devia acontecer (o que coloca em dúvida a ordenação moral dos acontecimentos por parte de Deus), mas *até quando durará* (cf. Sl 6:3; Is 6:11; Zc 1:12), o que pressupõe que Deus coloca um limite ao triunfo do mal. O resto do versículo sumariza o que veio antes, embora o pisar do exército junto com o santuário acrescente mais um detalhe.

14. *E ele respondeu-lhe* (BJ) parece lógico, e segue as versões an-

(169) Muitos comentadores mantêm que o exército nos versículos 10 e 12 se refere a Israel, geralmente sobre a evidência de Dn 12:3, mas também porque isto faz um bom sentido em 8:13. A questão é se Israel é encarado como “celestial” (v. 10).

(170) Veja C. G. Ozanne, “Three Textual Problems in Daniel”, *JTS*, XVI, 1965, pgs. 445 e seg.

tigas, mas o hebraico “a mim” (cf. ARA) pode ser o original. O vidente fazia a mesma pergunta. A resposta é dada em termos do número de sacrifícios da tarde e da manhã que não seriam oferecidos (v. 11: cf. Gn 1:5) e, dividindo-se este número por dois pode-se chegar ao número de dias, ou seja, 1.150, durante os quais o santuário será profanado. Isto dá menos que três anos e meio (cf. 7:25), um tempo relativamente curto, depois do qual *o santuário será purificado*, ou “vindicado” (Montgomery).

c) Um intérprete explica as visões (8:15-27)

15-18. Não sabemos se Daniel voltou à consciência, mas logo voltou a estar num estado visionário, vendo diante dele uma figura com aparência de homem, à qual alguém se dirigiu, com voz humana, como *Gabriel*, “Deus se mostrou forte”. Em todo o Antigo Testamento é só no livro de Daniel que anjos são chamados por nome (cf. Miguel, 10:13), mas em I Enoque 9:1; 20:1-8, datado no período pré-macabeu¹⁷¹, Rafael, Uriel, Raguel, Saraquel e Remiel são anjos, cada um com uma esfera particular de ação.

A aproximação de Gabriel fez Daniel cair no chão com medo, como acontecera com Ezequiel em suas visões (Ez 1:28; 3:23; 44:4), sendo que o dirigir-se a Daniel como *filho do homem*, humano em oposição a divino, é mais um elo-de-ligação com Ezequiel. *Esta visão se refere ao tempo do fim* deve ser interpretado em conexão com o uso profético de “o fim”, pois não significa necessariamente que esteja em questão o fim de todas as coisas, podendo se referir à pergunta feita no versículo 13; o versículo 19 apoia essa interpretação. Ezequiel, citando Amós 8:2, tinha usado a palavra “fim” em 7:2, 3. Para o Reino do Norte, no tempo de Amós, o fim chegara quando da invasão assíria e do cativeiro; para Judá, foi o saque de Jerusalém pelos exércitos babilônicos (cf. Ez 21:25, 29; 35:5). Em ambos os casos, o fim significava o fim da rebelião contra Deus, por ter este intervindo com julgamento. O mesmo sentido se aplica a Daniel 8 (cf. 9:26). Como na anunciação à Maria (Lc 1:28-30), Gabriel estava trazendo boas novas.

Adormecido (ARC; ARA, “sem sentido”) é inapropriado aqui, para a recepção de uma mensagem angélica (cf. 10:9; Ap 1:17). Aquele que recebe a mensagem deve estar não só acordado como de pé, pronto a obedecer a ordens (cf. Ez 2:1-3).

19. *A ira* é a sentença de Deus que deve cair a qualquer hora so-

(171) Cf. a p. 161, acima.

bre aqueles que se rebelam contra Ele e não se arrependem. O Seu próprio povo não estava isento (Is 10:5-11), muito menos o estariam as nações (Jr 10:10). Aqui a pergunta era por quanto tempo Deus permitiria que o Seu santuário terrestre fosse pisado (cf. I Macabeus 1:54), e Daniel podia estar certo de que havia um tempo determinado para o fim

20, 21. A identificação específica dos dois animais forma a própria compreensão do autor com relação à sequência dos eventos futuros. Ele vê um império medo-persa seguindo por um império grego, inaugurado por um rei poderoso, *o grande chifre*, que no caso era Alexandre o Grande. *O bode peludo* (heb. *hassāp̄r hassā' l̄r*: observe a assonância) tinha um chifre *entre os olhos*, isto é, na sua fronte.

22. O chifre, quebrado no auge do seu sucesso (8), foi substituído por *quatro* outros, menos poderosos que o primeiro. A morte de Alexandre em 323 a.C., somente dez anos depois do colapso do império persa, seguida por uma prolongada luta pelo poder, é uma história muito bem conhecida (cf. I Macabeus 1:1-10). Seu reino foi dividido em quatro partes, mas somente uma destas é relevante para a visão, a saber, a área ocidental, com sua capital em Antioquia, e que incluiria a Judéia no século dois a.C.

23, 24. Foi em 175 a.C. que Antíoco IV começou o seu reinado infame, e em 169 ele entrou pela primeira vez no Templo. Esta redução da história é usual em escritos apocalípticos, onde o objetivo não é o de narrar acontecimentos futuros em detalhes, mas selecionar o que é significativo, mesmo que isso envolva a omissão de mais de um século de história, como neste caso. *Quando os transgressores tiverem chegado à sua plena medida* (assim o TM; cf. ARA). Todas as versões antigas entenderam “transgressões”, o que não pressupõe nenhuma mudança no texto consonantal, mas somente uma pontuação vocálica diferente; cf. BJ, “quando chegarem ao cúmulo os seus pecados”. Esta leitura provavelmente deva ser preferida. Deus, na Sua misericórdia, retém o julgamento até que a medida do pecado é tal que o faz inevitável (Gn 15:16; I Ts 2:16; Am 1:3ss).

As características salientes deste esboço de um caráter apresentam uma descrição que poderia se aplicar a mais um líder político conhecido a partir dos livros de história. *De feroz catadura ('az)* soa muito parecido com a palavra hebraica para “bode” (*'ēz*, versículos 5 e 8) e significa tanto “duro” como “insolente” (BJ, “de olhar arrogante”). *Entendido de intrigas* (BJ, “capaz de penetrar os enigmas”) usa o equivalente hebraico da palavra “enigmas” em 5:12. Intellectualmente bem dotado, este gover-

nante terá uma grande capacidade tanto para o bem como para o mal; seu poder alcançará os seus fins ao preço de vidas humanas, inclusive o povo dos santos (*'am q^edošm*; cf. 7:25; veja a Nota Adicional, acima, pgs. 157-163); e, atacando o povo de Deus, ele estará desafiando o próprio Deus (Zc 2:8).

25, 26. À crueldade, e desprezo para com Deus, são acrescentados *astúcia* e *engano*, combinados com uma opinião muito elevada de si mesmo. A BJ mantém a forma poética:

“Por sua habilidade,
a perfídia terá êxito em suas mãos.
Ele se exaltará em seu coração
e, surpreendendo-os, destruirá a muitos.”

Opor-se-á mesmo ao Príncipe dos príncipes (cf. 10:20; 12:1), desta vez de uma forma mais direta do que apenas contra o Seu povo; mas o extremo da sua audácia é a ocasião da sua queda. A afirmação *será quebrado* é tão decisiva quanto breve, e a sua queda não será resultado de esforços humanos. Tudo isto é claro, mas ainda não foi dada uma interpretação ao número de tardes e manhãs (cf. 14), que formava o clímax da visão. O ponto de interesse não era “o futuro” como tal, mas a vindicação da soberania de Deus pela restauração do Seu santuário. No terceiro ano de Belsazar Jerusalém ainda era um monte de ruínas, e esperanças de um retorno e da sua reconstrução ainda não podiam ser concretamente acalentadas; mas a visão se referia a uma destruição e restauração posteriores, daí a necessidade de *selar a visão* (ARA, “preservar”), pois não tinha aplicação imediata. O verbo aqui (*sātām*) contém a idéia de tornar irreconhecíveis ao inimigo pontos-de-acesso e fontes de água; aplicado a um livro não é estritamente “selar” mas “guardar do uso” e conseqüentemente do mau uso (cf. 12:3).

27. Há um preço a ser pago em termos físicos por uma revelação espiritual. A menção dos *negócios do rei* implica em que Daniel tenha sido transportado só em visão até Susã, estando ocupado novamente com o seu trabalho em Babilônia, como de hábito, só que *espantado com a visão*. O verbo *šāmēm*, “espantado”, “assustado”, é a palavra traduzida por “assoladora” em 8:13; 9:27 e 12:11 (“desoladora”). O supremo horror é a transgressão da lei de Deus, e é o homem de Deus que por meio de revelação se torna sensível ao sofrimento que a transgressão envolve.

Sumário

O capítulo 8 completa as apresentações simbólicas do futuro contidas no livro. A imagem do sonho do capítulo 2 e os quatro animais do capítulo 7 são paralelos. Ambos cobrem o tempo que vai do reino babilônico ao estabelecimento do reino de Deus, simbolizado pela pedra que se torna uma grande montanha e enche toda a terra (2:35) e pela apresentação da realeza a um semelhante a um filho do homem (7:13, 14). O capítulo 8 apresenta somente dois animais, desta vez não selvagens mas do rebanho. O império babilônico é descartado, e não se faz referência ao reino de Deus. Em vez disso, o interesse é centrado na sorte de alguém que deliberadamente leva o seu ateísmo até a sua conclusão lógica; a visão é paralela aos outros dois capítulos, mas cobre somente a segunda e a terceira partes, expandindo em detalhes particularmente a terceira. Um diagrama pode ajudar a tornar clara a estrutura.

Capítulo 2	Capítulo 7	Capítulo 8	Interpretação
Ouro	Leão		Babilônia (2:38)
Prata	Urso	Carneiro	Média-Pérsia (8:20)
Bronze	Leopardo	Bode	Grécia (8:21)
Ferro/barro	Animal indes- critível		(Roma)
Pedra sobrenatural	Tribunal celeste		O reino de Deus

No capítulo 11 o escritor retornará ao período grego, e em particular à parte ocidental do império grego no terceiro e segundo séculos a.C., embora use de linguagem enigmática. O livro termina com uma advertência de intenso sofrimento, libertação para os fiéis, ressurreição para “muitos” e um chamado à perseverança e persistência, o qual é relevante para todos os tempos (Mt 24:13; Ap 2:10). O autor não identifica o quarto reino. Historicamente foi, é claro, o império romano, que substituiu o grego.

Uma tal compreensão dos últimos dois períodos exige que o pequeno chifre de 8:9, que cresceu saindo de um dos quatro chifres do bode, seja distinto do pequeno chifre de 7:8, que proveio de entre os dez chifres do animal indescritível. Embora os dois tenham uma similaridade

superficial, existem várias diferenças entre eles¹⁷², além do fato de não pertencerem à mesma época. Isto é uma indicação de que aqui estamos sendo apresentados a um fenômeno histórico recorrente: o inteligente mas implacável ditador mundial, que não se detém diante de nada para conseguir a realização das suas ambições. O livro proclama que tais governantes não podem, em última análise, ser bem sucedidos. Embora falem alto e façam grandes coisas, e embora causem grande sofrimento a muitos, seu fim é certo.

IV. A ORAÇÃO DE DANIEL E A VISÃO DAS SETENTA “SEMANAS” (9:1-27)

Pela primeira vez no livro é a iniciativa de Daniel que ocasiona uma revelação. Ele se mostra ciente da profecia de Jeremias, de que haveria um intervalo de setenta anos antes da restauração do santuário, e calculou que este período de tempo já havia quase passado. Por isso, tomou o propósito de se preparar, por meio de jejum, para um período de oração específica por todo o Israel, espalhado como estava em vários países diferentes. Este estado de coisas ele aceitou como sendo um julgamento divino sobre o povo de Deus, com toda a justiça infligido sobre ele, pela sua falha no guardar a aliança; por isso, após ter lembrado e reivindicado a fidelidade de Deus, confessou, colocando-se no lugar da nação, os pecados de infidelidade que trouxeram sobre eles o desastre. Todavia, eles ainda eram o povo da aliança de Deus, ao qual Ele trouxera do Egito, e Jerusalém era chamada pelo Seu nome. Com base nisso, Daniel suplicou por misericórdia, de conformidade com o conhecido caráter do Senhor.

A mensagem dada através de Gabriel toma por garantida a reconstrução do santuário e reinterpreto os setenta anos para fazê-los aplicáveis ao período posterior, do qual o capítulo 8 já havia falado e, segundo alguns intérpretes, até os dias de hoje. Outros já vêem aqui um erro da parte do autor, que teria misturado a sua revelação divina com “desatinados cálculos aritméticos” em seu esforço por mostrar aos seus contemporâneos que Deus está presente em qualquer situação de crise na história.¹⁷³

(172) E. J. Young (*The Prophecy of Daniel*, pgs. 276 e seg.) apresenta uma tabela com as diferentes características de cada um. A diferença mais decisiva entre os capítulos 7 e 8 é que no capítulo 7 os santos perseguidos recebem o reino, ao passo que no 8, embora o poder do pequeno chifre seja quebrado, nada é dito com relação ao reino de Deus.

(173) Porteous, p. 134.

Os últimos quatro versículos apresentam o texto mais difícil em todo o livro, como os comentadores concordam, embora certamente não concordem quanto à maneira certa de interpretar e compreender o que ali é dito. Bem, onde outros têm falhado, seria uma presunção achar que mais um comentador poderá ser bem sucedido aqui. Tudo que se pode fazer é continuar a aplicar critérios coerentes da maneira mais consistente possível, pesar cuidadosamente as conclusões de outros, e fazer sugestões quanto ao que poderia ser a solução mais provável para um problema difícil.

a) Jerusalém ainda desolada (9:1-3)

1. *No primeiro ano de Dario*, o rei do qual já foi tratado em 5:31 e no capítulo 6; é diferenciado aqui de Dario Histaspes, que chegou ao trono em 522 a.C. e é mencionado em Esdras 4:24 e segs., Ageu e Zacarias. *Filho de Assuero*, ou Xerxes, na sua forma grega, um nome que ocorre em Esdras 4:6 e no livro de Ester, mas pertence a um rei do século quinto (486-465/4). Para alguns comentadores estes fatos parecem provar conclusivamente que o autor fez confusão na sua história; mas, este juízo pode ser prematuro, pois “é . . . hoje reconhecido que Xerxes (Assuero) pode ser antigo “título” real aquemênida”.¹⁷⁴ W. F. Albright tem defendido a tese de que o nome Dario possa ter sido um antigo título iraniano,¹⁷⁵ e, embora isto permaneça sendo uma teoria, está em harmonia com o que sabemos da história o fato de um monarca ter mais do que um nome, como p. ex. o caso de Tiglate-pileser, que é também chamado Pul (II Rs 15:19, 29; I Cr 5:26). Seja qual for a identidade de Dario,¹⁷⁶ o autor tem em mente o primeiro ano do império persa, 539 a.C., mencionado em Esdras 1:1 como o primeiro ano de Ciro, rei da Pérsia.

Da linhagem dos medos. O que o autor está dizendo, se aceitarmos a identificação de Dario e de Ciro como sendo uma e a mesma pessoa, é que este governante podia reivindicar descendência tanto de ancestrais medos como persas. As duas nações estavam intimamente relacionadas, e tal descendência o recomendaria a ambas.

(174) D. J. Wiseman, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, p. 15, baseado em R. N. Frye, *The Heritage of Persis* (1962), p. 97, cf. p. 95.

(175) W. F. Albright, “The Date and Personality of the Chronicler”, *JBL*, 40, 1921, p. 112n, citado por J. C. Whitcomb, *Darius the Mede*, p. 27.

(176) Cf. a Introdução, acima, pgs. 26-31.

2. A ênfase sobre o *primeiro ano do seu reinado* (cf. v. 1) pode ser uma indicação de que aqui se trata de um nome de entronização, adotado somente para o primeiro ano do reinado. A menção dos *livros* (ou “as Escrituras”, NIV) indica que livros proféticos já eram considerados canônicos ao tempo em que Daniel foi escrito. Embora esta seja a primeira ocorrência da idéia de “Escrituras” há exemplos anteriores de apelo a precedentes (cf. p. ex. Jr 26:18, 19). Agora que o assunto é o futuro da Terra Prometida, e talvez como um eco de Jeremias, o nome do pacto, Javé, SENHOR, substitui os nomes mais distantes para Deus usados nos capítulos 1-8. *Setenta anos* (cf. Jr. 25:11; 29:10) haveriam de passar, o tempo *que haviam de durar as assolções de Jerusalém*. O autor deixa implícito que estes anos de desolação estavam cumprindo alguma função, e tinham de transcorrer antes que qualquer nova construção tivesse lugar. Setenta anos era o termo fixo da indignação divina (Zc 1:12),¹⁷⁷ descrito em II Crônicas 36:21 como “os dias em que a terra cumpriu os sábados, até se completarem setenta anos”. Esta compreensão ritual do termo o leva além da esfera meramente numérica, dando-lhe um significado teológico e ético. Existem várias formas de se contar os anos do exílio, nenhuma das quais chega a um número exato de setenta anos;¹⁷⁸ teologicamente, porém, o ponto importante é que a restauração marcava a aceitação por parte do Senhor, que, restaurando o Seu povo de volta à sua terra, demonstrava assim tê-los perdoado e restabelecido (Is 40:1 e segs.). É possível ficar tão preocupado com números a ponto de não enxergar a verdade essencial que tais números declaram.

3. Decreto divino ou não, as Escrituras em lugar algum dão apoio à idéia de que o propósito de Deus será cumprido sem levar em consideração as orações do Seu povo. Daniel, levando a sério e confiando na palavra de Deus, esperando que Ele a honrasse, foi recompensado não apenas por uma asseveração de que a sua oração tinha sido ouvida (23), mas ainda por uma nova revelação (24-27). O uso ritual de *jejum* por esta época é

(177) Há algumas evidências de que 70 anos representassem o período padrão durante o qual os deuses decretavam a destruição sobre uma cidade que havia caído no desfavor divino. E. Lipinski (“*Recherches sur le livre de Zacharie*”, VT, XX, 1970, pgs. 38, 39) cita uma inscrição de Esaradom, na qual Marduke havia decretado setenta anos como o tempo da ruína de Babilônia.

(178) P. ex.: 605 a.C. (a data de Jr 25:11) a 539 (a restauração sob Ciro); ou 587 (a destruição de Jerusalém) a 516, quando a restauração do templo foi completada. O período do abandono de Jerusalém, em que nenhum sacrifício foi lá oferecido, foi bem menor do que 70 anos (587-538).

ilustrado em Zacarias 7:1-7; *pano de saco* denotava lamentação e, junto com *cinzas* simbolizava a penitência com a qual Daniel se chegou para representar o seu povo diante do Senhor.

b) A oração de Daniel (9:4-19)¹⁷⁹

Não há nenhum indício de que Daniel tenha sido oficialmente qualificado para tomar sobre si este ministério de intercessão. Ele não pertencia a uma família sacerdotal, e nem era, em sentido ordinário, um profeta. Salomão, cuja grande oração em 1 Reis 8 é muitas vezes comparada com a de Daniel, podia reivindicar, como rei que era, o falar pelo povo de Israel; todavia, uma das glórias das Escrituras é que nenhuma permissão especial é exigida para a intercessão em favor de outros (cf Ne 1:5 e segs.). Graças ao estudo dos “livros” e do hábito de orar três vezes ao dia (6:10), o instruído judeu não se viu em apuros no expressar a sua oração com palavras.

4. A atribuição “*Ah! Senhor! Deus grande e temível . . .*” é quase idêntica, palavra por palavra, à de Neemias 1:5, refletindo talvez uma oração litúrgica de confissão comum. A fidelidade e a *misericórdia* (*hesed*) do Senhor mostram, por contraste, a inconstância e falta de lealdade humanas, e introduzem de modo apropriado uma oração que depende do apelo à confiabilidade da palavra de Deus.

5, 6. Os primeiros quatro verbos não são meros sinônimos, mas juntos expressam diferentes aspectos da obstinada teimosia de Israel: é uma ofensa contra Deus e o homem (*hāttā*), perversão (*‘āwōn*), rebelião (*mārad*), e envolve culpa (*rāsa*); ela representou uma rebelião (*mārad*) contra a vontade de Deus, por todos conhecida, contra os Seus *mandamentos*, os grandes princípios da lei, e as *ordenanças* (ARA, “juízos”), que são a aplicação destes princípios a circunstâncias particulares. *Os meus servos, os profetas* é uma frase de Jeremias (26:5; cf. 25:3, 4, o capítulo em que a servidão da Babilônia durante setenta anos é predita) e usada também por outros escritores pós-exílicos (Ed 9:11; Zc 1:6). Eles haviam falado a todos os estratos da sociedade (Jr 44:17, 21), pois todos eram pessoas responsáveis; e, uma vez que não lhes deram ouvidos, todos, inclusive Daniel, carregam a sua culpa.

(179) Sobre a questão da autenticidade da oração, veja Porteous, pgs. 135 e segs.

7, 8. *A ti . . . a nós . . .* Este contraste no tema de abertura é mantido através de toda a oração. O Senhor é *justo*; Ele está certo em todas as Suas atitudes para com Israel (cf. v. 14); e o *corar de vergonha* deles também é certo. Eles têm sido humilhados pelos erros que cometeram. “Eles” inclui não só o povo de Judá mas também *todo o Israel*, isto é, as tribos do norte, que haviam sido deportadas pelos assírios.

9, 10. A oração é estruturada de um modo que mostra que o beco sem saída em que Israel se meteu pela sua rebelião pode ter agora uma saída. Somente se *a misericórdia e o perdão* do Senhor prevalecerem pode o relacionamento ser restaurado entre Ele e Seu povo, *pois temos nos rebelado contra ele*. O pensamento aqui é de que Israel não se encontra numa condição que lhe possibilite reatar as relações, e que a única coisa para a qual pode apelar é o caráter de Deus. Até aonde Deus poderá ir no propósito de fazer a reconciliação possível (Rm 3:21-26) ainda não havia sido revelado.

11-14. Aqui a oração se torna mais ampla ainda, na convicção de que os exilados não têm base ou motivo algum para se queixar contra o seu Senhor. As consequências da desobediências já haviam ficado claras de antemão (por extenso, p. ex. em Lv 26:14-45 e Dt 28:15-68) na *lei (tôrâ) de Moisés*, significando instrução em todos os seus aspectos. *Como está escrito* (13) implica em que a experiência do julgamento havia confirmado a autoridade dos escritos mosaicos, pois as suas palavras se tornaram realidade. A destruição de Jerusalém estava numa categoria à parte da destruição de qualquer outra cidade, porque em nenhuma outra havia o Senhor se decidido a habitar (v. 19; cf. Sl 9:11); apesar disso, entretanto, não tinha havido nenhum movimento decisivo da parte do Seu povo em busca do Seu perdão. Tal apatia era por si só culpável.

Numerosas citações de Deuteronômio e Jeremias podem ser encontradas nestes versículos, e facilmente localizadas com o auxílio de uma Bíblia com referências.¹⁸⁰ A oração que se encontra em Baruque 2 parece ter sido modelada com base nesta.

15. *E agora* (ARA: “na verdade”) marca o próximo tema de Daniel, um apelo ao Senhor para que aja de conformidade com o livramento que efetuou para o povo de Israel no Egito, e que Lhe deu renome (cf. Jr. 32:20). Está sendo preparado o caminho para o apelo à reputação do Senhor, nos versículos 16-19.

(180) Nota do trad.: Como a Bíblia Vida Nova, por exemplo.

16. Há aqui mais do que uma rápida vista de olhos para as nações, *todos que estão ao redor de nós*, porque o cativeiro de Judá e a não-existência do santuário de Jerusalém eram interpretados pelas nações como significando que o Deus de Judá ou não tinha poder ou era uma ilusão. O fato de o nome de Deus ter sido desonrado pelas medidas disciplinares que o Seu povo O forçou a tomar faz do apelo a que Ele vindique a Sua justiça um apelo muito poderoso.

17-19. Usando expressões familiares de várias partes do Antigo Testamento, Daniel afirma a sua expectativa de que a sua oração será ouvida, e que Deus fará com que tanto a cidade como o templo em Jerusalém sejam reedificados, e que o fará agora sem muita demora. *O teu santuário, o teu nome, a tua cidade e o teu povo é que estão em jogo; o que fizeres será por amor de ti mesmo*. Uma total ausência de interesse próprio e uma profunda preocupação ou zelo pelo nome, reino e vontade de Deus caracterizam esta oração, que Montgomery chama de “uma jóia litúrgica, tanto em forma como expressão”.¹⁸¹ Seu comentário, “o santo ora como a igreja ora” chama a atenção à importância da oração pública na formação da devoção privada; e as grandes orações da Bíblia, incluindo esta aqui, provêem princípios que faríamos muito bem em incorporar tanto à oração pública como privada hoje. Acima de tudo precisamos recapturar a certeza de que Deus responde a oração.

c) Confirmação e compreensão ainda mais ampla (9:20-27)

20-23. A mensagem divina não é dada de forma direta, mas vem através de um mensageiro descrito como *o homem Gabriel, que eu tinha presenciado na minha visão ao princípio* (8:16). Está implícita, assim a unidade de autoria com o capítulo anterior, o qual por sua vez está ele próprio ligado ao capítulo 7 (veja 8:1). *A hora do sacrifício da tarde* era a meia-tarde. Esta referência não pode servir de prova de que os sacrifícios já estavam sendo novamente oferecidos, indicando tão apenas que as horas regulares eram lembradas no exílio (cf. 6:10; Sl 141:2). Há uma forte ênfase aqui na resposta instantânea à oração de Daniel, enquanto ele ainda a estava fazendo. De fato, *no princípio* das suas súplicas *saiu a ordem*; esta palavra (*dābār*) é um decreto divino, ou um oráculo, dirigido a Daniel por ser ele *mui amado*. Mas ele requer estudo para a sua compre-

(181) ICC, p. 361.

ensão. “Uma das contribuições mais importantes do livro de Daniel é a sua nova insistência na ligação entre fé e inteligência”¹⁸² Sabedoria e entendimento eram um dom (22), mas ainda assim ele é exortado a *considerar a coisa e entender a visão* (23). À luz do que segue, *visão* pode parecer uma palavra estranha, pois aqui no contexto a palavra hebraica *mar'eh*, como *hāzôn* no versículo 21, se refere ao que se ouve e não o que é visto; o que indica que ela tenha adquirido um sentido geral, “revelação” (Ob 1:1; Na 1:1). Se a sua oração foi ouvida, então o período do exílio chegaria ao fim e a casa e a cidade de Deus seriam reconstruídas. O oráculo, contudo, mira ainda mais longe.

24. Se Daniel está realmente preocupado com a realização dos propósitos de Deus, então ele deve pensar em termos de *setenta semanas de anos*. Setenta anos tinham um significado simbólico (veja a nota em 9:2) e assim o novo termo provavelmente também tem algum elemento de simbolismo, que deve ser levado em conta em qualquer tentativa de interpretação. Mais importante do que um pano-de-fundo babilônico para a compreensão dos números é a legislação de Levítico 25:8, com o seu cálculo de sete semanas de anos, quarenta e nove anos; setenta semanas dão, conseqüentemente, 490 anos. “Sete” ocorre no capítulo seguinte em conexão com a punição pelo desprezo aos mandamentos de Deus: “tornarei a castigar-vos sete vezes mais por causa dos vossos pecados” (Lv 26:18; cf. v. 21). O exílio é a punição prevista no caso de persistente impenitência, e “então a terra desfrutará os seus sábados” (v. 34; cf. II Cr 36:21), até se completarem setenta anos. Ao fim deste tempo, seis objetivos terão sido alcançados, uma explanação dos quais é de fundamental importância para uma compreensão da aplicação do oráculo. Estes são os alvos em direção aos quais Deus está agindo; os estágios na sua realização são esboçados nos versículos 25-27.

Os seis verbos se dividem em dois grupos de três; os primeiros são concernentes ao problema com o qual Daniel se ocupou em sua oração, ou seja, as bases sobre as quais Deus poderia perdoar o pecado humano; e os últimos três, como positivo cumprimento e realização dos justos propósitos de Deus. *Para fazer cessar a transgressão (peša')*, uma palavra que não ocorre no versículo 5, mas que, combinando como faz a idéia de rebelião e de auto-afirmação, representa o pecado em geral e em suas

(182) Lacocque, p. 141.

mais variadas formas. Se este deverá *cessar*¹⁸³ então o que se nos é dito aqui é a realidade do triunfo final do reino de Deus, e o fim da história humana. *Para dar fim aos pecados*. De novo há alguma dúvida com relação ao verbo. O texto hebraico tem “selar” (cf. RV, BJ: “lacrar”), o verbo usado mais adiante no mesmo versículo, e ao qual é muito similar. A maior parte dos estudiosos opta pela leitura que se encontra na margem do texto hebraico, apoiando assim as nossas principais versões. *Pecado* (*hāttā'*) é a primeira palavra da lista do versículo 5, sendo usada como um termo geral para tudo que está errado. Se o que temos nestas cláusulas paralelas é progressão e não repetição, então o último termo marca o clímax: *para expiar* (ou “fazer reconciliação pela”) *a iniquidade*. O verbo é regularmente empregado no Antigo Testamento no sentido de fazer expiação, especialmente por meio dos sacrifícios sangrentos. Se Deus é considerado como o sujeito, então o que se está anunciando é que Deus encontrou um meio de perdoar o pecado sem deixar de ser coerente com a Sua própria justiça. Esta certeza é exatamente aquilo que a oração buscava; e representava o grande anseio expresso no Antigo Testamento como um todo.

Com a questão do pecado já resolvida, Deus promete *trazer a justiça eterna*. Daniel havia percebido (versículos 7, 14, 16) que justiça era um atributo só de Deus (cf. Jr. 23:6), e daí não é um passo muito grande até a justificação pela fé (Rm 3:25, 26), uma verdade captada também por Zacarias (Zc 3:4). *Para selar* (*hātām*) *a visão e a profecia*: isto é, colocar um selo em tudo que Deus tem revelado ao cumprir tudo que havia sido prometido através de Jeremias. Selar um documento pode incluir o fechá-lo, embora juridicamente o sentido seja o de autenticá-lo mediante a aplicação do selo e assinatura de alguém. É este o sentido aqui. *E para ungir o Santo dos Santos* (lit. “um santíssimo”; o objeto não é especificado; cf. RSV mg.). A ambigüidade pode ser melhor explicada pelo contexto. Em 539 a.C. as preocupações estavam centradas no santo lugar em Jerusalém, e a rededicação do Templo não estava excluída; mas o ungido do Senhor deveria ser, em última análise, um homem (Mt 12:6, “aqui está uma coisa maior do que o templo”, RV mg.), que era assim o objeto da “visão da profecia”.

(183) O peso da opinião erudita, favorece esta tradução, mas há um verbo similar, que significa “restringir”, e que é notado na margem da maior parte das versões inglesas.

Numa tentativa de interpretação do versículo, poderíamos dizer que ele está falando da realização do propósito de Deus para toda a história. Olhando para isso a partir do ponto em que estamos hoje, ele foi cumprido em parte na vinda de Cristo, mas está ainda por ser consumado (Ef 1:10; I Co 15:28). Se a obra histórica de Cristo e a Sua segunda vinda se encontram aqui focalizadas como num telescópio, tal procedimento não é incomum, mesmo no Novo Testamento (p. ex. no discurso de Mateus 24).

25. Em outros capítulos do livro o ponto-de-partida da revelação tem sido o contexto histórico indicado pela data ou, no capítulo 8, pelos detalhes geográficos, que indicavam uma nova capital. O mesmo é verdade aqui. O ponto-de-partida para a interpretação é a ordem de reconstruir o Templo, dada por Ciro em 539 a.C. (Ed 1:1-4) a menos que seja feita uma distinção entre o templo e a cidade; neste caso, o tempo de Neemias seria o ponto-de-partida (Ne 2:5; 445 a.C.). Nenhuma outra alternativa parece possível.¹⁸⁴ A certeza de que a reconstrução estava para ser ordenada (antes mesmo que o edito da parte de Ciro fosse feito) seria algo muito importante para Daniel. *A vinda de um ungido, um príncipe* (ARA, “até ao Ungido, ao Príncipe”) está aberto a mais do que uma interpretação, porque os termos são mais vagos do que o leitor em português poderia suspeitar. Embora a palavra hebraica para “um ungido” seja *māšlah*, o termo era aplicado ao persa, Ciro (Is 45:1) e não tinha ainda por esta época o sentido técnico de Messias. “O ungido do Senhor” é usado frequentemente no Antigo Testamento para o rei davídico, mas sacerdotes também eram ungidos (Lv 4:3, 5) e assim Zacarias pode chamar tanto o príncipe como o sacerdote de “filhos do óleo”, ou seja, ungidos (Zc 4:14). O termo para *príncipe* (*nāgfā*) significa basicamente “líder”, não sendo mais específico; é usado em Daniel 11:22, onde poderia representar tanto um rei como um sumo-sacerdote. De conformidade com isso, nenhuma identificação pode ser dada até aqui.

O período de tempo entre a ordem de reconstrução e a vinda do

(184) P. ex., 587 a.C.; assim Porteous, p. 141 e F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Tyndale Press, 1960), p. 69. Chega-se a essa data associando 9:2 com Jeremias 30:18; 31:38, 39, que é tomado como sendo “a ordem que saiu” um pouco antes de 587 e da destruição da cidade. A questão é se esta era uma ordem para reconstruir. Esta ordem no sentido de restauração e reconstrução estava clara no decreto de Ciro, que inconscientemente estava cumprindo o propósito de Deus (Is 45:1).

“ungido” é literalmente “sete setes e sessenta e dois setes”, sendo que a pontuação não faz parte do texto original; *as praças* . . . marca então o início de uma nova sentença. Em Levítico 25:8-24 sete sábados de anos haviam sido especificados para se calcular o ano do jubileu, durante o qual todo mundo teria direito a receber de volta a parte de terra que lhe cabia por herança, e era proclamada libertação aos que estavam prisioneiros. Isto é o que viria à mente de uma pessoa que havia sido criada na lei de Moisés e que fosse chamada a entender o sentido de “sete setes”. Embora a ordem de reconstrução tenha sido dada em 539 a.C., foi só pelo tempo de Neemias que Jerusalém como uma cidade foi completada com *praças e circunvalações*. Como a segunda destas palavras só aparece aqui no Antigo Testamento, o seu significado não é certo, mas “a palavra voltou agora a aparecer num texto em hebraico com o sentido de “conduto”, no Rolo de Cobre do Mar Morto, uma bem-vinda confirmação da acurácia do Texto Massorético aqui”.¹⁸⁵

26. Os sete setes indicavam a resposta à oração concernente à cidade, mas sessenta e duas semanas mais teriam de ter lugar antes do próximo evento significativo: *um ungido será cortado*. Os números são simbólicos e não aritméticos; pelo tempo em que sessenta e nove semanas tiverem passado, as setenta de Deus estarão quase completas e o elemento designado como *um ungido* é evidentemente significativo na realização dos propósitos descritos no versículo 24. Ele *será cortado* (ARA: “morto”): este verbo (*kārat*) é usado no sentido de “cortar uma aliança” (fazer um pacto), um ritual que envolvia a morte de uma vítima sacrificial (Gn 15:10, 18); era também freqüentemente usado para designar a morte de um modo geral. *E já não estará*: o significado exato está longe de ser claro (ARC: “não será mais”; BV: “sem estabelecer o seu reino”; Porteous: “sem julgamento”; TEV: “injustamente”). As duas últimas traduções baseiam-se na versão grega de Teodócio.

O povo de um príncipe que há de vir é uma vaga referência a inimigos que destruirão Jerusalém e o templo pela segunda vez, conforme aconteceu em 70 d.C. sob o general romano Tito; mas a menção de guerra *até ao fim* implica num contínuo conflito entre um poderoso inimigo e a causa de Deus, até ao fim das setenta semanas. Comentadores que defendem a tese de que Antíoco Epifânio cumpriu esta profecia ficam desarmados quando precisam dar conta do fato de que ele não destruiu

(185) Porteous, p. 142.

nem o templo e nem a cidade de Jerusalém, embora sem dúvida muitos danos tenham sido causados (I Macabeus 1:31, 38). *Desolações são determinadas* retoma um tema da oração do versículo 18. Neste longo período nenhuma promessa pode ser feita de que Jerusalém será poupada do sofrimento; pelo contrário, a verdade é que o sofrimento é inevitável.

27. O último “sete” vê o propósito de Deus sendo completado. Se *ele* se refere à última pessoa mencionada, “o príncipe que há de vir”, então o sujeito aqui é o inimigo da causa de Deus. O verbo incomum usado em *fará firme aliança (gābar)* sugere isto, pois tem a implicação de forçar um acordo por meio de uma força superior. Fazendo *cessar o sacrifício e a oferta de manjares* ele evidentemente obtém sucesso em sua oposição ao povo de Deus (cf. Zc 14:2). *Na metade da semana* significa a metade do período designado pelo “sete”; o povo de Deus não terá que experimentar tal sofrimento intenso através de todo o último período do tempo. *A asa das abominações* é uma expressão obscura. Young observa que o “pináculo” do Templo (Mt 4:5) é literalmente “pequena asa” (gr. *pterugion*)¹⁸⁶ e argumenta que “asa” aqui significa o ponto mais alto do templo. *Abominações*. A palavra é usada frequentemente para a idolatria, e implica em algo imundo e asqueroso, de que as pessoas deviam se envergonhar (Os 9:10; Na 3:6). Seja qual for o sentido exato (NEB, “na sequência destas abominações” é o mais aproximado possível), o que se diz é que um líder que está por vir causará desolação, e o contexto sugere que esta será dirigida para o povo de Deus e a Sua causa. Mas, como no caso do cruel invasor assírio (Is 10:23), já foi decretado um fim para ele, que *será deramado*, tal como se deu com a ira de Deus sobre o Seu povo (v. 11).

Nota Adicional: Algumas Interpretações das Setenta Semanas

Por questões de clareza, nenhuma tentativa foi feita no comentário a 9:24-27 de chamar a atenção à multidão de outras interpretações que têm sido dadas às setenta semanas por comentadores através dos sécu-

(186) E. J. Young, *The Prophecy of Daniel*, p. 218. Assim também Montgomery (ICC, p. 387), que entende esta expressão como significando uma parte da construção, talvez um pórtico.

los.¹⁸⁷ É importante por uma questão de perspectiva, e como um corretivo para uma confiança exagerada em qualquer teoria, saber como estes versículos têm sido interpretados pela igreja; assim, faremos uma tentativa de sumariar pontos-de-vista representativos.

1. A interpretação histórica

Segundo este ponto-de-vista, o escritor do segundo século a.C. estava convencido de que o conflito que o povo judeu da sua época estava enfrentando era um prelúdio ao cumprimento das promessas de Deus, encontradas p.ex. em Isaías 40-55. Deus estava para agir, e queria que o Seu povo fosse encorajado a suportar o sofrimento a ele infligido, por saber que se tratava de um tempo limitado. Uma maneira de proclamar essa mensagem era fazer uso da profecia de Jeremias sobre os setenta anos, multiplicando-a para torná-la setenta vezes sete, dos quais sessenta e nove setes já tinham passado. A divisão em sete setes é interpretada de vários modos, mas cobre o período babilônico, sendo que “o ungido, um príncipe” é por uns identificado como Ciro e por outros como Josué (Ed 3:2; Ag 1:1; Zc 3:1). Os sessenta e dois setes cobrem o período até 171 a.C., quando o sumo-sacerdote legítimo Onias foi assassinado, representando então o último sete o breve tempo antes que venha o fim e Deus vindique o que é Seu. A restauração do Templo em 164 era o símbolo desta vitória.

É tomado como certo que as semanas, ou setes, querem representar anos, e que os números querem ser entendidos literalmente. O fato de eles não se encaixarem perfeitamente se deve ao conhecimento histórico um tanto vago do autor. O fim, é claro, não veio então, mas o autor não estava errado em ensinar que Deus está presente em qualquer situação de crise, ao lado do Seu povo. Os números são meramente o “revestimento” dos pensamentos do autor, não tendo mais significação hoje.

Esta é a posição de escritores tais como J. A. Montgomery, E. W. Heaton, N. W. Porteous e muitos outros, inclusive F. F. Bruce.¹⁸⁸ Tem o grande mérito de tomar como ponto-de-partida a situação em que o autor

(187) Um sumário admirável é apresentado por Montgomery (*ICC*, pgs. 390-401).

(188) F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, pgs. 67-74. Ele explica a disparidade matemática em termos de números esquemáticos.

se encontrava (como eles pensam), relacionando assim a profecia com a história conhecida. Sob este aspecto ela se encontra com os pés no chão, e a salvo do perigo de teorias fantasiosas. Mas também está privada de todo o direito de ser chamada profecia, por ser considerada como um relato da história dado após os acontecimentos relatados. Mesmo que escrita como se se referisse ao futuro, tratava-se de “história conhecida expressa sob a forma de profecia, e pode muito bem ser que os leitores mais instruídos do livro estivessem perfeitamente cientes do fato”.¹⁸⁹ Segundo este ponto-de-vista, considerar o livro como profecia é falhar ingenuamente em compreendê-lo.

O autor de I Macabeus, escrevendo pelo fim do segundo século a.C., descreveu a profanação do altar do Templo por Antíoco, em 167, em termos de “uma abominação da desolação” (I Macabeus 1:54; cf. Dn 9:27). O engano que representava a esperança de um livramento imediato não impediu o autor de ver um cumprimento das palavras de Daniel neste evento, mas isto não significa necessariamente que ele tenha abandonado a esperança última da vitória que o livro de Daniel proclamou.

A interpretação histórica está certamente correta em ver um cumprimento inicial ou primário da profecia de Daniel no segundo século, mas confinar o seu significado a este período é fechar os olhos ao testemunho de Jesus, e dos escritores do Novo Testamento em geral, de que ela também tinha uma significação futura.

2. Interpretação em Qumran

Até agora não se descobriu um comentário a Daniel entre os manuscritos de Qumran, mas temos na Regra de Damasco 1:5-11¹⁹⁰ um uso de números com um propósito similar:

“E no tempo da ira, trezentos e noventa anos depois de Ele tê-los entregue nas mãos do rei Nabucodonosor de Babilônia, Ele os visitou, fazendo com que uma raiz brotasse de Israel e Arão para herdar a Sua terra e prosperar nas coisas boas da Sua terra. E eles perceberam a sua iniquidade e reconheceram que eram homens cheios de culpa; contudo, por vinte anos foram como cegos tateando para achar o caminho.

(189) Porteous, p. 144.

(190) G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Penguin, 1962), p. 97.

“E Deus observou os seus feitos, e que eles O buscavam de todo o coração, e levantou para eles um Mestre da justiça . . .”

O número 390 é evidentemente inspirado em Ezequiel 4:4, 5, onde ele representa os anos durante os quais Israel terá que carregar a sua culpa. Nem F. F. Bruce nem A. Mertens¹⁹¹ tomam o número historicamente, antes o consideram em termos esquemáticos, e Bruce vai tão longe que mostra como, acrescentando-se vinte anos de espera, quarenta para a vida do Mestre e quarenta que deveriam transcorrer após a sua morte, os 390 anos de Ezequiel podem ter sido incorporados aos 490 de Daniel, interpretando assim para a época deles o prometido fim dos maus. Se Bruce está correto, os intérpretes mais antigos do texto a cuja obra temos acesso entenderam os números esquematicamente e não em termos aritméticos. Eles estavam convencidos do status canônico de Daniel¹⁹² e criam que os setenta setes se aplicavam à sua própria época, e que o fim estava próximo.

3. Interpretação do Novo Testamento

Nos Evangelhos Jesus faz referência às setenta semanas somente em termos da “abominação da desolação” (Mt 24:15; Mc 13:14) que é para ser o sinal da próxima destruição de Jerusalém, que se cumpriu no ano 70 d.C. . Para Ele o significado da expressão não foi esgotado pela sua aplicabilidade às afrontas de Antíoco Epifânio. O livro de Apocalipse retoma o simbolismo da “metade da semana”, expresso em 11:2 como quarenta e dois meses, durante os quais a cidade santa é pisada aos pés; e em 13:5 a besta tem autoridade por um período idêntico. Se este livro foi escrito, como a maioria dos estudiosos o afirma, após a queda de Jerusalém, então temos aqui uma posterior aplicação da nossa passagem a um fim dos tempos que ainda não teve lugar. Assim, o Novo Testamento positivamente encoraja o ponto-de-vista de que, embora hajam eventos neste interim que demonstram a verdade das imagens usadas, ela tem a sua perspectiva voltada para adiante, para uma culminação ao fim da história.

De um lado mais geral os escritores do Novo Testamento estavam convencidos de que o ministério de Jesus marcava o início da realização

(191) F. F. Bruce, “The Book of Daniel and the Qumran Community”, em *Neotestamentica et Semitica*, p. 232; A. Mertens, *Das Buch Daniel im Licht der Texte vom Toten Meer*, p. 85.

(192) F. F. Bruce, *op. cit.*, p. 235, nota-de-rodapé.

do reino que haveria de vir e que foi anunciado no livro de Daniel (cf. Mc 1:15), e do fim dos tempos (I Co 10:11; Hb 1:2; 9:26; I Pe 1:5).

4) A interpretação judaica e do cristianismo primitivo

Josefo, escrevendo o seu relato da destruição de Jerusalém, fez alusão a uma dupla aplicação de Daniel 9:27. Tendo destacado que Daniel escreveu sobre os sofrimentos da nação debaixo de Antíoco Epifânio, ele prossegue: “E da mesma maneira Daniel escreveu também com relação ao governo romano, e que a nossa terra haveria de ser feita por eles uma desolação”¹⁹³ Sua interpretação da queda de Jerusalém com o fim dos setenta setes de Daniel tornou-se um ensino padrão entre os judeus, passando assim para a exegese cristã.¹⁹⁴ Somente pelo fim do século II foi que estudiosos cristãos começaram a computar os setenta setes de modo a fazê-los terminar na vinda de Cristo. Havia muitas variações em detalhes; três e meio setes mais comumente indicavam o fim do ritual judaico ou a morte de Cristo. Os restantes três e meio eram muitas vezes relacionados vagamente ao período do Anticristo. A influência da tradução de Jerônimo para “um ungido, um príncipe” (9:25) por “ad Christum ducem” continua na nota da BJ, “Ungido, ou Messias”. Esta interpretação messiânica ainda é bastante popular, sendo representada pelos comentários de Pusey, C. H. H. Wright e E. J. Young. É adotada, de uma forma modificada, neste comentário.

5) Interpretações atuais

Já apresentamos um esboço da “interpretação histórica”, a qual ainda hoje é amplamente aceita, tendo destacado que ela observa um aspecto importante; mas o fato de que Jesus retomou e interpretou os capítulos 7 e 12 deve ser considerado de primeira importância. Ele não somente adotou para Si mesmo a título “Filho do homem” (7:13), mas também

(193) *Antigüidades Judaicas* (História dos Hebreus) x.276.

(194) *ICC*, p. 397. Entre outros detalhes Montgomery se refere à informação de Jerônimo de que “os judeus admitiam uma referência a Jesus Cristo na morte do Ungido, mas engenhosamente interpretavam *we'ên lô* por “mas o reino dos judeus não será dele”.

consignou àqueles que estiveram com Ele nas Suas provações o terem parte no banquete real, bem como assentarem-se em tronos para julgar as doze tribos de Israel (Lc 22:28-30). “Os “tronos” aparecem em Daniel 7:9, e os doze, como o núcleo do novo povo de Deus, representam os “santos” aos quais é dado o julgamento” (Dn 7:22).¹⁹⁵ Com referência aos “setenta anos”, Daniel 9:24 tem sido exposto em detalhes como referindo-se à primeira vinda do Senhor,¹⁹⁶ sendo mostrado que todos os seis itens do versículo foram cumpridos na sua vida, morte e ressurreição.

Alguns autores iriam ainda mais adiante, afirmando que os sessenta e nove setes de Daniel 9:25, 26 predizem o tempo exato da crucificação.¹⁹⁷ O cálculo é feito a partir do decreto de Artaxerxes I (Ne 2:1) em 445 a.C., usando 360 dias para o ano e acrescentando dias extras para os anos bissextos. Surgem duas dificuldades: em vista do fato de que outros números, tais como o número 70, têm um significado simbólico, tomar um número particular e aplicá-lo de modo literal não seria muito coerente, colocando em questão a própria metodologia de alguém; a segunda dificuldade é que Artaxerxes não emitiu nenhum decreto com relação à reconstrução de Jerusalém, o que foi feito por Ciro (Ed 1:2; 539 a.C.). Com base nisso é melhor ser consistente e se apegar a uma interpretação simbólica de todos os números.

Já observamos que o capítulo 9 presta contas de sessenta e nove semanas e meia das setenta, mas que três e meio “dias” ficaram sem nenhuma explanação. Se aceitamos que a obra de Cristo concluiu a sexagésima nona semana, o que seria então da septuagésima? Muitos veriam aqui um “intervalo” profético,¹⁹⁸ no qual estaria colocada a era em que vivemos. Os dispensacionalistas vêem isto como a “era da igreja”, que forma um “parêntese” entre a primeira vinda de Cristo e o novo império romano, cujo príncipe será o Anticristo. Segundo este ponto-de-vista, Daniel 9:24 é um programa para o futuro, e não um sumário daquilo que teve lugar na obra de Cristo. Uma vez que a reconstrução do Templo e restauração do culto judaico está dentro das perspectivas deste ponto-de-vista, o estabelecimento oficial do estado de Israel em 1948 foi saudado como anuncian-

(195) C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (Fontana, 1967), p. 68. [Trad. em português, por Ed. Paulinas, *Segundo as Escrituras*, 1977].

(196) E. J. Young, *The Prophecy of Daniel*, pgs. 195-201.

(197) Mais recentemente Bruce K. Waltke, “The Date of the Book of Daniel”, *Biblioteca Sacra*, 133, 1976, p. 329.

(198) P. ex., J. C. Whitcomb, *NDB*, art. “Daniel”.

do os acontecimentos da última semana.¹⁹⁹ Contra isso podemos dizer que Jesus tinham em mente uma substituição do Templo por um culto centrado n'Ele mesmo. “Ele transferiu as atividades do templo de Jerusalém para uma outra entidade. Esta entidade era o próprio Jesus e o grupo que se formou ao redor d'Ele como o Messias . . . Uma nova comunhão com Deus seria estabelecida através da Sua morte e ressurreição; com efeito, Ele próprio se tornaria o substituto do Templo”.²⁰⁰ Como o demonstra de forma tão clara a Epístola aos Hebreus, a morte de Cristo cumpriu que os antigos sacrifícios haviam prenunciado, e não pode haver meio de salvação à parte do que Ele abriu tanto para judeus como para gentios. O crescimento do reino em todas as partes do mundo é uma parte e uma parcela do propósito de Deus conforme visto em Daniel 2:44 e no ensino de Jesus, não podendo por isso ser relegado a um “parêntese”.

Como, então, devemos encarar a última das setenta semanas com relação ao tempo presente? Do ponto-de-vista da perspectiva do autor, a primeira vinda de Cristo é o ponto focal da mirada para a frente, embora a segunda vinda em juízo também esteja em vista. Para ele as setenta semanas cobriam todo o tempo futuro, e a vinda do reino parecia da posição em que ele se encontrava, como um único evento. É à luz do Novo Testamento que temos aprendido a separar a primeira e a segunda vindas de Cristo, e, com a ajuda do Seu ensino, a perceber que há um padrão reconhecível na história, que os Seus seguidores devem observar e esperar vê-lo se desenrolando nos acontecimentos do seu próprio tempo. A reinterpretação das visões de Daniel dada por Jesus em Mateus 24 e 25 não subestima os sofrimentos que podem ser esperados pelos Seus seguidores; “desolações são determinadas” (Dn 9:26), embora “ainda não seja o fim” (Mt 24:6-8). Mesmo antes da intensa oposição final (Mt 24:15) o crente pode esperar oposição tal como o Mestre experimentou (Jo 15:20), e assim a igreja como um todo. A visão de Daniel terminou com o perseguidor encontrando o merecido julgamento. Jesus levou a mensagem um passo mais adiante, focalizando a esperança na Sua vinda em glória (Mt 24:30), descrita em termos cunhados por Daniel 7:13. E o quadro ainda mais completo estava para ser dado no livro de Apocalipse.

(199) Para uma abordagem do ensino de Jesus a este respeito veja R.T. France, “Old Testament Prophecy and the Future of Israel”, *Tyndale Bulletin*, 26, 1975, pgs. 53-78.

(200) B. Gartner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (CUP, 1965), p. 114, citado por R. T. France, *art. cit.*, p. 71.

V. A VISÃO DO MENSAGEIRO CELESTE E SUA REVELAÇÃO FINAL (10:1-12:13)

A eliminação total da oposição havia sido pronunciada por Gabriel no capítulo 9, mas esta dificilmente poderia ser a mensagem final. Seria de se esperar alguma promessa mais positiva para o povo de Deus, e esta é dada no mais longo e mais detalhado oráculo do livro. Como a revelação anterior, também esta é prefaciada por auto-disciplina e jejum da parte de Daniel; mas aquele que lhe aparece, embora sendo descrito como “um homem”, é mais radiante do que Gabriel e maior do que Miguel, e tem poder para fortalecer a Daniel (11:1).

Longe de estar enlevado pela visão, Daniel vê esvair-se toda a sua força, não consegue falar, perde mesmo a sua consciência. Três vezes ele precisa ser tocado pelo seu visitante celestial antes de estar pronto para receber a revelação que lhe foi destinada. Tal reação não está confinada a contextos apocalípticos (Dt 5:26; At 9:8; 22:11), sendo uma salutar lembrança da majestade de nosso Deus e da espantosa condescendência que representa a encarnação.

Como o capítulo 8, do qual é paralelo, o capítulo 11 apresenta somente dois impérios, o persa (v. 2) e o grego, representado pelo seu fundador Alexandre o Grande (3, 4). Duas das subdivisões do reino deste último, e o relacionamento entre elas, são o assunto em foco da próxima seção (5-20), e então o corrupto governante entre em cena, obtém grandes vitórias, encontra alguma oposição, dá vazão à sua raiva no templo e cidade santos, fazendo geralmente aquilo que bem entende (21-39). As opiniões diferem quanto ao cenário e situações do resto do capítulo, introduzido pelas palavras “no tempo do fim” (40); tudo depende de se a referência é a aquele tirano em particular ou se ele vem a representar os opressores de todas as épocas, culminando no Anticristo do fim dos tempos.

O episódio termina com a advertência de um sofrimento sem precedentes, compensado pela promessa da ressurreição (12:1-4), e com uma exortação final a Daniel.

a) A visão do mensageiro celestial (10:1-11:1)

1. O que parece ser uma nota editorial na terceira pessoa serve de prefácio para a narrativa, e lhe dá a data. *No terceiro ano de Ciro, rei*

da Pérsia, o ano de 537 a.C.; o primeiro grupo de exilados já havia retornado a Jerusalém, mas Daniel e muitos outros tinham ficado. A menção do nome *Beltessazar* serve de lembrança da ocasião, quase setenta anos antes, em que o nome lhe fora dado por Nabucodonosor, e talvez também como um lembrete de 1:21, onde Ciro foi pela primeira vez mencionado; vemos que o autor/editor estava apresentando o seu livro como uma unidade.

A verdade da *palavra* é enfatizada, mas *envolia grande conflito*; esta expressão enigmática se refere à luta e ao esforço envolvidos em compreendê-la. Custou muita fadiga e sofrimento (cf. Is 40:2, “milícia”); “o tempo determinado era longo” (AV) provém de uma interpretação rabínica.²⁰¹ Tal custo pessoal para o vidente pode ser comparado com o “fardo” (ARA: “sentença”) de Zacarias 9:1; 12:1 (AV, RV). Enquanto antes Daniel havia dito expressamente que não tinha compreendido a visão (8:27), à luz desta revelação ele passa a entender tanto a palavra falada como a visão; mas a visão deste capítulo (versículos 5, 6) não necessita de compreensão no mesmo sentido que as outras. Evidentemente, Daniel pressupôs que todas as visões tinham relação com o mesmo assunto.

2, 3. O primeiro mês do ano (4), em que a Páscoa tinha lugar no décimo quarto dia, e a Festa dos Asmos do décimo quinto ao vigésimo primeiro, era tradicionalmente um tempo para lembrar a libertação do Egito e para jejuar em preparação para um esperada palavra da parte do Senhor. Aparentemente a dieta vegetal (1:12, 16) à qual ele se restringira no início não se aplicou a todo o tempo em que ele esteve na corte. *Nem me untei com óleo algum*, pois isso era um sinal de alegria (Sl 45:7).

4. O *dia vinte e quatro do . . . mês* pode ter tido uma significação especial depois do exílio (cf. Ag 1:15; 2:10, 18; Zc 1:7), mas o que era não sabemos. O *grande rio* é usualmente o Eufrates (p. ex., Js 1:4); parece não haver nenhum significado especial nesta menção do Tigre.* Sem dúvida a ausência de “grandes rios” na Palestina tornava os vários rios e canais das planícies babilônicas especialmente interessantes para os

(201) CB, p. 152. Driver entende “foi um grande conflito” como se aplicando ao tempo de grande sofrimento que estava por vir, mas este é um significado menos provável.

(*) Nota do Tr.: Como o Tigre desembocava no Eufrates, às vezes os dois eram usados um pelo outro (cf. ARA: “Tigre”).

cativos.

5. *Levantei os olhos, e olhei, e eis um homem . . .*, literalmente “um certo homem”. A narrativa enfatiza por toda a sua extensão a humanidade do mensageiro (versículos 16, 18; 12:6, 7), apesar da sua glória. *Um homem vestido de linho*; cf. a figura angélica de Ezequiel 9:2, etc. *Linho*, do qual as vestes sacerdotais eram feitas (Lv 16:4), era ordinariamente branqueado, e, apesar de que às vezes fios e fitas coloridas eram incorporadas, temos justificativas para supor que estas vestes de linho eram brancas. O cinto de *ouro puro de Ufaz* significa “o ouro mais fino”. Ufaz é desconhecido como nome de uma localidade. A NEB tem Ofir, conforme alguns manuscritos. A localização de Ofir é incerta, mas o mais provável é a atual região da Somália, que se estende para ao sul da Arábia.

6. A transluzente pedra preciosa, o clarão do relâmpago, a luz das chamas e o brilho do metal polido, todos traduzem impressões deixadas por aquele que apareceu a Daniel, e que está acima de toda descrição. As suas palavras, que eram como o burburinho de uma grande multidão, exigiam cuidadosa atenção da parte de Daniel para ele poder captar a sua mensagem. A descrição traz semelhanças às de Ezequiel 1:26-28 e Apocalipse 1:12-16, ambos os quais retratam a glória do Senhor. Aqui tal identificação não é feita, e a maioria dos comentadores falam de um anjo, uma vez que ele foi enviado como um mensageiro (v.11).

7-9. O fato de os companheiros de Daniel terem fugido de medo o deixou sem nenhum tipo de ajuda humana numa experiência de grande fraqueza. “Tornei-me uma figura humana digna de pena” (NEB) capta bem o sentido *o meu rosto mudou de cor e se desfigurou*. A julgar pela descrição, essa experiência de transe não era bem uma coisa de causar inveja.

10-12. A mão que tocou a Daniel transmitia força e capacitou-o a se mover da posição prostrada em que se encontrava, tal como a palavra de comando para ficar em pé. As ordens de Deus já trazem consigo a capacitação necessária, mas ser nomeado como recebedor de uma mensagem divina especial era sem dúvida um privilégio muito caro. A notável expressão *homem muito amado* (cf. 9:23; 10:19) significa “alguém em quem Deus tem prazer”. Poucas pessoas são assim descritas nas Escrituras: Abraão foi chamado “amigo de Deus” (II Cr 20:7; Is 41:8; Tg 2:23), mas não, tanto quanto sabemos, em seu próprio tempo de vida; Maria foi saudada como tendo achado graça diante de Deus (Lc 1:28, 30); acima de todos, o Servo do Senhor era aquele em quem Ele tinha o Seu prazer (Is 42:1; Mt 3:17). E, para cada uma dessas pessoas, o sofrimento foi inevitável.

A eficácia da oração é sublinhada (embora não especificamente men-

cionada, está implícita no v. 2), e em particular a oração que leva a sério a revelação de Deus e reconhece, como Daniel o havia feito em sua oração (9:5-14), uma total inutilidade e falta de méritos diante d'Ele. *Por causa das tuas palavras é que eu vim* deixa implícito que esta visita não teria ocorrido não fosse a oração específica de Daniel.

13, 14. Mas porque teria havido uma demora de três semanas, se a sua oração tinha sido ouvida desde o começo? O culpado era *o príncipe do reino da Pérsia*. Pensa-se aqui num representante da Pérsia nas regiões celestiais; a Grécia igualmente tem um correlativo angélico (20), e Miguel, *um dos primeiros príncipes*, pertence a Israel. É evidente que a hierarquia no céu não é uma réplica da da terra, onde o pequeno Israel não tem prestígio e a Pérsia era o poder dominante. Se o mensageiro de Deus foi atrasado por tanto tempo, a inferência é que há uma medida de contingência na história humana, mesmo que o resultado final seja certo. A imagem da guerra também deixa isso implicado (cf. Ef. 6:12; Apo 12:7); e, no entanto, qualquer predição sobre o futuro seria impossível à parte de uma radical fé na soberania de Deus. *Os últimos dias*, uma expressão já usada em 2:28, significa “no futuro”²⁰² como já foi demonstrado; usualmente (Gn 49:1; Nm 24:14; Is 2:2; Jr 23:20) se refere aos eventos da história, em contraste com a intervenção sobrenatural de Deus no fim dos tempos; mas não, é claro, a história escrita depois de acontecida. Quando está em foco o fim de uma era o escritor usa a expressão “o tempo do fim” (8:17; 11:35, 40; 12:4, 9). Nos textos de Qumran “os últimos dias” têm uma referência escatológica, provavelmente devida à influência da tradução da LXX, “o fim dos dias”, sendo usado assim quer o contexto o requeira ou não.²⁰³ Comentadores que defendem uma data no segundo século tendem a achar que há uma significação escatológica neste versículo. *A visão* é a revelação do capítulo 11.

15-17. Apesar do toque fortalecedor do v. 10, Daniel se encontrava novamente prostrado, e ainda por cima *mudo* (cf. Sl 39:9). Ele estava literalmente privado da capacidade de falar até receber um segundo toque sobrenatural, desta vez nos seus lábios, sendo-lhe dado de novo o poder para falar. *Dores*, usualmente a palavra usada para o trabalho de parto, também usada, porém, em sentido metafórico (Is 21:3), implica pelo menos em alguma “coisa nova” como consequência do sofrimento.

(202) E. Lipinski, *VT*, XX, 1970, pgs. 445-450. Veja também a nota a 2:28.

(203) Delcor, p. 213.

18, 19. O vidente foi fortalecido tanto pelo terceiro toque do mensageiro como pelas palavras por ele faladas: *e disse: . . . sê forte . . . fique fortalecido*. Enfim, ele estava capacitado e em condições de receber a visão.

20, 21. A guerra celestial será dirigida primeiramente contra a Pérsia e a Grécia, porque ambos terão poder sobre o povo de Deus. Embora este esteja aparentemente indefeso, não obstante, tem do seu lado o mensageiro divino, que é assistido por Miguel. O conflito será de proporções tais que chegará a causar dúvidas quanto a se o povo de Deus conseguirá sobreviver, e a visão tempo por propósito transmitir uma certeza inabalável de que, por mais desesperadora que seja a situação, Deus tem o controle sobre ela de maneira tão completa que pode até revelar a sequência dos acontecimentos antes de estes terem lugar. De fato, eles já estão inscritos no Seu *livro* (ARA: "escritura") *da verdade*, o que, embora figurativo, expressa de um modo muito próprio o controle e conhecimento que Deus tem do passado, presente e futuro (Sl 139:16; Mt 3:16), pois eles estão oficialmente lançados em seus registros.

11:1. O *primeiro ano de Dario* foi aquele em que foram despachadas ordens permitindo aos cativos retornarem a Jerusalém.²⁰⁴ Embora isto aparentemente tenha sido a livre decisão de um governante politeísta, Daniel tinha sido fortalecido e seu povo colocado em liberdade para poder voltar à sua terra, tudo isso porque o favor de Deus estava novamente voltado na direção deles. Os fatores espirituais demonstram ter importância decisiva na história humana.

Nos acontecimentos que o mensageiro passa agora a predizer, a terra gloriosa, o Templo e os sábios de entre o povo estão no centro das preocupações do escritor. Dois séculos de dominação persa são sintetizados em um só versículo (2) por não serem relevantes para o seu tema; o império grego, e as lutas entre duas áreas ocidentais, recebem maior atenção (3-20), porque exércitos haveriam de marchar sobre a Judéia, fazendo uma pressão sempre maior sobre o povo de Deus. Tudo isto, entretanto, meramente conduz ao tema principal, o tempo de opressão que haverá de destruir tudo aquilo a que o crente leal se apegava com de-

(204) O julgamento de Montgomery, de que o versículo 1a deve ser tratado como sendo uma glosa e, conseqüentemente, omitido, foi seguido por comentaristas posteriores; mas a data não deve ser entendida como um novo cabeçalho de capítulo. É antes uma olhada de relance para um acontecimento recente, para mostrar a ação divina por trás dele.

dicação. Enquanto o exílio havia sido explicado pelos profetas e por fim aceito pelo povo como sendo um castigo merecido, este tempo de terror que está por vir não é apresentado nesses termos. Pelo contrário, trata-se do brutal ataque de um megalomaniaco contra “a santa aliança” (28). E ele há de ter um apoio internacional tão grande que toda oposição fica sem efeito, seus exércitos causando a morte de muitos antes que ele próprio chegue “ao seu fim” (45). Isto é o sinal para um tempo de angústia sem precedentes, a libertação dos fiéis e a ressurreição para o juízo (12:1-4).

Embora tudo isto seja apresentado como estando no futuro, a opinião aceita pela maioria dos estudiosos é que o autor estaria usando uma forma literária estabelecida, que certamente não enganaria a ninguém. A intenção seria a de mostrar que o curso da história estava sob a direção de Deus, cumprindo assim os Seus propósitos. A posição do autor seria evidenciada pela crescente inclusão de detalhes no relato dos versículos 21 a 35, e também pelo pretense erro na sua descrição da queda do tirano (40-45). A transição de história para profecia pode ser detectada, porque posteriormente os acontecimentos mostram que o autor estava enganado. Uma vez estabelecido que o governante em foco é Antíoco Epifânio (e sobre isso não há desacordo), é possível então chegar-se à época em que o capítulo, e talvez todo o livro, foi escrito, a saber, entre 165 e 164 a.C.²⁰⁵ Nenhuma outra parte do Antigo Testamento, ou mesmo do Novo, tem sido datada com tanta segurança. Temos que nos perguntar se tal segurança realmente tem bases sólidas.²⁰⁶ Supondo, para o momento, que tem, chegamos à conclusão de que estamos diante de um elemento ficcional bastante sofisticado no livro.

Supondo que esta maneira de datar o livro seja correta, então a assim chamada revelação não era na verdade nada disso. Mesmo se os leitores originais estivessem preparados para aceitar sem hesitação o elemento fictício concernente ao capítulo 11, segue que também a preparação para a visão no capítulo 10 era fictícia, ganhando um sabor local somente para questões de efeito. O que ele diz sobre a eficácia da oração ou sobre a guerra nos céus entre representantes das nações reflete tão somente as idéias subjetivas do autor. Pode-se admitir, sem dúvida, que

(205) P. ex., Porteous, p. 170: “O crítico . . . é grato por esta profecia da morte de Antíoco, cumprida em parte, porquanto ela tornou possível a datação exata do livro de Daniel”.

(206) Cf. a Introdução, acima, pgs. 38 e segs.

uma verdade espiritual seja expressa em forma de parábola, mas o problema é que não temos aqui nenhuma indicação de estarmos diante de uma parábola. Se puder ser provado que o autor estava enganado em sua predição acerca de como Antíoco encontraria o seu fim, então não há nenhuma razão para supor que ele pudesse ser mais digno de confiança em sua compreensão de questões espirituais.

Por seu lado, o intérprete que mantém uma data no sexto/quinto século não está livre de dificuldades. Se ele aceita como axiomática a realidade da predição na Bíblia como um todo e conseqüentemente também neste livro, está diante da questão de que em nenhum outro lugar a predição é tão específica e detalhada como aqui. Mesmo quando está centrada no rei que havia de vir, as referências são irregulares e elusivas. Os Evangelhos dão testemunho das idéias erradas que eram mantidas não somente pelos inimigos de Jesus mas até pelos Seus amigos e discípulos. Por que, então, deveria ser dedicada uma atenção tão grande a um governante mau como Antíoco Epifânio, de modo que a história da sua vida fosse revelada adiantadamente? O que se ganharia com tal predição?

Parece melhor nos aproximarmos do capítulo com esta diversidade de opinião na mente e voltar ao assunto depois de termos estudado o seu conteúdo. Qualquer leitor que não seja um estudante de história antiga acha as suas muitas alusões desnorteantes. Mesmo depois de os detalhes terem sido analisados, fica-se com um sentimento de suspeita de que o comentador possa ter nos enganado. Por esta razão é bom ter à mão um manual de história do período, para dar uma perspectiva mais ampla do que a do capítulo em questão. Só para citar um exemplo, é algo instrutivo ver que a parte que trata deste período em *The Cambridge Ancient History*, volume VIII, é intitulada *Roma e a região do Mediterrâneo, 218-133 a.C.* Já antes do fim do terceiro século a sombra de Roma começava a cair sobre a região oriental do Mediterrâneo, e não seria preciso um profeta sobrenatural, na metade do segundo século, para prever a ascensão de um novo império mundial. Por isso, é ingênuo achar que o autor pensava estar o fim de todas as coisas iminente no tempo de Antíoco Epifânio. O seu propósito era o de dar um comunicado divino de que o sofrimento nem sempre era conseqüência da punição divina, como o exílio havia sido. Os governantes das nações, na medida em que ignoram a Deus e se tornam eles mesmos a sua lei, se tornam bestas que oprimem os outros. Nas suas mãos os piedosos sofrerão, e o capítulo mostra como um destes tiranos chega a se comportar do modo como faz, construindo sobre o exemplo dos seus predecessores e levando as suas estratégias à

sua conclusão lógica.

Com respeito à profecia como predição, a igreja tem se omitido e perdido a coragem de manter firmes as suas convicções. Um humanismo mundano e racionalista tem invadido de tal modo o pensamento cristão, que se chega a considerar ridícula toda e qualquer reivindicação de ver na Bíblia algo mais do que vagas referências a eventos futuros. O pensamento humano, entronizado, tem julgado ser um capítulo como Daniel 11 história escrita depois dos acontecimentos; mas o Deus entronizado, que estava presente no início do tempo e estará presente quando este não mais existir, pode certamente declarar com justiça ser capaz de “anunciar as cousas futuras, as cousas que hão de vir” (Is 44:7). Far-se-á, portanto, uma tentativa de tratar este capítulo como sendo uma profecia.

b) O império persa (11:2)

A posição histórica do autor, conforme 10:1, era o reinado de Ciro. O império persa já havia se espreado por todo o mundo, e o primeiro grupo de exilados já havia encontrado um caminho preparado através do deserto rumo a Sião (Ed 1:1-4; cf. Is 40:3), embora este evento não seja mencionado na visão, que era para um tempo ainda por vir.

Mais ou menos duzentos anos teriam de se passar até o fim do domínio mundial persa. Quatro reis depois de Ciro é um número muito pequeno para cobrir um período tão grande e historicamente houveram nove, excluindo-se os usurpadores entre Cambises e Dario I. O quarto, *cumulado de grandes riquezas mais do que todos*, é usualmente entendido como sendo Xerxes (486-465), quem, como seu pai, se envolveu em uma guerra indiscriminada contra a *Grécia*; no texto, contudo, não aparece o “contra”, e, como observa Montgomery, outros reis persas foram ricos o suficiente para causar inveja. Se é com história que estamos tratando, a menção de apenas quatro reis é tomada pela maioria dos intérpretes como um indicativo de que o autor foi fraco no seu conhecimento da história deste período, mencionando tão somente aqueles reis persas que são nomeados no Antigo Testamento, ou seja, Ciro, Dario, Xerxes (Assuero) e Artaxerxes; mas isto não faz de Xerxes o quarto. E. J. Young, que interpreta o capítulo como profecia, sugere que se pensava em quatro épocas, mas ele não chega a elaborar com mais detalhes esta opinião. A dificuldade na identificação dos detalhes neste versículo serve de apoio ao ponto-de-vista profético, pois a profecia usualmente focaliza apenas de-

terminados elementos que são significativos, passando por cima de muita coisa que um historiador se acharia no dever de incluir. O uso de *três . . . e um quarto* é um hebraísmo bastante familiar (Pv 30:15, 18, 21, 29; Am 1:3, 6, etc.); não poderia ser esta mesma expressão idiomática empregada aqui em Daniel? O autor estaria sendo, neste caso, deliberadamente vago com relação ao número de reis persas a ser esperado, sendo porém observado que a riqueza persa eventualmente representaria um convite a um ataque por parte de qualquer um, inclusive do reino da Grécia.

c) O conquistador grego (11:3, 4)

Embora o autor não identifique o rei seguinte, ou melhor, o fundador do império seguinte, a Grécia já havia sido mencionada no versículo anterior, sendo descrita como sucessora da Pérsia em 8:21. Pouco é dito sobre este *rei poderoso*, o qual conhecemos como Alexandre o Grande; ele *reinará com grande domínio*, ou, o que é mais provável por representar melhor a expressão idiomática, “ele reinará sobre uma vasta área” (cf. NEB, BJ: “ele dominará um vasto império”), e *fará o que lhe aprouver*, uma expressão que deixa implícito ao mesmo tempo sucesso pessoal e um culpável egocentrismo. Por isso, tão rapidamente quanto estabeleceu o seu império, este será dividido em quatro (cf. 7:6; 8:8) e governado não por seus filhos, mas por outros. Em vez de *os quatro ventos do céu*, o idioma português usa os quatro pontos cardeais, dois dos quais, o norte e o sul, aparecem no relato subsequente. E entre os dois está a terra santa. O tipo de governo exercido pelos sucessores do conquistador grego seria necessariamente diferente do dele, porque num império dividido um governante rivalizaria com o outro.

d) Sul versus norte (11:5-9)

Primeiramente é o *rei do Sul (negeb)* que domina o cenário. A nossa interpretação de “sul” e “norte” deve ser governada pelo lugar onde foi escrito o capítulo, e não deverá ultrapassar os limites dos impérios mundiais da época. O Egito representava o limite mais ao sul dos impérios persa, grego e romano, e seria prontamente identificado com o sul (cf. v. 8). Diferente do império romano, o persa e o grego se estenderam para o leste até as fronteiras da Índia, mas em direção ao norte houve pouco

incentivo para a conquista. Esta era a direção de onde as temidas invasões de hordas de bárbaros vinham tradicionalmente (Jr 1:14; 4:6; 6:1, etc.); as montanhas da Armênia e do Cáucaso formavam uma barreira natural, sendo que a Síria, então, representava o “norte”, ao menos no que tange ao império asiático.

5. Embora o rei do Egito esteja primeiro no controle, *um de seus príncipes* (ou “generais”, pois *sār* pode significar ambos) ganhará poder. “Seus” se refere aos generais de Alexandre, e o versículo indica que o rei do Egito enfrentará um rival cujo império sobrepujará o seu próprio. As idas e vindas entre o Egito e a Síria necessariamente haveriam de molestar a terra santa, ameaçando a sua segurança.

6. Um casamento arranjado, através do qual o rei egípcio pretendia alcançar objetivos políticos, haverá de falhar. A sua filha representa uma peça do jogo na disputa internacional e, segundo a RSV, o *seu filho*, herdeiro potencial de ambos os reinos, não herdaria nada, mas seria *entregue*, traído, junto com a sua mãe e o seu séquito. O passar de algum tempo é indicado pela frase introdutória, *ao cabo de anos*. Assim o tradutor (da RSV) interpretou um texto difícil, pois o texto consonantal hebraico comporta dois sentidos, dependendo da pontuação vocálica que o leitor lhe der: cf. RV e ARA, “seu braço” em lugar de “sua descendência”. (A RSV segue três das versões antigas em sua leitura bastante plausível; cf. nota na BJ). Em vez de “ela e o seu descendente não permanecerão” deveríamos então ler “ele e as suas forças . . .”, significando o seu marido, em vez de “seu filho”, literalmente “aquele que a gerou” (cf. ARA, “seu pai”), ou seja, o rei egípcio, seu pai. De qualquer modo, o plano termina em fracasso. Montgomery faz um esboço da “seqüência que melhor se encaixa com a história” na sua exposição da segunda parte do versículo, admitindo assim que a profecia não era patentemente óbvia em seu sentido.

7-9. *Naqueles tempos* é um elo de ligação inserido aqui pelos tradutores da RSV, e não ao fim do versículo 6 (texto hebraico; cf. ARA). A rainha egípcia será vingada por *um renovo (nēsēr) da linhagem dela*, a mesma expressão usada em Isaías 11:1; como o herdeiro do reino de seu pai, ele é seu parente próximo, nascido do mesmo tronco. O sentido geral do que segue é claro: um ataque à fortaleza-capital do norte é bem sucedido, permitindo que o exército egípcio volte para casa com grandes despojos. Uma tentativa infrutífera de represália tem lugar depois de uma longa demora.

e) Norte versus sul (11:10-20)

A iniciativa passa agora para o reino do norte. A ênfase está colocada sobre o tamanho dos exércitos nortistas, que teriam de passar pela terra santa em seu caminho para o Egito.

10-12. *A fortaleza* agora é a do *Rei do sul*, do Egito, que responderá colocando em campo um grande exército e aparentemente ganhando a guerra. *Arrasará tudo e passará adiante* é exatamente a mesma expressão de Isaías 8:8, onde o profeta fala do avanço do exército assírio. *O coração dele se exaltará* prepara o leitor para uma inesperada queda.

13. Esta reviravolta será assegurada por meio de um exército e provisões superiores, *ao cabo de tempos, isto é, de anos*.

14. Pela primeira vez é feita referência à reação dos judeus, em cuja terra muito dessa atividade militar toda deverá forçosamente ter lugar. Alguns dentre eles se colocarão ao lado do invasor contra os egípcios, sob cujo controle estariam então vivendo. São os *dados à violência* (lit. “filhos da violência”, “revolucionários”), que têm uma ideologia, *visão* (*hâzôn*; cf. BJ: ARA, “profecia”); quer esta visão seja ou não inspirada por um profeta do Senhor, o seu método de alcançá-la, em todos os casos, não é, e os seus esforços serão infrutíferos.

15, 16. A ofensiva do rei do norte é decisiva. O que uns poucos revolucionários judeus não conseguiram será agora alcançado, porque *não haverá força para resistir*. O mensageiro celestial fala a partir de uma posição de controle, da fonte de toda a força; por trás do verbo no passivo está a ativa vontade de Deus, derrubando a um e exaltando a outro (Sl 75:3-7). O rei do norte pensará sem dúvida que a sua estratégia e preparação superiores lhe deram a vitória, mas isto somente porque em fazendo tudo *conforme a sua vontade* (ARA: “fará o que bem quiser”) ele estará alinhado aos propósitos de Deus nesta altura da sua carreira. Judéia, a *terra gloriosa* (cf. os versículos 41, 45 e 89), favorecida para ser o lugar da honra e beleza de Deus (Is 4:2), passou agora, pela mudança de governo, para as *suas mãos*. Uma pontuação vocálica diferente do texto hebraico dará uma variação de sentido, cf. “ele terá poder para destruí-la” (NIV; BJ: “levando em suas mãos a destruição”). Deus não planeja uma Utopia política, nem mesmo para o Seu povo.

17. *Resolverá*, com a determinação de alguém que já tem uma idéia fixa (cf. Jr 42:15; 44:12), consolidar a sua vitória sobre o Egito. Primeiramente, virá trazendo *termos de paz* (ARA, “fará um acordo”). A leitura é a das versões gregas; o hebraico “justos” sugere “bons ter-

mos” (NEB). Em segundo lugar, ele também fará uso do estratagema de arrumar uma mulher para o rei egípcio, com o propósito de colocar o Egito sob o seu controle. *Filha de mulheres* (ARA, “uma jovem”), como “filho do homem”, sugere “mulher por excelência”; provavelmente uma das suas filhas está em vista aqui. *Não vingará* de novo chama a atenção à ineficácia das intrigas humanas.

18, 19. A ambição leva o rei do norte à busca de mais conquistas. *As terras do mar* tradicionalmente eram as do Mediterrâneo, incluindo as ilhas gregas do Mar Egeu. Durante o seu empenho pela expansão do seu império ele encontrará um páreo à altura, um sinal seguro de que outro império haveria de seguir ao grego. *Ele* (o comandante inimigo) *fará recair a sua insolência sobre si mesmo*, isto é, lhe retribuirá na mesma moeda (ARA modifica o sentido). A sua ignominiosa retirada e repentino desaparecimento de cena sublinha a estupidez de se dar demasiado valor a governantes humanos. De repente, não se os encontra mais em lugar nenhum.

20. O seu sucessor estará às voltas com problemas financeiros, os quais tentará resolver mediante cobrança de impostos no que resta do seu império; *fará passar um exator pela terra* lembra Zacarias 9:8, “que não passe mais por eles o exator” (ARA, “opressor”). Está a referência de Zacarias relacionada de alguma maneira com este versículo de Daniel? *Em pouco dias* implica um reinado curto. *Será destruído*, novamente o passivo, indicando que alguém mais elevado do que ele tem poder sobre ele; *nem batalha*, o que representaria uma morte gloriosa.

Uma revisão do capítulo até este ponto assinalará convenientemente um ponto de revisão, provendo também uma pausa para reflexão.

O autor tem insistido em certos verbos ao longo de toda esta predição de eventos futuros: eles “se levantarão”, “será forte”, “não permanecerá”. O primeiro e o terceiro são diferentes traduções da mesma raiz hebraica, *amad*, um verbo muito comum que significa “ficar em pé”, “confirmar”, usado figurativamente neste capítulo para expressar a idéia de governar com autoridade e poder. Contudo, apesar do fato de que os governantes ficam fortes, de repente eles já não estão mais em pé; seus reinos estão quebrados, eles fogem, caem. Este padrão ocorre novamente no restante do capítulo, e enfatiza a transitoriedade alcançada por meio de conquista.

Um ponto seguinte a ser observado é a natureza geral das alusões. Em virtude do “mapa mundi” do período e da memória dos tradicionais inimigos de Israel, não havia nada de misterioso em um império dividido,

norte e sul, com reis rivais e suas tentativas de dominação. Mas quando se chega ao ponto de demonstrar como o curso da história confirmou (ou sugeriu, dependendo do ponto-de-vista) a profecia, embora haja concórdância sobre os principais pontos decisivos, há opiniões diferentes acerca de detalhes. Da morte de Alexandre, em 323 a.C. (versículo 4) à morte do “exator” (v. 20), universalmente identificado como Selêuco IV, em 175, passou-se um século e meio. Durante este período há uma luta pelo poder de parte dos generais de Alexandre, que resultou no estabelecimento, em 312, de Selêuco sobre a Síria e, por volta de 250, de seu sucessor sobre todo o império grego à exceção da Palestina e do Egito, que permaneceram nas mãos dos ptolomeus (5). Foi por esta época (250 a.C.) que o malfadado casamento-pacto entre os dois estados teve lugar, o qual, longe de reforçar os laços entre eles, resultou numa implacável e prolongada guerra, que durou do período inicial do reinado de Ptolomeu III (246-221) até a Batalha de Panium, em 198, em que o rei sírio, Antíoco o Grande, saiu como vencedor (versículos 7-16).

A história então se repete. Antíoco tenta usar o casamento como um meio de lhe dar poder no Egito, mas, como aconteceu com as maquinações de Ptolomeu, não obteve vantagens com isso. Desta vez a mulher, Cleópatra a primeira, se colocou do lado do seu marido egípcio, contra seu pai. Já militarmente ele se saiu melhor, até ser derrotado em 191, em Termópilas, e em 190 em Magnésia pelos romanos, sob o comando de Lúcio Cornélio Síprio. Assim a sua grandeza, como a de Alexandre, a quem estava imitando, durou pouco. Seu sucessor, Selêuco IV, foi deixado cheio de dívidas as quais não tinham condições de saldar, sendo morto em consequência de uma conspiração encabeçada pelo seu primeiro ministro, Heliodoro (II Macabeus 3).

Estes eventos fecham com a profecia, conforme a maior parte dos comentadores, mas isto ainda deixa em aberto a questão de ser o capítulo profecia ou história. Como diz Montgomery, “o autor não acrescenta dados novos ao historiador enquanto não chega à sua própria época, e mesmo então a sua história é tão velada que toda ajuda secular possível é exigida para a sua interpretação”.²⁰⁷ Tal ajuda é encontrada em Políbio, o historiador grego do segundo século a.C., cuja história se estende até 145/140. Outros historiadores seculares são posteriores, embora podendo incorporar material mais antigo; entre eles se incluem Apião, Lívio, Josefo e Por-

(207) ICC, p. 421.

fírio. Este último tem tido uma influência duradoura sobre a interpretação de Daniel, através do comentário de Jerônimo, do qual foi mestre. Para se escrever uma história secular do período, as outras fontes contemporâneas são o próprio livro de Daniel e o de I Macabeus. Outros livros dentre os Apócrifos e Pseudepígrafos são de data duvidosa.²⁰⁸ Curiosamente, então, o nosso capítulo está colocado como uma fonte primária para a história do período, embora em si mesmo necessite de interpretação. Em um momento ele é um valioso documento histórico, e em outro (p. ex. em seu sumário do período persa, versículo 2) é suspeito.²⁰⁹

Diferenças de opinião com relação a pessoas e acontecimentos mencionados neste capítulo podem ser citadas. A respeito do quarto rei da Pérsia (v. 2), devemos a sua identificação com Xerxes a Jerônimo; mas, como observa Montgomery, outros reis que o sucederam foram igualmente ricos, e ele cita o ponto-de-vista de C. C. Torrey de que o rei em foco seria Dario Codomano,²¹⁰ o último antes de Alexandre ter conquistado a Pérsia. Uma diferença similar existe no que concerne à interpretação do v. 15, onde a derrota de Ptolomeu pode ter ocorrido em Gaza, em 201, ou em 198 em Panium, perto da fonte do Jordão (Josefo xii, 3.3), ou ainda em ambos. O autor tem em vista a derrocada final. A última cláusula do v. 16 também é enigmática, uma vez porque as versões antigas a traduzem em diferentes sentidos e outra porque a alusão histórica é desconhecida. Em resumo, o curso dos acontecimentos é velado. O uso da voz passiva em conceitos abstratos e não concretos, e a recorrente ênfase na queda e destruição do orgulho e das conquistas ambiciosas do homem estão em concordância com uma síntese sobrenatural da política humana, seja passada ou futura. Aquele governante, para o qual tudo que se passou até aqui está preparando o caminho, é apresentado no próximo versículo.

f) Um homem vil (11:21-45)

O último na lista dos governantes desprezíveis é um usurpador que chega a ter um grande poder através de subornos. A sua dedicada busca de

(208) *The Cambridge Ancient History*, VIII, pgs. 720 e segs., especialmente p. 778.

(209) P. ex., a afirmação de Porteous, p. 159: "Pode-se suspeitar que o autor dependia de tradições não dignas de confiança".

(210) *ICC*, p. 424.

ambição pessoal o levará a um conflito com um que é mais forte do que ele próprio, e, na raiva de que é tomado em virtude da sua humilhação, ele derramará a sua indignação sobre o povo de Deus.

Todo mundo está de acordo em que Antíoco Epifânio (175-163) cumpriu a descrição aqui apresentada, mas podemos muito bem nos admirar do porque tanto espaço seja dado nas Escrituras a um obscuro (para nós) pretensioso do segundo século a.C. Por que motivo haveria ele de ser objeto de uma revelação especial, e por que haveria de o leitor cristão gastar tempo se ocupando com ele?

O exílio tanto do reino do norte como do sul fora objeto de advertência profética; não havia desculpa e motivo para acusar a Deus de injustiça quando os grandes impérios mundiais começaram a engolir primeiro o reino do norte, depois o do sul. A história do período é suficientemente familiar para o leitor cristão poder segui-la à medida em que afeta o povo de Deus. O exílio era ação de Deus, designada para punir, mas sempre com a restauração em mente. Agora que esta teve lugar, há uma nova situação de aprendizagem a ser enfrentada na escola do discipulado de Deus. Os governantes mundiais dos impérios assírio e babilônico não tinham sido modelos de virtude. Eles invadiram a terra santa e espalharam o povo de Deus por todos os recantos da terra, e Nabucodonosor foi tão longe que destruiu o Templo e santuário em Jerusalém. O que distingue Antíoco é o fato de ele tentar unificar o seu reino por meio de imposição de uma ideologia particular. Nabucodonosor havia tentado isso em uma ocasião (capítulo 3); um governante estava por vir que faria da religião o seu principal instrumento para impor a sua vontade, precipitando assim um conflito entre consagração ao único Deus, revelado ao seu povo, e o modo de vida baseado na sabedoria do mundo, inescrupuloso, advogado pela diplomacia. Nesta luta desigual, os servos fiéis de Deus iriam passar por intenso sofrimento. Havia começado a era da perseguição da "igreja".

Conseqüentemente, o capítulo fala a gerações de crentes, não sendo confinado em seu escopo ao segundo século a.C. Governantes se dedicarão de corpo e alma a concretizar suas ambições, sem levar em consideração o que é certo ou não. Antíoco é o protótipo de muitos que virão depois dele; a partir daí podemos então compreender o interesse aqui demonstrado em seus métodos e seu progresso.

21-24. Sem levar em conta tudo mais que se possa dizer deste usurpador *ao qual não tinham dado a dignidade real*, os seus métodos terão sucesso, ao menos inicialmente. As pessoas se ajuntarão em torno

dele, iludidas pelas suas instigações e afirmações aparentemente plausíveis: *intrigas* traduz uma palavra que significa “metodos fáceis”, “caminhos escorregadios” (Sl 35:6; 73:18). *O príncipe da aliança* deveria ser indefinido, “um príncipe” ou “um príncipe de aliança”, e poderia bem se referir a um rei secular com o qual Antíoco está em aliança; ou a um sumo-sacerdote escolhido dentro dos termos da aliança de Deus. À luz da história, este último é usualmente preferido; o sumo-sacerdote é considerado como sendo Onias III, deposto em 175 e assassinado em consequência de intrigas feitas contra ele em 171 a.C. Esta data assinala a interferência do estado secular em assuntos espirituais. Havia sido aberto um precedente que os imperadores romanos não demorariam em seguir, e que chegou a se tornar um lugar-comum na política do século vinte. Remover dos seus cargos e sujeitar a perseguição e morte aqueles que são legitimamente colocados sobre o povo de Deus é atacar o originador da aliança, o próprio Deus.

Este rei, Antíoco IV, fará alianças sem a mínima intenção de sujeitar a observá-las, o que lhe seria inconveniente, motivado somente pelo desejo do seu próprio engrandecimento. Embora os seus colaboradores sejam *pouca gente*, ele terá êxito no penetrar as fontes da riqueza e em usar das *presas, despojos e bens* para distribuir abundante e generosamente entre aqueles que darão apoio à sua causa. Planos para tomar mais outras cidades lucrativas seriam feitos, *mas só por certo tempo*. O Deus vivo, ao qual ele desafiou, haveria de intervir.

25-28. Entrementes, a ambição exigirá que o rei do Egito seja derrotado, e o seu reino incorporado no grande império do rei do norte. A oposição é intensa, mas o rei egípcio será traído por aqueles *que comem dos seus manjares* (cf. 1:13, 15), *até por eles*, pois o fato de aceitar a hospitalidade, especialmente como conselheiros do rei, como parece estar implicado aqui, era reconhecer uma obrigação de lealdade incondicional. Além do mais, *os dois reis . . . a uma só mesa falarão mentiras*. O que pode parecer uma observação cínica sobre conferências em mesa redonda é nada mais do que a declaração de um fato; mentira gera mentira, mas isso *não prevalecerá*. Somente a verdade permanece e *o fim* das mentiras *virá no tempo determinado*. Embora o mal seja desmedido, o Senhor tem o tempo de sua destruição em Suas mãos. *Então retornará para a sua terra* indica a virtual derrota do rei do norte, mesmo que ele venha *com grande riqueza*, pois não terá conquistado o reino do Egito. Na sua reação emocional, colocará o seu coração *contra a santa aliança*; estourará novamente a animosidade contra os judeus; porém, pelo uso

da expressão “santa aliança” se percebe que ainda mais do que isso está implícito, pois sempre são dois que fazem uma aliança, e o fato de Deus a ter iniciado faz de qualquer um que a ela se opõe um anti-Deus. Assírios e babilônios tinham invadido a terra e levado cativo o povo de Deus, mas ao fazer assim estavam cumprindo o propósito de Deus. Agora, nesta nova situação, o inimigo estará colocando as mãos no próprio Deus. *Ele fará* (o heb. não tem objeto): conhecendo o tipo de caráter que ele era, o leitor encontra maus presságios neste silêncio.

As vagas referências desta predição são claramente aplicáveis de um modo geral à carreira de Antíoco IV, conforme o que dele se conhece através de I Macabeus e Políbio. Ele tomou o trono do qual o seu sobrinho Demétrio era o herdeiro, sendo portanto alguém “ao qual não tinham dado a dignidade real” (cf. I Cr 29:25). Tendo começado sem ter nenhum direito ao trono, ele fez uso da sua considerável inteligência, magnetismo pessoal e generosidade para fazer progredir a sua causa, não hesitando em silenciar toda oposição que contra ele se levantasse, inclusive ao ponto de depor e executar o sumo-sacerdote legítimo Onias III, como já vimos. Os historiadores diferem quanto a quais são exatamente os acontecimentos referidos nos versículos 23 e 24, sendo este último igualmente difícil de se aplicar com exatidão. O que temos aqui é um vívido estudo de caráter, versando sobre a pessoa de um inescrupuloso diplomata, assaltando num lado e fazendo barganha com o que conseguiu roubar no outro. O sentido geral é claro mas, como é característico da profecia, os detalhes não.

Que o mesmo vale para a seção seguinte (versículos 25-28) é admitido por Porteous quando diz: “nos versículos 24 e segs. o nosso autor faz a sua própria importante contribuição para a bastante confusa história das campanhas de Antíoco no Egito, e das suas relações com os judeus”. Todavia, o relato bíblico é enigmaticamente breve, enfatizando apenas a relativa força dos dois exércitos na guerra que se deu em 170-169 a.C., e o uso efetivo de intrigas, o que colocou o jovem egípcio Ptolomeu VI Filometor em desvantagem. Estes são os detalhes não conhecidos através de outras fontes. Um outro relato se encontra em I Macabeus 1:16-19, onde não se faz nenhuma menção de qualquer negociação entre Antíoco e Ptolomeu, tal como temos aqui no versículo 27. I Macabeus é independente da passagem de Daniel, estando muito mais interessado na oposição a Antíoco do que nos seus feitos. É difícil de se acreditar que depois dos acontecimentos descritos em I Macabeus 1:20-28 o autor de Daniel poderia ficar contente em passar por eles de modo tão sucinto como o

fez no versículo 28. Não apenas havia o Templo sido profanado e saqueado, mas inclusive os crentes tinham sido massacrados.

29, 30. O pior ainda estava por vir. A segunda campanha de Antíoco contra o Egito, dois anos mais tarde (I Macabeus 1:29) é bem conhecida a partir do relato de Lívio, que deriva sua informação de Políbio.²¹¹ Para o historiador romano, este evento marcou um ponto decisivo na história do seu país; o grande Antíoco foi humilhado, e deste momento em diante teve de se inclinar diante do poderio superior de Roma. No capítulo 11 igualmente este acontecimento marca um ponto crítico. Desta vez o homem vil não será bem sucedido, mas será humilhado por *navios de Quitim*. *Quitim* é um nome antigo para Chipre (Is 23:1), mais tarde usado de modo geral para as ilhas de terras do litoral a oeste da Palestina. Aqui o autor está se reportando à antiga profecia de Balaão (Nm 24:24), mas o poder no qual se pensa é Roma.²¹² A esquadra romana trouxe ao Egito o cônsul Gaio Popílio Lenas, que enfrentou Antíoco com um ultimato, traçando um círculo ao redor dele e obrigando-o a responder antes de deixá-lo sair e ir embora.

De fato as predições se cumpriram. A humilhação suscita a raiva, e resultará em ação punitiva contra *a santa aliança*, ajudada por aqueles que *tiverem desamparado*. Uma separação será feita entre os fiéis e os falsos dentre o povo de Deus, entre os que permanecem leais e aqueles que optam por caminhos estranhos.

31. O extremo do sacrilégio está agora para ser cometido. O exército do rei do norte profanará *o santuário e a fortaleza*, uma só construção, agora fortificada para resistir a invasores. Eles darão fim no *sacrifício costumado*, pois as fortificações não conseguirão manter afastado o inimigo. *O contínuo (hattāmfā)* é o sacrifício diário, da manhã e da tarde, que havia sido instituído como uma exigência em Números 28:2-8. A intenção era impor à força o culto a outro deus, descrito como *a abominação desoladora*, a tradução literal de uma circunlocução hebraica usada pelo autor para expressar o seu desgosto, evitando toda menção do vil e desprezível nome. Tal como (Abede) nego representava uma pequena alteração do nome da divindade Nebo (1:7), assim tem sido sugerido que

(211) Lívio xlv.11 e segs.; Políbio xxix.1.

(212) Entre os Rolos do Mar Morto, 1Qp Hab. 2:12, 14; 3.4, 9 usa o termo, tal como o Rolo da Guerra 1QM 1:2, 4 e segs. . As opiniões quanto à nação que estaria aqui em vista diferem . F. F. Bruce (*Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, p. 71) considera os Quitim como sendo os romanos.

temos aqui uma paródia internacional do nome *Ba'al-sh^emair*, “senhor do céu”, o título comum de Baal tanto entre os arameus como entre os cananitas. Filo de Biblos identifica Baal com Zeus Olímpio dos gregos²¹³ A transliteração do hebraico, *šiqqûs m^e šômēm*, parece, à primeira vista, ter pouca semelhança com o sugerido original, mas Baal era comumente substituído por *šiqqûs* (p. ex. I Rs 11:5, 7), e *šômēm* (cf. nota sobre 9:27) tem as mesmas consoantes básicas que a palavra usada para “céu”. O significado desta expressão é “causando horror”, por causa do iminente julgamento esperado.

A história deste acontecimento, conforme é registrada em I Macabeus 1:54, tomado juntamente com 1:59, fala de um altar construído sobre o altar das ofertas queimadas, e não de alguma estátua, como a referência em Daniel parece sugerir.²¹⁴

32, 33. A polarização entre aqueles que são seduzidos por lisonjas e o povo que conhece o seu Deus é o tema dos versículos seguintes. A perseguição põe fim aos indecisos. Ou eles são *violadores da aliança*, por entrarem em acordo com o regime prevalescente, ou *se mantêm firmes e ativos* (lit. “fazem”, como no v. 30; ARA, “se tornarão fortes e ativos”). O movimento de resistência é feito por aqueles que são *os entendidos (māškîlm)* entre o povo; comentadores têm favorecido a sugestão de que estaria em vista aqui um grupo religioso conhecido como os Sábios. Em apoio a esta tese se faz referência à história (I Macabeus 2:42), pois os Hasidim ou “piedosos”, ancestrais dos fariseus, desempenharam um papel importante na oposição à imposição de costumes gregos; mas, a melhor definição do termo pode ser dada a partir do seu uso no próprio livro de Daniel. Os sábios são as pessoas que conhecem o seu Deus (v. 32), que convertem muitos à justiça (12:3), que têm entendimento (12:10). É a palavra traduzida por “instruídos” em 1:4, significando em 1:17 a capacidade dada por Deus de se aplicar ao estudo e aprendizado. Embora este dom seja mostrado aqui como provendo uma solução em tempos de crise, como é ilustrado nos primeiros capítulos, nesta passagem o sucesso é alcan-

(213) W. D. McHardy, comentando sobre “Uma carta de Sacará” em *DOTT*, p. 253. O documento pertence ao primeiro período do reinado de Nabucodonosor. Veja também *ICC*, p. 388.

(214) Driver (*CB*, p. 188) se refere em uma nota-de-rodapé ao Mixná (*Taanith* iv.6), onde está escrito (conforme a tradução de Danby): “. . . um ídolo foi colocado no santuário”. Segundo a nota de Danby a referência é ao cerco pelos romanos; cf. a menção de “o deus de Olimpo” por Eusébio e de “Júpiter Olimpo” por Jerônimo.

çado mediante o preço do sofrimento. Na época de Jeremias aqueles que professavam ser sábios davam uma falsa idéia dos fatos (Jr 8:8, 9); Isaías estabeleceu um contraste entre o conselho do Senhor e o dos homens sábios de Judá (Is 29:14), em palavras que serviram muito bem para Paulo em seu tratamento do mesmo tema (I Co 1:19). A sabedoria que conclamava homens e mulheres a darem suas vidas pela causa da justiça era mais sujeita a ser taxada de loucura por todos exceto aqueles que estavam totalmente consagrados e comprometidos com o seu Deus. E quando estes já chegaram a coincidir com alguma seita ou grupo ou partido? Não há barreira de raça, sexo ou educação para a sabedoria representada pelo comprometimento total com a causa de Deus, mas é certo que não muitos que são sábios pelos padrões humanos são aí incluídos (I Co 1:26).

Daniel e seus amigos haviam sido livrados da morte por incomuns intervenções divinas, mas a advertência aqui é que isto nem sempre acontecerá. *Espada, fogo, cativoiro e roubo* são um sumário dos sofrimentos dos homens e mulheres fiéis até o dia de hoje.

34, 35. Um *pequeno socorro* é uma maneira depreciadora de se referir ao apoio que homens tentarão dar. Como comenta Porteous, “o autor está mais impressionado pela ação dos mártires que provaram a sua lealdade em meio ao fogo da perseguição, contribuindo assim para a purificação da comunidade”.²¹⁵ Este seria um ponto-de-vista extraordinário para um escritor nos anos 165/164, quando a luta contra os gregos começava a ficar favorável para a resistência dos macabeus, e o Templo estava para ser rededicado (em dezembro de 165 ou 164 a.C.), a menos, talvez, que ele não aprovasse os métodos violentos que eram empregados. O fervor do apoio que tinha esse movimento permeia o relato em I Macabeus 4:36-61. O fato de alguns que aderiram o fazerem com motivos insinceros e que o movimento de resistência é supérfluo no plano divino não é mencionado pelo historiador. Para o autor de Daniel, enquanto registra as palavras do mensageiro celestial, a perseguição tem o seu propósito, dentro do plano de Deus, de refinação, e Ele dará um fim nela no tempo que para isso designou. O movimento de resistência macabeu não chegou a nenhum fim decisivo porque lutava pela independência política, e, quando esta por breve tempo foi alcançada sob João Hircano e seus sucessores, toda vantagem foi malbaratada por insatisfações internas e intrigas relacionadas com problemas de sucessão.

(215) Porteous, p. 168.

36. A atenção volta a ser dada ao *rei*, cujo caráter e cujos feitos são o assunto principal do capítulo; aqui a ênfase constante está colocada sobre as suas presunçosas reivindicações de ser deus. Gênesis 3:5 mostra que isto está na raiz de todo o pecado humano, sendo, conseqüentemente, não limitado às monstruosas presunções de certos governantes deste mundo. Não obstante, o governante está em melhor posição do que a maioria para levar a cabo a conclusão lógica das suas egoísticas pretensões. Ele tem o poder para *fazer segundo a sua vontade* (cf. 8:4 e 11:3, se referindo a Alexandre, e 11:16, a Antíoco o Grande); esta é chave para a campanha anti-Deus descrita no restante da frase (v. 36). Tão extremo é o seu egoísmo que ele não tem outra opção além de ser um ateu. Antes de aprofundar este tema-chave o autor se certifica de que o leitor está sabendo que aparente prosperidade é permitida somente *até que se cumpra a indignação* ou “que o tempo da ira se complete” (NIV). A *indignação* de Deus (*zā'am*), ameaçando com a destruição mas demorando para isso até o último momento possível, é um tema familiar entre os profetas (p. ex., Is 13:5; 26:20, 21; 30:27; 66:14; Jr. 10:10, etc. e cf. Dan 8:19). Há aqui um eco de Isaías 10:23, “uma destruição, e essa já determinada”, no hebraico *aquilo que está determinado*: Deus será Deus sejam quais forem as pretensões humanas.

37-39. Aprofundando agora o tema do ateísmo do rei, o autor faz uma observação concernente à sua falta de consideração para com as tradições familiares de culto e para com *o amado das mulheres* (ARA, “o desejo de mulheres”), provavelmente Tamuz (Ez 8:14), cuja morte lendária era lamentada anualmente nos rituais cananitas. Na Síria e no Egito um ritual semelhante era associado respectivamente com Adonis e Osíris. O motivo disso parece ser que o rei tinha de ser mais popular que o mais popular dos deuses, embora, incoerentemente, ele também honrasse ao *deus das fortalezas*. A contradição é intencional. Este homem “tornado deus” concentrará toda a sua riqueza e energias na máquina de guerra, aceitando ajuda de *um deus estranho*²¹⁶ se isto lhe convém, e distribuindo favores em forma de sub-regências sobre as terras conquistadas.

Os comentadores variam na sua avaliação dos versículos 36-39 como uma história da carreira de Antíoco Epifânio. Enquanto Montgome-

(216) Segundo Otto Ploger, *Daniel (Kommentar zum Alten Testament*, 1965), este representa o próprio Antíoco.

ry diz que “esta obscura passagem oferece novas informações incidentais sobre a história religiosa de Antíoco”,²¹⁷ Porteous os vê como claramente aplicáveis a ele.²¹⁸ É certo que Antíoco tinha obsessão pela sua importância própria, como é provado de modo conclusivo pelas moedas que cunhou. No primeiro período de seu reinado elas apresentavam o seu próprio retrato e a inscrição “Rei Antíoco”; depois foram se tornando cada vez mais pretensiosas, com a adição de símbolos tais como uma estrela sobre a sua cabeça, e as palavras “Deus Manifesto” (Epifânio) ligadas a uma imagem com as características de Apolo ou, mais tarde, Zeus, coroada de loureiros ou dos raios do sol.²¹⁹ Políbio faz referência à reação popular diante do título que ele próprio adotara: “Antíoco, intitulado Epifânio, ganhou o apelido de Epimânio [louco] por causa da sua conduta” (Livro 26). Uma evidência que não se encaixa tão bem (embora talvez tenha algo de relevante em relação a ela no v. 38) é a informação dada por Lívio (xli.20) de que ele teria feito liberais ofertas a cidades e templos de modo que, ao menos entre os gregos, ele teria ganho uma reputação de piedade. Aparentemente ele honrou primeiro a Apolo e depois a Zeus. Se o “deus das fortalezas” era o nome de um deus, este é desconhecido de qualquer outra forma. Em resumo, porquanto seja verdade que Antíoco IV se encaixa de modo geral com a descrição dada nestes versículos, existem discrepâncias quando se chega a detalhes concernentes à sua prática religiosa.

Há também aqui referências a campanhas militares que são obscuras, como admite Montgomery com relação ao v. 39a.²²⁰ Ele, em consequência, adota uma revocalização do texto, que tem o efeito de mudar o sentido para “e ele colocará como defensores de fortalezas um povo de um deus estranho [lendo *'am*, “povo”, em vez de *'im*, “com”], estando então implícita uma referência a uma guarnição pagã, em Acra, colocada por Antíoco para vigiar o Templo e para dar-lhe apoio militar (I Macabeus 1:33, 34).²²¹ Esta interpretação é adotada não porque o texto a exi-

(217) ICC, p. 460.

(218) Porteous, p. 169.

(219) Exemplos de moedas, ilustrando a gradual presunção de divindade, podem ser vistos em CB, pgs. 191, 192.

(220) ICC, p. 463: “As alusões são totalmente obscuras”.

(221) A revocalização foi primeiro proposta por Jepheth Ibn 'Ali, em *Comentário sobre Daniel*, editado por D. S. Margoliouth, em *Anedocta Oxoniensia*, 1889. Embora Driver não se mostre entusiasmado por ela (CB, p. 195), muitos comentadores desde aquele tempo têm adotado a emenda, entre eles Charles, Heaton e Porteous.

ja, mas a partir de um desejo de fazer o relato de Daniel 11 se aproximar de modo mais exato do que se sabe da história do reinado de Antíoco.

A esta altura faremos bem em considerar a velha questão de se neste capítulo se faz referência exclusivamente a Antíoco IV, ou se há uma referência secundária também a algum governante os governantes posteriores, dos quais ele seria uma espécie de protótipo. Jerônimo pensava que o capítulo tinha um novo ponto-de-partida no versículo 21, sendo que deste ponto em diante ele via o que considerava como sendo referências ao Anticristo. Hipólito e Teodócio fizeram do v. 36 o ponto de virada, enquanto Crisóstomo aplicava todo o capítulo ao Anticristo.²²² O método de Jerônimo tem tido muita influência. Embora julgasse que a partir do v. 21 o texto era mais do que histórico, ele continuou a dar referências históricas, sendo que “a erudição ocidental tem sido livrada das divagações da exegese apocalíptica pela mediação de Jerônimo”.²²³ Esta é, de fato, uma providência pela qual devemos ser gratos. E o fato de Jerônimo ser persuadido da concretização histórica do tema geral do período grego pela interpretação do descrente Porfírio acrescenta mais uma às muitas provas da soberania de Deus apresentadas no livro de Daniel.

A própria menção do termo Anticristo com referência a um texto escrito antes da vinda de Cristo levanta questões de raciocínio *a-priori*. Isto levanta de maneira muito aguda a questão do método exegético, sendo preferível então evitar um termo que ocorre pela primeira vez nas Cartas de João (I Jo 2:18, 22, 23; 4:3; II Jo 7). Não obstante, temos razões para pensar que, embora o capítulo tenha o seu primeiro cumprimento no caráter e reinado de Antíoco IV, o assunto não termina por aí. Observe que (i) há detalhes que não são aplicáveis a Antíoco, se a informação que temos sobre ele de outras fontes é correta; (ii) a ênfase por todo o capítulo não está tanto nos feitos do rei, mas mais em seu caráter, que inspira os seus atos. (iii) O relato sempre volta à perseguição que será dirigida contra o povo piedoso e contra a aliança. (iv) Através de todo o livro os arrogantes são manifestamente humilhados e repentinamente cortados de cena pela morte. A maneira soberana de Deus de levar isto a cabo é enfatizada nos casos de Nabucodonosor, Belsazar, Alexandre e seus sucessores. (v) Estes governantes se tornam progressivamente mais anti-

(222) Para maiores detalhes veja o excelente sumário de Montgomery em *ICC*, pgs. 468-470.

(223) *Ibid.*, p. 469.

Deus à medida em que o livro vai chegando à sua conclusão. (vi) O capítulo retoma o ponto mencionado em 8:17, onde a visão era “para o tempo do fim”. No auge da sua vingativa crueldade, Antíoco estará servindo ao propósito de Deus de refinar e purificar o Seu povo “para o tempo do fim” (cf. v. 40).

O livro já divisa, como temos mostrado acima, o surgimento do poder que expulsou Antíoco do Egito, ou seja, Roma (cf. os Quitim de Nm 24:24, que levam a efeito uma represália a Assur), e por isso não é válido afirmar, como muitos comentadores o fazem, que o autor pintou o fim da presente ordem das coisas como coincidindo com o fim do reinado de Antíoco.²²⁴ Um historiador contemporâneo escreve: “Desde o dia em que Popílio Lena traçou com o seu bastão o círculo na areia, ao redor dos pés de Antíoco Epifânio, não havia mais dúvida quanto a quem mandava no Mediterrâneo . . . Um rei selêucida, e este era Antíoco, pulou fora do círculo e se mandou para casa, como lhe havia sido ordenado”.²²⁵ Se, como a maioria dos comentadores mantém, o capítulo tivesse sido escrito passados mais ou menos três anos deste acontecimento, Antíoco já estaria então, por esse tempo, virtualmente no fim, e o nosso autor teria de ter sido míope ao não contar com a ascensão do império romano. Uma comparação entre os capítulos 2, 7 e 8²²⁶ mostra, no entanto, que temos base para pensar que ele o fez. “O fim” no Antigo Testamento é “não meramente e tão somente o último momento histórico em uma série de momentos históricos; é também, e primariamente, o *significado* de toda a série de momentos”.²²⁷ Assim, o fim sobre o qual Amós pregou (Am 8:2) veio em 722 a.C.; o de Ezequiel (Ez 7:2) em 587; o que foi predito com respeito a Belsazar (Dn 5:26), naquela mesma noite, em 539. Que o autor de Daniel divisa de fato o fim da história como o conhecemos fica claro pela interpretação da pedra que encheu a terra (2:44) e pela visão da vinda do reino em 7:14 e segs.; ele provavelmente teria tido uma visão em escala mais reduzida do fim dos tempos, mas isto não quer dizer que ele o esperasse como se seguindo imediatamente ao reinado de Antíoco. O fim de Antíoco realmente virá, mas ele é apenas o protótipo; o quarto reino será ainda pior. Enquanto o leopardo (Dn 7:6) tinha quatro cabeças, a besta

(224) Assim Driver (CB, p. 193), com uma referência ao v. 40.

(225) T. R. Glover, em *Cambridge Ancient History*, vol. VIII, pgs. 14, 15.

(226) Veja acima, p. 171.

(227) G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Ol Testament* (SCM Press, 1964), p. 285.

terrível terá dez chifres e grandes dentes de ferro, e devorará toda a terra (7:7, 23).

Se lermos o capítulo deste modo, veremos que o autor nunca está falando somente de uma era da história, mesmo que a predição devesse ser aplicada a Antíoco como o primeiro de muitos opressores. Há dentro do capítulo, com de resto em todo o livro, uma insistência sobre o tema da audácia do orgulho humano, que não está confinado a qualquer época em particular. Um homem estabelece a si mesmo como a sua própria autoridade final, age cruelmente para atingir os seus próprios objetivos (ainda mais se está frustrado, como foi o caso de Antíoco), acha um bode expiatório sobre o qual descarregar a sua raiva, e põe em ação todas as armas de guerra, tanto psicológicas como materiais, contra o povo de Deus. Este ciclo é familiar na história, incluindo a do século vinte. O que o livro sugere e a profecia posterior confirma (cf. Mc 13:14 e segs. e o paralelismo do livro do Apocalipse) é que a escalada de oposição culminará em um furioso ataque final, em que o mal parecerá triunfar, sendo que só a intervenção de Deus provará o contrário. Esta será a ocasião do julgamento final e do estabelecimento do reino de Deus.

40-45. Neste ponto a maioria dos comentadores está persuadida de que o autor deixa de escrever a história e olha para diante, para descrever como o tirano encontrará o seu fim. Como evidência para isso é destacado que não há menção de acontecimentos registrados na história (I Macabeus 3 e 4), que teve lugar na parte final do ano de 166 a.C., e que os eventos que *são* mencionados, tais como a conquista do Egito e a batalha entre o mar e o glorioso monte santo (45), nunca aconteceram realmente. Antíoco morreu não na Palestina mas na Síria, como Políbio o testemunha.²²⁸ Certamente. Se se é da opinião de que o que temos aqui é história, então este relato está errado; se, porém, permitirmos que o próprio livro diga a que gênero pertence, e o que temos aqui é profecia, não há problema. A profecia bíblica exhibe regularmente esta característica de mirar o futuro como através de um telescópio, de tal modo que o evento mais dis-

(228) 31:9: "Na Síria o rei Antíoco, procurando conseguir dinheiro, decidiu fazer uma expedição contra o santuário de Artemis, em Elimais. Chegando ao local, teve as suas esperanças frustradas, quando as tribos bárbaras que habitavam nas redondezas não permitiram esta violação; e, na sua retirada, veio a morrer em Tabe na Pérsia, atacado de loucura, como dizem alguns, devido a certas manifestações de desfavor divino, quando tentava cometer este sacrilégio no santuário acima referido" (Edição de Loeb).

tante parece estar amalgamado ao mais próximo, tanto que fica indistigüível deste. A passagem mais conhecida em que isto aparece é o discurso de Jesus em Mateus 24 e Marcos 13, onde Ele fala tanto da queda de Jerusalém como do fim desta era. Foi só depois que este evento teve lugar que se tornou possível distinguir quais eram as passagens que se aplicavam aos acontecimentos do ano 70 d.C., e as que eram predições de um futuro mais distante. Os fatores comuns no julgamento, aconteça quando acontecer, e a similaridade entre os métodos de um e de outro tirano, são responsáveis pela aparente homogeneidade do capítulo. “Parece . . . que nem uma interpretação exclusivamente histórica e nem uma exclusivamente escatológica sejam satisfatórias, e que devemos deixar o espaço para uma dupla referência, para uma interligação do histórico com o escatológico”.²²⁹ O histórico é ainda futuro ao tempo em que o livro foi escrito, mas se relaciona com uma situação reconhecível, identificável quando o evento tiver lugar. Outras partes do discurso miram em direção à segunda vinda e o fim desta era. O mesmo acontece com Daniel 11:40-45.

40. *No tempo do fim* é uma expressão que já havia sido introduzida (v. 35; cf. 27), e se aplica ao fim do reinado de Antíoco, embora contenha a idéia secundária do fim de todas as coisas, implícito em 2:35 e 7:26, 27. A ofensiva é efetuada pelo poder do sul, à qual o rei do norte responde com um número esmagador de homens e equipamento militar de apoio. A linguagem alusiva é altamente evocativa: *como um tufão* (cf. Is 21:1; Jr 4:13; Hc 3:14; Zc 9:14; ARA, “arremeteu”), trazendo repentina destruição; *inundará e passará* é uma expressão de Isaías 8:8, já usada em Daniel 11:10, e comparando a inevitável devastação causada por exércitos inimigos com a de uma enchente.

41-43. *Entrará também na terra gloriosa*, a terra das promessas antigas, e por isso a sua invasão suscita perguntas por princípios, especialmente considerando-se que *do seu poder escaparão estes: Edom e Moabe, e as primícias dos filhos de Amom* (contrastar com Is 11:14 e Ml 1:2-5). No segundo século a.C., tal como no sexto, estes cooperaram com o inimigo, ficando assim aliados ao perseguidor. *As primícias* (*r'esft*, “início”, “principal”, “primeiros frutos”) implica no melhor da nação de Amom. A expressão ocorre em textos poéticos para indicar a fina flor, a nata de um povo ou nação (Gn 49:3; Nm 24:20; Sl 78:51; 105:36), cujo destino está aqui sendo determinado, e pode ser uma insinuação que neste con-

(229) C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark* (CUP, 1963), p. 402, com referência a Marcos 13:14-20.

texto estas nações representem inimigos típicos da causa de Deus.²³⁰ Temporariamente eles escapam, por lançarem a sua sorte com o líder vitorioso, que toma posse de todas as terras e suas riquezas, incluindo-se as do Egito. A Líbia para o ocidente e a Etiópia (Cuxe) ao sul do Egito serão por ele alcançados.

44. No auge do seu sucesso este conquistador será subitamente chamado de volta, como o foi Senaqueribe antes dele (Is 37:7, 8), pois vinham más notícias do lado oposto do seu império. Como um animal encurralado, ele arremete contra todos que encontra, exterminando-os.

45. O acampamento real está situado de forma a ameaçar o monte de Jerusalém. A palavra para *mar* está no plural (cf. ARA), como na poesia de Deuteronômio 33:19 e Juízes 5:17, mas o sentido é o Mediterrâneo. *Palacianas* traduz uma palavra persa, *apadana*. A predição mantém silêncio quanto à batalha, mas o seu final é certo. O opressor se encontrará sem aliados e chegará ao seu fim. Isto é o que o crente precisa ter em mente acima de tudo, venha o que vier.

g) Morte e ressurreição (12:1-4)

1. A divisão de capítulo não deveria permitir que se obscurecesse a continuidade do texto com o que veio anteriormente. *Nesse tempo* se aplica ao intervalo entre o começo e o fim do conflito mencionado no versículo anterior. A positiva certeza de ajuda vem em primeiro lugar, antes do anúncio de *um tempo de angústia, qual nunca houve* (cf. Mc 13:19). Miguel, já mencionado em 10:13, 21 é agora *o grande príncipe, o defensor dos filhos do teu povo*; essencialmente um guerreiro (cf. Ap 12:7), a sua função é de proteger o sofredor povo de Deus. Embora ele seja grande, não os livra de terem de suportar o sofrimento; pelo contrário, ele os livra em meio a ele (cf. os capítulos 3 e 6). O *livro* neste contexto é o livro dos vivos, como em Salmo 69:28; ou seja, haverá sobreviventes, apesar de uma grande perda de vidas.

2. Na luta tanto piedosos como ímpios serão mortos, ficando assim entre *os que dormem no pó da terra* (Gn 3:19; Sl 22:29). A razão para usar “dormir” como metáfora para “morrer” é que o sono é um estado temporário do qual normalmente despertamos, estando assim o leitor preparado para a idéia da ressurreição. *Muitos dos que dormem*

(230) Lacocque, p. 172.

parece implicar numa ressurreição limitada, e este é o ponto-de-vista adotado por aqueles intérpretes que pensam em termos de um contexto original para o livro no período macabeu. Segundo eles, era essencial que se visse a justiça sendo feita, porque no massacre geral tanto bons como maus haviam perecido. A ressurreição é neste caso “um clarão de inspirado discernimento”, como Porteous o chama, uma maneira de fazer possível a vindicação divina dos mártires e o Seu juízo sobre os que a eles se opuseram. Mas, o uso da palavra “muitos” no hebraico não é totalmente paralelo ao seu uso no português. O hebraico *rabbîm*, “muitos”, tende a significar “todos”, como em Deuteronômio 7:1; Isaías 2:2, onde “todas as nações” se torna “muitos povos” no paralelo do v. 3; e em Isaías 52:14, 15; 53:11, 12, onde esta palavra-chave ocorre nada menos do que cinco vezes, sempre com significação inclusiva.²³¹ Como frisa o prof. Jeremias, a palavra hebraica *kol*, “tudo”, “todos” significa ou “totalidade” ou “soma”; não há palavra para “tudo” como um plural. Em lugar desta temos *rabbîm*, que aqui vem então a significar “a grande multidão”, “todos”; cf. “Multidões que dormem no pó da terra . . .” (NIV). A ênfase não está sobre muitos, em contraste com todos, mas antes nos números envolvidos.

À luz disso, o nosso autor pode ser visto pensando em uma ressurreição geral antes do juízo. Jesus quase certamente tinha este versículo em mente em Mateus 25:46 e João 5:28, 29. Como nos capítulos 2 e 7, o mundo tal como o conhecemos chegou a um fim e uma ordem inteiramente nova teve início, porque o eterno Deus irrompeu no tempo. Ele é a fonte de eterna justiça (9:24) e de *vida eterna*, palavras cunhadas pela primeira vez²³² aqui no Antigo Testamento, embora outros autores expressem a convicção de que o calor da comunhão com Deus de que desfrutaram na

(231) Veja J. Jeremias, *TDNT*, VI, pgs. 536 e segs.; F. Graber, *DNTT*, I, pgs. 95-97. *NDITNT*, 4, art. “Todos”.

(232) M. Dahood, *Psalms*, I (*Anchor Bible*, 1965) argumenta, com base em paralelos ugaríticos, que os Salmos estão cheios de expressões de esperança com relação à imortalidade e ressurreição (p. 106), e que estas são inclusive muito antigas. Ele encontra em Sl 16:11 uma referência à vida eterna, *hayyîm*, como em Daniel 12:2, e em Sl 17:15b ele traduz “quando eu despertar” como “na ressurreição”. Ele liga este versículo com Is 26:19 e Dn 12:2, como o faz D. Kidner, *Salmos 1-72* (Ed. Vida Nova, 1980), p. 107. Veja também Elmer B. Smick em *NPOT*, p. 115: “Um distorcido conceito de imortalidade aparece antes de a Bíblia ser escrita em registros escritos de egípcios e babilônios, e alguma noção de ressurreição dentre os mortos fazia parte da mitologia suméria”. À luz das provas de fontes antigas seria até estranho que não houvessem anseios similares, e mesmo declarações sobre a vida eterna, expres-

terra não poderia terminar simplesmente com a morte (Sl 16:11; 17:15; 73:23, 24; Is 26:19). A menção da árvore da vida é da possibilidade de viver para sempre (Gn 3:22) devia ter mantido este pensamento na cabeça do israelita desde os primeiros tempos. A expressão *o pó da terra* também lembra Gênesis 3, sugerindo assim que o capítulo estava na mente do autor, mas ele representava o início da rebelião e, por conseguinte, da condenação, da qual poucos encontraram o caminho do livramento. E para todos estes, à exceção daqueles poucos, sobrou *vergonha e horror eterno* (ou, “ódio”, “desdém”, uma palavra usada somente em Isaías 66:24).

3. *Os que forem sábios* (*maskilm*: veja nota sobre 11:32, 33). Não há razão para restringir este termo aos líderes tais como os heróis das guerras macabéias. É a mesma raiz do verbo “entender” em 9:25; o mesmo verbo em 9:13 é traduzido por “nos aplicarmos” à verdade. O entendimento é dado por Deus (9:22) e deve ser passado adiante, a outros (11:33) para fortalecê-los no sofrimento. Assim como o servo obtém êxito através da obediência e do sofrimento (Is 52:13 e segs.), assim será com aqueles aos quais o autor se refere (11:35), e os crentes de todos os tempos devem dar exemplo das mesmas características, especialmente a cuidadosa atenção à palavra de Deus, pois esta sabedoria é a sabedoria de Deus.²³³ Semelhantemente, a sua transfiguração reflete características daquele a quem Ezequiel viu em sua visão (Ez 8:2): *resplandecerão como o fulgor do firmamento*, claro e transparente (cf. Ex 24:10; Mt 13:43).

Os que a muitos conduzirem à justiça são também os “sábios”. Mais uma vez temos um eco do Servo do Senhor, que “justificará a muitos” (Is 53:11). Como isto é realizado não é dito aqui, mas há somente uma fonte de justiça (Dn 9:7, 14) e um dos aspectos desta justiça é “misericórdia e perdão” (9:9). Os primeiros capítulos do livro mostraram como Daniel e seus amigos procuraram apresentar este Deus justo a governantes, e como dois deles responderam (4:34, 6:26). Ambos expressaram a convicção de terem se encontrado com o Deus vivo, que havia sido visto ao agir em situações específicas, e ao qual estavam começando a dedicar fé e temor. Aqueles que conduzem outros à justiça, então, são aqueles que demonstram a sua fé e encorajam outros a crer, e isto é algo que o

nos no Antigo Testamento. As passagens relevantes com relação ao assunto têm sido por anos interpretadas muito precavidamente, provavelmente com demais precaução, embora permaneça um fato que somente depois da ressurreição de Jesus é que a vida eterna se tornou um princípio estabelecido da fé bíblica.

(233) Veja Henri Blocher, *Songs of the Servant* (IVP, 1975), p. 78.

crente mais humilde pode fazer.

A idéia por trás da comparação *como as estrelas* é que estes crentes fiéis irradiam luz e assim ajudam outros a ver (cf. Mt 13:43), e não que eles devam ser, de algum modo, espetaculares.

4. *Encerra as palavras* implica em guardá-las a salvo até o tempo em que elas forem necessárias, mais ou menos da mesma forma que um presente é guardado em segredo até o dia em que é dado. *Sela o livro* tem o duplo sentido de autenticar e preservar intacto (cf. Is 8:16; Jr 32:11, 14). A referência de Jeremias é especialmente útil, porque mostra que a tabuinha sobre a qual a escritura da compra era gravada era colocada dentro de um “envelope” de barro selado, no qual era sumariado o seu conteúdo. Este resumo era aberto e assim podia ser sujeito à falsificação; se ele fosse questionado, então a cobertura de barro poderia ser quebrada para uma verificação dos fatos.²³⁴ Se pensamos em termos de um rolo de papiro, então duas cópias eram feitas, uma aberta e outra selada. Uma implicação posterior de se selar um documento é que ele era guardado do conhecimento geral, tal como Isaías guardou o seu ensino dentro dos limites do seu próprio círculo de discípulos (Is 8:16). A razão pela qual Daniel deveria manter seladas as suas duas últimas visões é que estas ainda não eram relevantes (8:26; 12:9), ao menos em todos os seus detalhes. Conforme aqueles que datam o livro no tempo dos macabeus, isto é parte da intenção fictícia de mostrar que ele fora escrito no sexto século, quando de fato era um documento contemporâneo, do segundo século. Há, contudo, um sentido metafórico da palavra que deve ser considerado, tal como é usado em Isaías 29:9-12, onde o problema é letargia, cegueira espiritual: vendo, eles não vêem. Por esta razão, Jesus ensinou em parábolas (Mt 13:14, 15); muito do que era de valor estava oculto, exceto para aqueles que o queriam suficientemente para dar tudo em troca (Mt 13:44, 45). Bem no fim os selos seriam removidos (Ap 22:10), mas então o arrependimento já seria impossível.

Não se pretende que encaremos a selagem do livro de uma forma muito literal. Não há nenhuma indicação de que alguma parte da profecia de Isaías tenha sido guardada em segredo no sentido de a ninguém ser permitido lê-la, e nem que os últimos quatro capítulos de Daniel fossem tratados de modo diferente do resto do livro. Deus tinha revelado o

(234) ANEP, p. 75.

propósito da história, mas isto não estava colocado em cartazes para que todos pudessem ver. De fato, os homens o procurariam por toda parte, menos na palavra de Deus (Am 8:12) e por isso não o encontrariam, embora seja certo que *o saber se multiplicará*. Aqueles, porém, que procurarem no lugar certo e que forem adiante firmes na fé e na paciência entenderão; ou talvez melhor, “muitos irão para cá e para lá para multiplicar o saber” (NIV; cf. Montgomery, *ICC*). A LXX lê “o mal se multiplicará”, sendo seguida nisso pela Vulgata, daí a tradução da BJ: “a iniquidade aumentará”; não há razão, contudo, para se preferir esta leitura à do TM.

Assim termina a longa revelação dada pelo mensageiro celeste. Uma seção com algumas perguntas conclui o livro.

h) Epílogo (12:5-13)

5. O rio, que tinha sido o contexto local no início da última grande revelação (10:4), volta a formar o cenário. Dois outros mensageiros celestes entram em cena, um de cada lado do rio, sendo que um deles levanta a primeira de algumas perguntas cruciais.

6. “Eu disse” é a leitura da LXX; *ele disse* é a do TM, traduzido como “um deles” (TEV, NIV, BJ). A pergunta não é como haveríamos de esperar, “Quando acontecerão estas cousas?” (cf. ARA; como em Mt 24:3), mas *Quanto demorará até ao fim?* (Cf. BJ; cf. 8:13, tanto para o diálogo entre os anjos como para a pergunta “até quando?”). A vívida realidade da revelação cria a impressão de que tudo está para acontecer imediatamente, caindo o pano sobre a história humana. Embora possa parecer, mais provável, à primeira vista, que Daniel fosse o autor da pergunta, para pouco serviria mencionar os dois outros mensageiros celestes a menos que eles tivessem algum papel a desempenhar no drama. *Maravilhas*, ou “coisas inauditas” (BJ), são os sofrimentos e livramentos descritos em 11:31-12:3.

7. A majestática figura no centro do palco e equilibrada sobre o rio entra no mais solene juramento ao dar a sua resposta. Porquanto era usual levantar-se uma das mãos ao fazer um juramento (Gn 14:22; Êx 6:8; Ez 20:5), aqui o mensageiro celeste levantou *a mão direita e a esquerda ao céu*, “como a mais completa garantia da verdade daquilo que está para ser afirmado”.²³⁵ *Aquele que vive eternamente* (cf. Dn 4:34) lembra

(235) CB, p. 204.

Deuteronômio 32:40, a passagem em que o Senhor fala assim de Si mesmo. Ele é o único qualificado para ser aquele que garante a predição que está para ser feita. Esta toma a forma de uma repetição do misterioso *um tempo, dois tempos e metade de um tempo* de 7:25, ao qual é acrescentada a declaração de que o fim está ligado à *destruição do poder do povo santo* (cf. 12:1). Agora, o Antíoco histórico não teve êxito em quebrar o seu poder, isto é, reduzi-los a nada, deixá-los desamparados (Driver). Não somente foram os esforços dos macabeus surpreendentemente bem sucedidos, mas os romanos já lhe haviam anteriormente mostrado a porta (cf. nota sobre 11:30). A implicação é que ainda haverão outros opressores semelhantes a Antíoco, que o tempo aparentemente irá passando de modo rotineiro, como que desmentindo a verdade da profecia (cf. Ez 12:22), mas que súbita e certamente, no momento apropriado, a intervenção divina interromperá o curso da história. O sinal visível deste momento, de interesse apenas para aqueles que suportam o sofrimento, é o total desamparo dos crentes face aos seus perseguidores; assim, de um modo paradoxal, quando eles estiverem passando pela maior agonia em virtude de julgamentos injustos e torturas, eles são chamados a contemplar com expectativa a prometida intervenção de Deus, livrando-os (cf. Lc 21:28).

8, 9. Confuso, Daniel formula uma pergunta levemente diferente. Ele quer saber *qual será o fim destas cousas*; mas o significado pleno da revelação é escondido até de Daniel, estando as palavras *encerradas e seladas* (cf. v. 4), embora ele as tenha ouvido da boca do mensageiro celeste. O texto confirma, assim, que a palavra “selado” deve ser tomada de modo metafórico; ele ouve as palavras mas elas não significam nada para ele. Somente depois dos acontecimentos é que se pode ver que uma palavra profética teve o seu cumprimento. Ela não supre informações a partir das quais um programa possa ser construído, por não ser este o seu propósito.

10. O propósito é claramente mostrado como sendo o de guardar na fé, manter nela aqueles que serão severamente tentados a entregar os pontos em face da oposição. O sofrimento nem é acidental e nem sem sentido, mas serve para o propósito positivo da purificação, limpeza e provação (refinação) do povo de Deus (cf. 11:35). O reflexivo, *se purificarão*, representa uma forma igualmente bem traduzida por “mostrar-se-ão puros”, isto é, *serão purificados* (ARA, BJ); de modo similar, *serão . . . embranquecidos e provados*. O processo de refinação que aumenta a qualidade do ouro e da prata ao mesmo tempo separa o refugo,

isto é, *os perversos*. Os dois já não são mais indistingüíveis; porém a separação só pode ser feita pelo fogo, ficando assim assegurada a pureza do metal. Para o mundo moderno, a refinação do aço oferece um símbolo mais eloqüente. Se permanecerem impurezas neste metal, a rachadura de uma viga mestra sob peso resulta no desmoronamento de toda a estrutura, e tudo porque não foi permitido ao fogo refinador o completar o seu trabalho. A idéia de uma fé fortalecida como o resultado da provação está muitas vezes implícita na metáfora, especialmente quando está em questão a palavra do Senhor (Sl 12:6; 18:30; 119:140; Pv 30:5). Aqui o pensamento é antes que o sofrimento preparará um povo para a imediata presença do seu Senhor (cf. Ml 3:2, 3).

Os perversos procederão perversamente, por estarem, sem terem consciência disso, provendo elementos para o teste, não estando a ele sujeitos; assim eles continuarão na sua rotina de sempre, sem problemas mas também sem bênçãos, despercebidos de que a última oportunidade para o arrependimento, lamentavelmente, já passou.

11, 12. O mensageiro celeste volta agora à pergunta original do versículo 6, “até quando estes eventos inauditos chegarão a um fim?” (TEV). A resposta é dada por meio do simbolismo numérico típico do livro, sendo, porém, uma resposta enigmática, como o provam os vários modos diferentes de compreendê-la.

Por um lado, muitos comentadores têm tomado estes números literalmente, crendo que o escritor original estava pensando em termos do período compreendido entre a remoção dos sacrifícios contínuos por Antíoco Epifânio e a rededicação do Templo, ou ainda a morte de Antíoco. S. R. Driver, por exemplo, considera que o fim dos 1290 dias sincroniza com este último acontecimento, embora “a data exata dele não seja conhecida”.²³⁶ H. Gunkel observou a menção dos 1150 dias em 8:14, lançando a sugestão de que os 1290 e 1335 dias seriam sucessivas correções, feitas quando se viu que o fim não tinha chegado no tempo originalmente esperado.²³⁷ Nisso ele foi seguido por Montgomery, Bentzen, Delcor e Lacocque, ao passo que Porteous confessa ser difícil ver como correções urgentes poderiam ser acrescentadas a um livro que tinha acabado de ser colocado em circulação, mesmo que o fosse num número

(236) CB, p. 205.

(237) H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, p. 269; mencionado por Montgomery (ICC, p. 477).

limitado de cópias.²³⁸ Os números não se encaixam, e é difícil fazê-los se encaixarem em qualquer esquema.

Além do mais, a teoria da “correção” cai por terra quando se examina o contexto de 8:14, pois naquele capítulo está em foco o terceiro império, ao passo que em 7:25 e 12:7 temos defendido que o período é o do quarto. Estes versículos são paralelos, embora não se referindo à mesma ocasião. Em 8:11-14 tem-se em vista o ataque de Antíoco ao Templo, enquanto em 12:7 é divisado o cumprimento das profecias do livro como um todo. É verdade que o v. 11 retoma a linguagem de 8:11-14 e as “desolações” de 9:2. O Templo foi deixado desolado pela primeira vez nos “setenta anos” do exílio; isto haveria de acontecer de novo por pouco tempo quando Antíoco o profanasse; mas estas não foram mais do que antecipações preliminares do violento ataque a ser esperado.

Por outro lado, todas as tentativas de se achar uma aplicação exata para os números, tomados literalmente, fracassaram. Voltamo-nos, assim, para a interpretação simbólica, tendo em mente que já houveram anteriormente indicações de números simbólicos no livro, de modo especial os setenta setes de anos em 9:24-27. Estes eram divididos em $7+62+\frac{1}{2}$, deixando assim o total perto de setenta, implicando com isso que “o fim ainda não chegou”. A adição de 1290 dias, que daria os três anos e meio,²³⁹ completaria os setenta setes, ou setenta semanas de anos, trazendo assim um fim à perseguição. Mesmo assim, é necessário perseverar um pouco mais, até que tenham passado 1335 dias, outro mês e meio.

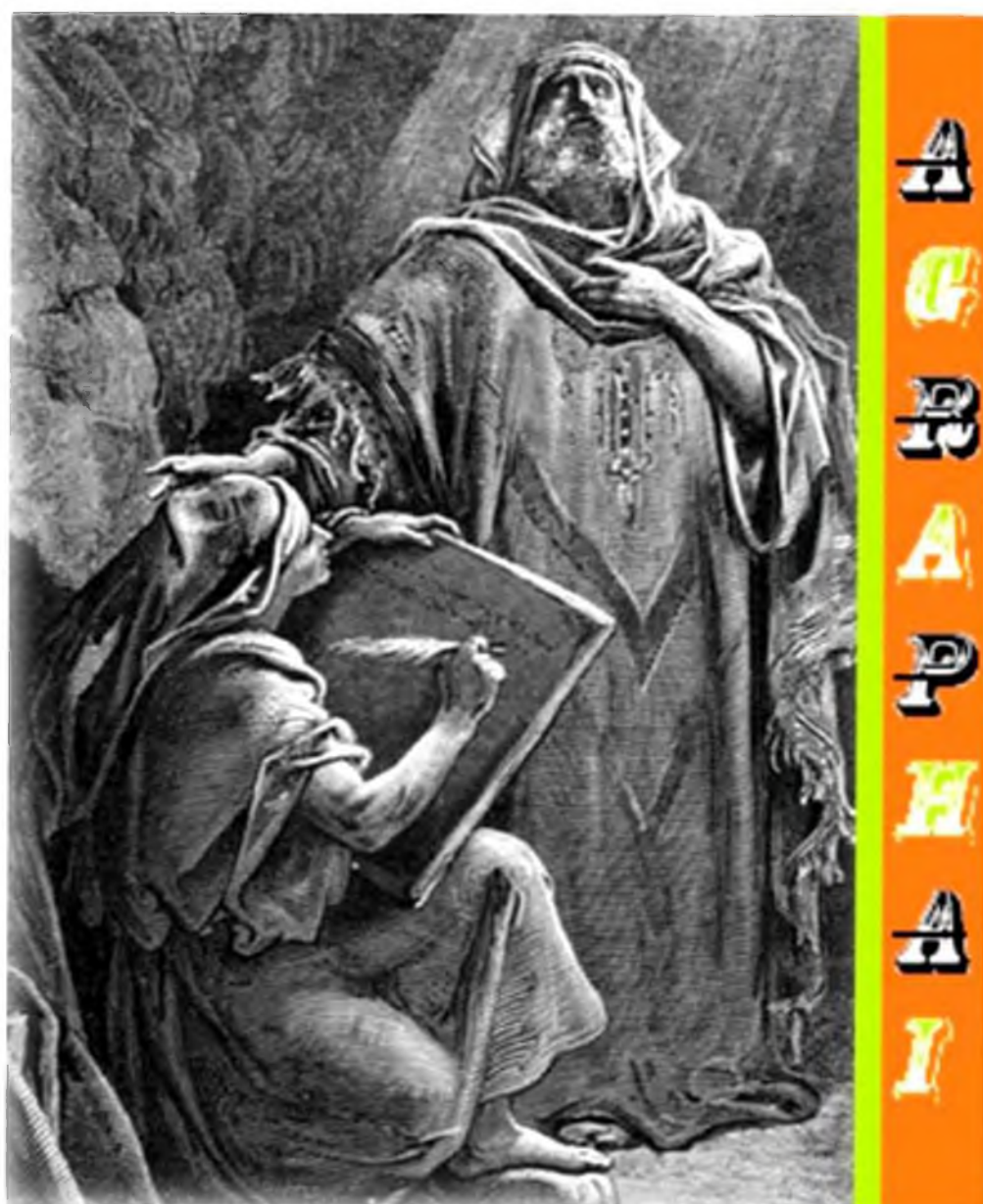
Desta forma, como no ensino de Jesus, a ênfase está no agüentar até o fim (Mc 13:13). Uma bênção particular espera aquele que continua numa atitude de expectativa mesmo depois de o tempo para o cumprimento da profecia aparentemente ter passado, assim como na parábola de Jesus há uma bênção especial para o servo que permanece fiel mesmo quando o seu mestre não volta para casa no tempo previsto (Mt 24:45-51).

12. A última palavra é endereçada a Daniel. Ele também deve ir em frente, apesar de ser já homem velho. *Descansará* implica em que isto aconteça “no túmulo”, como em Isaías 57:2 (ARA, “leitos”); mas, ele está contado entre os “sábios” (12:3) que ressuscitarão dentre os mortos para

(238) Porteous, p. 172.

(239) O calendário hebraico baseava-se em meses lunares, não se sabendo detalhes precisos sobre o método usado para mantê-lo em harmonia com o ano solar. Presume-se que um mês intercalado seria inserido, talvez a cada três anos, o que poderia explicar a aparente discrepância entre 1290 dias e três anos e meio.

receber uma herança já para eles reservada. Não se lhe deu a esperança de que o fim dos tempos chegaria antes do fim do seu próprio tempo de vida, mas ele haveria de experimentar a vida da ressurreição (cf. Mt 28:20), e nesta esperança podia ficar contente.



COMENTÁRIOS BÍBLICOS DA SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Os comentários da Série Cultura Bíblica foram elaborados para ajudar o leitor a alcançar uma compreensão do real significado do texto bíblico.

A introdução de cada livro dá às questões de autoria e data um tratamento conciso, embora completo. Isso é de grande ajuda para o leitor, pois mostra não só o propósito de cada livro como as circunstâncias em que foi escrito. É também de inestimável valor para professores e estudantes que buscam informações sobre pontos-chaves, pois aí se vêem combinados o mais alto conhecimento e o mais profundo respeito com relação ao texto sagrado.

Veja a riqueza do tratamento que o texto bíblico recebe em cada comentário da Série Cultura Bíblica:

- Os comentários tomam cada livro e estabelecem as respectivas seções, além de destacar os temas principais.
- O texto é comentado versículo por versículo.
- São focalizados os problemas de interpretação.
- Em notas adicionais, as dificuldades específicas de cada texto são discutidas em profundidade.

O objetivo principal dos comentários é buscar o verdadeiro significado do texto da Bíblia, tornando sua mensagem plenamente compreensível.