REVISTA BATISTA PIONEIRA
Bíblia · Teologia · Prática

Artigo
Vol. 15 · n. 1 · Junho | 2026
ISSN 2316-686X

Faculdade Batista Pioneira

doi.org/10.58855/2316-686X.v15.n1.010

O PAPEL DOS PROFETAS ESCRITORES E SUA ATUAÇÃO COMO ESCRITORES DE TEOLOGIA

The role of the prophet writers and their performance as theology writers

Me. Silas Rodrigues Carvalho[1]

RESUMO

Este artigo apresenta o papel dos Profetas Escritores como proclamadores, intérpretes da Escritura e participantes do processo de escrita bíblica de textos teológicos. A partir da análise exegética de porções de textos proféticos, será sustentado um processo biblicamente verificável de quatro etapas entre a recepção dos oráculos até a finalização do livro bíblico demonstrando que, embora haja indícios de processo editorial, o conteúdo neles preservado foi escrito o mais próximo possível das proclamações proféticas e dos próprios profetas. Por meio a análise da intertextualidade de Jonas, Joel e Êxodo 34.6-7, este artigo demonstrará que os profetas não apenas transmitiram revelações, mas também interpretaram textos anteriores das Escrituras, desenvolvendo implicações teológicas a partir deles. Por fim, será argumentado que a fala profética e a escrita possuem audiências e propósitos distintos, compreensão já presente na interpretação apostólica do Novo Testamento.

Palavras-chave: Profetas. Profetas escritores. Profecia escrita. Profetismo bíblico. Livros proféticos. Edição de profecia.

ABSTRACT

This article presents the role of the Writing Prophets as proclaimers, interpreters of Scripture, and participants in the compositional process of theological texts within the biblical canon. Through exegetical analysis of selected prophetic passages, it argues for a biblically verifiable four-stage process spanning from the reception of prophetic

[1] Mestre (Th. M.) em Estudos Bíblico-hermenêuticos com ênfase em Antigo Testamento pelo Centro de Pós-graduação Andrew Jumper e pós-graduado em Análise do Discurso e Semiótica pela Faculdade Metropolitana. Missionário Coordenador do curso "Projeto Marcos" e professor de Teologia Bíblica e Exegese do Antigo Testamento no Instituto Missionário Palavra da Vida. E-mail: silas.rc@gmail.com.

oracles to the finalization of the biblical book. This process demonstrates that, although there is evidence of editorial activity, the preserved content was written in close proximity to the original prophetic proclamations and to the prophets themselves. Through an intertextual analysis of Jonah, Joel, and Exodus 34:6–7, this study shows that the prophets not only transmitted divine revelation but also interpreted earlier scriptural traditions, developing theological implications from them. Finally, it argues that prophetic speech and prophetic writing address distinct audiences and purposes—a distinction already reflected in the apostolic interpretation of the New Testament.

Keywords: Prophets. Writing prophets. Written prophecy. Biblical prophecy. Prophetic books. Prophetic redaction.

INTRODUÇÃO

Na cultura popular do evangelicalismo contemporâneo ou no judaísmo, os profetas do Antigo Testamento têm seu papel reduzido a duas tarefas: predizer o futuro e ensinar a Lei.[2] Essa diminuição não faz jus ao papel dos Profetas Escritores nem mesmo ao conteúdo de seus livros. Em primeiro lugar, predizer ou registrar o futuro não era sua *missão principal*[3] conforme é observável nos livros proféticos. Essa afirmação pode ser confirmada num comparativo de proporção no conteúdo dos textos. Por exemplo, o ministério de Jonas conforme o relato bíblico possui uma mensagem preditiva de apenas 5 palavras hebraicas em comparação com 686 restantes no livro.[4] Em segundo lugar, embora os profetas façam uso da Lei e de outras porções bíblicas existentes em seu tempo, sua missão primária não era a de ensinar. Retornando ao exemplo de Jonas, a mensagem proclamada pelo profeta israelita a Nínive era apenas condenatória e, conforme o discurso registrado, não continha esperança, explicação sobre reação esperada dos ouvintes ou qualquer tipo de chamada ao arrependimento. Esse teor de mensagem associado à descrição de missão profética também está presente nos chamados de Isaías (cf. Is 6.8-13), Jeremias (cf. Jr 1.10-17) e Ezequiel (cf. Ez 2.1-3.15). Como entender, então, o papel dos Profetas Escritores e de seus livros?

Entre acadêmicos, surge um terreno de debate relativo aos livros proféticos: a frequente a compreensão de que os textos são fruto de diversas camadas de escribas anônimos. Martti Nissinen pode ser usado como exemplo desse tipo de visão:

> [...] as profecias escritas e os relatos de atividades proféticas nunca são informações de primeira mão, mas sempre transmitidas por meio de um filtro escribal. Portanto, as palavras "originais" dos profetas, a *ipsissima verba*, não podem ser recuperadas. O processo escribal que levou à profecia como gênero literário é um desenvolvimento secundário em relação às profecias faladas e "autênticas". Esse processo necessariamente correspondia aos objetivos e necessidades das comunidades que o mantinham em andamento e envolvia as habilidades acadêmicas necessárias para manter, produzir e transmitir documentos escritos. Portanto, a questão de como a profecia se tornou literatura está relacionada à sociologia da cultura escribal, especialmente à função dos escribas como os principais adivinhadores.[5]

A presença de trabalho editorial nos textos dos profetas conforme a forma final que a temos é amplamente aceita pelos estudiosos, assim como é possível identificar essa tarefa em outras partes do cânon do Antigo Testamento. Porém, em que proporção ela ocorreu? Qual parte do texto profético pode ser considerada como originada pelo profeta que dá nome ao livro?

Este artigo tem como objetivo principal demonstrar que os Profetas Escritores não foram apenas

[2] GOWAN, Donald E. **Theology of the prophetic books:** the death and resurrection of Israel, First edition. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, p. 1.

[3] John Walton faz uma boa explicação sobre a diferença entre falar em nome de Deus e ser alguém que traz predições do futuro (WALTON, John H. **The Lost World of the Prophets:** Old Testament Prophecy and Apocalyptic Literature in Ancient Context, Downers Grove: IVP Academic, 2024, p. 35–44.

[4] Contagem feita a partir do texto de BÍBLIA. Antigo Testamento. Hebraico. **Biblia Hebraica Stuttgartensia.** Editio 5. emendata. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. Todas as menções e citações ao texto hebraico partirão dessa fonte.

[5] NISSINEN, Martti. **Ancient prophecy:** Near Eastern, Biblical, and Greek perspectives, Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 146.

proclamadores de oráculos, antes, foram intérpretes da Escritura e participaram do processo de escrita bíblica produzindo textos teológicos. Para alcançar tal objetivo, a metodologia utilizada será a análise exegética de porções dos textos proféticos, uma análise dos sobrescritos de Oseias, Amós, Miquéias, Sofonias e Isaías a partir da crítica redacional como sinais de edição posterior e, por fim, uma análise de intertextualidade entre Êxodo 34.6-7, Joel 2.13 e Jonas 4.2. Assim, este artigo fornecerá uma introdução à identidade dos profetas hebreus, à diferenciação entre os profetas pré-clássicos e os profetas clássicos (ou escritores), analisará o teor da mensagem e o *modus operandi* da atividade profética demonstrando por meio de uma análise exegética, que os profetas estiveram ativos na escrita de textos teológicos visando futuras gerações do povo de Deus.

1. A IDENTIDADE DOS PROFETAS HEBREUS

Robert I. Vasholz defendeu que Moisés é um paradigma tanto de homem de Deus que escreveu o cânon quanto de profeta.[6] Partindo desse pressuposto, Êxodo 7.1 pode ser considerado uma ilustração do que seria o ministério profético: Moisés seria o representante da autoridade divina e Arão seria seu porta-voz diante de faraó.[7] Esse tipo de relacionamento, portanto, inicia a caracterização da identidade dos profetas israelitas como porta-vozes de Yahweh.

Victor Matthews, por sua vez, demonstrou que a narrativa do chamado de Moisés contribui para uma estrutura básica de chamado para os profetas clássicos, especialmente Isaías.[8] Essa estrutura contém uma teofania (Êx 3.5), uma reação humana de esquiva (3.11-12), a retirada das esquivas mediante promessa divina de poder/capacitação (3.12ss) e, por fim, a resposta afirmativa do profeta ("eis-me aqui", cf. Is 6.8; cp. Êx 4.20).

Portanto, a figura de Moisés é paradigmática para delinear a identidade dos profetas hebreus. Assim, no caso do profetismo em Israel, os profetas surgiam por dois motivos. O primeiro é a necessidade de ter alguém que falaria em nome de Deus após a morte de Moisés, uma vez que o povo havia escolhido não ouvir Yahweh diretamente (cf. Êx 20.18-20; Dt 18.15-18). O segundo está atrelado ao movimento do profetismo em Israel coincidir com o início, estabelecimento e queda da monarquia. Segundo Geerhardus Vos, eles "eram os guardiães da teocracia em desenvolvimento e essa posição era exercida no centro dela — o reino".[9]

A associação dos profetas com Moisés carece ainda de esclarecimento. David W. Baker demonstrou que o esforço acadêmico recente tentou posicionar o profeta e seu papel com base em um contexto social.[10] Logo, a sociedade israelita do Antigo Testamento poderia tê-los enxergado sob a sombra de Moisés e os considerado como aplicadores da Lei.[11] Essa visão do ministério profético é danosa por minar a autoridade divina imediata do ofício, pois o reconhecimento da autoridade da fala profética seria a aceitação da sociedade. Ela, também, não se enquadra com a proclamação profética daqueles que surgiram a partir do século VIII a.C., pois sua mensagem era o anúncio de juízo.

A grande dificuldade com a abordagem sociológica dos profetas está no fato de que as proclamações proféticas não foram ouvidas. Os livros proféticos narram a predição e queda do povo pactual em juízo por não terem dado atenção às advertências de Deus. A esse respeito, Baker declarou:

> [...]se os profetas são definidos pelo reconhecimento deles mesmos e de sua função por parte

[6] VASHOLZ, Robert I. **The Old Testament Canon in the Old Testament Church:** The Internal Rationale for Old Testament Canonicity, Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1990, p. 36.

[7] Conforme o texto hebraico: *wayyōʾmer YHWH ʾel-mōšeh rᵉʾēh nᵉṯattîḵā ʾᵉlōhîm lᵉp̄arʿōh wᵉʾahărōn ʾāḥîḵā yihyeh nᵉḇîʾeḵā* ("E disse Yahweh a Moisés: veja que ***te estabeleci [como] deus*** para o faraó e Arão, teu irmão, ***será teu profeta***."; ênfase pessoal).

[8] MATTHEWS, Victor Harold. **The Hebrew prophets and their social world:** an introduction, 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012, p. 38.

[9] VOS, Geerhardus. **Teologia Bíblica:** Antigo e Novo Testamentos, São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 228.

[10] BAKER, David W.; ARNOLD, Bill T. **Faces do Antigo Testamento:** um exame das pesquisas mais recentes, Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 306.

[11] BAKER; ARNOLD, 2017, p. 307.

> da sociedade como algo que visivelmente afeta a vida e comportamento dessa sociedade, poder-se-ia questionar se os profetas realmente existiram de fato em Israel, uma vez que o impacto prático foi insignificante conforme evidenciado pela falta de resposta significativa e prolongada à mensagem deles.[12]

A autoridade dos profetas, portanto, deriva do próprio Deus conforme Deuteronômio 18.18. As palavras "assim diz Yahweh", frequentemente encontradas nos textos proféticos, demonstram a certeza de que eles possuíam um comissionamento divino e uma mensagem vinda por revelação. Essa autoconsciência de missão e autoridade recebida era mais importante que a aprovação da sociedade (cf. Am 7.14-15; Mq 3.8). John Walton traz uma clara definição dessa autoridade concedida aos profetas:

> Os profetas ofereceram uma mensagem genuína de Deus. Isso é, a profecia refletia um espectro de agência, o humano e divino trabalhando em conjunto, muitas vezes de maneiras indecifráveis e indetectáveis, para produzir comunicação divina em trajes humanos. Esses profetas fizeram a afirmação radical de participar com o Espírito.
>
> O papel do verdadeiro profeta era ver por meio dos olhos divinos e falar com divina voz.[13]

2. O TEOR DA MENSAGEM E A DIFERENCIAÇÃO DOS PROFETAS PRÉ-CLÁSSICOS E PROFETAS CLÁSSICOS (OU ESCRITORES)

David Greenspoon ilustrou a função profética veterotestamentária como a de uma sentinela.[14] Era obrigação do profeta advertir os destinatários sobre algum oráculo divino (cf. Ez 33.7-9). Com relação aos profetas a partir do século VIII a.C., também chamados de profetas clássicos ou profetas escritores, a mensagem proclamada por eles de maneira oral era essencialmente condenatória conforme atestado em seus textos. Isaías 6.9-13 afirma que um juízo iminente estava prestes a chegar ao povo de Deus, o qual, em resposta à proclamação profética, teria o coração endurecido para o arrependimento. Esse padrão de mensagem condenatória é atestado em Jeremias (cf. Jr 1.14-17), Ezequiel (cf. Ez 2.1–3.11) e Profetas Menores (cf. Os 6.5). Portanto, como Gowan descreveu, os profetas escritores "não eram reformadores; era tarde demais para isso".[15]

Além do caráter condenatório da mensagem profética, a produção de livros canônicos é outro fator que faz separação entre os profetas pré-clássicos e clássicos. É certo afirmar que o Cronista relatou que os profetas pré-clássicos também escreveram textos (cf. 1Cr 29.29; 2Cr 9.29; 12.15; 13.22; 20.34). Sobre isso, Nissinen afirmou:

> Os únicos livros nos quais os profetas parecem de fato estarem envolvidos na produção textual são os livros de Crônicas, nos quais os profetas são apresentados como analistas e colecionadores de registros dos reis de Judá, na prática, intérpretes inspirados do passado.[16]

Há um cuidado na designação dos textos produzidos pelos profetas em Crônicas. Seus textos não são denominados como livro (*sēp̄er*), antes, são chamados de palavras ou registros (*diḇrê*), profecias (*neḇûʾâ*) e visões (*ḥăzôt*). Alguns desses escritos são caracterizados pelo tratamento de genealogias (cf. 2Cr 12.15). Em comparação, os textos (ou partes) de Isaías, Jeremias e Naum são reconhecidos como livros que circulariam entre o povo (cf. Is 29.11; Jr 25.13. Na 1.1). Além disso, os textos dos profetas mencionados em Crônicas não foram preservados no cânon aos moldes do que ocorreu com os profetas escritores. Apenas temos indicação de sua existência e seu uso em outros livros bíblicos. É importante ressaltar que a nomenclatura usada em Crônicas também é encontrada nos sobrescritos dos livros proféticos (cf. *diḇrê:* Jr 1.1; Am 1.1; *dᵉḇar-YHWH:* Os 1.1; Jl 1.1; Jn 1.1; Mq 1.1; Sf 1.1; Ag 1.1; Zc 1.1; Ml 1.1 *ḥăzôn*: Is 1.1; Ob 1; Na 1.1) Desse modo, ao reconhecer os profetas mencionados em Crônicas como escritores, o argumento de Nissinen, contra seus interesses, serve para afirmar que o ocorrido nos profetas

[12] BAKER; ARNOLD, 2017, p. 307.

[13] WALTON, 2024, p. 38.

[14] GREENSPOON, David. The Prophet as Watcher, **Jewish Bible Quarterly**, v. 27, n. 1, p. 29–35, 1999.

[15] GOWAN, 1998, p. 10.

[16] NISSINEN, 2017, p. 157.

escritores não foi um desvio de percurso em sua tarefa profética, mas reafirma o relacionamento entre os profetas e a produção de textos.

3. O MODUS OPERANDI DA RECEPÇÃO, PROCLAMAÇÃO E ESCRITA PROFÉTICA

O relacionamento e distância entre a fala profética e o registro escrito tem sido um terreno de debate entre acadêmicos. Como Floyd resumiu:

> Esta questão surgiu do trabalho pioneiro de Hermann Gunkel (1862–1932), que observou que os profetas são geralmente descritos na Bíblia como oradores e não como escritores, livros proféticos devem ser tratados como compilações de discursos que foram originalmente proferidos em forma oral, e posteriormente submetido a um processo editorial escrito. Tal literatura deve ser analisada em termos das formas convencionais de discurso profético, de modo a separar os pronunciamentos individuais relativamente breves e autocontidos uns dos outros e do material redacional circundante.[17]

Na descrição da tese de Gunkel feita por Floyd é possível perceber a concepção acadêmica de que o escrito é sempre posterior à fala profética. Além disso, a tarefa do estudioso da Bíblia seria buscar o discernimento entre o que foi a fala profética e o que foi adicionado posteriormente na redação. Conforme James Nogalski:

> Os manuscritos, no entanto, representam as mensagens de gerações de autores, incluindo profetas antigos, associados próximos que transmitiram as memórias desses profetas e, mais tarde, escribas proféticos que as copiaram fielmente e mantiveram a sua mensagem atualizada. Então, num sentido real, esses manuscritos proféticos representam as obras de comunidades e não de indivíduos que estivessem empenhados em preservar essas tradições.[18]

Mesmo que marcas editoriais (e.g., sobrescritos) estejam presentes nos textos proféticos, isso não descarta necessariamente a possibilidade de que os textos sejam fruto do trabalho dos próprios profetas ou de seus imediatos. Por isso, se faz necessário demonstrar o *modus operandi* da recepção, proclamação e escrita profética a partir do que é registrado no próprio texto dos profetas a fim de afirmar que os escritos proféticos surgiram o mais próximo possível das proclamações orais.

Eric J. Tully propôs sete eventos verificáveis em que a palavra profética falada tornou-se palavra escrita: (1) evento profético, (2) evento retórico, (3) evento de transcrição, (4) evento de compilação, (5) evento narrativo, (6) evento editorial e (7) evento nominal.[19] Desses sete, ele admite que os profetas estavam inteiramente envolvidos nos dois primeiros e escribas poderiam estar envolvidos nos cinco últimos. Porém, como ele mesmo ressalta, "o processo não é delineado explicitamente, e sempre é possível que o profeta estivesse mais envolvido com a própria escrita. [...] Nem todos os livros requerem todos os sete estágios no processo de composição".[20] A partir da estrutura de Tully, este artigo proporá quatro estágios: *Revelação, Proclamação, Escrita* e *Finalização*.

A primeira etapa da tarefa profética constitui-se numa comunicação imediata e, por isso, pode ser chamada de *Revelação*. Nela, Deus comunica-se imediatamente com o profeta. Essa comunicação, conforme paradigma estabelecido em Números 12.6, era feita por meio de visões e sonhos. Esse é o motivo dos profetas israelitas também serem chamados de videntes (cf. 1Sm 9.9; 1Cr 21.9; Am 7.12).

O texto dos Profetas Posteriores confirma esse tipo de recepção da mensagem divina ao utilizar os substantivos hebraicos *ḥăzôn* ("visão" em Is 1.1; Ob 1; Na 1.1) e *mar'â* ("visão" em Ez 1.1) para descrever a mensagem recebida de Deus. Eles também descreveram a recepção de profecias de maneira ocular ao

[17] FLOYD, Michael H. Prophecy and Writing in Habakkuk 2,1-5, **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 105, n. 3, p. 462–481, 1993, p. 462.

[18] NOGALSKI, James D. **Introdução aos Profetas Hebreus:** Compreendendo a profundidade intelectual e espiritual da tradição profética do Antigo Testamento, São Paulo: Hagnos, 2024, p. 13.

[19] TULLY, Eric J. **Reading the Prophets as Christian Scripture**, Grand Rapids: Baker Academic, 2022, p. 134–140.

[20] TULLY, 2022, p. 140.

utilizar as raízes verbais hebraicas *ḥzh* ("ter visão" em Is 1.1; 2.1; 13.1; Am 1.1; Mq 1.1; Hc 1.1), *r'h* ("ver" em Jr 1.11; 4.23-26; Ez 1.1,4; Am 9.1; Zc 1.8) que confirmam a recepção oráculos por meio de visões e sonhos. Por fim, Joel 2.28 (3.1 em hebraico) demonstra, por meio de paralelismo, a compreensão de que a recepção das profecias ocorria por meio de visões e sonhos: "Eis que, depois dessas coisas, eu derramarei meu Espírito sobre toda carne. Seus filhos e filhas profetizarão (*nb'*), os seus idosos terão sonhos (*ḥlm*) e seus jovens verão (*r'h*) visões (*ḥezyōnôt*)". Conforme Tully observou, é necessário ressaltar que, nos livros dos profetas clássicos, sonhos estão intimamente ligados a profecias falsas (cf. Jr 23.25,28,32).[21] Porém, essa associação por parte de Jeremias não invalida sonhos como um meio legítimo de recepção profética, antes demonstra que falsos profetas estavam afirmando terem sonhos vindos de Yahweh a fim de validarem suas mensagens (cf. Jr 23.26-28).

Após receber a mensagem divina por visão ou sonho, um resumo poderia ser registrado por escrito, conforme Daniel 7.1, ou um texto poderia ser produzido com o objetivo de ser utilizado na proclamação oral, conforme Jeremias 36. Esse seria o terceiro evento proposto por Tully, o evento de transcrição. Conforme os exemplos acima, porém, a transcrição poderia ser um evento anterior ao evento retórico.

Segundo Vos, a comunicação da profecia é separada em dois meios: fala e milagres.[22] Assim, o profeta partia para a segunda etapa de sua tarefa, a qual pode ser chamada de *Proclamação.* Nela, o profeta dirigia-se à audiência estabelecida por Deus a fim de transmitir a mensagem da visão por meio da fala (evento retórico, segundo Tully).

O intento de Gunkel de posicionar a fala profética como algo diferente ou distante do texto escrito é contrariado pela narrativa da leitura do rolo ditado por Jeremias a Baruque. Em Jeremias 36.17, a reação dos ouvintes de Baruque foi o questionamento com relação à autoria do conteúdo do rolo. Eles inquiriram sobre a possibilidade de Jeremias ser a mente por trás do texto, o que pode demonstrar que o profeta tinha um estilo literário peculiar e reconhecível.[23] Portanto, é possível afirmar que a fala profética não ocorria totalmente divorciada de textos escritos; antes, os proclamadores poderiam organizar por escrito seus discursos, previamente, a fim de que fossem proferidos.

A fala profética, segundo Baker, utilizava técnicas de retórica e formas linguísticas conhecidas.[24] Esses estilos linguísticos eram característicos de cada profeta, uma vez que a matéria-prima dos oráculos era visual. Como exemplo, a poesia foi um artifício literário muito utilizado por seu impacto retórico e mnemônico. Com ela, o profeta era capaz de reproduzir, por meio da fala ou da escrita, a emoção ou a intensidade pertinente ao oráculo recebido visualmente.

O aspecto sobrenatural ou milagroso levantado por Vos está no fato de que as predições dos profetas somente foram possíveis por um milagre de presciência.[25] Vasholz afirma que Deuteronômio 13 e 18 não são descrições normativas do ofício profético, mas sim testes de genuinidade de sua mensagem.[26] Esses foram dados ao povo de Deus a fim de que os profetas fossem comprovados como porta-vozes divinos e não como instrumentos de apostasia. Portanto, a predição do futuro e outros sinais miraculosos fornecidos pelos profetas eram maneiras de atestar que sua missão e mensagem tinham origem divina.

Após a proclamação oral, os profetas (ou seus ajudantes) executavam a próxima tarefa do *modus operandi* dos profetas: a *Redação* contendo a visão, o processo de proclamação e algumas conclusões teológicas advindas da missão profética (eventos de transcrição, compilação e narrativa, segundo Tully). Como Dale Allan Schneider disse:

> Eu tenho dito que os profetas e seus círculos imediatos escreviam profecias e as liam em rolos

[21] TULLY, 2022, p. 63-64.

[22] VOS, 2010, p. 281-284.

[23] Sou grato ao Dr. Daniel Santos Jr. por esse *insight*.

[24] BAKER; ARNOLD, 2017, p. 316.

[25] VOS, 2010, p. 283.

[26] VASHOLZ, 1990, p. 37.

> e coletavam profecias de diferentes profetas em um único rolo. Tudo isso vai contra a opinião de muitos acadêmicos importantes de que a profecia é, essencialmente, um fenômeno oral e que a escrita profética é apenas um passo muito tardio, no final de um longo período de transmissão oral, quando as profecias receberam suas formas finais (ou quase finais).[27]

A afirmação de Schneider encontra respaldo em textos do Antigo Testamento. Habacuque 2.2-3 e Isaías 30.8 são ordens divinas dadas aos profetas para que escrevessem seus oráculos como prova documental de que seriam cumpridos. Em Habacuque, o registro escrito servia como um contrato[28] de que a promessa de punição contra o ímpio e a preservação do justo aconteceriam em breve. Há aqui semelhança com a função do registro da batalha contra os amalequitas em Êxodo 17.14.[29] No caso de Isaías, o livro daria testemunho tanto da atuação divina quanto da resposta obstinada do povo à proclamação profética. Nesse caso, o texto escrito de Isaías funcionaria como o cântico de Moisés em Deuteronômio 32 (cf. Dt 31.19ss). O texto escrito seria um testemunho *contra* o povo de Judá. Isso demonstra que o impacto da mensagem profética falada e o da mensagem escrita tinham propósitos diferentes. Os ouvintes foram admoestados pelo juízo, enquanto os leitores foram instruídos sobre a legitimidade e os motivos dessa ação divina, a fim de que mudassem seus caminhos.

O livro de Jeremias apresenta afirmações contundentes de que os profetas e seus ajudantes imediatos estiveram envolvidos na produção de um texto profético. Jeremias 25.13 comprova que os oráculos eram passados para a forma escrita e eram acessíveis para serem consultados. Um pouco mais adiante, o profeta narra que escreveu uma carta destinada àqueles que estavam no cativeiro babilônico (cf. Jr 29). Essa carta, juntamente com Jeremias 30, comprova que os profetas escritores tinham a escrita como uma de suas tarefas divinamente ordenadas.

Jeremias 31.26 merece um destaque especial. Esse versículo é um comentário parentético, o qual interrompe a cadência poética (cf. Jr 30.5-31.25) de uma profecia que deveria ser registrada por escrito (cf. Jr 30.2). No contexto próximo, há a descrição de um clamor por parte de Israel, um chamado ao arrependimento por parte de Deus (Jr 31.15-22) e uma predição de retorno do exílio (Jr 31.23-25). O comentário parentético no versículo 26 demonstra a expectativa exultante do narrador diante do conteúdo oracular. Logo, Jeremias 31.26 prova duas teses apresentadas antes e outra que será explanada a seguir. Em primeiro lugar, esse versículo demonstra que visões e sonhos, conforme Números 12.6, são os métodos usados por Deus para revelar sua palavra aos profetas. Em segundo lugar, o comentário de cunho pessoal presente em Jeremias 31.26 afirma que o profeta estava ativamente envolvido na tarefa de redigir profecias. Por fim, esse versículo é prova de que o texto escrito é um trabalho teológico.

O caráter visionário da revelação não é contestado pelos comentaristas de Jeremias. No entanto, alguns deles atribuem o versículo 26 a um redator posterior por se tratar de um comentário que interrompeu a poesia profética, que fazia parte do conteúdo original a ser escrito no rolo (cf. Jr 30.1-4).[30] A interrupção é realmente estranha ao fluxo do texto, e certamente demonstra atividade redacional. Porém, é preferível entender que essa atividade veio do próprio Jeremias. O interpolador se identificou como aquele que teve o sonho. Atribuir isso a alguém além do profeta tornaria o comentário estranho e inexplicável no contexto. Além disso, o próprio livro indica que Jeremias esteve envolvido em atividades de registro por escrito, como exemplificado por Jeremias 36.

---

[27] SCHNEIDER, Dale Allan. **The unity of the Book of the Twelve**. Ann Arbor: Yale University, 1979, p. 154.

[28] O uso da conjunção *ʾim* em Habacuque 2.3 pode indicar um juramento encurtado. Sobre este assunto, veja HARING, James W, He will certainly not hesitate, wait for him!: Evidence for an unrecognized oath in Habakkuk 2, 3b, and its implications for interpreting Habakkuk 2, 2–4, **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 126, n. 3, p. 372–382, 2014; WALTKE, Bruce K.; O´CONNOR, Michael P., **Introdução à sintaxe do Hebraico Bíblico**, São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 679.

[29] Assim como em Habacuque 2.3, a motivação para a produção de um texto fornecida em Êxodo 17.14 é descrita com uma partícula que inicia uma oração subordinada (*kî*) somada a dois verbos compartilhando a mesma raiz hebraica conjugados no infinitivo + *yiqtōl,* (*kî-māḥōh ʾemḥeh*).

[30] ALLEN, Leslie C. **Jeremiah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008, p. 351; CLEMENTS, Ronald E. **Jeremiah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2012, p. 188; HOLLADAY, William Lee. **Jeremiah**: a commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Philadelphia: Fortress press, 1986, p. 196.

Na tese de Schneider, Jeremias 36 apresenta preponderância.[31] Esse capítulo narra o profeta e Baruque, seu amanuense, desempenhando o papel de produção de um texto profético.[32] O rolo produzido pelo trabalho dos dois continha todos os oráculos recebidos por Jeremias desde o início de seu ministério (Jr 36.2). Isso demonstra que Jeremias e Baruque estiveram envolvidos nos eventos 4, 5 e parcialmente 6 propostos por Tully. O texto escrito deveria ser proclamado oralmente no templo em Judá, num momento litúrgico (cf. Jr 36.5-7).

Depois que as palavras do rolo se tornaram públicas, Baruque foi questionado sobre a autoria delas. Sua resposta torna possível afirmações feitas por este artigo: Baruque é responsável pela redação e Jeremias pela autoria do texto (cf. Jr 36.18). Além disso, a reação dos líderes (Jr 36.19) demonstra o caráter ameaçador da mensagem profética que foi lida.

Na sequência do texto, o leitor de Jeremias 36 é surpreendido pela resposta do rei. A leitura pública do texto visava ao arrependimento (cf. Jr 36.3), porém, sua reação ante as palavras proféticas seguiu um curso diferente: a leitura foi seguida pelo recorte e lançamento de pedaços do rolo ao fogo, até sua incineração por completo (Jr 36.24). Essa atitude comprova que era tarde demais para que profetas fossem enviados como reformadores.[33] O rei e os líderes de Judá estavam com corações endurecidos para o arrependimento (cf. Jr 36.25-26).

A resposta divina à atitude de Jeoaquim foi a produção de um novo rolo contendo as mesmas palavras do primeiro com a adição de um oráculo contra o rei (Jr 36.27-31). Novamente, Jeremias e Baruque se empenharam na tarefa de produzir um escrito profético (Jr 36.32). Nesse segundo rolo, Jeremias acrescentou aquilo que foi descrito como "muitas palavras semelhantes a aquelas".[34] Essa descrição do acréscimo pode indicar o acréscimo da profecia contra Jeoaquim e/ou algum outro conteúdo não presente no primeiro rolo.[35]

O último estágio proposto neste artigo recebe o nome de *Finalização.* Conforme é verificável nos textos proféticos — e em outros livros do Antigo Testamento (e.g., Salmos; Pv 25.1) — um trabalho editorial ocorreu, que não foi feito pelos próprios profetas. Os sobrescritos são um bom exemplo desse tipo de tarefa.

Sobrescritos funcionam como títulos ou introduções na literatura profética da Bíblia Hebraica.[36] É possível perceber certa padronização, indicativa de atividade redacional.[37] Alguns textos proféticos não possuem, tecnicamente, um sobrescrito (Ezequiel, Jonas, Ageu e Zacarias), mas sim um *incipit*. Uma diferenciação entre sobrescritos e *incipits* foi proposta por John D. W. Watts:

> Um incipit é uma frase que inicia uma narrativa ou um livro narrativo. Um sobrescrito é um título, às vezes expandido, sobre um livro, uma porção de um livro ou de um poema. [...] Os incipits iniciam unidades narrativas e fazem parte da narrativa. Os sobrescritos pertencem propriamente a unidades poéticas ou coleções de unidades poéticas e não fazem parte dos próprios poemas.[38]

Com relação à padronização dos sobrescritos como marca editorial, é possível perceber que contêm,

---

[31] SCHNEIDER, 1979, p. 158-162.

[32] Para Schneider, Baruque era mais do que um amanuense. As provas de que ele poderia ser um escriba oficial são fortes (veja SCHNEIDER, 1979, p. 159-160). Porém, ele será chamado de amanuense neste momento por entender que esta é a função que ele desempenhou no texto narrado em Jr 36. Isso, também, não descarta a possibilidade de que ele possa ser aquele que finalizou o livro Jeremias.

[33] GOWAN, 1998, p. 10.

[34] Em hebraico, "*dᵉḇārîm rabbîm kāhēmmâ*".

[35] HOLLADAY, 1986, p. 261; ALLEN, 2008, p. 400.

[36] BEN ZVI, Ehud. **Two Sides of a Coin:** Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve / the Twelve Prophetic Books. 1.ed. Piscataway: Gorgias, 2009, p. 72.

[37] FREEDMAN, D. N. Headings in the books of the eighth-century prophets. **Andrews University Seminary Studies,** [s. l.], v. 25, n. 1, p. 9–26, 1987, p. 113; HOUSE, Paul R. **The Unity of the Twelve**. Sheffield: Almond, 1990, p. 9–10.; NOGALSKI, 1993a, p. 85; SCHNEIDER, 1979, p. 170.

[38] WATTS, John D. W. Superscriptions and Incipits in the Book of the Twelve. In: NOGALSKI, James; SWEENEY, Marvin A. (Orgs.), **Reading and hearing the book of the Twelve.** Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, p. 111.

no mínimo, três informações sobre o texto ou sobre o profeta: (1) o caráter ou natureza do texto, (2) a identificação do profeta e (3) questões relacionadas à cronologia e à destinação. Como exemplo, observe o comparativo entre os sobrescritos de Oseias, Amós, Miquéias e Sofonias.

Tabela 1 – Comparação dos sobrescritos de Oseias, Amós, Miquéias e Sofonias

Oseias 1.1	Amós 1.1	Miquéias 1.1	Sofonias 1.1
1. Caráter ou natureza do texto			
dᵉḇar-YHWH	*diḇrê ʿāmôs*	*dᵉḇar-YHWH*	*dᵉḇar-YHWH*
2. Identificação do profeta			
ʾăšer hāyâ ʾel-hôšēaʿ ben-bᵉʾērî	*ʾăšer hāyâ ḇannōqᵉḏîm mittᵉqôaʿ*	*ʾăšer hāyâ ʾel-mîḵâ hammōraštî*	*ʾăšer hāyâ ʾel-ṣᵉp̄anyâ ben-kûšî ḇen-gᵉḏalyâ ben-ʾămaryâ ben-ḥizqiyyâ*
3. Questões relacionadas a cronologia e destinação			
bîmê ʿuzziyyâ yôṯām ʾāḥāz yᵉḥizqiyyâ	*ʾăšer ḥāzâ ʿăl-yiśrāʾēl bîmê ʿuzziyyâ*	*bîmê yôṯām ʾāḥāz yᵉḥizqiyyâ*	*bîmê yōʾšiyyāhû ḇen-ʾāmôn*
malḵê yᵉhûḏâ ûḇîmê yāroḇʿām ben-yôʾāš meleḵ yiśrāʾēl	*meleḵ yᵉhûḏâ ûḇîmê yāroḇʿām ben-yôʾāš meleḵ yiśrāʾēl šᵉnāṯayim lip̄nê hārāʿaš*	*malḵê yᵉhûḏâ ʾăšer ḥāzâ ʿăl-šōmᵉrôn wîrûšālām'*	*meleḵ yᵉhûḏâ*

Na Tabela 1, observa-se que todos os escritos são caracterizados como *dbr*. A origem da mensagem é divina (*deḇar-YHWH,* "Palavra de Yahweh"), mostrando o caráter inspirado do conteúdo o livro. Amós é uma exceção por trazer "*diḇrê ʿāmôs*" ("Palavras de Amós"), porém, o caráter inspirado de sua mensagem é inferido pelo fato de ter sido revelada em visão (*ʾăšer ḥāzâ ʿăl-yiśrāʾēl*, "o qual viu sobre Israel"). A descrição de que a mensagem veio por meio de visão e o público-alvo em Miquéias aparece no final do versículo, demonstrando a repetição do padrão. Essas mudanças foram explicadas por Watts como níveis de atividade redacional.[39] Segundo ele, a diferença no início do sobrescrito de Amós pode indicar o sobrescrito original, que iniciava o livro antes de se tornar parte de alguma coleção.[40]

A maneira de escrever os nomes dos reis de Judá pode indicar o período em que o sobrescrito foi colocado. Embora Oseias, Amós e Isaías possuam sobrescritos que demonstram um padrão e afirmem que os três profetas tiveram ministérios contemporâneos, a escrita do nome dos reis é diferente e merece explicações. A escrita dos nomes de Uzias e Ezequias em Isaías mantém a forma plena (*ʿuzziyyā**hû**, yeḥizqiyyā**hû***), enquanto estes nomes estão em forma reduzida em Oseias e Amós (*ʿuzziyyâ*, *yᵉḥizqiyyâ*). D. N. Freedman citou trabalhos acadêmicos sobre estatística ortográfica para mostrar que a ortografia de nomes não é consistente em escritos pré-exílicos, em contraste com os de datação posterior:

[39] WATTS, 2000. p. 113.

[40] WATTS, 2000. p. 117.

> A consistência da ortografia nos Profetas Menores, embora individualmente provenientes de períodos bastante diferentes, sugere fortemente que a ortografia reflete a data de publicação (período do Segundo Templo) da obra composta — que não pode ser anterior ao último livro individual.[41]

A explicação de Freedman encontra amparo no uso dos nomes de Uzias e Ezequias nos livros de Esdras e Neemias (cf. Ed 2.16; 10.21; Ne 11.4). Esses, assim como em Oseias e Amós, apresentam nomes em forma reduzida. Isso pode indicar que a adição dos sobrescritos aos livros, evento nominal conforme Tully, ocorreu em alguns períodos da história de Israel.

Uma questão levantada na introdução desse artigo ainda carece de resposta: em que proporção a atividade editorial ocorreu? Como o principal material disponível para análise são os textos canônicos, ferramentas da crítica redacional ou da crítica da forma podem ser válidas para responder tal questionamento. O estudo da padronização dos sobrescritos demonstra trabalho redacional nos textos proféticos. A forma final dos livros, que não visa refletir cronologicamente o ministério do profeta, pode ter sido elaborada por editores a partir de um texto ou de textos produzidos pelo profeta. Conforme demonstrado por Tully, "Um livro profético não é apenas um registro do ministério de um profeta em ordem cronológica – é um argumento com objetivos e alvos que visam persuadir o povo de Deus que o lerá após o tempo de vida do profeta".[42] Por fim, devido à mudança de audiência pretendida, o editor poderia inserir trechos curtos para aplicar a mensagem profética aos seus leitores. Um possível exemplo disso seria Oseias 14.9 (10 em hebraico), se considerado uma aplicação feita pelo editor. Porém, como será demonstrado abaixo, este artigo entende esse versículo como um chamado à reflexão, feito pelo próprio profeta, destinado ao Reino do Sul como audiência pretendida.

Embora este artigo compreenda a etapa da *Finalização* como tarefa editorial, nos moldes descritos acima, tal atividade é mínima. Diferente da tese de Gunkel, este artigo compreende que a maioria do que foi preservado nos textos proféticos canônicos está mais próxima possível dos profetas. Conforme a análise acima de Habacuque 2.2-4, Isaias 30.8 e Jeremias, é possível declarar que os profetas não apenas transmitiram mensagens oralmente, mas também que seus escritos não nasceram distantes de suas proclamações. Os próprios profetas acessaram textos proféticos ou outras porções do Antigo Testamento, os interpretaram e compuseram seus textos a partir do desdobramento dessas interpretações. Como exemplo, Schneider destacou a importância de Oseias, Amós e Miquéias para a mensagem do livro de Jeremias.[43] Isso abre a porta para o reconhecimento de que os profetas, além de escritores, também foram intérpretes e teólogos.

4. OS PROFETAS ESCRITORES COMO "TEÓLOGOS"

Segundo Abner Chou, "os profetas não apenas fizeram alusões a versículos, frases ou mesmo palavras de forma específica, mas também às ideias centrais dos textos de tamanho significativo".[44] Desse modo, o uso de textos bíblicos anteriores não se faz sem cuidado hermenêutico. Além disso, Chou demonstrou que a interpretação dos profetas gerava desdobramentos teológicos, como se continuassem a mensagem anterior.[45] Ele utilizou os Profetas Menores como exemplo do desenvolvimento da teologia da aliança davídica:

> Amós não abandona o leitor após falar da queda da dinastia de Davi. Ele afirma que as promessas feitas a Davi serão cumpridas e, ao fazê-lo, desenvolve as implicações teológicas de vários textos: ele proclama que Deus plantará Israel na sua Terra (Am 9.15), exatamente como prometido na aliança davídica (2Sm 7.10), e afirma que a nação plantará videiras (Am 9.14), evocando a imagem da Videira e sua associação ao Descanso em Gênesis 9.20,

[41] FREEDMAN, 1987. p. 13.

[42] TULLY, 2022, p. 138.

[43] SCHNEIDER, 1979, p. 71.

[44] CHOU, Abner. **A hermenêutica dos escritores bíblicos**: aprendendo a interpretar as Escrituras com os profetas e apóstolos. São Paulo: Impacto, 2021, p. 53.

[45] CHOU, 2021, p. 75

> 49.11 e 1Reis 4.25 (cf. 2Sm 7.10) — portanto, Deus restaura Israel aos "dias antigos" (Am 9.11).[...] Amós não apenas reafirma muitas das promessas entrelaçadas na aliança davídica, mas também descreve como um dia elas serão cumpridas em sua plenitude. [...] Oseias se baseia nesse arcabouço. [...] O profeta não apenas repete seus antecessores, como também desenvolve aquilo que disseram; ele acrescenta um detalhe importante à discussão do cumprimento da aliança davídica: nos últimos dias, a nação retornará a "Davi, seu Rei", o segundo Davi (Os 3.5). O rei que cumpre aliança davídica será o novo Davi.[46]

O ponto defendido por Chou é que os profetas tiveram acesso a textos bíblicos já escritos e, conjuntamente com os oráculos recebidos por revelação e por experiências de proclamação, formaram o que temos em mãos em seus livros. Portanto, os livros proféticos não são apenas repositórios de predições ou narrativas. Os livros proféticos são trabalhos teológicos. A subsequente análise do uso de Êxodo 34.6-7 em Joel e Jonas sustentará essa afirmação.

Como dito acima, a mensagem proclamada pelos profetas clássicos tem um caráter de severo juízo. Longe de serem reformadores, professores ou evangelistas, eles atuaram como oficiais de justiça divinos em suas proclamações orais. Sua principal tarefa era intimar publicamente a nação pactual e apresentar as provas de juízo contra a obstinação do povo. Oseias 6.5 é a certeza de que a palavra profética funcionava como espada, não como cura aos ouvintes. Conforme Gowan, Israel e Judá precisavam morrer.[47] Como, então, explicar o uso de Êxodo 34.6? A presença de chamadas ao arrependimento e a predição da restauração nacional, conforme o relato dos próprios profetas, não é pertinente aos seus ouvintes, mas aos seus leitores. Isto, pois, embora tenham recebido possibilidades reais de arrependimento por meio da predição de juízo, os ouvintes estavam com o coração endurecido e incapazes de se dobrarem ou voltarem a Yahweh. Portanto, o uso de Êxodo 34.6-7 demonstra uma reflexão teológica dos profetas em relação aos oráculos que receberam sobre o futuro que deveria ser aguardado pelo remanescente.

A primeira menção ao uso de Êxodo 34.6 nos Profetas Menores está em Joel 2.13. Conforme a tabela abaixo, percebe-se que Joel provavelmente cita Jonas, e não Êxodo por conta das mudanças presentes nos textos.[48] A frase "alguém que se arrepende do mal" (*w^{e}niḥām ʿal-hārāʿâ*) não aparece em Êxodo 34.6, mas possui paralelos em Êxodo 32.12,14 e Jeremias 18.8,10. O pronome pessoal hebraico em Jonas 4.2, "tu" (*ʾattâ*), é substituído por Joel ("ele", *hûʾ*) para se enquadrar no discurso. Isso também explica a mudança na ordem das palavras. Jonas seguiu a ordem comum da língua hebraica em orações nominais (i.e., Sujeito + Predicado). Joel, por sua vez, deu ênfase na caracterização de Yahweh ao colocar o pronome após os adjetivos (i.e., Predicado + Sujeito).[49]

[46] CHOU, 2021, p. 83-84.

[47] CHOU, 2021, p. 83-84.

[48] A datação dos textos de Jonas e Joel não possui consenso acadêmico. Datas pré-exílicas até o período da dominação helênica têm sido sugeridas para ambos. Porém, o autor deste presente artigo prefere a datação pós-exílica para Joel.

[49] Sobre ênfase e função de adiantamento de pronomes na ordem das palavras em hebraico, veja MERWE, Christo H. J. van der; NAUDÉ, Jacobus A.; KROEZE, Jan H. **A biblical Hebrew reference grammar**. 2.ed. London Oxford New York New Delhi Sydney: T&T Clark, 2017, p. 497, 509-510.

Tabela 2 – Comparação entre a citação de Jonas 4.2 em Joel 2.13 com Êxodo 34.6

Joel 2.13	Jonas 4.2	Êxodo 34.6
wᵉqirʿû lᵉbaḇkem wᵉʾal-biḡḏêḵem *wᵉšûḇû ʾel-YHWH ʾĕlōhêḵem*	*wayyiṯpallēl ʾel-YHWH* *wayyōʾmar* *ʾonnâ YHWH* *hălôʾ-zeh ḏᵉḇārî ʿaḏ-hĕyôṯî ʿal-ʾaḏmāṯî* *ʿal-kēn qiddămtî liḇrōaḥ tăršîšâ kî yāḏaʿtî*	*wayyaʿăḇōr YHWH ʿal-pānāyw wayyiqrāʾ*
kî-ḥannûn wᵉraḥûm *hûʾ*	***kî*** *ʾattâ* ***ʾēl-ḥannûn wᵉraḥûm***	*YHWH YHWH* ***ʾēl raḥûm wᵉḥannûn***
ʾereḵ ʾappayim wᵉraḇ-ḥeseḏ	***ʾereḵ ʾappayim wᵉraḇ-ḥeseḏ***	***ʾereḵ ʾappayim wᵉraḇ-ḥeseḏ*** *weʾĕmeṯ*
wᵉniḥām ʿal-hārāʿâ	***wᵉniḥām ʿal-hārāʿâ***	

Em Jonas 4.2, o leitor é alertado do motivo pelo qual o profeta fugiu da presença de Yahweh assim que foi comissionado. O aspecto da misericórdia não estava explícito na mensagem que Deus ordenou a Jonas para que proclamasse em Nínive. Em Jonas 1.2, a missão do profeta é definida nos seguintes termos: "Levanta-te e vai à Nínive, a grande cidade, e *prega contra ela (ûqᵉrāʾ ʿāleyhā)*, pois sua maldade subiu até minha presença". Aqui há o caráter ameaçador da missão de Jonas, o qual deveria levar uma mensagem de condenação. Isso mantém o padrão temático do ministério de proclamação oral dos profetas clássicos defendido até aqui.

Devido à recusa do profeta em desempenhar sua função como oficial de justiça divino, foi necessário um segundo chamado. Após ser expelido pelo peixe, Jonas recebeu uma segunda oportunidade de cumprir sua missão (cf. Jn 3.1). Ao chegar em Nínive, Jonas cumpriu o seu papel de oficial de justiça entregando a intimação celestial nos seguintes termos: "Ainda quarenta dias, *Nínive será destruída*", (*ʿôd ʾarbāʿîm yôm* ***wᵉnînᵉwê nehpāḵet,*** Jn 3.4). A mensagem proclamada por ele não foi motivada por sentimento nacionalista nem por repulsa aos gentios. Essa foi a mensagem dada por Deus conforme Jonas 3.1. Se a comissão do profeta e sua mensagem deixavam claro o caráter ameaçador e punitivo, por que Jonas concluiu que a misericórdia divina estava disponível?

O uso de Êxodo 34.6 em Jonas 4.2 não foi uma citação descuidada, mas revela a exegese do profeta e os desdobramentos teológicos a partir desse trecho da Lei. O texto citado por Jonas está em um contexto de perdão após Israel quase ser destruído (cf. Êx 32.11) por conta de seu coração mau (cf. Êx 32.22). Deus revogou a destruição, perdoou e refez a aliança com Israel por conta das insistentes intercessões de Moisés. Após declarar sua disposição em perdoar e refazer o pacto, o próprio Yahweh proclamou as palavras de Êxodo 34.6-7. Jonas conhecia e entendia esse texto com profundidade. Em seu pensamento, a misericórdia de Deus para com Israel abriu um precedente para o perdão. À luz do cânon completo, Jonas 4.2 parece ecoar a mensagem do Salmo 103, o qual demonstra Deus como um soberano celestial cujo domínio não abrange apenas o terreno de Israel ou Judá (cf. Sl 103.19). A reflexão teológica de Jonas é a seguinte: se Deus perdoou Israel por sua idolatria uma vez, como o Soberano das nações ele pode perdoar Nínive, pois ele é um Deus imutavelmente "misericordioso e compassivo, muito paciente, cheio de amor" (Jn 4.2). Essa reflexão teológica é exposta pelo próprio Jonas em sua fala com Deus. Por conta da imutabilidade divina, Jonas sabia que a misericórdia de Deus é o que o leva a ser alguém "que se arrepende do mal" (*wᵉniḥām ʿal-hārāʿâ,* Jn 4.2). Essas palavras ecoam Êxodo 32.14, o qual diz: "Yahweh *arrependeu-se do mal* que disse que faria" (***wayyinnāḥem YHWH ʿal-hārāʿâ*** *ʾăšer dibber laʿăśôṯ lᵉʿammô*).

Êxodo 32.14 é citado em Jonas 3.10. O narrador da história está habilmente equiparando os efeitos do tratamento divino, registrados nas Narrativas do Sinai (Êx 32— 34), ao que ocorreu nos tempos de Jonas em Nínive.

Tabela 3 – Comparação entre Jonas 3.10 e Êxodo 32.14

Jonas 3.10	Êxodo 32.14
wayyarʾ hāʾĕlō·hîm ʾeṯ-maʿăśêhem *kî-šāḇû middarkām hārāʿâ* ***wayyinnāḥem** hāʾĕlōhîm ʿ**al-hārāʿâ*** *ʾ**ăšer-dibber laʿăśôṯ-lā**hem* *wᵉlōʾ ʿāśâ*	***wayyinnāḥem** YHWH ʿ**al-hārāʿâ*** *ʾ**ăšer dibber laʿăśôṯ lᵉ**ʿammô***

Conforme a tabela acima, as diferenças da citação são mínimas. O nome pactual de Deus (*YHWH*) aparece em Jonas apenas nas palavras do profeta[50] e em circunstâncias em que ele está presente ou é atingido diretamente (com exceção de Jn 1.16).[51] Quando usado pelo rei de Nínive, alguém não israelita, o nome pactual é substituído pela palavra "Deus" (*ʾĕlōhîm*) em referência ao Deus de Jonas. Assim, o narrador foi consistente ao substituir o nome pactual por *ʾĕlōhîm* (cf. Jn 3.5,8,9,10) a fim de demonstrar que aquele que ouviu o clamor dos ninivitas foi o mesmo que voltou atrás no juízo.

Conforme visto apenas sob a ótica do uso das Narrativas do Sinai em Jonas, é possível afirmar que esse escrito profético foi construído a partir de uma reflexão teológica da imutabilidade de Deus em demonstrar misericórdia e perdão. O caráter e as atitudes divinas, segundo Jonas, não são apenas exclusivos à nação do pacto. Deus possui uma agenda universal.[52] Assim, Jonas não é apenas uma narrativa que conta o endurecimento do coração de um profeta descontente, mas também uma demonstração de que o perdão divino foi/é disponível às nações.

Partindo para Joel 2.13, o uso de Êxodo 34.6 foi totalmente influenciado por Jonas. A cena construída visa apontar para Jonas 3 e 4. Embora não houve chamada ao arrependimento por parte de Deus ou do profeta em Nínive, a postura da cidade diante na notícia de destruição foi marcada por jejum e clamor nacional (cf. Jn 3.5), uma atitude que deveria ser repetida pela nação pactual diante do chamado ao arrependimento feito pelo próprio Yahweh (cf. Jl 2.12). Essa comoção atingiu todas as classes sociais de Nínive (cf. Jn 3.5), impacto esperado do remanescente (cf. Jl 2.16-17). Um chamado ao arrependimento por parte de um representante da nação foi feito ao povo com a esperança de que Deus mudasse a sorte predita (cp. Jn 3.8-9; Jl 2.13-17).

O contexto de Joel é digno de nota, pois, ao chamar o remanescente ao arrependimento, o profeta acrescentou uma informação que não condiz com Jonas. O final do versículo 17 é uma citação do Salmo 79.10. Este salmo é um clamor pela restauração pós-exílica, contexto que se enquadra com o restante do capítulo 2 de Joel. Isso indica que o profeta esperava que o clamor do remanescente redundasse na mesma atitude divina que ocorreu em Nínive. Assim como Êxodo 34.6 é interpretado como um precedente de misericórdia por Jonas, o livramento em Nínive é visto como um padrão divino de perdoar e preservar aqueles que se arrependem.

Uma diferença na interpretação de Êxodo 34.6 entre Jonas e Joel precisa ser avaliada. Ao leitor de Jonas é claro que a chamada ao arrependimento não surgiu da parte de Deus ou de seu profeta. O clamor e o jejum foram feitos por vontade própria do povo e por ordem de seu líder, mediante a crença na ameaça de uma divindade estrangeira. Nas Narrativas do Sinai, não há chamada ao arrependimento feita por Deus ao povo de Israel. Isso aproxima Jonas de Êxodo como o primeiro intérprete. Ao avaliar Joel, é possível perceber que a lente hermenêutica usada para ler essa porção da Lei foi a do escrito de Jonas. À semelhança do rei de Nínive, Joel colocou-se no papel de chamar a nação ao arrependimento (cf. Jl 2.13ss).

[50] Jn 1.9; 2.3,7,8,10; 4.2,3.

[51] Jn 1.1,3,4,10; 2.1; 3.1,3.

[52] Allen demonstra com precisão que a palavra *ḥesed* normalmente é utiliza em um contexto pactual. Porém, "O narrador ironicamente faz Jonas acreditar que a preocupação de Yahweh é universal. É provável que essa interpretação já estivesse ganhando espaço entre os contemporâneos do autor, à luz do Salmo 145.9." (ALLEN, Leslie C. **The books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah**. Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 230.)

Isso não é claro na postura de Moisés nas narrativas do Sinai. Logo, a postura de Joel é influenciada pelo conhecimento da história do destino de Nínive nos tempos de Jonas. Portanto, é correto afirmar que Jonas foi diretamente a Êxodo 34.6, ao passo que Joel tomou as conclusões teológicas deste primeiro intérprete para de aplicar a mesma mensagem ao remanescente do povo pactual. A citação do Salmo 79 reforça a ideia de que Joel possui conteúdo bíblico escrito em sua mente ao redigir seu escrito.

5. O USO, INTERPRETAÇÃO E APLICAÇÃO DE TEXTOS CANÔNICOS NOS LIVROS PROFÉTICOS

O uso de Êxodo 34.6-7 em Jonas e Joel levanta uma questão: uma vez que usam teologicamente porções do texto canônico disponíveis em seu tempo, não seriam eles meros professores da Torá? Para responder essa questão duas observações são necessárias. Em primeiro lugar, os profetas não eram apenas intérpretes de textos, mas, como demonstrado acima, eram diretamente comissionados e recebiam revelação especial de Yahweh para sua proclamação. Desse modo, a reflexão teológica possui espaço nos escritos, o que leva à segunda observação: como argumentado acima, o propósito da proclamação oral e do texto eram diferentes. Assim, o exercício teológico dos profetas presente no texto pode ser compreendido conforme Chou asseverou:

> Certamente os profetas precisaram receber novas revelações para que pudessem desenvolver os conceitos teológicos dos textos anteriores, já que a nova revelação traz mais informações e detalhes sobre as implicações da revelação anterior — essa atividade é parte do ministério dos profetas enquanto autores das Escrituras.[53]

Em outro lugar, também disse:

> Os profetas não foram apenas bons exegetas com boa compreensão do sentido dos textos, foram também bons teólogos que entenderam o significado dos textos. Eles compreenderam que havia uma variedade de implicações no texto e, sob direção do Espírito, aprimoraram determinadas verdades teológicas e as expandiram [...] Assim, desenvolveram profundas verdades teológicas, preparando o caminho para que outros profetas pudessem expandir esses conceitos.[54]

Conforme dito anteriormente, a mensagem de proclamação oral destinada aos contemporâneos dos profetas apresentava um tom severo de anúncio de juízo irreversível. Desse modo, a função da fala profética era a de advertir o povo. A escrita profética, porém, possui uma audiência no futuro: o remanescente do juízo. Isso implica que a escrita profética possui um objetivo diferente ao da fala, a saber, a instrução do remanescente e seu chamado ao arrependimento (cf. Zc 1.2-6).

Oseias exemplifica bem esse fato. Embora o período descrito para o ministério de proclamação profética no sobrescrito indique uma data pré-exílica (cf. Os 1.1), o conteúdo do livro demonstra três questões pertinentes ao assunto deste artigo: (1) Israel era incapaz de arrepender-se, (2) Deus está disposto a restaurá-los apenas depois do juízo, o qual era irreversível e (3) o texto profético possuía uma audiência pretendida diferente da fala.

O relacionamento conjugal do profeta ilustra o relacionamento entre Yahweh e o seu povo. Assim, o desenvolvimento da história de Israel é contado pelos desdobramentos do casamento de Oseias e do nascimento de seus filhos. O capítulo 1 é o estabelecimento da situação familiar do profeta como um reflexo da situação de Israel, o Reino do Norte, em relação a seu Deus. Assim como Gômer, Israel adulterou desviando-se para a idolatria (Os 1.1-3a). A infidelidade deu à luz ao juízo divino, que é explicado a partir dos nomes dos filhos decorrentes da prostituição (Os 1.3b-9). O nome da segunda filha de Oseias, *lō᾽ ruḥāmâ* (lit. "não terei compaixão"), tem um efeito retórico importante. Em sua autorrevelação em Êxodo 34.6, Yahweh disse ser um *᾽ēl raḥûm* ("Deus compassivo"). Portanto, ao escolher o nome da filha do profeta como sinal de qual seria a sua atitude para com a nação pactual, Yahweh demonstrou que a

[53] CHOU, 2021. p. 101.

[54] CHOU, 2021. p. 99.

compaixão em relação ao juízo anunciado não estaria disponível àqueles israelitas por algum período (cf. Os 1.6). Após esse período, uma restauração ocorreria a partir de um contexto de exílio (cf. Os 1.10-2.1 [2.1-2 em hebraico]).

Oseias 2.4-15 é a declaração do pecado de Israel bem como a certeza de seu juízo. Sua insensibilidade o incapacitaria de arrepender-se verdadeiramente antes de sofrer as consequências da punição divina. Após essa punição, Yahweh garantiu uma restauração que seria consumada no futuro (Os 2.18-25), algo que foi confirmado visivelmente ao povo com a restauração do casamento de Oseias (Os 3.1-5).

Oseias 4–14 demonstra que Israel não se arrependeu mesmo diante da denúncia de seus pecados e da clara ameaça de juízo. Como Oseias foi escrito primariamente para testemunho ao Reino do Sul, passava a mensagem de que o juízo executado contra o Reino do Norte, por meio da Assíria, ocorreu por conta da dureza do coração (cf. Os 5.4-5; 7.10) em se voltar arrependido diante de Yahweh. Apenas arrependimentos superficiais ou com motivações interesseiras ocorreram (cf. Os 6.1-3), conforme já ilustrado em Oseias 2.9-10. Oseias 14.1-8 (14.2-9 em hebraico) demonstra que Israel teve a oportunidade de aderir ao arrependimento verdadeiro. O versículo 9 (v. 10 em hebraico) aplica essa chamada ao arrependimento também ao leitor do Sul, que teve sua queda em pecado exposta e comparada aos pecados de Israel (cf. Os 5.1-15; 6.4; 8.14; 11.12).

A abordagem de James Nogalski a Oseias 14.7 (14.8 em hebraico) é digna de nota. Embora o texto faça parte de um discurso dirigido a Israel, ele não é o sujeito dos verbos. Os verbos imperfeitos estão no plural[55] e se referem aos "que a habitam em sua sombra".[56] De acordo com o contexto, a sombra não é a de Yahweh, mas a de Israel. Isso implica que Oseias 14.7 seja considerado uma afirmação parentética.[57] Portanto, segundo Nogalski, essas coisas sinalizam que o retorno dos habitantes era um tema que apontava para uma esperança pós-exílica.[58] Isso reforça a ideia de que a audiência do escrito é futura e distinta daquela pretendida para a fala profética.

Em resumo, o exemplo do escrito de Oseias confirma as 3 afirmações feitas anteriormente. Israel estava endurecido em seu pecado o que o incapacitou de voltar-se Yahweh em arrependimento genuíno e duradouro. Porém, uma restauração era planejada por Deus para o período após o juízo, que seria irreversível. Embora o profeta tenha falado à nação do Reino do Norte, a mensagem é escrita é claramente adaptada e destinada ao Reino do Sul, Judá. No livro, Judá também teve seu pecado exposto e recebeu advertências de um futuro juízo. Portanto, as chamadas ao arrependimento e as promessas de restauração conforme o texto do profeta demonstram uma esperança futura e pós-exílica. O padrão apresentado acima é, também, verificável em Isaías, Jeremias e Ezequiel.

6. O RECONHECIMENTO NEOTESTAMENTÁRIO DO LABOR TEOLÓGICOS DOS PROFETAS

A investigação acima demonstrou que os escritos proféticos são registros de reflexão teológica sobre as revelações recebidas e as circunstâncias presentes e futuras do povo de Deus. Portanto, é importante observar que esse tipo de visão sobre os textos produzidos pelos profetas não é recente. Ela remonta ao período apostólico.

O uso dos escritos proféticos no Novo Testamento revela uma leitura teológica que, conforme as palavras de Chou, expandem os conceitos anteriormente registrados. Um exemplo disso é o uso de Joel 2 por Pedro (cf. At 2.14ss). O uso de Joel 2 em Atos 2 demonstra de que os apóstolos enxergavam o texto dos profetas como trabalhos teológicos que apontavam para o destino das futuras gerações. Essa afirmação é comprovada por 1Pedro 1.10-12.

---

[55] *yāšuḇû*, *yᵉḥayyû* e *wᵉyipārᵉḥû*.

[56] *yōšᵉḇê ḇᵉṣillô*.

[57] NOGALSKI, James. **Literary Precursors to the Book of the Twelve**. Berlin: De Gruyter, 1993, p. 67–68.

[58] NOGALSKI, 1993. p. 68.

Em primeiro lugar, Pedro descreve a tarefa profética não apenas como repetição das palavras de Deus. Antes, os profetas buscaram e investigaram para compreender o que receberam por revelação.[59] O uso dos verbos gregos *ekzēteō* ("pesquisar", "investigar") e *exeraunaō* ("examinar com diligência") juntos parece constituir uma hendíade que visa enfatizar a persistência e o critério empregado nessa busca.[60] Isso reforça o que tem sido afirmado até aqui: os escritos proféticos não são apenas coletâneas de oráculos ou narrativas, mas também trabalhos teológicos.

Pedro declarou que o cumprimento total do que foi profetizado não se enquadrava no tempo do próprio profeta. Foi por causa disso que eles buscaram e investigaram. No versículo 12, Pedro deixou claro que os profetas veterotestamentários tinham consciência de que os frutos finais de seus ministérios — os escritos — não eram destinados a eles nem a seus contemporâneos, mas a leitores futuros, que, em 1Pedro, se referem aos cristãos.[61] Essa explicação da consciência profética é aplicada pelo apóstolo na intepretação de seus escritos. Poucos versículos depois (1Pe 1.22-25) ele aplicou a mensagem de Isaías 40.6-9 a seus leitores e contemporâneos.

Portanto, o ofício profético começa com o recebimento e a proclamação de um oráculo divino de modo oral, que poderia ter um texto anterior como base. Essa proclamação é seguida pela tarefa de redação final do escrito profético, que supera a função de coletar oráculos e narrativas, antes, constitui-se em um trabalho teológico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise deste artigo demonstrou que, além de prever o futuro ou ensinar a Lei, os Profetas Escritores atuaram como proclamadores orais do juízo divino e como escritores de teologia. Essas duas tarefas foram destinadas a audiências distintas. Enquanto a proclamação de oráculos de juízo era destinada aos ouvintes contemporâneos dos profetas, os textos com chamadas ao arrependimento e desdobramentos teológicos foram destinados a gerações futuras. Como apresentado, esse padrão é reconhecido no Novo Testamento por meio do uso de textos proféticos e da explicação de Pedro em sua primeira epístola.

A presente pesquisa demonstrou, a partir da análise exegética, que textos como Habacuque 2.2, Isaías 30.8 e o livro de Jeremias defendem a tese de que textos proféticos não surgiram distantes da proclamação oral ou dos tempos do próprio profeta. A análise intertextual fornecida acrescenta ao conceito da tarefa profética a atividade de interpretação da Escritura, o que explica o uso ou aplicação da Torá e de outras porções do Antigo Testamento nos textos proféticos.

Este artigo apresentou que a etapa da *Finalização* incluía algum nível de atividade editorial. Essa, porém, foi mínima e não comprometeu o propósito da mensagem do profeta. A prova disso é que a autoria dos textos é reconhecida no Novo Testamento como pertencente ao profeta que deu nome ao livro. Entretanto, reconhece-se a necessidade de aprofundar pesquisas referentes a esse estágio da escrituração dos textos proféticos. Duas propostas de pesquisas podem ser sugeridas: (1) um estudo comparativo entre testemunhas textuais de Jeremias a fim de compreender melhor esse estágio no processo de escrituração bíblica e (2) pesquisas a partir da crítica redacional e crítica da forma que poderiam contribuir para uma maior compreensão de conteúdo que poderia ser considerado como vindo do próprio profeta ou de um editor posterior.

Em suma, os profetas escritores devem ser reconhecidos não apenas como proclamadores orais, mas também como escritores de teologia. Suas proclamações orais foram úteis para preparar o povo pactual de Deus para um momento de crise. Seus textos instruíram o remanescente pós-exílico, fundamentaram a teologia neotestamentária e continuam sendo fonte de edificação e despertamento para a igreja cristã hoje.

[59] Sobre o desdobramento desse empenho em pesquisa e estudo dos profetas, MURRAY, David, Bright Shadows (2): Preaching Christ from the Old Testament., **Puritan Reformed Journal**, v. 1, n. 2, 2009, p. 5–11.

[60] ACHTEMEIER, Paul J. **1 Peter**: a commentary on First Peter. Minneapolis: Fortress, 1996, p. 108.

[61] KEENER, Craig S. **1 Peter**: a commentary. Grand Rapids: Baker Academic, 2021, p. 87-90.

REFERÊNCIAS

ACHTEMEIER, Paul J. **1 Peter**: a commentary on First Peter. Minneapolis: Fortress Press, 1996. (Hermeneia-a critical and historical commentary on the Bible).

ALLEN, Leslie C. **Jeremiah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/3239342/jeremiah-a-commentary>. Acesso em: 7 out. 2024.

ALLEN, Leslie C. **The books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah**. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

BAKER, David W.; ARNOLD, Bill T. **Faces do Antigo Testamento**: um exame das pesquisas mais recentes. Tradução de Lena Aranha. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

BEN ZVI, Ehud. **Two Sides of a Coin**: Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve / the Twelve Prophetic Books. 1st ed. Piscataway: Gorgias, 2009. (Analecta Gorgiana Series).

BÍBLIA. Antigo Testamento. Hebraico. **Biblia Hebraica Stuttgartensia.** Editio 5. emendata. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

CHOU, Abner. **A hermenêutica dos escritores bíblicos**: aprendendo a interpretar as Escrituras com os profetas e apóstolos. São Paulo: Impacto, 2021.

CLEMENTS, Ronald E. **Jeremiah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2012. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/3239408/jeremiah-interpretation-a-bible-commentary-for-teaching-and-preaching>. Acesso em: 7 out. 2024.

FLOYD, Michael H. Prophecy and Writing in Habakkuk 2,1-5. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 105, n. 3, p. 462–481, 1993.

GOWAN, Donald E. **Theology of the prophetic books**: the death and resurrection of Israel. First edition. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

GREENSPOON, David. The Prophet as Watcher. **Jewish Bible Quarterly**, v. 27, n. 1, p. 29–35, 1999.

HARING, James W. He will certainly not hesitate, wait for him!: Evidence for an unrecognized oath in Habakkuk 2, 3b, and its implications for interpreting Habakkuk 2, 2–4. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 126, n. 3, p. 372–382, 2014.

HOLLADAY, William Lee. **Jeremiah**: a commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Philadelphia: Fortress press, 1986. (Hermeneia).

HOUSE, Paul R. **The Unity of the Twelve**. Sheffield: Almond, 1990. (Journal for the study of the Old Testament, 97).

KEENER, Craig S. **1 Peter**: a commentary. Grand Rapids: Baker Academic, 2021.

MATTHEWS, Victor Harold. **The Hebrew prophets and their social world**: an introduction. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/2050958/the-hebrew-prophets-and-their-social-world-an-introduction-pdf>.

MERWE, Christo H. J. van der; NAUDÉ, Jacobus A.; KROEZE, Jan H. **A biblical Hebrew reference grammar**. Second edition. London Oxford New York New Delhi Sydney: T&T Clark, 2017.

MURRAY, David. Bright Shadows (2): Preaching Christ from the Old Testament. **Puritan Reformed Journal**, v. 1, n. 2, 2009.

NISSINEN, Martti. **Ancient prophecy**: Near Eastern, Biblical, and Greek perspectives. Oxford: Oxford Univer-

sity Press, 2017.

NOGALSKI, James. **Literary Precursors to the Book of the Twelve**. Berlin: De Gruyter, 1993. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 217).

NOGALSKI, James D. **Introdução aos Profetas Hebreus**: Compreendendo a profundidade intelectual e espiritual da tradição profética do Antigo Testamento. Trad. Wilson Almeida. São Paulo: Hagnos, 2024.

NOGALSKI, James; SWEENEY, Marvin A. (Orgs.). **Reading and hearing the book of the Twelve**: James D. Nogalski and Marvin A. Sweeney, editors. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000. (SBL symposium series, no. 15).

SCHNEIDER, Dale Allan. **The unity of the Book of the Twelve**. Ann Arbor: Yale University, 1979.

TULLY, Eric J. **Reading the Prophets as Christian Scripture**. Grand Rapids: Baker Academic, 2022. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/2799116/reading-the-prophets-as-christian-scripture-reading-christian-scripture-a-literary-canonical-and-theological-introduction?queryID=910230a2c216e94a3d5b665638d57528&index=prod_BOOKS&gridPosition=15&searchType=title>. Acesso em: 19 ago. 2024.

VASHOLZ, Robert I. **The Old Testament Canon in the Old Testament Church**: The Internal Rationale for Old Testament Canonicity. Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1990. (Ancient Near Eastern texts and studies). Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=8I5-AAAAMAAJ>.

VOS, Geerhardus. **Teologia Bíblica**: Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WALTKE, Bruce K.; O´CONNOR, Michael P. **Introdução à sintaxe do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WALTON, John H. **The Lost World of the Prophets**: Old Testament Prophecy and Apocalyptic Literature in Ancient Context. Downers Grove: IVP Academic, 2024. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/4188396/the-lost-world-of-the-prophets-old-testament-prophecy-and-apocalyptic-literature-in-ancient-context>. Acesso em: 25 abr. 2025.

A Revista Batista Pioneira está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações - 4.0 Internacional