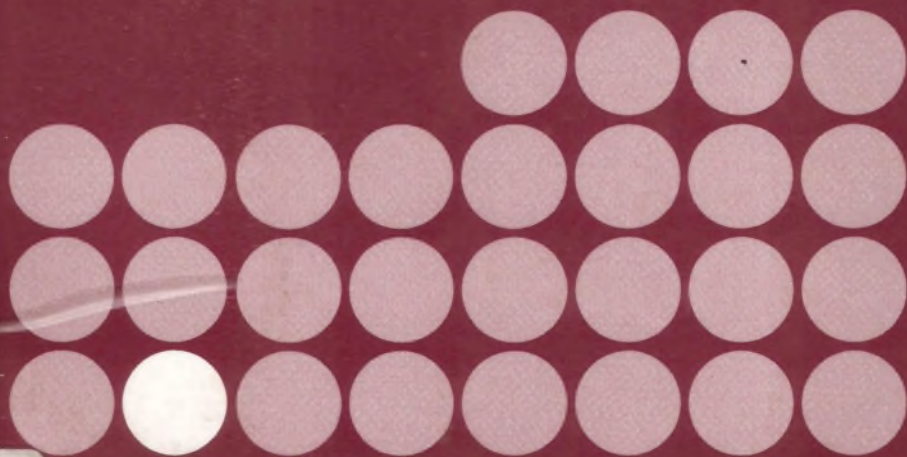


Joel e Amós

introdução
e comentário

David Allan Hubbard



 SÉRIE CULTURA BÍBLICA

COMENTÁRIOS BÍBLICOS DA SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Estes comentários são feitos de modo a dar ao leitor uma compreensão do real significado do texto bíblico.

A Introdução de cada livro dá às questões de autoria e data, um tratamento conciso mas completo.

Isso é de grande ajuda para o leitor em geral, pois mostra não só o propósito como as circunstâncias em que foi escrito o livro.

Isso é, também, de inestimável valor para os professores e estudantes, que desejam dar e requerem informações sobre pontos-chaves, e aí se vêem combinados, com relação ao texto sagrado, o mais alto conhecimento e o mais profundo respeito.

Os Comentários propriamente ditos tomam respectivamente os livros estabelecendo-lhes as seções e ressaltando seus temas principais. O texto é comentado versículo por versículo sendo focalizados os problemas de interpretação. Em notas adicionais, são discutidas em profundidade as dificuldades específicas.

O objetivo principal é de alcançar o verdadeiro significado do texto da Bíblia, e tornar sua mensagem plenamente compreensível.

EDIÇÕES VIDA NOVA

ISBN 85-275-0230-5



9 788527 502306

Joel

e Amós

David Allan Hubbard

A

PAUL (m. 1979), JOHN, LAURA e BOB,
irmãos e irmã
na carne e no Espírito.

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hubbard, David Allan

Joel e Amós : introdução e comentário / David Allan Hubbard ;
|organizador geral Donald J. Wiseman ; tradução Márcio Loureiro
Redondo |. — São Paulo : Vida Nova, 1996. — (Cultura bíblica ;
v. 22)

Título original: Tyndale Old/New Testament Commentaries: Joel
and Amos.

Obra em 45 v.

Bibliografia.

ISBN 85-275-0190-2 (obra completa)

ISBN 85-275-0230-5 (volume)

1. Bíblia. A.T. Amós - Comentários 2. Bíblia. A.T. Amós -
Crítica e interpretação 3. Bíblia. A.T. Joel - Comentários
4. Bíblia. A.T. Joel - Crítica e interpretação 1. Wiseman,
Donald J. II. Título. III. Série.

96-4903

CDD-224.7

224.8

Índices para catálogo sistemático

1. Amós : Livros proféticos : Bíblia : Comentários 224.7
2. Joel : Livros proféticos : Bíblia : Comentários 224.8

Joel e Amós

David Allan Hubbard

B.A., B.D., Th.M., Ph.D., D.D., L.H.D., Lit. D.
Diretor do Seminário Teológico Fuller
Pasadena, Califórnia, EUA

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
R. Antonio Carlos Tacconi, 75 - 04810-020 São Paulo-SP.

© 1989 de David Allan Hubbard
Título do original: *Joel and Amos*, publicado pela
Inter-Varsity Press, Leicester (Inglaterra)

Publicado no Brasil com a devida autorização
e com todos os direitos reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21486, São Paulo, SP.
04602-970

Proibida a reprodução por quaisquer meios (mecânicos,
eletrônicos, xerográficos, fotográficos, gravação,
estocagem em banco de dados, etc.). Permitida a reprodução
parcial somente em citações breves em obras, críticas
ou resenhas, com indicação de fonte.

Printed in Brazil / Impresso no Brasil

Tradução • MARCIO LOUREIRO REDONDO
Revisões • LUCY YAMAKAMI E FABIANI S. MEDEIROS
Diagramação • JANETE D. CELESTINO
Coordenação de Produção • ROGER LUIZ MALKOMES
Coordenação Editorial • EBER COCARELI

WALDIR RODRIGUES

CONTEÚDO

PREFÁCIO GERAL	07
PREFÁCIO À EDIÇÃO EM PORTUGUÊS	09
PREFÁCIO DO AUTOR	11
ABREVIATURAS PRINCIPAIS	13
BIBLIOGRAFIA SELECIONADA	17

JOEL

INTRODUÇÃO	23
A profecia de Joel	25
O lugar no cânon	26
A data do livro	27
O ambiente do livro	32
Unidade e estrutura	36
A mensagem	40
Joel e o Novo Testamento	43
ANÁLISE	45
COMENTÁRIO	47

AMÓS

INTRODUÇÃO	97
A profecia de Amós	99
O lugar no cânon	100
A data do livro	101
O ambiente do livro	102
Unidade e composição	109
Formas literárias	116
A mensagem	122
Estrutura	134
ANÁLISE	137
COMENTÁRIO	141

PREFÁCIO GERAL

O objetivo desta série de comentários sobre o Antigo Testamento, tal como nos volumes paralelos sobre o Novo Testamento, é oferecer ao estudioso da Bíblia um comentário prático e atual de cada livro, com a ênfase maior na exegese. As questões críticas mais importantes são discutidas nas introduções e notas adicionais, ao passo que detalhes excessivamente técnicos são evitados.

Nesta série, cada autor possui, naturalmente, plena liberdade para prestar suas próprias contribuições e expressar seu ponto de vista pessoal em todas as questões controvertidas. Dentro dos limites necessários de espaço, eles muitas vezes procuram chamar a atenção para interpretações que eles mesmos não endossam, mas que representam conclusões defendidas por outros cristãos sinceros.

As mensagens de Joel e Amós, chamados profetas “menores”, devem ser tão revelantes para o leitor moderno quanto para seus ouvintes originais. O Dr. Hubbard nos ajuda, revelando-as enquanto nos guia pelo texto que nos trazem as palavras deles. O chamado de Joel ao arrependimento e à salvação pela graça mediante a fé ainda impressiona, e sua promessa do dom do Espírito Santo de Deus nos faz lembrar que a presença e o poder de Deus estão à disposição de todos os cristãos hoje. Amós enfatiza que os crimes contra a humanidade certamente trarão o juízo de Deus e que devemos estar mais preocupados com a consagração espiritual do momento presente do que com experiências passadas, por maior que seja a influência delas.

Especialmente no Antigo Testamento, não há uma única tradução que reflita, por si, o texto original. Os autores desta série utilizam livremente várias versões ou oferecem sua própria tradução. Onde necessário, as palavras do texto aparecem transliteradas, para ajudar o leitor que não esteja familiarizado com o hebraico a identificar precisamente a palavra em questão. Presume-se, a cada passo, que o leitor tenha livre acesso a uma ou mais versões fidedignas da Bíblia.

O interesse no sentido e na mensagem do Antigo Testamento continua inalterado, e esperamos que esta série venha a estimular o estudo sistemático da revelação de Deus, de Sua vontade e de Seus caminhos registrados nas Escrituras. A oração do editor e dos publicadores, bem como dos autores, é que estes livros ajudem muitos a entender a Palavra de Deus e a lhe prestar obediência nos dias de hoje.

D. J. Wiseman

PREFÁCIO À 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, de outro lado, por usar de linguagem técnica e de demasiada atenção a detalhes.

Os comentários que fazem parte desta coleção são ao mesmo tempo compreensíveis e singelos. De leitura agradável, seu conteúdo é de fácil assimilação. As referências a outros comentários e as notas de rodapé 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 do que homilética. Mesmo assim, as observações não são de teor acadêmico. 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. Examinam-se 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-se compreender e interpretar o próprio texto. Há bastante "carne" para mastigar nestes comentários.

Esta série sobre o Antigo Testamento deverá constar de 24 livros de cerca de 200 páginas cada. Com preços moderados para cada exemplar, o leitor, ao completar a coleção, terá um excelente e profundo comentário sobre todo o Antigo Testamento. Pretendemos, assim, ajudar os leitores de língua portuguesa a compreenderem o que o texto vete-

rotamentário 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 DO AUTOR

Joel e Amós são livros para nossos dias. Nada nos últimos 2.500 anos fez com que suas mensagens se tornassem ultrapassadas. Amós continua conclamando igrejas quase mortas a transformarem suas liturgias em ações cheias de amor. Ele ainda convoca os ricos e poderosos de nossos países a tratarem bem os pobres e desfavorecidos. Joel ainda ensina os povos atormentados pelas pragas, pela seca e por outras calamidades a buscarem alívio através do arrependimento. Suas palavras ainda proporcionam uma perspectiva magnífica da obra do Deus Espírito Santo.

Ninguém escreve um comentário começando da estaca zero. Sem dúvida, até Orígenes concordaria com isso. Ao meu lado, tenho obras de Hans Walter Wolff, James Mays, Hammerschaimb, Arthur Weiser, S. Amsler, Robert Martin-Achard, W. Rudolph, Leslie Allen, Arvid Kapelrud, G. W. Ahlstrom e W. S. Prinsloo. Cito-lhes os nomes quando minha dívida para com eles é especialmente profunda ou minha divergência, particularmente grande. Contudo, a ajuda deles pode estar presente, mesmo quando não são mencionados.

Este comentário procura dar sua própria contribuição, tratando os livros como composições reunidas, habilmente lapidadas por seus autores e/ou compiladores. A forma final da obra é a única da qual podemos ter certeza quanto à estrutura e ao conteúdo. Devem sempre permanecer em segundo plano as interpretações baseadas em teorias de etapas de produção de uma obra. A perspectiva de unidade aqui adotada significa também que o contexto é tão crucial quanto o conteúdo na compreensão da mensagem de qualquer parte de um livro. Tentei, portanto, ajudar o leitor a não perder de vista o que motivou determinada passagem e também o que decorre dela. Além disso, dediquei atenção às formas literárias que foram combinadas com tanta habilidade nesses dois livros. Elas são indicações das nuances que os profetas queriam que seus ouvintes percebessem, quando se dirigiam às emoções bem como ao intelecto das pessoas.

Devo uma palavra especial de agradecimento a Vera Wils, Elsie Evans e Shirley Coe, que cuidaram da produção datilográfica ao mesmo tempo em que desempenhavam suas outras tarefas em meu escritório. Os Drs. Dawn Waring e John McKenna foram de imensa ajuda no trabalho final de edição. Sou mais do que grato ao Prof. Donald Wiseman, aos leitores ocasionais e ao Rev. David Kingdon por sua paciência atenciosa, sugestões ponderadas e cuidado meticuloso na preparação do livro.

A dedicatória é um pequeno gesto de gratidão e afeto a meus irmãos e irmã cujos testemunhos cristãos, em palavras e obras, moldaram muito mais a fé e o chamado do irmão mais novo do que ele é capaz de expressar.

David Allan Hubbard

Nota

Onde se fizer referência a comentários sobre Oséias, isso diz respeito ao comentário sobre Oséias, série Cultura Bíblica, de David Allan Hubbard.

ABREVIATURAS PRINCIPAIS

AB	The Anchor Bible.
ANEP	<i>The Ancient Near East in Pictures</i> , editado por James B. Pritchard (Princeton University Press, ² 1969).
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , editado por James B. Pritchard (Princeton University Press, ³ 1969).
ANVAO	Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament (Neukirchen-Vluyn).
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i> .
BDB	F. Brown, S. R. Driver e C. A. Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> (Oxford University Press, 1906).
Bib	<i>Biblica</i> .
BZAW	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> .
CAT	Commentaire de l'ancien testament.
CBC	Cambridge Bible Commentary.
CB.OT	Coniectanea Biblica. Old Testament Series (Lund, Suécia: Gleerup).
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> .
CHALOT	W. L. Holladay, <i>Concise Hebrew and Aramaic Lexicon</i> (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).
DOTT	<i>Documents from Old Testament Times</i> , editado por D. Winton Thomas (Londres: Nelson, 1958).
ETR	<i>Etudes Théologiques et Religieuses</i> .
EvTh	<i>Evangelische Theologie</i> .
HAT	Handbuch zum Alten Testament.
HTR	<i>Harvard Theological Review</i> .
IB	Interpreter's Bible.
IBD	<i>The Illustrated Bible Dictionary</i> (Leicester: IVP, 1980).
ICC	International Critical Commentary.

ABREVIATURAS PRINCIPAIS

<i>IDB</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i> (Nashville: Abingdon Press, 1962).
<i>IDB Sup.</i>	Volume suplementar do <i>IDB</i> (Nashville: Abingdon Press, 1976).
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i> .
<i>ISBE</i> , rev.	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i> , edição inteiramente revista (Grand Rapids: Eerdmans, 1979-88).
<i>ITC</i>	International Theological Commentary.
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Studies</i> .
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i> .
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i> .
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i> .
<i>KAT</i>	Kommentar zum Alten Testament.
<i>KB</i>	L. Köhler e W. Baumgartner, <i>Lexicon in veteris testamenti libros</i> (Leiden: E. J. Brill, 1951-53).
<i>NBC</i>	rev. <i>New Bible Commentary</i> , edição revista (Leicester: IVP, 1970).
<i>NCB</i>	New Century Bible.
<i>NICOT</i>	New International Commentary on the Old Testament.
<i>OTL</i>	Old Testament Library.
<i>OTS</i>	<i>Oudtestamentische Studien</i> .
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , editado por G. Kittel e G. Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1946-76).
<i>TDNT</i>	abr. <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , condensado por G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i> .
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> .
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i> .
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i> .
<i>VT Sup.</i>	<i>Vetus Testamentum</i> , Suplementos.
<i>WBC</i>	Word Biblical Commentary
<i>WMANT</i>	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> .
<i>ZDPV</i>	<i>Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins</i> .

Textos e versões

ARA	Versão da Bíblia de Almeida Revista e Atualizada.
ARC	Versão da Bíblia de Almeida Revista e Corrigida.
AV	Authorized Version (tradução de King James), 1611.
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , 1967/77.
BJ	Bíblia de Jerusalém, 1985.
BLH	Bíblia na Linguagem de Hoje, 1988.
JB	Jerusalem Bible, 1966.
IBB	Versão revisada de Almeida, publicada pela Imprensa Bíblica Brasileira, 1980.
LXX	Septuaginta (tradução grega pré-cristã do Antigo Testamento).
Moffatt	J. Moffatt, <i>A New Translation of the Bible</i> , 1935.
NAB	New American Bible, 1970.
NASB	New American Standard Bible, 1960.
NIV	New International Version, 1978.
PIB	Versão do Pontifício Instituto Bíblico de Roma, 1969.
RSV	Revised Standard Version, 1952.
Sir.	Versão siríaca do Antigo Testamento.
TB	Tradução Brasileira, 1934.
TM	Texto Massorético
Vulg.	Vulgata (tradução latina da Bíblia, feita por Jerônimo, no final do século IV).

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

Estas são as obras mencionadas com freqüência, citadas no texto pelo sobrenome do autor.

Introduções ao Antigo Testamento

- Childs, B. S., *Introduction to the Old Testament As Scripture* (SCM, 1983. Edição norte-americana, Filadélfia: Fortress Press, 1979).
- Crenshaw, J. L., *Story and Faith: A Guide to the Old Testament* (Nova Iorque e Londres: Macmillan Publishing Co., 1986).
- Gottwald, N. K., *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Filadélfia: Fortress Press, 1985).
- Kaiser, O., *Introduction to the Old Testament: A Presentation of Its Results and Problems* (Edição inglesa, Blackwell, 1980. Edição norte-americana. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1975).
- Robert, A. e Feuillet, A., *Introduction to the Old Testament* (Tradução inglesa, Nova Iorque: Desclee Co., 1968).
- Soggin, J. A., *Introduction to the Old Testament*, OTL (Edição inglesa, SCM, 1988. Edição norte-americana, Filadélfia: Westminster Press, 1976).
- Weiser, A., *The Old Testament: Its Formation and Development* (Tradução inglesa, Nova Iorque: Association Press, 1961). (Citado como Weiser, *Old Testament*.)

Histórias do Antigo Testamento

- Bright, J., *A History of Israel* (SCM, 2ª edição revista, 1981. Edição norte-americana, Filadélfia: Westminster Press, 3ª 1981).
- Donner, H., "The Separate States of Israel and Judah", em: *Israelite and Judaeon History*, editado por J. H. Hayes e J. M. Miller, OTL (Filadélfia: Westminster Press, 1977), pp. 381-434.

- Herrmann, S., *A History of Israel in Old Testament Times* (Tradução inglesa, Filadélfia: Fortress Press, ²1981).
- Miller, J. M. e Hayes, J. H., *A History of Ancient Israel and Judah* (SCM, 1986. Edição norte-americana, Filadélfia: Westminster Press, 1986).

Teologias do Antigo Testamento

- Jacob, E., *Theology of the Old Testament* (Edição inglesa, Londres: Hodder, 1958. Edição norte-americana, Nova Iorque: Harper and Brothers, 1958).
- Rad, G. von, *Old Testament Theology*, 2 vols. (Edição inglesa, Edimburgo: Oliver and Boyd, 1962, 1965. Edição norte-americana, Nova Iorque: Harper and Row, 1962, 1965).
- Vriezen, Th. C., *An Outline of Old Testament Theology* (Edição inglesa, Oxford: Blackwell, ²1970. Edição norte-americana, Newton, Mass.: C. T. Branford, ²1970).
- Zimmerli, W., *Old Testament Theology in Outline* (Edição inglesa, n.e., Edimburgo: T. and T. Clark, 1983. Edição norte-americana, Atlanta: John Knox Press, ²1978).

Obras sobre os profetas

- Blenkinsopp, J., *A History of Prophecy in Israel* (SPCK, 1984. Edição norte-americana, Filadélfia: Westminster Press, 1983).
- Buber, M., *The Prophetic Faith* (Nova Iorque: Harper & Brothers, 1949).
- Clements, R. E., *Prophecy and Tradition* (Blackwell, 1975. Edição norte-americana, Atlanta: John Knox Press, 1975).
- Coggins, R., "An Alternative Prophetic Tradition?", em: *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter Ackroyd*, editado por R. Coggins, A. Phillips e M. Knibb (Cambridge University Press, 1984), pp. 77-94.
- Gordis, R., *Poets, Prophets and Sages: Essays in Biblical Interpretation* (Bloomington e Londres: Indiana University Press, 1971).
- Hanson, P. D., *The People Called: the Growth of Community in the Bible* (São Francisco: Harper & Row, 1986).

- Heschel, A. J., *The Prophets* (Nova Iorque e Evanston: Harper & Row, 1962).
- Hunter, A. V., *Seek the Lord! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Micah and Zephaniah* (Baltimore: St. Mary's Seminary & University, 1982).
- Koch, K., *The Prophets: vol. 1. The Assyrian Period* (Edição inglesa, SCM, 1982. Edição norte-americana, Filadélfia: Fortress Press, 1983).
- Kuhl, C. *The Prophets of Israel* (Tradução inglesa, Edimburgo e Londres: Oliver and Boyd, 1960).
- Murray, R., "Prophecy and the Cult", em: *Israel's Prophetic Tradition*, pp. 200-216.
- Nicholson, E. W., *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press e Nova Iorque: Oxford University Press, 1986).
- Phillips, A., "Prophecy and Law", in: *Israel's Prophetic Tradition*, pp. 217-232.
- Sawyer, J. F. A., "A Change of Emphasis in the Study of the Prophets", em: *Israel's Prophetic Tradition*, pp. 233-249.
- Van der Woude, A. S., "Three Classical Prophets: Amos, Hosea and Micah", em: *Israel's Prophetic Tradition*, pp. 32-57.
- Vuilleumier, R., *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, Cahiers Théologiques 45 (Neuchâtel: Editions Delachaux & Niestlé, 1960).
- Whybray, R. N., "Prophecy and Wisdom", em: *Israel's Prophetic Tradition*, pp. 181-199.

Joel: comentários

- Allen, L., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976).
- Bewer, J. A., *Joel et al.*, ICC (Edimburgo: T & T. Clark, 1911).
- Bič, M., *Das Buch Joel* (Berlim: Evangelische Verlaganstalt, 1960).
- Delcor, M., "Joel", em: *Les Petits Prophètes*, La Sainte Bible (Paris: Letouzey & Ané, 1961).

- Driver, S. R., *Joel and Amos*, The Cambridge Bible for Schools and Colleges (Cambridge: The University Press, 1898).
- Kapelrud, A. S., *Joel Studies*, Uppsala Universitets Arsskrift 1948: 4 (Uppsala e Leipzig: A. B. Lundequistska Bokhandeln e Otto Harrassowitz, 1948).
- Keil, C. F., *The Twelve Minor Prophets*, vol. 1, em: *Biblical Commentaries on the Old Testament*, por C. F. Keil e F. Delitzsch (TI, reimpressão. Grand Rapids: Eerdmans, 1949).
- Keller, C. A., *Joel*, CAT (Neuchâtel: Editions Delachaux & Niestlé, 1965).
- Robinson, T. H., *Die Zwölf Kleinen Propheten*, HAT (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1954).
- Rudolph, W., *Joel, Amos, Obadja, Jona*, KAT (Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1971).
- Sellin, E., *Joel*, KAT (Leipzig, 1930).
- Smith, G. A., *The Book of the Twelve Prophets*, Expositor's Bible (Nova Iorque e Londres: Harper & Brothers, 1928).
- Thompson, J. A., *Joel*, IB (Nova Iorque: Abingdon Press, 1956).
- Watts, J. D. W., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, CBC (Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press, 1975).
- Wolff, H. W., *Joel and Amos*, Hermeneia (Edição inglesa, SCM, 1977. Edição norte-americana, Filadélfia: Fortress Press, 1977).

Joel: estudos especiais

- Ahlström, G. W., *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, VT Sup. 21 (Leiden: E. J. Brill, 1971).
- Plöger, O., *Theocracy and Eschatology* (TI, Richmond, Virginia: John Knox Press, 1968).
- Prinsloo, W. S., *The Theology of the Book of Joel*, BZAW 163 (Berlim e Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1985).

Amós: comentários

- Amsler, S., *Amos*, CAT (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1965).

- Cripps, R. S., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos* (SPCK, 2¹⁹⁵⁵).
- Delcor, M., “Amos”, em: *Les Petits Prophètes*, La Sainte Bible (Paris: Letouzey & Ané, 1961).
- Hammershaimb, E., *The Book of Amos: A Commentary* (Edição inglesa, Blackwell, 1970. Edição norte-americana, Nova Iorque: Schocken Books, 1970).
- Martin-Achard, R., *Amos*, ITC (Edimburgo e Grand Rapids: The Hand-sel Press Ltd. e William B. Eerdmans Publ. Co., 1984). (Citado como Martin-Achard, ITC.)
- Mays, J. L., *Amos* (SCM, 1978. Edição norte-americana, Filadélfia: Westminster Press, 1969).
- Motyer, J. A., *The Message of Amos: The Day of the Lion* (Leicester: IVP, 1984).
- Robinson, T. H., *Die Zwölf Kleinen Propheten*, HAT (Tübingen: J. C. B., Mohr [Paul Siebeck], 2¹⁹⁵⁴).
- Rudolph, W., *Joel, Amos, Obadja, Jona*, KAT (Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1971).
- Weiser, A., *Die Prophetie des Amos* (Giessen: Alfred Topelmann, 1929).
- Wolff, H. W., *Joel and Amos*, Hermeneia (Edição inglesa, SCM, 1977. Edição norte-americana, Filadélfia: Fortress Press, 1977).

Amós: estudos especiais

- Auld, A. G., *Amos*, OT Guides (Sheffield: JSOT Press, 1986).
- Coote, R. B., *Amos Among the Prophets: Composition and Theology* (Filadélfia: Fortress Press, 1981).
- Kapelrud, A. S., *Central Ideas in Amos* (Oslo University Press, 1971).
- Martin-Achard, R., *Amos: L'homme, le message, l'influence* (Genebra: Labor et Fides, 1984).
- Neher, A., *Amos: Contribution à L'étude du Prophétisme* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950).
- Reventlow, H. G., *Das Amt des Propheten bei Amos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962).

- Vollmer, J., *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*, BZAW 119 (Berlim: Walter de Gruyter, 1971).
- Ward, J. M., *Amos & Isaiah: Prophets of the Word of God* (Nashville e Nova Iorque: Abingdon Press, 1969).
- Watts, J. D. W., *Vision and Prophecy in Amos* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1958).
- Wolff, H. W., *Amos the Prophet: the Man and His Background* (Tradução inglesa, Filadélfia: Fortress Press, 1973). (Citado como Wolff, *Prophet*.)

Joel

INTRODUÇÃO

I. A PROFECIA DE JOEL

A palavra de Deus veio a Joel no auge de uma calamidade. O que levou Joel a pregar e, então, a registrar suas palavras foi uma *invasão de insetos*, uma devastadora praga de gafanhotos. O ataque dos gafanhotos foi tão grande e tão mortífero que todos os aspectos da vida humana ficaram ameaçados, especialmente as ofertas diárias no templo em Jerusalém, que haviam sido ordenadas para manter a comunhão entre Deus e o povo. O conceito que Joel tinha da criação levou-o a ver os insetos como agentes do Criador, cumprindo a tarefa de julgar uma nação desobediente. A severidade do julgamento, descrito duas vezes — primeiro em termos literais e depois em linguagem figurada — provou a Joel que ele começava a testemunhar nada menos do que o Dia do Senhor. Amós e Sofonias haviam se referido a tal dia em termos de *escuridão inevitável e sofrimento intolerável*. As nuvens de gafanhotos que obscureciam o sol e devoravam os mantimentos eram os arautos daquele dia. Javé marchava com eles, tendo em mente a morte de seu povo incorrigível.

Contudo, na mente de Deus estava também o resgate do povo, se houvesse arrependimento. O próprio templo que havia sido despojado de suas oferendas poderia ser um ponto de reencontro com Ele. Os próprios sacerdotes que se enrolaram em panos de saco para prantear diante do altar poderiam ser os líderes desse reencontro. Javé estava pronto para mudar, e agora o profeta instava o povo de Deus a estar igualmente preparado.

Foi de compaixão, não de ira, a reação divina diante da contrição deles, e junto com essa compaixão veio a restauração completa de todos os danos causados pelos insetos. Além disso, todo o episódio de juízo e livramento trouxe consigo *uma nova compreensão da singularidade de Javé*. Esse episódio tinha um caráter revelador que o destacava como o arauto dos dias vindouros, quando todos os israelitas, e não somente os profetas, iriam experimentar comunhão pessoal com Deus

e receber novas revelações de Seu poder e glória. A era do espírito de Javé estava chegando, uma era que causaria um impacto tão grande no mundo, a ponto de marcar o juízo final, em que as nações vizinhas iriam pagar por sua selvageria e a fé que Israel depositava na aliança seria confirmada pela presença de Deus habitando em seu meio.

Amós havia dito que o Dia era de trevas, *não* de luz (5.18,20); Joel diz que é de trevas *antes da* luz. Agindo em amor, dentro da aliança, o Senhor havia poupado o povo em meio à praga e preservado a honra de Seu nome perante as nações. Agora Ele tem um Dia além do Dia, em que serão manifestados a todo o mundo a vingança que é Sua prerrogativa exclusiva e a graça que flui de Sua pessoa única. Em lugar de todo o povo de Deus, Joel viu aquele dia e cantou a respeito dele. Podemos aprender com o profeta a melodia que devemos estar prontos para cantar sempre que o Senhor soberano der o sinal.

II. O LUGAR NO CÂNON

Assim como os judeus através dos séculos, precisamos considerar os profetas menores não apenas individualmente, mas também como um único livro, o Livro dos Doze. Oséias foi colocado em primeiro lugar, não somente por causa da antiguidade (meados do século VIII), mas também por causa da extensão de sua mensagem e do tratamento abrangente dispensado aos grandes temas proféticos do juízo e da esperança. Por que Joel é o segundo na lista hebraica e em nossas traduções da Bíblia (a LXX coloca-o em quarto lugar, após Oséias, Amós e Miquéias)? A melhor resposta não é apenas cronológica, visto que os doze estão dispostos numa ordem vagamente cronológica, sendo difícil encaixar Jonas, Obadias e Joel em alguma estrutura histórica. Joel parece usar o ponto de vista de Amós acerca do Dia de Javé como um refletor, tanto para reforçar sua interpretação da praga quanto para ir além, chegando a um entendimento brilhante acerca das conquistas finais do Dia, o que amplia a curta observação de Amós sobre a prosperidade futura. Tanto quanto qualquer elemento isolado, é provável que a ênfase comum no Dia explique a posição de Joel antes de Amós no conjunto.¹ A semelhança temática é reforçada por correspondências

1. Veja G. T. Sheppard, "Canonization", *Int*, 36, 1982, p. 24.

verbais, especialmente em 3.16, quando Joel faz uso de Amós 1.2, e em 3.18, quando ele usa Amós 9.13, e pelos paralelos entre os anúncios de condenação contra Tiro, Filístia e Edom feitos por Joel (3.4,19) e as ameaças de Amós contra as mesmas nações (Am 1.8-12).

Ainda mais importante para determinar o lugar de Joel no cânon das Escrituras foi o movimento apresentado em sua obra: da condenação para a esperança, do juízo para a salvação. Em certo sentido, Joel, repleto de idéias e expressões extraídas de muitos profetas, sintetizou o movimento básico não só dos livros proféticos em si (e.g., Oséias, Isaías) mas também do *corpus* profético como um todo: “pois evidencia-se em Joel uma visão abrangente da profecia...” que levou os compiladores dos doze a nos convidar a “ler Amós e os profetas subseqüentes à luz da proclamação de Joel” (Wolff, p. 4).

III. A DATA DO LIVRO

As datas propostas para o ministério de Joel e para a redação de seu livro variam desde o início do nono século a.C. até o período macabeu, cerca de setecentos anos depois. A ampla diversidade de opiniões entre os estudiosos revela como o livro carece de informações que nos ajudem a identificar a data com precisão. O nosso problema é que a parte central do livro, a invasão de gafanhotos, não deixou nenhum outro vestígio na história bíblica. Felizmente, podemos entender a maior parte do que Joel tem a ensinar, mesmo sem um conhecimento preciso de sua época, mas poderíamos ler melhor nas entrelinhas se soubéssemos quando ele viveu.

A teoria mais comum de uma *data remota* coloca Joel no período da juventude de Joás (c. 835-825 a.C.). Aquele período de regência (veja em 2 Rs 12.1-21 o papel do sacerdote Joiada na orientação do jovem Joás) ajudaria a explicar o fato de o livro não fazer menção de um monarca. Os argumentos mais comuns em favor dessa data mais antiga são: (1) a colocação no cânon entre dois profetas do século oitavo (mas veja acima); (2) a provável atuação de Joel na contínua luta de Judá contra a incursão do culto a Baal (cf. Bič, p. 106-108). Em geral, o argumento principal em favor da data mais antiga é a posição de Joel no cânon. Se for possível apresentar outras explicações razoáveis para essa posição, o argumento em favor de uma data dentro do nono século fica bastante enfraquecido; e (3) a relação dos ini-

migos, condenados por maltratarem Judá: Tiro (vendendo escravos a Edom; Am 1.9), Sidom (a terra de Jezabel, a esposa pagã de Acabe; 1 Rs 16.31), Filístia (um espinho constante na fronteira ocidental de Judá; Am 1.6; 2 Cr 21.16,17), os jônios (gregos que viviam nos dois lados do mar Egeu, renomados comerciantes de escravos; os assírios, Sargão II e Senaqueribe tiveram transações com eles no final do oitavo século), Egito (cujo ataque contra Jerusalém nos dias de Roboão era bem conhecido; 1 Rs 14.25-28), Edom (em constante disputa com Judá pelo controle das regiões ao sul; 2 Rs 8.20-22; Am 1.6,9,11); não se diz uma única palavra acerca da Assíria, da Babilônia e da Pérsia, as potências dominantes entre o oitavo e o quinto século a.C.

Aqueles que defendem uma *data bem posterior ao exílio* (c. 400-180 a.C.) fundamentam suas afirmações em várias séries de evidências: (1) composição do livro em duas etapas (veja na seção sobre a unidade), que atribui uma data posterior ao enfoque apocalíptico de 2.28—3.21, com seus presságios celestes sobrenaturais e sua visão aparentemente simplista da vindicação de Judá e da sujeição das nações vizinhas; (2) amplo uso de aparentes citações de outros livros:

Passagens de Joel:

- Joel 1.15, cf. Is 13.6; Ez 30.2,3; Sf 1.7;
- Joel 2.2, cf. Sf 1.14,15;
- Joel 2.3, o inverso de Is 51.3; Ez 36.35;
- Joel 2.6, cf. Na 2.10;
- Joel 2.17, cf. Sl 79.10;
- Joel 2.27, cf. Is 45.5,6,18; Ez 36.11;
- Joel 2.28, cf. Ez 39.29;
- Joel 2.31, cf. Ml 4.5;
- Joel 2.32, cf. Ob 17;
- Joel 3.4, cf. Ob 15;
- Joel 3.10, o inverso de Is 2.4; Mq 4.3;
- Joel 3.16, cf. Is 13.13; Am 1.2;
- Joel 3.17, cf. Ez 36.11;
- Joel 3.18, cf. Am 9.13;¹

1. Veja um quadro dessas citações em H. G. M. Williamson, *ISBE*, edição revisada, II, p. 1078.

(3) menção ao muro de Jerusalém (2.7,9), provavelmente reconstruído por Neemias (c. 445 a.C.); (4) referência aos gregos (ou jônios, veja acima), que especialmente os comentaristas mais antigos costumam interpretar como prova de uma data dentro do período helenista (depois de 332 a.C.); e (5) se os presságios celestiais são eclipses do sol e da lua, datas baseadas em cálculos astronômicos seriam depois de 357 ou 336 a.C.¹ Nenhum desses argumentos pode ser considerado conclusivo: (1) embora, em geral, deva-se datar a literatura apocalíptica após a profética, com freqüência os dois gêneros são tão próximos, especialmente nas etapas iniciais da literatura apocalíptica, que a linha divisória entre os dois não está claramente assinalada, sendo as diferenças de temas literários entre Joel 2.28—3.21 e Daniel mais significativas do que as semelhanças; (2) mesmo que as citações fluam num só sentido, tendo Joel como receptor, nenhuma delas precisa ser obrigatoriamente posterior a 500 a.C., e algumas podem refletir o uso comum de uma frase tradicional e não de um empréstimo direto; ademais, nos últimos anos, o consenso entre os estudiosos tem favorecido em muito o aspecto da unidade de Joel;² (3) não parece que o muro de Jerusalém estivesse totalmente destruído antes da reconstrução de Neemias; é bem possível que houvesse grandes trechos em pé, conforme pode dar a entender o curto período de reconstrução (52 dias, Ne 6.15);³ (4) atualmente, há muitos documentos³ que comprovam os contatos entre comerciantes e mercadores gregos e seus colegas do

1. F. R. Stephenson, "The Date of the Book of Joel", *VT*, 19, 1969, p. 224-229.

2. G. W. Ahlström (p. 91), tendo por base a perspectiva profética de Joel segundo a qual o futuro surge do presente, a ausência de ameaças vindas de potências mundiais, a inexistência de qualquer ligação entre Joel e uma personagem histórica em nome de quem ele fale e o estilo literário, notável pela falta de alusões a conhecimentos secretos, enigmas intrigantes ou descrições alegóricas do fim do mundo, conclui: "Diante disso, Joel não é um livro apocalíptico". Por outro lado, Ahlström admite que Joel "pode ter contribuído para o início da literatura apocalíptica" mediante "a forte ênfase no futuro paradisíaco"; cf. também Kuhl (p. 177), que vê Joel como uma "transição" para a literatura apocalíptica, e Plöger (p. 104), que vê em Joel "o início do caminho que conduz à literatura apocalíptica posterior".

3. Veja W. S. LaSor, "Jerusalem", *ISBE*, edição revisada, II, p. 1017.

Mediterrâneo oriental alguns séculos antes de Alexandre;¹ e (5) o sol escurecido (2.30,31) não precisa ser entendido literalmente como um eclipse, mas de maneira figurada como um sinal de *teofania* (cf. 2.10; 3.15; cf. Am 8.9).

A *variação intermediária de datas* (cf. 630-500 a.C., desde pouco antes até logo depois do exílio) parece ser a mais promissora em nossa tentativa de reduzir as opções. A composição do livro durante esse período é a que mais parece estar em harmonia com os paralelos bem próximos acima citados, entre Joel e Sofonias, Jeremias, Ezequiel e Obadias. As afinidades com Sofonias, e também com Amós, são especialmente marcantes nas passagens que tratam do Dia de Javé (veja abaixo). A atenção dada por Joel à adoração e o fato de fazer menções surpreendentemente breves do papel e das funções dessa adoração parecem lembrar as descrições do culto no templo preservadas em Jeremias e Ezequiel.² Não há um problema insolúvel com qualquer dos nomes de cidades ou nações, datando-o no sexto século, conforme Kapelrud (sua conclusão é a época de Zedequias; 598-587 a.C.; p. 191), Rudolph (597-587 a.C.) e Keller (a data por ele projetada é 630-600 a.C.; p. 103) demonstram claramente (cf. também Koch, p. 158, 159). Argumentos baseados na linguagem, no uso de palavras, na sintaxe, na ortografia, etc. podem ser sugeridos apenas com muita hesitação, mas eles tendem a desfavorecer uma data pré-exílica mais antiga (Ahlström, p. 1-22).

Os únicos dados mais significativos que podem ajudar a estreitar ainda mais a faixa de tempo são as descrições da devastação feita pelas nações em Judá (3.1-8): loteando e distribuindo a terra, lançando sortes sobre o povo, vendendo crianças à escravidão por uma ninharia, arrancando o ouro e a prata das pessoas, leiloando os cidadãos como escra-

1. Kapelrud, p. 153-158; J. M. Myers, "Some Considerations Bearing on the Date of Joel", *ZAW*, 74, 1962, p. 177-195; D. Auscher, "Les relations entre Grèce et la Palestine avant la conquête d'Alexandre", *VT* 17, 1967, p. 8-30. Bič (p. 90-91) chega a retirar a referência aos gregos (jônios; 3.6), lendo yawan (jônios) como "sedimento", "lamaçal" (cf. Sl 40.2; 69.2). Interpretando "filhos do lamaçal" como os egípcios (cf. 3.19), assim chamados graças à cheia e à sedimentação anual do Nilo.

2. Para argumentos detalhados em favor dessa idéia, veja Ahlström, p. 35-61.

vos para os jônios e, dessa forma, espalhando-os por toda a região do Mediterrâneo. O texto soa literal, não hiperbólico, e, ao que parece, há somente um período na história de Judá em que tudo isso poderia ter ocorrido na proporção sugerida por Joel: o *exílio*, quando houve uma ruptura total na vida em Judá e Jerusalém. O Antigo Testamento lembra de forma muito clara como os edomitas foram perversamente oportunistas (3.19) por ocasião da queda de Jerusalém (586 a.C.; Sl 137.7; Lm 4.21; Ez 25.12-14; 36.5; Ob 10—14) e como os egípcios, em quem Judá confiou em sua fútil rebelião contra a Babilônia, foram no mínimo impotentes ou, até, traiçoeiros (2 Rs 24.1-7; Jr 46.1-26). Que o povo de Tiro, Sidom e Filístia também pudesse contribuir para o sofrimento de Judá, seja mediante um envolvimento direto (Ez 25.15—26.7), seja através da compra de escravos de Edom (cf. o papel fundamental de Edom no comércio escravagista; Am 1.6,9), não surpreende quem esteja familiarizado com a crueldade jactanciosa e a insaciável ambição que o Antigo Testamento e outros documentos históricos atribuem a eles.

Judá foi exilado, assim supomos: nenhum rei é intimado (cf. Os 5.1), apenas cidadãos e anciãos (1.2,14; 2.15,16). Por outro lado, o ritual do templo está em plena atividade, como afirma Joel. Essa combinação de inferências sugere para Joel uma data mais ou menos igual à de Ageu e Zacarias, mas após o término do segundo templo, reconstruído por Zorobabel sob a instância dos dois profetas e concluído por volta de 515 a.C. A descrição que Malaquias (c. 450 a.C.) faz das distorções na adoração pública e seu estilo de declaração profética, muito influenciado pelas técnicas catequéticas dos mestres de sabedoria e pelas discussões dos sacerdotes e escribas quanto à *tôrâ*, são suficientemente diferentes em tom e conteúdo, indicando que a obra de Joel deve ser alguns decênios mais antiga. Vale a pena notar que Joel (3.19) vê a devastação de Edom ainda no futuro, enquanto Malaquias (1.2-5) a descreve no passado. Com isso tudo, talvez não haja muito erro em atribuir para Joel uma data em torno de 500 a.C.¹

1. Entre os comentaristas modernos, existe uma forte tendência de estabelecer uma data entre o final do sexto século e meados do quinto: Ahlström (p. 129), 515—500 a.C.; Watts (p. 13), “o período do segundo templo, entre o reaviva-

IV. O AMBIENTE DO LIVRO

Dispomos de tão poucas informações pessoais acerca de Joel (nada além do nome de seu pai) que só podemos imaginar como viveu, onde trabalhou e o que havia por trás de seus discursos proféticos. Não há nenhum registro histórico sobre seu ministério (cf. Os 1.2; Am 7.10-17) nem referência a seu chamado ou comissionamento.

Alguns indícios combinados sugerem que Joel pode ter tido um vínculo oficial com o templo. Sua familiaridade com as práticas e atividades do templo, seu conhecimento das fórmulas litúrgicas, a descrição do papel dos sacerdotes tanto no sofrimento por causa das pragas quanto na recuperação delas, o interesse por Jerusalém na aflição daquele momento bem como por seu livramento futuro, a atenção voltada para o monte Sião como o lugar da habitação de Javé — no mínimo, tudo isso o destaca como um cidadão da capital, sofrido mas ainda esperançoso, que provavelmente ainda participava das atividades no templo. Merece uma menção especial aquilo que parece ser o papel de Joel como porta-voz de Javé ao descrever o contexto do oráculo da salvação (2.18) e ao proferir esse mesmo oráculo (2.19—3.21). É a combinação do *ambiente do templo*, descrito de forma tão expressiva, e do *próprio oráculo* que destaca a profecia de Joel dentre os demais oráculos de salvação.

Composta claramente com material da literatura litúrgica de Judá, em especial suas queixas públicas (freqüentemente chamadas de “lamentações”),¹ a profecia de Joel em si não é uma liturgia, mas um chamado para que o povo participe dela (1.2—2.17), acompanhado de

mento de Ageu e Zacarias e as reformas de Esdras”; Myers, loc. cit., c. 520 a.C.; L. C. Allen (p. 24) concorda com Ahlström e Myers; Williamson, loc. cit., coloca o livro entre 515 e 345 a.C.; W. S. Prinsloo (p. 5-9) faz um apanhado das diversas teorias sem acrescentar nada, com exceção da curta frase “depois do exílio”, encontrada no capítulo final (p. 127). H. W. Wolff (p. 5) fica com a “primeira metade do quarto século” e, assim, afasta-se um pouco do consenso atual. Cf. também Hanson, p. 313-314.

1. Considero útil fazer uma distinção entre *queixas* (e.g., Lm 3; 5), quando ainda há possibilidade de resgate, e *lamentações* (Lm 1; 2; 4), quando teve início a morte ou a destruição total e a tristeza é derramada, sem nenhuma esperança de alívio.

um registro do que acontece quando o povo o faz (2.18—3.21).¹ Quanto à questão de o livro ou partes dele terem sido colocados em uso litúrgico durante os séculos imediatamente seguintes à sua composição, não possuímos informação alguma, embora suponhamos, com base em Miquéias 7, Habacuque 3 e outras passagens proféticas, que não fosse incomum fazer edições litúrgicas de materiais proféticos.

O interesse de Joel pelo culto no templo pode se revelar na repetida atenção dada ao dia de Javé, o qual, conforme nos informa Amós (5.18-20, 21-27), era um tema associado às assembléias cultuais de Israel. Tanto os enfoques novos como os familiares que Joel dá ao Dia (cf. o comentário sobre 3.14) podem refletir o fato de ele estar em harmonia com as alegres expectativas de Judá quanto à proteção e restauração divina sob a égide da aliança, bem como a certeza de que nada disso aconteceria sem o juízo sobre o povo de Deus previsto por Amós e Sofonias.

Isso nos conduz à questão central. Se Joel era um profeta do templo, como é bem possível, ele não era um funcionário qualquer, um mero porta-voz dos sacerdotes e de seus ensinamentos da Torá. Sua profunda familiaridade com os escritos proféticos (veja acima a lista de citações) e sua visão escatológica mostram que ele era muito mais do que um arauto cultual.² A cuidadosa atenção dispensada à adoração pública e a seu iminente colapso, graças às nuvens de gafanhotos, pode bem indicar que a própria adoração pública estava corrompida. Sem enunciar abertamente os pecados dos líderes religiosos e suas condescendências, que talvez chegassem à idolatria, de forma quase subliminar, Joel talvez esteja conclamando a uma renovação e purificação que só

1. G. S. Ogden, "Joel 4 and Prophetic Responses to National Laments", *JSOT*, 26, 1983, p. 97-106, assinalou vários pontos comuns entre os quatro oráculos do capítulo 3 (heb. 4) e os salmos de queixa nacional, descrevendo o desastre *militar*. Kapelrud (p. 7,44,55,72-74,90, 132,159,167) encontra o contexto de Joel nas liturgias da Festa de Ano Novo, que propositadamente incluía cerimônias de entronização reais associadas ao dia de Javé. Tal contexto litúrgico parece estar além do que se pode provar.

2. Veja em Coggins, p. 88-93, uma interpretação ponderada do ministério de Joel que o vincula ao culto em Jerusalém, sem implicar que ele esteja distanciado, quanto ao estilo e à forma, dos outros profetas de sua época.

podem ser encontradas numa volta completa para Javé. A atenção dispensada à singularidade de Javé, especialmente nas fórmulas de auto-identificação e auto-apresentação (2.27; 3.17), talvez estejam ressaltando o sincretismo ou o pluralismo religioso localizado no âmago dos problemas de Judá. Uma vez que a calamidade já havia acontecido no ponto em que começa a profecia, a crise de Joel não é como a da maioria dos profetas, que podem se concentrar nos pecados do povo enquanto ainda há tempo, e se aprofundar ainda mais no assunto através das ameaças de juízo ainda por vir; a atenção de Joel está totalmente voltada para a calamidade que o cerca, de forma que não pode dispor do padrão usual de um discurso de juízo (cf. Am 1.3ss.). Ele precisa indicar a saída e o faz com um chamado e uma convocação brilhante e apaixonada em 1.2—2.17. Contudo, nesses chamados e nas descrições de calamidade que as acompanham, ele entremeia indícios da corrupção religiosa que estava custando a vida da adoração pública.

Os apelos dirigidos aos *ébrios* (1.5), *lavradores* (1.11) e *sacerdotes* (1.13) podem conter muito mais do que aparentam à primeira vista. No contexto da adoração pública, o crime de beber em excesso atraiu mais de uma vez o furor profético (Os 4.11; 9.2; Am 1.8). Não é de surpreender que os *ébrios não* sejam chamados para receber as bênçãos na restauração (2.21ss.), embora o vinho esteja entre as promessas de bênçãos divinas. Para os lavradores, a perplexidade e o pranto substituíram o gozo e a alegria. O motivo pode ser mais do que agrícola; talvez seja religioso. Os lavradores, acima de tudo, eram vulneráveis aos ritos cananitas da fertilidade. Suas eiras e lagares (2.24; Os 9.1,2) formavam os cenários em que o poder de seus cultos da fertilidade era ou não confirmado. Quando as colheitas falhavam em virtude do juízo de Javé, seus locais de trabalho passavam inevitavelmente de ambientes alegres para campos de lamentação (1.11; cf. Am 5.16,17). Os sacerdotes (1.13) podem ser destacados não somente como aqueles que sofriam muito em razão da falta de ofertas, mas também os que mereciam o sofrimento porque não mantinham a pureza da adoração. O choro a que foram conclamados pode ter incluído lágrimas de contrição bem como de petição (2.17). Os fracassos pelos quais Oséias os condenava explicitamente (Os 4.1—5.7) podem estar sendo mencionados de maneira implícita por Joel, numa forma sutil de fazer o castigo corresponder ao crime.

O indício mais forte de que o fracasso de Judá, cuja punição era a praga de gafanhotos, consistia num culto degenerado encontra-se na linguagem que conclama a uma *conversão* e expõe os resultados de tal conversão (2.12-14). Conversão implica deserção, desobediência, rebelião contra a aliança. Conversão é o inverso de obstinação. O apelo não é geral, mas específico — “a mim” (2.12); “a Javé, vosso Deus” (2.13). E a conversão deve efetuar-se no culto, adoração oficial e pública, e por meio dele: seus *sinais* são jejum, choro e pranto (2.12); seu *local* é o templo; seus *porta-vozes* são os sacerdotes (2.17); seu *resultado* tangível são as bênçãos materiais, o meio de apresentar ofertas de cereais e libações de vinho a Javé (2.14); seu *clímax* é o reconhecimento da verdade da autoproclamação de Javé — “eu sou o Senhor vosso Deus, e não há outro” (2.27; cf. 3.17). O lembrete de que “não há outro”, junto com o uso sétuplo de “vosso Deus” (1.14; 2.13,14, 23,26,27; 3.17), é forjado para ser uma reprimenda e uma reafirmação. Junto com o apelo à conversão, a ênfase no relacionamento exclusivo de Javé com seu povo é um forte indício de que a *idolatria* não havia sido totalmente expurgada do segundo templo. À semelhança de seus antepassados da época de Josias (c. 621 a.C.), as pessoas do Judá pós-exílico haviam sucumbido ao sincretismo, comprometendo a exclusividade da soberania de Javé e sua promessa de aliança com Ele.

O culto prestado por eles havia se tornado tão corrompido quanto importante. Suas atividades prosseguiam a toda velocidade, mas seu centro tinha ficado bem toldado. Daí os gafanhotos, comissionados por um Soberano ofendido. Daí o apelo à conversão, enunciado por um profeta aflito. Daí os clamores de arrependimento, dirigidos por uma congregação contrita a seu único Senhor, cuja singularidade passou a se evidenciar de forma deslumbrante em meio às privações deles. Daí o espírito, derramado sobre todo o povo, de modo que tornasse endêmico o conhecimento do único Deus verdadeiro por multiformes meios de revelação (2.28,29).

Se esta reconstrução do contexto de Joel for razoavelmente precisa, o propósito de seu livro torna-se evidente. Ele via na praga de gafanhotos o meio divino de corrigir, purificar o culto e, além disso, preparar o caminho para a bênção plena de Javé sobre Seu povo pela dádiva de Seu espírito, a derrota de Seus inimigos e a prosperidade

permanente de Judá e Jerusalém. Nada disso teria ocorrido sem o retorno, induzido por Deus, à cláusula principal da aliança: “Não terás outros deuses diante de mim” (Êx 20.3). O fato de o exílio, com todo seu sofrimento e deslocamento, não ter eliminado definitivamente as inclinações idólatras do povo é um lembrete incisivo da verdade do antigo hino: “Inclinado sinto-me, Senhor, a me afastar; inclinado a deixar ao Deus que amo”. Por meio da praga de Joel e das milhares de catástrofes que se seguiram, Deus incita Seu povo, de ambas alianças, a voltar para Ele.¹

V. UNIDADE E ESTRUTURA

O indício mais forte em favor da unidade de Joel encontra-se na coesão de sua estrutura e no fato de repetir palavras e expressões-chave ao longo do livro. Esses sinais de unidade têm causado um impacto maior em estudiosos modernos do que os argumentos mais antigos em favor da falta de unidade, baseados essencialmente em supostas diferenças de tom entre 1.1—2.27, onde dominam a praga de gafanhotos e a recuperação dela, e 2.28—3.21, com sua descrição escatológica do Dia de Javé.²

Os argumentos a favor da unidade estrutural têm sido discutidos e até mesmo diagramados de várias maneiras. Um exemplo desses esforços pode ser a revisão diagramática do esboço de Allen (p. 39-43), feita por Williamson (*ISBE*, edição revista, II, p. 1079):

1. Para um quadro completo, embora às vezes exagerado, do contexto cultural de Joel, veja Ahlström, p. 23-61. Muito diferente é a leitura feita por G. S. Ogden, op. cit. Ele vê os gafanhotos, o fogo e a seca como figuras de invasão militar e, em grande contraste com Ahlström e com o enfoque deste comentário, argumenta que o sofrimento de Judá não é merecido (como em determinados salmos, onde encontram-se protestos de inocência) e que, portanto, Joel “não considera necessário um arrependimento” (p. 105).
2. B. Duhm, “Anmerkungen zu den Zwölf Propheten”, *ZAW*, 31, 1911, p. 184-187, vê 2.28—3.21 como acréscimos macabeus que refletem as visões apocalípticas de um pregador de sinagoga. Entre aqueles que foram influenciados por essa perspectiva bifurcada de Joel encontram-se Bewer, Sellin, Robinson, R. E. Wolfe, “The Editing of the Book of the Twelve”, *ZAW*, 53, 1935, p. 90-129, H. Birkeland, *Zum hebräischen Traditionswesen. Die Komposition der prophetischen Bücher des Alten Testaments* (Oslo: ANVAO, 1938), p. 64-66, e Soggin.

Parte I. 1.2—2.17

A. 1.	2-20 faz paralelo com	B. 2.	1-17
1.	1.2-12	1	2.1-11
	2-4		1-2
	5-7		3-5
	8-10		6-9
	11,12		10,11
2.	1.13-20	2.	2.12-17
	13,14		12-14
	15-18		15,16
	19,20		17

Parte II. 2.18—3.21

A. 2.	18-32 faz paralelo com	B. 3.	1-21
1.	2.18-27	1.	3.1-12
	18-20		1-3
	21-23		4-8
	24-27		9-12
2.	2.28-32	2.	3.13-21
	28,29		13,14
	30,31		15-17
	32		18-21

A simetria e o trabalho artístico visíveis nesse esquema favorecem a idéia de uma mão integradora, seja ela do profeta seja de um de seus discípulos. Os esforços para encontrar demãos ou inserções no livro não se revelarão tão produtivos quanto a energia dispendida na compreensão da unidade global do livro em termos de tema e propósito.¹

1. Uma estrutura alternativa baseada num quiasmo é proposta por D. A. Garrett, "The Structure of Joel", *JETS*, 28,1985, p. 289-297. Garrett ressalta os contrastes entre punição e perdão que ele encontra nas duas metades do livro:

A relação entre as duas metades do livro deve ser vista em termos de crescimento e desenvolvimento bem como de paralelismo e simetria. O segundo relato do ataque de gafanhotos (2.1-11) desenvolve-se a partir do primeiro e ultrapassa-o em riqueza de detalhes e em intensidade dos danos causados à vida das pessoas. Além do mais, o tema do Dia de Javé (1.15; 2.1,2,10,11,31; 3.14) é tratado de forma mais completa à medida que o livro avança. Ainda mais importante, a descrição da bênção divina avança, crescendo a cada etapa, desde a restauração do dano causado pelos gafanhotos (2.18-27), passando pelo derramamento do espírito e seus conseqüentes presságios (2.28-32) e chegando ao julgamento das nações e à vindicação de Jerusalém e Judá (3.1-21). A estrutura do livro, em forma de etapas, com cada seção se desenvolvendo a partir da anterior, é considerada por Prinsloo (p. 123) como aparece na página seguinte:

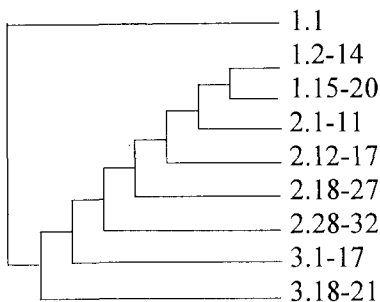
-
- A (1.4-20), punição: a praga de gafanhotos
 - B (2.1-11), punição: o exército apocalíptico
 - C (2.12-19), transição: arrependimento e introdução à resposta de Javé
 - B¹ (2.20), perdão: destruído o exército apocalíptico
 - A¹ (2.21-27), perdão: restaurados os danos causados pelos gafanhotos

Seu esquema para a segunda metade do livro é:

Introdução à resposta de Javé (2.18,19; observe a sobreposição intencional com o primeiro esquema)

- A (2.20), juízo: destruído o exército apocalíptico
- B (2.21-27), graça: restaurada a terra
- B¹ (2.28-32), graça: derramado o Espírito
- A¹ (3.1-21), juízo: destruídas as nações

O ponto fraco do segundo esquema é que a destruição das nações, o que desencadeia a paz e a prosperidade de Judá (3.16-21), teria sido vista por Joel e seus ouvintes como uma palavra de *graça*, não de *juízo*.



Outros argumentos a favor dessa unidade encontram-se nas correspondências de terminologia entre as duas partes do livro: 1.2—2.27 e 2.28—3.21.¹ Wolff (p. 8) enumera várias palavras ou expressões que dão unidade ao livro: (1) santificar... proclamar (1.14; 3.9); (2) porque o dia de Javé está perto (1.15; 2.12; 3.14); (3) o dia de Javé vem (2.1; 2.31); (4) trevas (2.2; 2.31); (5) uma fuga (2.3; 2.32); (6) céus e terra tremem (2.10; 3.16); (7) escurecimento do sol, da lua, das estrelas (2.10; 3.15); (8) Javé eleva Sua voz (2.11; 3.16); (9) o dia de Javé, grande e terrível (2.11; 2.31); (10) ajuntamento (2.16; 3.2); e (11) meu povo e minha herança (2.17; 3.2). A combinação de evidências estruturais e lingüísticas tem produzido um consenso cada vez maior entre os comentaristas atuais, no que se refere à unidade do livro. Ahlström (p. 137) propõe duas possibilidades, extraíndo, de cada uma delas, conclusões semelhantes acerca da integridade da obra: (1) Joel é o autor, escrevendo ou ditando: “Sob essa perspectiva, pode-se atribuir a Joel tudo o que está no livro”; (2) outro profeta da adoração pública, talvez um discípulo de Joel, memorizou a mensagem palavra por palavra, registrando-a: “Também neste caso não há razão para sustentar que algum versículo não deva ser considerado autêntico”.²

1. A perspectiva de Childs (p. 391-392) parece apontar para uma ruptura mais nítida, entre o profeta Joel e um compilador “que tomou essa profecia, estruturando uma mensagem para as gerações futuras”, do que poderiam sugerir as semelhanças estruturais e verbais entre as duas metades do livro. Para uma abordagem semelhante, veja O. Plöger, p. 96-105.

2. Entre aqueles que advogam a idéia da unidade do livro estão Kapelrud, Thompson, Keller, Rudolph, Wolff, G. S. Ogden, op. cit., Prinsloo e D. A. Garrett, op. cit.

VI. A MENSAGEM

→ “Joel é um *livro teocêntrico*”. Assim conclui um estudo recente de sua mensagem (Prinsloo, p. 124). A praga, o apelo ao lamento, as instruções para a conversão, a restauração, a dádiva do espírito e a convicção da vitória final são, todos, atos de Deus.

A *soberania de Javé sobre a criação* é uma das fortes ênfases de Joel. Não há nenhuma outra hipótese quanto à origem da praga de gafanhotos. Javé é responsável tanto pelo envio (2.11) quanto pela retirada de Seu exército (2.20). Tanto no juízo quanto na restauração, Javé exerce tal controle sobre a criação que os hebreus não podem sustentar um conceito de natureza que a veja como um conjunto de leis ou padrões que operem por conta própria, à parte do controle do Senhor.

A descrição da soberania feita por Joel tem uma força claramente polêmica. Ela lembra seus ouvintes de que não há nenhum vestígio de verdade nos cultos cananeus da fertilidade, que tanto fascinavam os contemporâneos de Oséias, nem na crença nos deuses astrais assírios, contra o que Amós advertiu (5.21-27). As pragas de gafanhotos não eram apenas atos de juízo, eram palavras de revelação acerca do poder único de Javé, sendo também apelos convincentes para um retorno ao Senhor verdadeiro e vivo.

A criação toda, formada pela palavra de Javé e moldada para alcançar Seus propósitos, é vista por Joel, bem como pelos salmistas e profetas, como uma unidade. As personificações literárias que descrevem a dor e a vergonha da terra ressequida e de animais famintos (1.10,17,18) são mais do que recursos artísticos: demonstram a vitalidade de uma criação cujo propósito é ser não apenas um palco para o drama da redenção, mas atores nesse drama, profundamente afetados pelas cenas de juízo e de graça que vão se alternando. Desde o Eden, os seres humanos e o restante da criação fazem parte de um único feixe de vida. O que afeta um atinge o outro, seja na maldição, seja na bênção (cf. Am 4.6-10; 9.13-15).¹

1. A respeito dessa perspectiva sobre a criação, veja W. S. LaSor, D. A. Hubbard, F. W. Bush, *OT Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 442-443.

A compaixão de Javé no perdão é o fundamento sobre o qual está baseada a esperança de livramento e restauração da praga. A confiança na constância do caráter divino foi o que motivou os profetas e inspirou sua mensagem. Sem pressupor com arrogância que Javé *precisava* conceder perdão (repare no “quem sabe” de 2.14; cf. Am 5.14,15), o chamado de Joel para que se retorne a uma completa lealdade a Javé e ao exercício obediente dos meios de graça oferecidos na adoração (2.12-17) está ancorado em seu entendimento do amor de Javé contido na aliança (*hesed*, 2.13), que não pode ser controlado nem confinado e que regula a intensidade e a duração da ira divina. Esse amor leal é tão dominante, tão permeado de graça (*hannûn*, 2.13) e misericórdia (*rahûm*, 2.13), que encoraja Javé a permanecer aberto a mudanças em seus planos, quando tais planos concentram-se em calamidades para Seu povo desobediente. É essa compaixão, mediada pelo uso sincero de orações de arrependimento no culto, que prepara o caminho para o derramamento do espírito e das bênçãos concomitantes de segurança, e para a comunhão com o Senhor que constitui o futuro de Judá como Joel o vê.

O uso positivo do culto é um tema que ajuda a unificar o livro de Joel. Já sugerimos que a causa principal da praga foi o culto degenerado, pervertido pelos excessos dos participantes embriagados e dos sacerdotes negligentes, que deixaram as práticas pagãs diminuir a pureza da adoração que devia ter se concentrado somente no nome de Javé e em Seu senhorio único e exclusivo sobre o povo. Para ressaltar esses abusos, a praga atacou o próprio culto de maneira que pôs em risco sua própria existência. Contudo, a resposta à ameaça não foi um apelo para abandonar a adoração (cf. Os 9.1-6; Am 5.21-27), mas para usá-la devidamente — participar de seus atos de humilhação, responder aos apelos de seu sacerdócio, reunir-se fisicamente em seu recinto, pronunciar as liturgias de lamentação, já prescritas, buscar um oráculo de salvação e ter esperança nas bênçãos prometidas por ele (2.14; cf. Sl 24.5).

Atos físicos, materiais e corporativos de adoração têm ocupado um lugar de destaque no plano de Deus para Seu povo em todas as etapas de sua história e assim continuarão pelo futuro escatológico. O culto conjunto, estruturado e padronizado, está implícito na oração do

Senhor (Mt 6), na experiência da igreja primitiva (At 2; 1 Co 11; 14) e no livro de Apocalipse (capítulos 4; 7; 11; 15). As concepções bíblicas de criação, história e comunidade exigem esse tipo de expressão e celebração — Joel sabia disso. Ele entendia que a condenação profética do culto visava à reforma, não à rejeição, ainda que a linguagem fosse necessariamente hiperbólica. A resposta verdadeira para o culto errado não era a extinção do culto, mas o culto correto. A descrição final que Joel faz de Javé, habitando em Jerusalém, no monte Sião, o local dos templos de Salomão e de Zorobabel, é uma prova clara disso.

O terror e a esperança do Dia de Javé unem as partes de Joel, como uma corrente que não se pode partir. O emprego diversificado da expressão espelha em parte sua origem diversificada na vida religiosa de Israel. Suas associações com a *vida cultural* (veja Sl 118.24,25; Am 5.18-20) ecoam no grito de lamento a ser pronunciado no templo (1.15). Seus laços com a intervenção de Javé na *guerra santa* (cf. Jz 7.19-23; Is 9.4) são visíveis na descrição da nação de gafanhotos ribombando qual um exército avançando por terra (2.1-11). Suas *dimensões escatológicas*, que se estendem até os horizontes do futuro, englobando a preservação de Israel e a derrota de seus inimigos (2.31; 3.14), tornam-se o tema dominante e final.

As primeiras notas que Joel faz soar devem ter sido calculadas para chocar e surpreender os ouvintes. Ele via o Dia não como um tempo de celebração abençoada ou de resgate divino (como em Sl 118.24,25), mas de lamento e devastação. O grito na adoração não era “oh!”, mas “ai!” (1.15). As vítimas de Javé na guerra santa não eram os gentios, mas o povo da aliança, que cercava o santo monte (2.1), cidadãos de suas terras prometidas e de sua capital protegida (cf. 2 Rs 19.35,36). Os grandes arcos da catedral da fé de Israel desabaram sobre o povo mediante a palavra profética: a celebração transformou-se em lamento; a confiança na inviolabilidade, em terror diante da destruição completa.

Esse era um lembrete de que o Dia do Senhor era o dia *dEle*. Ele escreveu o roteiro e o encenou. Onde as trevas do juízo eram necessárias, essa era Sua resposta. Se o culto público não entendia bem o Dia, contando com a graça e a benção divina, o próprio culto precisava

ser interrompido. Se a fé do povo dependia placidamente da proteção de Deus, apesar da deslealdade para com a aliança, Javé iria marchar com forças inimigas para ensinar a Seu povo as lições de obediência.

Influenciado pelas descrições sombrias e terríveis de Amós (5.18-20) e Sofonias (1.14-18), Joel vê o Dia em duas etapas: (1) um dia de juízo prenunciado pelas hordas de gafanhotos, com o propósito de levar o povo ao arrependimento e à reforma, e (2) um dia de vindicação fundamentado numa nova obediência a Javé e numa comunhão com Ele, que se torna possível mediante o derramamento do espírito (2.28,32). As conseqüências da volta que, presume-se, deva ocorrer entre 2.17 e 2.18, fluem até o final do livro como ondas resultantes de uma grande pedra atirada no meio de um lago: (1) a restauração material do dano causado pela praga (2.18-26); (2) o reconhecimento da singularidade de Javé entre eles (2.27); (3) a efusão do espírito sobre a nação toda com a concomitante revelação da vontade e do poder de Javé (2.28,29); (4) sinais e presságios funestos que assinalam a vinda do segundo Dia, o Dia além do Dia, que promete resgate para o povo de Deus (2.30-32); (5) o julgamento das nações pelos abusos contra o povo de Javé (3.1-14); (6) a prosperidade do povo pelo fato de o Senhor habitar em Sião (3.15-21; cf. Zc 14.1-9).

Os componentes do Dia de Javé constituem uma unidade só. Não se pode separar algum deles dos demais sem distorcer o todo. A *conversão* (2.13,14) é essencial para tudo isso. É preciso lidar com qualquer coisa que impeça a fidelidade à aliança, como Malaquias também advertiu (4.5,6). Joel não é um mero fantoche, repetindo refrões nacionalistas. Não há nada de automático na vindicação de Judá. A preservação e a vitória somente são possíveis porque o juízo cumpriu sua tarefa e as pessoas reagiram, penitentes, a seu doloroso estímulo (compare com Am 4.6-12).¹

VII. JOEL E O NOVO TESTAMENTO

O uso de Joel como Escritura é prontamente confirmado no Novo Testamento. Entre as palavras, expressões a temas que ajudaram a

1. Quanto ao Dia de Javé em Joel, veja Ahlström (p. 62-97); Allen (p. 36-39); Wolff (p. 33,34); Koch, p. 159-163.

moldar o quadro do final dos tempos estão: (1) o toque da trombeta para anunciar o Dia (2.1; cf. 1 Co 15.52; 1 Ts 4.16; Ap 8.6—11.19); o uso de *perto* para expressar a iminência do Dia (1.15; 2.1; 3.14; cf. Mt 24.32; Mc 13.29; Tg 5.8); (3) “Comereis abundantemente e vos fareis” (2.26; cf. Lc 6.21 e os relatos acerca da alimentação de multidões, Mt 14.13-21; Mc 6.32-44; Lc 9.10-17; Jo 6.1-14); (4) o julgamento dos gentios (3.1-14; cf. Mt 25.31-46); (5) o escurecimento do sol e das estrelas como sinais (2.30,31; 3.15; cf. Lc 21.25; Ap 8.12); (6) o estremeamento da terra e do céu (3.16; cf. Hb 12.26); (7) “Lançai a foice, porque está madura a seara” (3.13; cf. Mc 4.29); (8) o exército de gafanhotos comparado a cavalos (2.4,5; cf. Ap 9.7,9).¹ Com base nesses dados, a conclusão de Dodd é que os capítulos 2 e 3 de Joel “desempenharam um papel significativo na formação da linguagem pela qual a igreja primitiva expressava suas convicções acerca do que Cristo havia feito e ainda faria”.²

Outra contribuição importante de Joel à compreensão cristã sobre a atividade redentora de Deus é a *profecia da vinda do Espírito* (2.28-32; cf. At 2.14-41). Pedro fez um uso duplo dos versículos de Joel e de seu contexto: (1) refutou as conclusões ridículas de que os cristãos estivessem embriagados (At 2.13-16) ao declarar que os últimos dias estavam próximos, desencadeados pela atividade do Espírito; (2) estabeleceu o fundamento de sua proclamação do evangelho e de seu apelo, pelo uso da promessa-chave de Joel, “todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” (At 2.21) e da expressão paralela “para quantos o Senhor nosso Deus chamar” (At 2.39; cf. Jl 2.32). “O Pentecostes era um indício claro de que a era messiânica havia despontado. Sua consumação, quer próxima quer distante, foi dada como certa.”³

1. Quanto à maioria dessas ilustrações, veja C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology* (James Nisbet, 1952), p. 62-64.

2. *Ibid.*, p. 63-64.

3. E. F. Harrison, *Acts: The Expanding Church* (Chicago: Moody Press, 1975), p. 58.

ANÁLISE

I. INTRODUÇÃO (1.1)

II. A PRAGA DE GAFANHOTOS E O DIA DO SENHOR (1.2—2.17)

- a. A terrível praga (1.2-20)
 - i. Sua natureza peculiar (1.2-4)
 - ii. Seus efeitos sobre o povo (1.5-14)
 - iii. Sua relação com o Dia do Senhor (1.15-20)
- b. A iminência do Dia do Senhor (2.1-17)
 - i. O exército de destruição (2.1-11)
 - ii. A esperança de livramento (2.12-17)

III. A VITÓRIA VINDOURA (2.18—3.21)

- a. Restauração dos danos da praga (2.18-27)
- b. Derramamento do Espírito (2.28-32; heb. 3.1-5)
- c. Derrota das nações em julgamento (3.1-14; heb. 4.1-14)
- d. Resgate de Judá (3.15-21; heb. 4.15-21)

COMENTÁRIO

I. INTRODUÇÃO (1.1)

1. A introdução do livro é feita através de uma das fórmulas proféticas de revelação: “Palavra do Senhor, que veio” (literalmente “que era” ou “que veio a ser”). Compare com Oséias 1.1; Miquéias 1.1 e Sofonias 1.1; veja também Zacarias 1.1. Enquanto esses livros trazem também a data da revelação, Joel (que muito provavelmente significa “Javé é Deus”), à semelhança de Obadias, Jonas, Naum, Habacuque e Malaquias, não contém nenhuma referência cronológica. Os nomes do profeta (há várias pessoas com tal nome no Antigo Testamento; cf. Williamson, *ISBE*, edição revista, II, p. 1076) e de seu pai, Petuel, são registrados sem nenhuma história pessoal. A breve introdução faz com que a atenção do leitor volte-se do profeta para a profecia, ressaltando seu caráter divino, quer tenha sido realmente falada por Javé na primeira pessoa do singular (cf. 2.12,19-20,24-30; 3.1-12,21), quer pelo profeta, que teria recebido a palavra com forte convicção, seja por audição (Is 6.8), seja em visão (Am 7.1 ss.; 8.1 ss.; 9.1).

II. A PRAGA DE GAFANHOTOS E O DIA DO SENHOR (1.2—2.17)

a. A terrível praga (1.2-20)

Depois dessa introdução extremamente breve, o profeta apressa-se a tratar do problema que tem diante de si — a devastadora praga de gafanhotos, seu significado e o que o povo deve saber a esse respeito. Embora suas descrições das devastações sejam vívidas, seu verdadeiro objetivo é *chamar o povo*, sejam os “ébrios” (vv. 5-7), o povo em geral (vv. 8-10) ou os “lavradores” (vv. 11-12), *a lamentar*, na esperança de que Javé envie ajuda.

i. Sua natureza peculiar (1.2-4). No versículo 2, Joel chama toda a nação a prestar a máxima atenção à sua pergunta retórica. *Ouvir in-*

clui tanto prestar atenção quanto lembrar, como ocorre com frequência no Antigo Testamento (e.g., Gn 4.23; Is 1.2,10; Mq 1.2). É provável que o termo “velhos” (*zē qēnīm*) não seja empregado aqui no sentido técnico de “ancião” (cf. 1.14), mas no sentido mais genérico, enfatizando a idade, não a posição ou hierarquia. Eles são chamados porque sua longa experiência e sua familiaridade com as tradições de seus antepassados os qualificariam de forma destacada para darem uma resposta precisa à pergunta (cf. Êx 10.6,14; Lm 1.12, para outros exemplos de destruição sem precedentes). *Todos os habitantes da terra* (i.e., Judá) são convocados, a fim de que se obtenha do maior número possível de pessoas a resposta negativa exigida e também para assegurar que a ordem do versículo 3 seja executada. *Escutai* (*ha' a'zîmû*) é sinônimo de “ouvi” (*šāma'*), sendo empregado quase que exclusivamente em poesias, em paralelo com a palavra mais comum (cf. Os 5.1).

3. O acontecimento incomparável não mencionado até o momento, deve ser “recontado” (*sappērû*), o que sugere um relato minucioso para as gerações seguintes. Driver (p. 36) assinala que “em geral é a lembrança dos livramentos de Javé que deve ser passada de pai para filho... aqui, é a lembrança de uma catástrofe sem precedentes”.¹ No texto hebraico, a ênfase está colocada no desastre pelo fato de a palavra *isto* aparecer no início da oração. Não é somente a calamidade física, mas sua relação com o Dia de Javé (cf. 1.15; 2.1), que faz com que o acontecimento seja memorável de forma tão permanente.

4. Até este ponto, o profeta nos manteve deliberadamente em suspense quanto à natureza desse fenômeno sem paralelos, fazendo uma vaga referência a ele com a palavra “isto”. Após prender o interesse de seus ouvintes, ele agora lhes esclarece o significado de sua mensagem.

Duas linhas de interpretação dominam o estudo do versículo 4 e de seu paralelo em 2.25. Uma (a de Credner) afirma que as quatro

1. Em apoio à sua afirmação, Driver cita, entre outras passagens, Jz 6.13; Sl 44.1; 78.3.

palavras que designam os gafanhotos denotam etapas sucessivas no desenvolvimento do gafanhoto — larva, pupa etc.¹ Contra isso surge o argumento de que, embora quatro palavras sejam empregadas no texto, o observador comum só consegue discernir três etapas de desenvolvimento — larva, pupa e inseto alado. Além disso, *'arbeh*, a palavra genérica para gafanhoto, aparece em segundo lugar nesta lista (em primeiro em 2.25), denominando o inseto ainda não desenvolvido, se essas palavras descrevessem etapas de desenvolvimento. Outro fator é que a ordem das palavras em 2.25 não é igual à de 1.4. Um último argumento contra a teoria de etapas é que os enxames de gafanhotos costumam ir de um lugar para outro, por conseguinte, os estágios sucessivos não se desenvolvem no mesmo local. A segunda linha de interpretação parece mais próxima do sentido original. Ela infere que essas quatro palavras para gafanhoto (o Antigo Testamento conhece outras cinco) indicam ataques sucessivos de insetos, ressaltando a intensidade da destruição, como sugere o encadeamento poético (*sortes*; cf. comentário sobre Os 8.7; 9.11,12). Na literatura hebraica, a repetição é um recurso comum de ênfase: observe o uso tríptico das expressões *o que deixou* e *comeu-o* (cf. em Os 2.12; 5.7; 7.7, a palavra hebraica *'kl* com o sentido de “devorar” como resultado do juízo).

O primeiro inseto (*gāzām*), a julgar por sua raiz semítica, é um *gafanhoto cortador* (ou *tosquiador*), capaz de uma devastação incrível (cf. Am 4.9). O gafanhoto “enxameado” (*gafanhoto migrador*; *'arbeh*, a palavra hebraica usual para designar gafanhoto, bem confirmada no ugarítico e no acadiano) pode ser assim traduzido devido à provável ligação entre *'arbeh* e a raiz semítica de “multiplicar” (*rbb/rby*; cf. Os 4.7). O terceiro nome (*yeleq*) parece significar “saltador” ou “saltitador” (cf. a raiz árabe que significa “apressar-se”, “andar com agilidade”), embora alguns o associem à raiz *lqq*, traduzindo-o por “lambedor” (*devorador*, ARA, IBB), um termo inadequado para a maneira como o gafanhoto come. A sugestão de que *yeleq* pode indicar o gafanhoto comum em sua fase de larva sem asas ou de pupa (Driver, p. 36) não parece levar Naum 3.16 em consideração: ali se diz que o *yeleq* foge voando. A quarta palavra (*hāsīl*) significa *destruidor* ou

1. Esse ponto de vista foi inicialmente proposto por K. A. Credner, *Der Prophet Joel übersetzt und erklärt* (Halle: 1831).

“terminador” (cf. Dt 28.38 quanto ao emprego de *hsl* para descrever a atividade destruidora dos gafanhotos).¹

ii. *Seus efeitos sobre o povo (1.5-14)*. Depois de obter a atenção dos cidadãos e descrever a devastação em toda sua extensão, agora Joel se dirige a vários grupos ou classes dentro da nação e mostra como a praga os afeta diretamente. Joel era um poeta, ele não se satisfaria com uma mera afirmação prosaica acerca da calamidade. Com uma força impressionante, ele conclama as várias classes sociais a lamentarem pela terrível catástrofe (Bewer, p. 77). Mais que um poeta, Joel era um adorador de Javé, que sabia que o único livramento estava na penitência contrita e na petição humilde. O propósito desta seção é fornecer a motivação para tais atos necessários.

5. Dramaticamente, Joel apela primeiro aos *ébrios*, não para condená-los, mas para indicar que eles seriam os primeiros a sofrer porque sua felicidade depende do fruto da vide. *Despertaí*, não do sono, mas do estupor da embriaguez. A LXX acrescenta “de seu vinho”, provavelmente por influência de Gênesis 9.24: “Despertando Noé do seu vinho”. Para fazer o *mosto* (*'āsīs*) as uvas eram secadas ao sol durante um curto período e, então, seu suco ficava fermentando de cinco a sete dias, em vez do período mais comum de nove (Driver, p. 225; Am 9.13; cf. o “vinho novo” de At 2.13,15). *Chorai* (cf. Os 7.14) substitui a alegria usual que acompanha o ato de beber.

6,7. Esses versículos enfatizam a força numérica e os impressionantes poderes destrutivos dos gafanhotos. Em número, são como uma “nação” (IBB; cf. Pv 30.25-27).² É provável que o pronome na expressão *a minha terra*, no singular, faça referência ao profeta como representante do povo, porque em geral, neste capítulo, o Senhor é

1. Para uma discussão completa sobre os gafanhotos, veja Driver, p. 82-91; Wolff, p. 27-28; Allen, p. 49-50.

2. Para uma comparação semelhante entre gafanhotos e um exército numeroso, em língua ugarítica, veja a Lenda de Keret I, ii, 35-51. G. R. Driver, ed., *Canaanite Myths and Legends* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1956), p. 31.

mencionado na terceira pessoa (vv. 9,13 etc.); contudo, podemos ver aqui um pouco do discurso divino forjado para mostrar o direito soberano de posse de Javé sobre o que está sendo destruído. (Veja *minha vide e minha figueira*, v. 7.) *Poderoso* ('*āsûm*) é empregado algumas vezes por Joel para descrever a força numérica e física dos gafanhotos (2.2,5,11; cf. Am 5.12). Essa palavra ocorre com freqüência no Antigo Testamento para descrever nações poderosas (e.g., Dt 26.5; Is 60.22; Mq 4.7). A expressão *inumerável* é empregada em Salmos 105.34, em referência à praga de gafanhotos no êxodo.

O número de descrições feitas por viajantes que observaram enxames de gafanhotos é enorme. E. B. Pusey,¹ Driver (loc. cit.) e outros comentaristas fazem longas descrições de ataques de gafanhotos na região do Mediterrâneo oriental. Driver cita o relato de um enxame de gafanhotos que cobriu 5.000 quilômetros quadrados, compreendendo cerca de 24.420 bilhões de insetos. Há cerca de trinta anos, uma nuvem de gafanhotos atacou a Califórnia, sendo descrita nos jornais em termos que recordam Joel. Num município, oitocentos quilômetros quadrados ficaram cobertos com insetos “ocupando cada centímetro e, em algumas partes, empilhados um em cima do outro”.

A ferocidade da mordida dos gafanhotos é comparada com a dos dentes de um leão ('*aryēh*; cf. Am 5.19) e às presas (*queixais*; cf. Sl 58.6; Pv 30.14) de uma leoa (*lābī'*, palavra empregada somente em poesia; cf. Nm 23.24; Dt 33.20). Tão voraz é o apetite dos gafanhotos e tão fortes são suas mandíbulas que nenhuma fruta, folha, ramo ou casca consegue sobreviver a seu ataque; até as larvas podem ajudar na devastação (Wolff, p. 27). O Apocalipse usa esse versículo como parte de sua descrição dos gafanhotos apocalípticos (9.8).

A *vide* e a *figueira*, que muitas vezes cresciam no mesmo campo, são destacadas (v. 7) como as árvores que produzem as melhores frutas, os símbolos da prosperidade palestina (1 Rs 4.25; 2 Rs 18.31; Mq 4.4; Zc 3.10). Ambas as safras podem ser preservadas sendo, assim, usadas o ano inteiro, seja em forma alcoólica, seja seca ao sol. Menciona-se o vinho na maioria das listas de gêneros de primeira necessi-

1. E. B. Pusey, *The Minor Prophets: A Commentary* (Grand Rapids: Baker Book House, 1950), I, p. 148-154.

dade (Os 2.12) porque a colheita de uvas é da maior importância, especialmente nesse contexto que trata da triste condição dos que bebem demais. A devastação não pára com a perda (cf. Os 5.9 quanto a *šammâ*, palavra freqüente em Jeremias; e.g., 2.15; 4.7; 18.16; 19.8) de uvas e folhas, mas inclui também o destroçamento (cf. a mesma raiz *qšp* em Os 10.7) da figueira; a própria casca da árvore é arrancada e lançada fora, de modo que os galhos desnudados parecem brancos. Um funcionário do estado da Califórnia no setor de agricultura afirmou: “o que (os gafanhotos) não comem, eles cortam e arrancam por divertimento”. Ele também notou que, na esteira dos insetos, os campos ficam como “terra nua”, as macieiras são despojadas de todas as folhas e as roseiras são totalmente consumidas através de seus caules verdes. Durante o mesmo ataque, um fazendeiro lamentava que os gafanhotos haviam “limpado totalmente” dezessete alqueires de sua plantação de feijão. O relato de Joel não é hiperbólico, mas real.¹

8. Toda a nação, que irá sofrer uma aflição indizível, é conclamada (no feminino singular), sem que seu nome seja mencionado. Os hebreus conheciam dois exemplos terríveis de luto: (1) a tristeza de uma mulher prometida em casamento cujo futuro esposo (*marido da sua mocidade*, i.e., alguém a quem ela está legalmente prometida, provavelmente desde muito jovem, mas com quem ainda não está casada; quanto a *mocidade*, veja Os 2.15) morre antes de poderem desfrutar relações sexuais, e sofre porque o nome de seu marido desaparece antes que pudesse ter um herdeiro; e (2) o pranto por um filho único com quem morre o nome da família (cf. Am 8.10). Cingir-se com saco (geralmente tecido com pêlo de cabra negra) é um sinal de

1. S. Kraft, “Africa Girds for New War on Locusts”, *Los Angeles Times* (13 out. 1986), p. 1, 12, fornece subsídios a Joel ao descrever ataques de gafanhotos ocorridos no Senegal e em outros países africanos nos dias atuais. Algumas frases extraídas desse artigo falam por si mesmas. Quanto à *proliferação*, “um gafanhoto fêmea que ponha ovos em junho... poderá ter dezoito milhões de descendentes vivos em outubro”. Quanto à *densidade*, “a concentração chegava a 1.200 por metro quadrado”; “enxames enormes... voam alto no céu, algumas vezes encobrendo o sol”. Quanto à *devastação*, “no ano passado (um fazendeiro) fez três plantações sucessivas de milho miúdo... mas os gafanhotos comeram todas elas”.

luto (Is 3.24; Am 8.10). (Quanto à descrição da nação como uma virgem, cf. Jr 14.17; Lm 1.15; Am 5.2.)

— **9,10.** Encontramos aqui as razões da terrível aflição descrita no versículo 8. A causa maior e mais dolorosa é que a comunhão com Deus expressa através da “oferta de cereais” (IBB) e da *libação* tem de cessar. Essas ofertas, não os sacrifícios de animais, são mencionadas porque seriam mais diretamente afetadas pelos gafanhotos. A “oferta de cereais” (*manjares*, ARA; *minhã*; Am 5.22,25), prescrita em Levítico 2, consiste em flor de farinha, azeite e sal. Derrama-se incenso sobre ela. Parte é queimada sobre o altar; o restante é comido pelos sacerdotes. As ofertas de cereal e de bebida (uma *libação* de vinho) deviam acompanhar as ofertas queimadas contínuas, oferecidas todas as manhãs e tardes (Êx 29.38ss.; Nm 28.1ss.). Ao que parece, esses sacrifícios eram requisitos para Deus encontrar-Se com Seu povo (Êx 29.42,43). A importância que a comunidade pós-exílica atribuía a essas ofertas contínuas pode ser vista em Neemias 10.33, onde o governador e seus companheiros comprometem-se a perpetuar esses rituais. De modo análogo, entre as tragédias que o “chifre pequeno” e o “rei do Norte” trazem sobre o povo, encontra-se a interrupção da holocausto contínua (Dn 8.11; 11.31). Keil bem resume a situação: “Israel não poderia experimentar agora nenhuma calamidade maior do que a suspensão do sacrifício diário; porquanto isso era, na prática, a suspensão da relação da aliança — um sinal de que Deus havia rejeitado Seu povo” (Keil, 1, p. 184).

Os *sacerdotes*, despojados de seus deveres diários (cf. Ez 44.15-31), são destacados como vítimas especiais: *estão enlutados* (cf. Os 4.3; 10.5; Am 1.2; 8.8; 9.5) em vez de estarem jubilosos diante de Javé (cf. Dt 16.11; 26.11). Aqui e em 2.17 os sacerdotes são chamados de *ministros do Senhor* (cf. Is 61.6; Jr 33.21), ao passo que em 1.13 são denominados “ministros do altar”. “Ministro” significa ajudante ou auxiliar especial.

O versículo 10¹ apresenta o motivo da interrupção das ofertas de cereais e de bebidas: (a LXX acrescenta *hoti*, “porque”, para tornar isso

1. Para uma análise estrutural que ligue o v. 10 aos vv. 11,12, não ao v. 9, veja E. D. Mallon, “A Stylistic Analysis of Joel 1:10-12”, *CBQ*, 45, 1983, p. 537-548.

claro) os campos estão devastados (*šdd*; cf. Os 10.2,14) e despojados de suas colheitas. Aqui vemos o poeta Joel em seu auge. Ele utiliza alguns recursos para tornar mais vívida sua mensagem: personificação (os campos, a terra e as colheitas são tratados como pessoas), aliteração e assonância (*šuddad*, *šādeh*; *'āb^elā*, *^adāmā*), e um estilo conciso, telegráfico. A descrição feita por George Adam Smith (II, p. 405) é apropriada: “Joel carrega suas orações com as palavras mais pesadas que consegue achar e as lança em rápida sucessão, repetindo e repetindo a mesma palavra pesada, como se fosse atordoar as pessoas descuidadas, fazendo-as sentir todo o peso brutal da calamidade...”. Os três produtos básicos da Palestina — cereais, vinho novo e azeite de oliva (empregado tanto em lamparinas, remédios e higiene, bem como na alimentação) — são também os três ingredientes principais das ofertas de cereal e de bebida.¹ A personificação dessas colheitas em Joel é vista especialmente na frase “o mosto falhou” (*hōbīš tīrōš*), que pode ser traduzida por “o vinho novo revela vergonha ou decepção”. Esse verbo, um dos favoritos de Joel, ocorre também em 1.11,12 (duas vezes), 17.² *Se murcharam* (*'umlal*) é empregado em 1.12, referindo-se a árvores ou colheitas que secam (cf. Is 16.8; 24.7, que contém uma personificação similar à de Joel; Os 4.3; Na 1.4)

11,12. A menção às culturas importantes no versículo 10 leva o profeta a se dirigir àqueles que produzem tais produtos: os *lavradores* (aqueles que aram ou os trabalhadores rurais, que trabalham a terra mas não a possuem; cf. 2 Cr 26.10; Is 61.5; Am 5.16) devem ficar envergonhados, i.e., apresentar sinais visíveis de decepção porque os produtos mais básicos, com os quais faziam seu pão de cada dia — *trigo* (cf. Gn 30.14; Rt 2.23) e *cevada* (cf. Rt 1.22; 2.17,23; 3.2,15,17; Os 3.2) — foram devastados antes que pudessem colhê-los.

-
1. Muitas vezes, esses três produtos básicos da terra são vistos no Antigo Testamento como uma bênção divina que pode ser dada ou retida. Veja Dt 7.13; 11.14; 28.51; Os 2.8.
 2. A tradução da ARA, *se secou*, requer a raiz *yabēš*. Mas Joel usa *yabēš* no *gal*, não no *hiphil*, 1.12,20. *Hōbīš* deriva de *bōš*, “estar envergonhado”, conforme indica o v. 11.

Vinhateiros (quanto a *uivai*, veja 1.5) parece estar sendo empregada aqui num sentido mais amplo, incluindo pomareiros, porque o versículo 12 indica que têm uma grande variedade de frutas sob seu cuidado. Aqui, junto com os frutos mais importantes — uvas e figos (cf. v. 7) — mencionam-se romãs (abundantes na Palestina e muito apreciados, Nm 13.23; 22.5; Dt 8.8), tâmaras (BJ; agora relativamente raras, porém mais comuns nos tempos bíblicos, em especial perto de Jericó, que era a cidade das tamareiras; Dt 34.3; Jz 1.16; 3.13; 2 Cr 28.15) e macieiras (uma das árvores frutíferas mais apreciadas; Ct 2.3). Os substantivos no singular devem ser entendidos como coletivos. Diz-se que *todas as árvores do campo se secaram* (*yāḥēš*) a fim de mostrar que a lista precedente era apenas uma amostra, não a relação completa, e para fazer paralelo com a oração que resume o período — *pereceu a messe do campo* (v. 11). A passagem chega ao clímax com uma conclusão enfática (*kî*) — *porque* (ARA), “sim” (BJ) — acerca do impacto de tudo isso sobre todo o povo (*filhos dos homens*; cf. Sl 12.1,8): a *alegria* (*šāšôn*; cf. Et 8.16,17; Is 51.3,11), normalmente produzida pelos frutos da colheita e expressa nas grandes festas anuais das Primícias (Dt 26.1-12), de Pentecostes (Dt 16.9-12) e dos Tabernáculos (Dt 16.13-15), havia sido atingida pela mesma vergonha (*bôš*) que envergonhou o vinho no versículo 10.

13,14. Finalmente o profeta volta-se para os sacerdotes e os convida para se unirem a esse lamento nacional (*cingi-vos de pano de saco*, i.e., amarrar tiras desse tecido ao redor da cintura; cf. v. 8; Is 32.11), porque eles também são diretamente afetados de maneira dolorosa. A ordem *passai a noite vestidos de sacos* (2 Sm 12.16; 1 Rs 21.27) no templo (*vinde*, ARA; “entrai”, IBB, ARC, PIB) indica a gravidade da situação. Uma penitência qualquer não serve. A suspensão dos sacrifícios diários, cujos ingredientes haviam sido *cortadas* (*mn'*; cf. Am 4.7,9), é uma calamidade tão grande quanto a perda de entes queridos, evocando a mesma atitude de luto. *Ministros de meu Deus* parece indicar que o profeta, e não Deus, estava falando ao longo desse trecho.

Mas o pranto dos sacerdotes não basta: isso deve conduzir todas as pessoas a um verdadeiro arrependimento. A idéia de arrependi-

mento foi pronunciada no versículo 13, com a menção do pano de saco, que pode ser vestuário de contrição bem como de aflição (cf. Ne 9.1; Jn 3.5,6). O propósito do *jejum*, que os sacerdotes devem convocar, é obter o favor de Deus (cf. Jz 20.26; 1 Sm 7.6). Embora o profeta não indique pecados específicos, fica claro que, para ele, a invasão dos gafanhotos é o castigo do juízo de Deus sobre os pecados do povo. A profecia de Joel é forjada no auge da calamidade. Enquanto ele fala, a mão de Deus continua pesando sobre a terra. O problema premente é a solução, não a causa.

O imperativo “santificai” (IBB, ARC; *qđš* na raiz intensiva; cf. 2.15,16; 3.9) revela a natureza santa desse jejum, que provavelmente dura um dia (Jz 20.26; 1 Sm 14.24) e exige dedicação intensa de todos os participantes. *Assembléia solene* é empregada aqui e em 2.15 num sentido genérico, referindo-se primeiramente à interrupção de todo o trabalho pesado (Nm 29.35) e, depois, a um ajuntamento religioso (cf. Lv 23.36; Is 1.13; Am 5.21; cf. Driver, p. 186). Provavelmente, *anciãos* é empregado no sentido técnico de “governantes” ou “oficiais”, em contraste com o versículo 2, onde a mesma palavra é traduzida por “velhos”. Se a calamidade era total, afetando a população inteira em todos os aspectos de sua vida, o arrependimento também devia ser universal, alcançando não apenas os que ocupavam posição de responsabilidade, mas *todos os moradores desta terra* (cf. v. 2). A repetição dos dois grupos de ouvintes (*velhos e habitantes*) serve para agrupar os versículos 2 a 14, o chamado à lamentação (queixa), com os versículos 15 a 20, a queixa propriamente dita. *Clamai ao Senhor*, pedindo misericórdia, perdão e livramento, de uma forma audível e persistente (*z’q*; Os 7.14; 8.2). Dessa maneira, Javé é visto como a fonte do juízo e a esperança de livramento. “Por conseguinte, especialmente a estrofe final é teocêntrica” (Prinsloo, p. 27).

iii. Sua relação com o Dia do Senhor (1.15-20). A relação entre os versículos 14 e 15 não é totalmente clara. O versículo 15 apresenta a essência do clamor penitente do versículo anterior, ou é uma afirmação independente do profeta? Talvez ambas (Allen, p. 59). Aparentemente, os versículos 15 a 20 contêm ambas: uma queixa pública e uma individual. O versículo 16 emprega duas vezes o possessivo *nosso*

(“nossos olhos”, “nosso Deus”, IBB), e no versículo 19 o profeta parece falar em seu próprio nome, *a ti, ó Senhor, clamo*. Assim, parece que um grupo fala no versículo 16 e um indivíduo, no versículo 19. A dificuldade surge quando se tenta determinar o ponto em que cessa o clamor do grupo e principia o lamento do indivíduo. Talvez o versículo 17 seja o ponto de transição, já que o versículo 16, com sua menção à *casa do nosso Deus*, parece estar mais intimamente relacionado com o contexto precedente, enquanto os versículos 17 e 18 podem fornecer elementos do quadro de seca e fome descrito nos dois últimos versículos do capítulo.

Uma vez que os versículos 15 e 16 contêm uma queixa grupal, parece justo interpretá-los como um sumário do clamor de arrependimento mencionado no versículo 14.¹ Em outras palavras, aqui o profeta não apenas implora ao povo que se arrependa, mas lhe dá a essência de sua oração de arrependimento (cf. Os 14.1-3). Eles têm de reconhecer nessa calamidade algo bem mais sério do que uma praga de gafanhotos: o braço justiceiro de Deus intervindo com uma ira legítima. Com o reconhecimento de que o Dia do Senhor está próximo, há uma confissão implícita dos pecados que causaram esse dia. Parece que Joel se apóia na interpretação de Amós (veja comentário sobre 5.18-20; cf. Sf 1.14-18), que corrigiu o pensamento de seus contemporâneos ao mostrar que o dia é de trevas, não de luz, um tempo de perigos, não de segurança. (Compare essa mensagem, cheia de condenação, endereçada a Judá com os anúncios de juízo às nações encontrados em Isaías 13.6 e Ezequiel 30.2,3.)

15. Ah! (o grito de lamento é repetido três vezes na LXX e na Vulg.) *que dia* ocorre quase na mesma forma em Ezequiel 30.2; a expressão *porque o dia do Senhor está perto* é encontrada *ipsis literis* em Joel 3.14; Obadias 15; Sofonias 1.7; Isaías 13.6. Este último versículo também traz a frase “vem do Todo-poderoso como assolação”. Embora possa haver aqui uma dependência literária direta, parece mais provável que o profeta tenha utilizado frases de uso corrente nos círcu-

1. Essa interpretação tem o apoio de G. A. Smith, I. Engnell (em Kapelrud, p. 4, n. 5) e na pontuação da ARA, entre outros. Keil rejeita essa idéia (p. 186).

los proféticos. Qualquer que seja o veredicto final quanto à etimologia de *šadday*, “o Todo-poderoso”, é evidente que os hebreus relacionavam o nome com a idéia de poder e destruição, como indica o jogo de palavras: *kēšōd* (cf. 1.10 quanto ao verbo *šdd*; veja Os 7.13; 9.6; 10.14; 12.1 quanto a *šōd miššadday*).¹ Driver (p. 81) tenta transmitir a força dessa expressão traduzindo: “como dominação do Dominador”, e Smith (II, p. 413) sugere “como veemência do Veemente”.

16. O lamento prossegue numa pergunta retórica, formulada para captar a atenção de Javé, à medida que as pessoas deploram a falta de *mantimento* (lit., “cortado o mantimento”, IBB) para os sacrifícios no templo. Quando se põe fim aos sacrifícios diários, não pode haver *alegria* e *regozijo* (cf. 1.12) na casa de Deus. A expressão “diante de nossos olhos” encontra-se em posição enfática no texto hebraico, e mostra vividamente a seriedade e o caráter repentino da calamidade.

17,18. A nota triste é expandida com uma descrição de terreno improdutivo, celeiros vazios e rebanhos famintos. É possível que a primeira linha do versículo 17 seja a mais difícil do livro de Joel, porque três das quatro palavras ocorrem somente aqui no Antigo Testamento. Talvez se possa deduzir que a frase trate de grãos estragados, a partir das linhas paralelas no versículo 17b-d. Com base em seu cognato árabe, o verbo (*‘bš*) pode ser traduzido por “murchou” ou “secou”. Provavelmente, o sujeito (*p̄rudôt*) provavelmente é uma palavra incomum para semente, já que sua raiz pode significar “dividir” ou “espalhar” (embora KB leia “figos secos”). A última palavra (*meḡrē p̄ōtêhem*) é ainda mais problemática, sendo lida ou como *torrões* (ARA, IBB, ARC; Wolff, p. 19; Bič, p. 33; Keller, p. 117) ou como “pás” (Allen, p. 56; KB, p. 494). Minha leitura seria: “As sementes murcharam sob suas pás”. As versões em grego e em latim são de pouca ajuda porque representam um texto bem diferente do Massorético. Nossas versões mantêm *torrões* porque se encaixa melhor no

1. Acerca de várias teorias (Deus da montanha; deusa de muitos seios; Aquele que é suficiente; Destruidor; espírito de demônio; Onipotente) sobre a origem de *šadday*, veja KB, p. 950, e a conclusão ali registrada: “Nenhuma explicação é satisfatória”.

contexto, embora, do ponto de vista filológico, “pás” seja uma tradução bem mais plausível,¹ ainda que não possamos saber ao certo se as pás eram utilizadas para espalhar a água na irrigação ou para testar o solo a fim de verificar a germinação das sementes. Apesar dessas dificuldades, a idéia central principal é clara: não é possível obter colheitas nas atuais circunstâncias.

➤ Nem *celeiros* (lit., tesourarias; cf. Os 13.15) usados para guardar vinho, azeite e grãos (1 Cr 27.27,28; Ne 13.13), nem *armazéns* de grãos (*mamm^egūrôṭ* pode ser um erro de grafia de *m^egūrôṭ*; cf. Ag 2.18) permanecem em pé; abandonados, suas frágeis estruturas desmoronam (lit., “tornam-se uma desolação” [*šmm*] e “são postos abaixo” [*hrs*]; cf. Jr 31.40), pois perdeu-se toda a colheita de grãos (cf. v. 10 quanto a *hōbīš*, “envergonhar”).

➤ Essa falta absoluta de cereais traz conseqüências terríveis para os animais domésticos (v. 18). Ao personificar os animais, o poeta acrescenta brilho à sua descrição e demonstra a convicção hebraica de que toda a criação desfrutava de vida pessoal como uma dádiva de Javé. O *gado* (*b^ehēmâ* é um substantivo coletivo) que *geme* abrange tanto as *manadas de bois* (e vacas) quanto os *rebanhos de ovelhas*.² Conquanto o verbo “gemitivo” (*ne'enhâ*) não seja usado em nenhum outro lugar para designar o som feito por animais, não precisa ser emendado aqui, porque toda a passagem redundante em personificação. “Estão desolados” (*estão perecendo*, ARA; “sucumbem”, Wolff, p. 20) pressupõe a raiz *šāmam* (cf. v. 17b; Lm 4.5 emprega o termo para designar pessoas famintas) em vez da palavra massorética *ne'sāmû* (da raiz *šm*; cf. Os 4.15; 13.1), difícil de lidar aqui (seu único uso na passiva [*Niphal*], no Antigo Testamento). Se essa é a leitura correta, *ne'sāmû* deve significar “sofrem punição” ou “são tidos como culpados”. Seu sujeito,

1. São inúmeras as emendas sugeridas para esta linha. Kapelrud (p. 65) conjectura que *taḥat*, “sob”, deve ser pontuado *tēḥat*, palavra oriunda de *ḥaṭat*, traduzindo: “Encolhidos estão os grãos, deprimidas estão suas pás de irrigação”. Embora essa leitura não modifique o texto consonantal e evite o problema com *torrões*, o imperfeito do verbo parece um tanto estranho em meio à série de verbos no perfeito.

2. A LXX traz “o que poremos neles”, sendo aceito por alguns comentaristas, e.g., G. A. Smith e Bewer. Mas S. R. Driver assinala que isso seria um acréscimo muito fraco a “porque perdeu-se o cereal”, no v. 17.

também os rebanhos de ovelhas, alude ao fato de que, mesmo exigindo menos alimento do que o gado graúdo e sendo colocadas em pastagens inferiores, até mesmo as ovelhas passarão fome.

19,20. Na linguagem tradicional da oração hebraica (cf. Sl 28.1; 30.8; 86.3; Allen, p. 63), o profeta apresenta seu pedido pessoal ao Senhor, exemplificando as queixas às quais convocou seu povo e antecipando o clamor deles: “Ah! que dia!” (v. 15a). O dano dos gafanhotos é acentuado por um *fogo* consumidor que devora pastos e árvores (quanto ao *fogo* como agente do juízo divino, cf. Os 8.14; Am 1.4,7,10,14; 2.2,5; também Sl 50.3; 97.3). Como isso afeta os “ribeiros” (BJ, v. 20), é provável que tal fogo não seja uma alusão poética à praga, mas a uma seca que a acompanha. Muitos observadores têm notado que as invasões de gafanhotos são piores em verões excepcionalmente quentes (Bewer, p. 89). O fogo, então, deve ser o calor intenso do sol que produz uma seca ou um fogo real que surge no meio do capim ressequido. A primeira alternativa parece mais provável, em vista de todo o contexto, que ressalta a devastação completa de toda vegetação, sobrando, portanto, pouquíssimas plantas para queimar (cf. Am 7.4 acerca do juízo pela seca). *Pastos do deserto* (v. 20) são terras sem cercas e sem cultivos, mas não necessariamente estéreis. “Estepe”, “pradaria” ou “pasto aberto” seriam descrições precisas. As *árvores do campo*, desnudadas de suas cascas pelos gafanhotos (v. 9), são consumidas pelo calor flamejante da seca.

No versículo 20, os *animais do campo* (cf. 2.22; Sl 8.7), privados de água e de pastagem, unem-se ao lamento e *bramam* (*ta^arōg*) a Javé com anelo intenso. Esse versículo deve ser comparado com Salmos 42.1, onde a corça suspira (*ta^arōg*) por correntes de água. Em Joel, sendo-lhes negadas as correntes de água, os animais imploram a Deus. Melhor do que qualquer outro exemplo da habilidade de Joel para fazer personificações, essa descrição capta tanto os extremos do sofrimento quanto a amplitude da soberania divina, que provocou o sofrimento e pode atenuá-lo. Além disso, pode ser um argumento convincente: se os animais selvagens imploram a ajuda de Javé, muito mais Seu povo, que foi convocado a jejuar e a orar.

b. *A iminência do Dia do Senhor (2.1-17)*

A descrição da praga segue, mas há uma mudança dramática: com imagens poéticas vivas, o profeta compara os gafanhotos a um exército invasor. Esse ataque é tão terrível que de alguma forma deve relacionar-se com o Dia do Senhor (vv. 1, 11), já anunciado (1.15). O exército de gafanhotos é a linha de frente, e a revelação plena da ira de Deus seguirá em comboio. Os gafanhotos são *reais*, não figurados. Mas a própria realidade é tão surpreendente que traz insinuações de uma realidade ainda maior: o exercício divino do juízo universal.¹

i. *O exército de destruição (2.1-11)*. A cena toda torna-se militar, aliás mais do que militar, à medida que suas implicações cósmicas começam a ser vistas nos versículos 10 e 11. Tocar (*ta'*; Os 5.8) o chofar, ou chifre de carneiro (v. 1), era um sinal pelo qual a sentinela — aqui o próprio Javé — que ficava sobre o muro dava o alarme em caso de invasões inimigas (Os 8.1; Jr 4.5; 6.1) e outras calamidades (e.g., Am 3.6), inclusive o Dia de Javé (Sf 1.16). *Meu santo monte* (o profeta está falando em nome de Javé), *Sião*, é o local mencionado porque era elevado, porque alojava os sacerdotes cujo dever era soar o alarme (Nm 10.5ss.) e porque seus habitantes podem ter se enganado, pensado que ele fosse inviolável, permanentemente protegido, graças à presença do templo (Jr 7). Assustados com o alarme (Am 3.6), os moradores (cf. 1.2,14) *perturbam-se* (*rgz*; lit., “tremem”, IBB; cf. 2.10; Am 8.8) diante de acontecimentos tão temíveis e sinistros que só podem ser descritos como *o dia do Senhor* (cf. comentário sobre Am 5.18-20)

1. Neste ponto do texto, os comentaristas têm de tomar uma decisão importante. Podem ler 2.1-11 como um relato de uma invasão militar da qual os gafanhotos do capítulo 1 são precursores (cf. Wolff, p. 41-43) ou como um relato mais dramático, semi-apocalíptico, da invasão de gafanhotos, que por si é uma amostra do Dia (cf. Allen, p. 64-65). Deste comentário segue esta última opção. Uma terceira possibilidade seria ler a obra inteira como uma série de descrições figuradas de incursões militares; isso, porém, parece encontrar na obra uma estrutura visionária fantástica para a qual o autor não nos prepara devidamente. Quanto a essa terceira opção, veja G. S. Ogden, “Joel 4 and Prophetic Responses to National Laments”, *JSOT*, 26, 1983, p. 97-106.

“está vindo” (*qārôḥ*, um infinitivo absoluto que ressalta a ação em si, não o momento de sua realização nem o sujeito que a pratica).

É provável que se deva ignorar a divisão entre os versículos 1 e 2 (Sir.; Wolff, p. 37), de modo que o final do versículo 1 se junte ao início do 2: *Porque está próximo um dia de escuridade* (*ḥōšēk*; cf. Gn 15.12; 2 Sm 22.12; Sl 18.11) e *densas trevas* (*'aḫēlā*; cf. Dt 28.29; Sf 1.15), *dia de nuvens* (*'ānān*, singular mas coletivo; Êx 16.10; Dt 1.33; Sf 1.15) e *de negridão* (*'arāḫēl*; Êx 20.21; Sf 1.15), expressando, todas, a idéia da presença divina no meio de Seu povo, obscurecendo toda luz, de forma que a atenção das pessoas esteja posta nEle.¹ A frase *como a alva* (ARA, IBB; *šahar*; cf. “como uma nuvem escura”, BLH, *šāḥōr*, uma emenda desnecessária) alude ao brilho do sol refletido nas asas dos gafanhotos. Assim como a alva luta com as trevas, os raios de luz também irrompem pela espessa nuvem de insetos e criam um reflexo impressionante nas montanhas ao redor de Jerusalém. Uma vez mais os insetos são comparados a um povo (cf. 1.16), e a natureza da calamidade, única e sem precedentes (cf. 1.2,3), é enfatizada em termos ainda mais hiperbólicos.

3. *À frente dele* é uma frase de efeito que introduz cada novo aspecto da devastação descrita por Joel em 2.3-11 (cf. vv. 3, 6,10). Num vigoroso quadro de contrastes, as áreas verdejantes e viçosas tornam-se um *deserto* (1.19,20) “desolado” (IBB, *šēmāmā*; cf. 1.17; 2.20; 3.19; Os 2.12; Am 7.9; 9.14). O *jardim do Éden* simboliza a abundância de verdor como em Ezequiel 36.35, que apresenta um quadro oposto ao deste versículo. (Compare o “jardim do Senhor” em Gn 13.10; Is 51.3 com “as árvores do Éden” em Ez 31.9,16,18). O advérbio *gam* torna enfática a oração final, “*absolutamente nada lhes escapa*” (*p^elētā* significa sobreviver a uma batalha; 2 Sm 15.14; 2 Cr 20.24).

1. R. P. Carroll, “Eschatological Delay in the Prophetic Tradition?”, *ZAW*, 94, 1982, p. 54-55, trata *kī qārôḥ*, “porquanto está próximo”, como uma glosa acrescida mais tarde para explicar que o Dia de Javé não tinha vindo nos dias de Joel. Não há por que apoiar tal hipótese, que, segundo Carroll, dificilmente se pode comprovar.

4,5. Os gafanhotos são comparados a cavalos na aparência (cf. Ap 9.7), na agilidade e no emprego militar (cf. Os 14.3; Am 6.12). A palavra italiana *cavalletta* e a alemã *Heupferd*, ambas significando gafanhoto, refletem a semelhança (cf. Jó 39.20 para uma descrição de um cavalo saltando como um gafanhoto). O paralelismo sugere “cavalos de guerra” (BLH) como a tradução correta (*pārās* pode denotar tanto o animal como aquele que o monta). O barulho da nuvem de insetos se fartando nos topos das montanhas, tão aterrorizante quanto parece dão a impressão de que estão *estrondeando como carros* (cf. Ap 9.9) e *crepitando como chamas de fogo* que lambem o restolho. (Veja em Driver, p. 50-51, relatos testemunhais acerca do som de ataques de gafanhotos. Recentemente, um amigo criado no Sudão comparou o barulho das asas dos gafanhotos ao de um motor a jato.) Os dois sons, de asas zumbindo e de maxilares mastigando ruidosamente, lançam terror nos corações das pessoas que observam, como se vissem um “exército” (BLH; *povo*, ARA; ‘*am*, no sentido de guarnição ou contingente de tropas, cf. Is 36.11) *poderoso* (de novo *āsûm*; cf. 1.6; 2.2,11) postado em posição de combate e saltando sobre as montanhas à medida que avança contra elas.

6. A descrição concentra-se no efeito provocado nas vítimas, especialmente os moradores de Jerusalém, fazendo, dessa forma, algum paralelo com 1.8-10. *Povos*, i.e., comunidades inteiras ou ajuntamentos de pessoas (embora seja possível uma dimensão internacional, atingindo *povos* ou “nações”, NIV; Edom, Amom e Moabe podem ter sido todos atingidos pela invasão), contorcem-se como que em trabalho de parto (*hyl*; cf. Is 13.8, outro relance do Dia de Javé) *diante deles* ou “por causa deles” (*mippānāyw* é virtualmente causal em termos de sentido). A oração seguinte (*qibb^ešû pā'rûr*; cf. Nm 2.11) é de difícil tradução porque temos de escolher entre as idéias de enrubescer/ruborizar-se/brilhar e embranquecer/empalidecer. A primeira hipótese (Allen, p. 65; Keller, p. 121; Wolff, p. 38; KB, p. 750) parece relacionar a palavra *pā'rûr*, problemática e rara, com *pārûr*, “jarro” (Nm 11.8; Jz 6.19; 1 Sm 2.14), derivando um sentido de “brilho” a partir da imagem de um jarro aquecido (cf. ARC). A outra idéia (ARA, IBB, BLH, BJ, PIB; Bič, p. 47) segue a sugestão feita por

Driver, Keil e outros, traduzindo a expressão por “ajuntar beleza” (derivando *pā'rûr* de *p'r*, cf. *tiṗ'ārā*, “beleza”, Is 3.18; 28.5), i.e., tirar a cor e o frescor, portanto empalidecer.

7-9. Os insetos avançam de forma incansável e sistemática. Obstáculo ou adversário algum é capaz de interromper seu ataque violento. Sem se satisfazer com os produtos dos campos e dos pomares (2.3), eles atacam as cidades da região. A oração final do versículo 7 apresenta um problema textual. O significado usual do verbo *ye'abbētûn* é “tomam um penhor de” (cf. Dt 24.10), leitura que não faz sentido algum aqui, onde a frase parece ser um claro paralelo com “marcham cada um no seu caminho” (v. 7c). Melhor do que a profusão de emendas possíveis (*'bt*, “tramar ou urdir” [cf. Mq 7.3], ou *'wt*, “curvar”, “torcer” [*piel*, cf. Ec 7.13]) é a sugestão de que a palavra massorética *'bt* deriva de uma raiz árabe que significa “danificar o que está bom” ou “perturbar o que está intacto”.¹ As traduções resultantes são “sem confusão nas fileiras” (NEB) ou “sem se cruzarem nas suas trilhas” (PIB; Allen, p. 65). Nada os desvia de seu incansável ataque (cf. v. 8b; Pv 30.27).²

A última oração do versículo 8 é de tradução difícil. Pode-se ler o verbo “cair” de forma literal: alguns dos gafanhotos perecem, mas a massa prossegue, nada os detém. Ou pode ser parafraseada de modo a significar *arremetem* (ARA; Allen, p. 66), “abrem caminho” (IBB), “se lançam” (BJ). Ainda menos certo é o sentido do substantivo-chave (*šelah*), que pode ser entendido como uma arma (ARA, IBB, ARC, BLH, BJ, PIB; Wolff, p. 38), e.g., uma lança ou alguma outra coisa que possa ser atirado (2 Cr 23.10; 32.5; Ne 4.11,17), ou como um curso d'água ou aqueduto (NEB; Allen, p. 66; cf. Ne 3.15). Esta última leitura parece melhor, visto que lanças são instrumentos inadequados para resistir a

1. G. R. Driver, “Studies in the Vocabulary of the Old Testament VI”, *JTS*, 34, 1933, p. 378; KB, p. 674, lê “mudar, abandonar (o curso)”.

2. C. F. Whitley, “*'bt* in Joel 2:7”, *Biblica*, 65, 1984, p. 101-102, seguindo uma sugestão feita por A. Guillaume, chega a um sentido semelhante, “desviar”, relacionando o hebraico *'bt* com uma raiz árabe *hbt*, “cair”, “golpear”, com sentidos derivados tais como “seguir por aquilo que não é o centro ou a parte principal da estrada”.

gafanhotos, e o contexto fala de invasão e infiltração nas cidades. Os canais de água, e.g., o túnel de Siloé (Is 8.6), seriam uma via de entrada devidamente surpreendente e eficaz. Numa série de orações curtas e abruptas, o versículo 9 descreve o avanço dos insetos sobre as cidades. Aqui, os substantivos — cidades, muros, casas, janelas — são colocados antes dos verbos para enfatizar o fato de que nenhum edifício proporciona um refúgio adequado. Os gafanhotos saqueiam sistematicamente as casas, entrando como ladrões, pelas janelas de treliça, abertas (cf. Êx 10.6). Velocidade (*rûš*, “correr”; vv. 4,7,9), agilidade (*’lh*, “escalar”; vv. 7,9) e ordem (vv. 7,8) são os componentes fundamentais do sucesso militar deles.

10,11. Aqui, o quadro da praga de gafanhotos funde-se com a descrição do Dia do Senhor (cf. 1.5; 2.1,2). A terra tremendo (cf. Am 1.1; 2.13; 8.8; 9.1) e os céus se agitando, o sol e a lua escurecidos e as estrelas sem luz (cf. 3.15), são sinais de que o próprio Senhor está vindo com seu exército de gafanhotos para executar o juízo. A linguagem empregada recorda outras descrições do Antigo Testamento que apresentam teofanias de vingança (cf. Is 13.10,13; Jr 10.10; Na 1.5,6). Os céus escurecidos falam de pranto, como em Isaías 1.3. Esses sinais não são meras descrições poéticas dos efeitos da praga, mas os eventos terríveis e significativos que acompanham o Dia do Senhor (cf. 2.30,31 para uma descrição ainda mais aterrorizante). Uma vez mais (cf. 1.15), Joel apóia-se substancialmente no relato de Amós, que trata do Dia do Senhor como um dia de calamidade e trevas, não de paz e de luz (Am 5.18-20).

A voz de Javé, i.e., trovão, como no Salmo 18.13, acrescenta terror à cena do versículo 11. Como os gafanhotos estão cumprindo o juízo de Deus, eles são chamados de *Seu* grande exército e de *Seu arraial* (*mah^anēh*, “acampamento”, também pode significar aqueles que acampam, i.e., um exército ou multidão) porque executam a palavra divina. Essa última oração faz lembrar Salmo 148.8, onde se diz que os elementos da natureza estão cumprindo a ordem de Deus. O paralelismo sugere que poderoso é o exército de gafanhotos — e não Javé — à medida que cumpre a palavra de Deus (cf. ARC em contraste com ARA, IBB, BJ, PIB). A oração final desse versículo parece resumir o

pensamento de todo o trecho, ao fazer uma pergunta que só pode ser respondida de forma negativa: tão *grande e terrível* (i.e., que induz ao temor) são esse dia (cf. 2.31; Ml 4.5) e o Deus que nele atua (cf. Dt 7.21; 10.2) que ninguém será capaz de *suportar* (i.e., sair-se bem ou vitorioso; cf. Os 12.4; Jr 10.10; Ml 3.2).

ii. *A esperança de livramento (2.12-17)*. Embora o julgamento esteja presente, não é tarde demais para se arrepender. O convite bondoso vem do próprio Senhor (a única vez em que Joel emprega a fórmula oracular; cf. comentário sobre Os 2.13; Am 3.15) e traz o selo de sua autoridade. O mesmo Senhor que tropeja perante Seu exército destruidor (2.11) oferece a esperança de livramento. O arrependimento é chamado de conversão, ou volta a Deus (cf. o significado de *šûb* em Os 3.5; 6.1; 14.1,2). Essa volta não é um gesto formal nem o cumprimento de um ritual vazio; deve ser sincero, i.e., carrega todo o peso do arrependimento moral. Há manifestações exteriores — jejum, choro, luto (afastar-se de Deus é como estar morto). Mas elas devem ser símbolos de um coração quebrantado, uma vontade inteiramente rendida às exigências divinas (cf. comentário sobre “coração” em Os 4.11).

➤13. A ordem *rasgai o vosso coração, e não as vossas vestes* é a maneira hebraica de dizer que a contrição interna é mais importante do que a manifestação externa de pesar que, por si, poderia ser apenas um ato desprovido de sinceridade ou integridade. Muitas vezes, o ato de rasgar as vestes é sinal de profundo infortúnio (Gn 37.29,34; 1 Rs 21.27; 2 Rs 19.1; Et 4.1). Por ser o lugar das decisões morais e espirituais, é o *coração* que deve ser atingido. É nele que as idéias más são geradas e concretizadas. Rasgai o vosso coração significa “modificai toda vossa atitude”, com um resultado semelhante ao coração quebrantado e contrito de Salmos 51.17 ou ao coração circuncidado de Deuteronômio 10.16 e Jeremias 4.4. A natureza exata da mudança é enfatizada pelo profeta, que repete e amplia a ordem de Javé: “convertei-vos a Javé vosso Deus” (cf. os conceitos de aliança embutidos em Jr 7.23; Os 5.4). Observe a exclusividade do relacionamento. Mas essa conversão e esse relacionamento apenas são possíveis devido ao próprio caráter de Deus, marcado pela graça. A descrição da graça se-

gue uma fórmula freqüente no Antigo Testamento (Êx 24.6; Sl 86.15; 103.8; Jn 4.2). É provável que ela fosse usada regularmente no culto, tanto no louvor quanto na petição. A compaixão de Deus, Sua relutância em julgar e Sua disposição para mudar Seu curso de ação estão todas atadas à Sua “grande bondade”, i.e., seu firme compromisso (*hesed*) com a aliança (cf. Os 2.19; 4.1; 6.4).

Quando Deus *Se arrepende*, geralmente isso ocorre em resposta ao arrependimento humano (Jr 18.5-12; Jn 3.10), mas em Êxodo 32.12-14 o arrependimento de Deus é provocado pela lembrança da aliança e em Amós 7.3,6 (veja comentários neste livro), por um apelo à piedade de Deus em favor de Seu povo. A abertura divina para mudar Seu curso de ação e, em particular, para suspender juízos calamitosos (aqui chamado de *mal*; cf. Am 3.6) nesta passagem e em Jonas 4.2, tornou-se virtualmente um de seus atributos. Em lugar algum Joel especifica os pecados do povo. No auge da emergência, ele se preocupa com o tratamento, não com o diagnóstico.

SOLUÇÕES PARA O PROBLEMA

14. O oráculo do convite divino (v. 12) é ampliado pelo profeta (vv. 13b,14). Esta pronta mudança rápida, da primeira pessoa para a terceira, indica que o profeta estava convicto de que ele era mensageiro de Deus, falando em Seu nome. *Quem sabe* é uma forma humilde de oferecer esperança. Esta não é hora de arrogância, mas de expectativa, mantida sob controle mediante o temor da soberania de Deus (cf. 2 Sm 12.22; Jn 3.9; uma idéia semelhante, embora expressa por meio de outra construção hebraica [*’ûlay*, “talvez”], encontra-se em 2 Reis 19.4; Amós 5.15). Em Jonas, a esperança é negativa: evitar o juízo. Aqui, é positiva: receber bênçãos na forma de uma fertilidade renovada que permita a retomada das ofertas no templo. *Oferta de manjares e libação* indica que os danos causados pelos gafanhotos são reparados (Jl 1.9,13). A volta do povo a Deus (2.12) será correspondida pela volta de Deus ao povo. Seu curso de ação estava voltado para o juízo; agora Ele se voltará para eles em graça, deixando atrás de Si a bênção tangível de Sua providência — o produto que expressará o relacionamento restaurado quando os sacrifícios diários forem renovados. Não se deve perder a lição existente neste versículo: as provisões materiais que Deus dá a Seu povo são para a adoração dEle, bem como para lhe proporcionar conforto.

15,16. Encorajado por essa palavra de esperança, o profeta anuncia as ordens segundo as quais os líderes, provavelmente os sacerdotes, reunirão a congregação. Tanto a convocação para se reunirem num jejum quanto para estarem prontos para um cerco são anunciados no *šōpār* (cf. 2.1; Nm 10.1-3). Pelo fato de o juízo ter se tornado mais opressivo e a possibilidade de resgate mais promissora, a convocação para que se reúnam é mais urgente e detalhada do que em 1.14. *Santificai a congregação* (v. 16) significa “realizai uma reunião religiosa sagrada” de acordo com os termos especificados na lei e na tradição. Na teocracia, a igreja e o estado não se mantinham distantes. Problemas políticos, sociais e econômicos eram tratados como questões religiosas, conforme sugere todo o contexto. *Anciãos*, como em 1.2, refere-se mais à idade do que à liderança, como insinua o contraste com crianças e bebês que mamam. A abrangência do chamado realça a urgência da necessidade e a natureza coletiva da culpa. Todos deviam estar lá, até mesmo *o noivo*, que era isento de certos deveres a fim de cuidar que sua *noiva* concebesse um filho para levar seu nome (Dt 20.7; 24.5), e as crianças de peito, que na personalidade coletiva partilhavam da culpa do povo mesmo sem contribuir diretamente para isso (cf. o juízo sobre a família de Acã por causa do pecado deste; Js 7.25; Êx 34.6,7; Jr 31.29,30). Além disso, a presença dos filhos fortaleceria o pedido de misericórdia, conforme o atesta a atitude de Deus para com as crianças de Nínive (Jn 4.11). *Recâmara* e *aposeno* são sinônimos virtuais para uma tenda nupcial em que os recém-casados deviam consumir sua união. A tenda em que Absalão se encontrou com as concubinas de Davi pode ser uma ilustração disso (2 Sm 16.22).¹

17. Prosseguem as instruções aos sacerdotes (quanto a *ministros*, veja 1.3). O *pórtico*, uma área de dez cúbitos por vinte, ficava no lado oriental do templo (1 Rs 6.3). O *altar* é o grande altar de ofertas queimadas em frente ao templo (1 Rs 8.64; 2 Cr 8.12). Ezequiel se refere a essa área (que fica perto da entrada do lugar santo, no pátio interno) ao descrever os vinte e cinco que deram as costas para o templo a fim de

1. Veja W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1903), p. 167-170, 291.

adorar o sol (Ez 8.16). Sem dúvida alguma, os sacerdotes deviam ficar de frente para o templo, com a congregação reunida atrás deles no pátio.

Chorem recorda um episódio de choro nacional no início da história de Israel (Jz 2.4). Deus, cuja graça tomou toda a iniciativa no processo de restauração, fornece-lhes agora as palavras da oração, estruturada em forma de uma queixa coletiva semelhante àquelas encontradas nos salmos 44, 79, 80 e 89, bem como em Lamentações 3.40ss. e 5.1-22. A oração e o louvor de Israel tendiam a assumir uma forma literária fixa, de acordo com seu uso na vida religiosa do povo. A oração por livramento feita na primeira pessoa do plural e o apelo à dignidade do nome de Deus são característicos das queixas comunitárias usadas em épocas de calamidade nacional, tais como invasões, fomes ou pragas. A descrição que Joel faz dos sacerdotes e da congregação aglomerando-se no pátio do templo e implorando a Deus fornece-nos um guia valioso para a compreensão do lugar de certos salmos na vida comunitária de Israel.

O tom do pedido (*poupa* com piedade e compaixão; cf. Ne 13.22; Jr 13.14; Jn 4.10,11) é claro: a sorte e o destino do *povo* escolhido (cf. comentário sobre Os 1.9; quanto a *tua herança*, i.e., o direito de propriedade de Javé sobre aqueles em quem confiava o futuro de Seu programa, veja 1 Rs 8.53; Mq 7.18) refletem-se diretamente na glória e majestade de seu Deus. Num contexto religioso, onde cada nação honrava seu próprio deus e buscava nele o seu bem-estar, qualquer revés na sorte da nação tinha de ser interpretado como prova da impotência de seu deus. O fato de Javé recusar-se a intervir em favor de Seu povo faria com que os vizinhos de Israel cometessem um erro grave de interpretação (Êx 32.12; Nm 14.13-16; Dt 9.28), sendo provavelmente rotulada como um fracasso. O próprio insulto que essas pessoas diriam para zombar de Israel é citado: “Onde está o seu Deus?” (cf. Sl 42.10; 79.10; Mq 7.10). A vergonha deles torna-se a vergonha de Javé. As passagens paralelas dos Salmos (44.13; 79.4; 89.41) ilustram tanto a equivalência quanto a variedade de expressões nas orações de queixa coletiva (cf. também Ez 22.4; 36.30). *Escárnio* (*māšāl*; cf. Sl 44.14; 69.11) designa uma frase ou pergunta em forma de provérbio, lançada contra algum inimigo como zombaria (cf. Is 14.4). Com a mesma regularidade e intensidade com que as tentativas desastradas de Saul,

querendo profetizar, foram lançadas contra pretensos profetas (1 Sm 10.12), seus inimigos lhes lançariam contra o rosto o fato de Deus não ter conseguido resgatá-los.¹

Com esse apelo ardoroso, chega ao fim a primeira metade do livro, com sua terrível aflição. Não com a ameaça de um julgamento, mas com uma oferta de esperança. Todo o trecho chega a um clímax em oração, oração baseada não somente no terror da praga, mas na glória do nome de Deus. Não pode haver um apelo mais sublime, uma motivação mais grandiosa.

III. A VITÓRIA VINDOURA (2.18—3.21)

a. Restauração dos danos da praga (2.18-27)

O versículo 18 é o ponto decisivo do livro. De 1.2 a 2.11, o tema era a invasão de gafanhotos, com todas suas alarmantes insinuações do Dia do Senhor. A graça, ofertada em 2.12-17, marca a transição do juízo para a restauração. O versículo 18, a narrativa de introdução do profeta para o discurso de salvação de Javé a partir do versículo 19, começa a delinear essa restauração com suas implicações tanto locais quanto cósmicas, tanto imediatas quanto futuras. Devemos presumir que, entre os versículos 17 e 18, o convite e as ordens dos versículos 12 a 17 foram aceitos e obedecidos.

18. Se pudermos recriar a cena, veremos que jovens e velhos aglomeraram-se no vestíbulo do templo (v. 17) e que os sacerdotes imploraram veementemente junto a Deus para que retirasse da terra os destruidores, por amor a Seu próprio nome. Em resposta a tal contrição e lamento, Javé inspirou um profeta, o próprio Joel, para que proferisse uma promessa de salvação, usando as palavras de Javé (quanto a tais oráculos divinos nos Salmos, veja 12.5; 60.6-8; uma cena semelhante encontra-se em Os 14.1-8). Deus começou a agir em favor de *sua terra* e *seu povo*. Ambos são mencionados no início da restauração porque ambos estavam em perigo devido à praga e ambos faziam parte do

1. Acerca da gama de sentidos de *māšāl*, veja D. A. Hubbard, "Proverbs", *ISBE*, edição revista, III, p. 1012-1015.

compromisso de aliança. O zelo de Deus, a que o povo havia apelado em sua oração (v. 17), oferece parte da motivação para a restauração. Alguns traduzem *qn'*, *zelo*, por “ciúme”, um atributo inferior, amargo, em nosso entender; mas essa palavra descreve a preocupação profunda de Deus em relação a Sua própria glória. O comprometimento de Sua singularidade desperta-Lhe a ira, enquanto uma resposta de adoração e obediência diante dessa mesma singularidade incita Seu amor. Quando as pessoas duvidam de Seu poder ou transferem para outro a honra que é devida a Ele, o zelo ou ciúme de Deus se manifesta (Dt 4.24; 32.21; Is 42.8; Sf 3.8). Nações que exploraram e ridicularizaram a terra e o povo de Deus podem instigar Seu zelo, que se manifesta em juízo contra seus inimigos e em misericórdia para com aqueles que o honram (Is 9.7; 37.32; Ez 36.5,6). Esse princípio básico encontra-se esboçado sucintamente em Êxodo 20.5,6, um texto-chave para a compreensão do ciúme de Deus. Nesta passagem, o ciúme de Deus é o zelo de cuidar de Sua terra (cf. Zc 1.14) e de Seu povo “com todo o ardor e a vontade de posse que caracteriza uma pessoa ciumenta” (Kapelrud, p. 89). Para uma ilustração do significado de *compadeceu-se* (*hml*), veja a história da filha do Faraó olhando as lágrimas do pequenino Moisés recém-resgatado do rio (Êx 2.6). Como o ciúme é um amor que consome, ele pode caminhar de mãos dadas com a compaixão.

19. Aqui são citadas as palavras do Senhor em resposta à queixa de Seu povo. O discurso divino domina a segunda metade do livro de forma tão vigorosa quanto a praga que dominou a primeira metade. A restauração dos prejuízos da praga é prometida num oráculo que vai até o versículo 27 e que reverte passo a passo os danos descritos em 1.4 a 2.11. Emprega-se *eis* para atrair a atenção, para garantir um ouvido atento e, talvez, também para assinalar a “resposta” a um pedido (cf. Is 58.9; 65.1; Wolff, p. 58). O particípio presente no hebraico, *envio*, sugere um cumprimento imediato da promessa. *Cereal, vinho e óleo* são especificados tanto como produtos agrícolas básicos quanto como garantia de que todos os danos descritos em 1.10 serão compensados. *Fartos* (*šh'* também é empregado em contextos de juízo; cf. Os 4.10; 13.6) fala de uma restauração em abundância (cf. vv. 24,26). É evidente que o argumento utilizado na oração do povo (v. 17) teve sua repercussão, porque tanto aqui quanto no v. 27 assegura-se que acabará o *opróbrio herpâ*; cf. Os 12.14 e a vergonha deles diante das nações.

20. Restaurada sua produção agrícola, a necessidade seguinte de Judá é livrar a terra dos devastadores insaciáveis. Embora as nuvens de gafanhotos sejam mais propensas a invadir a Palestina a partir do sul ou do leste, conforme Jerônimo assinalou há muito tempo, aqui os gafanhotos podem ser considerados *do norte* por algumas razões. Primeiro, é possível que nessa ocasião os ventos soprassem do norte e trouxessem os gafanhotos do deserto da Síria para o nordeste. Segundo, *do norte* pode ter passado a significar inimigo destruidor, por influência das descrições de Jeremias acerca do terror da invasão vinda do norte (Jr 1.13-15; 4.6), em referência aos exércitos babilônicos (ou talvez citas). A analogia militar já foi detalhada em 2.1-11, sendo retomada em 2.25, onde os gafanhotos são chamados de “meu grande exército”. Terceiro, a despeito de fortes argumentos em contrário (e.g., Wolff, p. 62-63), o contexto parece deixar claro que os gafanhotos é que são *do norte*: os versículos imediatamente anteriores e posteriores tratam diretamente da reparação dos prejuízos da praga. É possível, conquanto não muito provável, que *do norte* tenha conotações apocalípticas, pelo do emprego da palavra “norte” como o lugar do monte dos deuses (Is 14.13) e como o local por onde Gogue deve invadir Israel (Ez 38.6,15; 39.2). O contexto sugere nitidamente que os elementos apocalípticos devem ser considerados, interpretando *do norte* como uma maneira dramática de rotular os gafanhotos como inimigos hostis e saqueadores, decididos a fazer o pior.¹

Porque agiu poderosamente ressalta tanto a destruição indiscriminada quanto a arrogância brutal com que realizou tal destruição. Pede-se o juízo severo de Deus e, como sempre, ele é totalmente adequado ao crime. “Uma terra árida” (BJ; *šiyyâ*; cf. Os 2.3) “e desolada” (BJ; *š^emāmâ*; cf. 2.3; 3.19) não teria folhagens para sustentar tal exército, assim como não o teriam os dois mares para os quais é empurrado. Eles haviam tornado Judá inabitável, agora experimentariam os horrores de um ambiente hostil. *Vanguarda* (lit., “rosto”) e *retaguarda* são termos militares. *Mar oriental* provavelmente é o mar Morto (cf. Dt 11.24). Os hebreus eram literalmente “orientados” no uso dos pon-

1. Kapelrud, p. 93-108, discute exaustivamente a expressão *do norte*, inclusive as tentativas fracassadas dos eruditos de emendar ou remover a passagem.

tos cardeais. Olhavam para o oriente e designavam-no “frente”. O ocidente ficava atrás deles, conforme indica a palavra *'ah^arôn*. O norte era muitas vezes chamado de “esquerda”, e o sul, de “direita”, um sentido que persiste no nome Iêmen. Era como se eles vivessem sempre olhando para o oriente, de onde seus antepassados tinham se aventurado em resposta ao chamado do Senhor. Certamente o mar atrás deles não era um amigo bem-vindo.

O juízo, então, vem na forma de uma retirada dos gafanhotos invasores, como se Deus fosse inserir uma cunha (*ndh* muitas vezes descreve a dispersão a que Deus submete Seu próprio povo; Dt 30.1; Jr 8.3; 16.15; 23.8) entre as fileiras inimigas, empurrando seu centro para o deserto e seus flancos para os mares ao oriente e ao ocidente. A descrição é completada pela menção do *mau cheiro* (cf. Am 4.10 quanto ao mau cheiro de uma guarnição militar destruída). Gafanhotos afogados no mar e levados à praia pelas ondas são infames pelo cheiro horrível exalado por suas carcaças putrefatas (Driver, p. 60). A devastação total infligida pelo exército de insetos devoradores é compensada pela destruição total que eles mereciam. Se, às vezes, a descrição do juízo parece oscilar do histórico para o apocalíptico, é porque a invasão em si era um arauto do Dia do Senhor (cf. 2.1-11). O fato de o inimigo ser denominado *do norte* e o cenário de seu julgamento ir de mar a mar intensifica esse tom apocalíptico (cf. Zc 14.8, onde as águas vivas que fluem de Jerusalém na era messiânica alcançam os mares do oriente e do ocidente). Além disso, parece que os gafanhotos são considerados responsáveis por seus atos, embora tenham cumprido involuntariamente os propósitos divinos, num estilo semelhante ao tratamento dispensado por Deus aos exércitos invasores, sejam assírios (Is 10.5-19), sejam babilônicos (Hc 2.6-19).

21. Agindo como um líder da adoração no templo, Joel dirige-se a três destacados segmentos que suportaram profundo sofrimento por causa da praga: a terra (v. 21), os animais (v. 22) e os habitantes de Jerusalém (v. 23). O objetivo desses versículos é transmitir plena segurança àqueles que pediram uma trégua a Javé (cf. Sl 118.5,23; Is 41.14-16; Wolff, p. 58). A *terra*, que estivera enlutada (1.10), agora recebe ordens do profeta para que converta seu temor em regozijo (cf.

1.16; cf. Os 9.1 quanto a ordens opostas a estas). *Não temas* é um componente familiar em promessas de salvação (Is 10.24; 41.10,14; Lc 2.10). O motivo dado — “porque o Senhor tem feito grandes coisas” (IBB; cf. Sl 126.2,3) — é idêntico ao apresentado para o terrível juízo sobre os gafanhotos (v. 20). Os grandes atos de maldade arrogante por parte dos insetos são mais do que contrabalançados pelos grandes feitos de Deus, que lhe concede um livramento compassivo. A forma literária empregada aqui e nos versículos 22 e 23 recorda o padrão encontrado em alguns salmos de ação de graças (e.g., Sl 117; 135): (1) principiam com uma ordem ou exortação; (2) seguem com um vocativo, invocando as pessoas ou coisas às quais se dirigem; (3) introduzem o motivo da ordem com a palavra *porque* (*kî*); (4) o motivo é apresentado como um ato ou um atributo de Deus. Mais uma vez se manifesta a completa familiaridade de Joel com os padrões litúrgicos de Israel.

22. A seguir, os animais domésticos (tais como bois e ovelhas) são chamados a deixar seus temores. Um quadro de plena fertilidade reverte os danos descritos em várias passagens do primeiro capítulo: o sofrimento dos animais (1.18,20); a devastação dos campos (1.10), das figueiras e vides (1.12), das árvores (1.19) e das pastagens no deserto (1.19,20). *Reverdecerão* ecoa Gênesis 1.11 (o único uso no Antigo Testamento, além deste, de *dš'* como verbo) sugerindo, portanto, a vitalidade de uma nova criação. *Com vigor* é “a sua força” (IBB; *ḥayil* foi traduzido por “exército” em 2.11). Javé capacita as árvores para que possam reagir, e o fruto delas sobrepuja a destruição do exército de gafanhotos. A personificação da terra e dos animais é um modo vivo de expressar o impacto da calamidade e do livramento e também um solene lembrete da coesão de toda a criação. Os hebreus nem sempre faziam distinções simples entre seres animados e inanimados ou entre o mundo animal, vegetal e mineral, encarando toda a realidade como dádiva de Deus, impregnada de Seu poder e sustentada por Sua presença.

23. Alegria e regozijo, retirados em 1.16, tornam-se de novo a característica do povo escolhido de Deus, aqui denominado de *filhos*

de Sião, i.e., aqueles cuja vida gira em torno do templo e de tudo o que ele envolve (cf. Sl 149.2). O motivo de estarem jubilosos é a abundância de chuvas. *Dará* é um verbo no tempo perfeito, mostrando como a promessa de Deus é certa. A *chuva temporã* ou “chuva do outono” (BJ) costuma cair entre o final de outubro e o início de dezembro, sendo especialmente bem-vinda por romper a seca do verão. A palavra empregada (*môreh*; observe que Wolff, p. 55, seguindo a LXX, a Vulg., e o Sir., lê *ma'akāl*, “alimento”) ocorre com o sentido de “chuva de outono” apenas nesta passagem e em Salmos 84.7. A forma mais usual é *yôreh* (Dt 11.14; Jr 5.24). *lišdāqâ* (lit., “para justiça”), a palavra emparelhada a *môreh*, tem sido interpretada de várias maneiras: (1) *em justa medida* (ARA, IBB), i.e., “moderadamente”; (2) “para justiça” (PIB, BJ mg., BLH mg.), i.e., a intervenção salvadora de Deus em favor do povo com quem se comprometeu; (3) “conforme a justiça” (BJ), referindo-se à justiça de Deus que Ele demonstra ao derrotar Seus inimigos e defender Seu povo; (4) “ensinador de justiça” (ARC), entendendo *môreh* como “mestre” (cf. Jó 36.22; Pv 5.13; Is 30.20). A quarta possibilidade, adotada pela Vulgata (*doctorem justitiae*) e pelo Targum, é bem atraente, em especial depois da descoberta dos rolos de Qumran que falam de um mestre de justiça. O contexto, no entanto, praticamente nos força a excluir essa possibilidade. Parece altamente improvável que uma curta referência a uma personagem semelhante ao Messias fosse inserida sem uma preparação ou um desenvolvimento da idéia. Todo o trecho, desde o versículo 18 até o 27, gira em torno da destruição dos insetos e da restauração das safras. Dentre as outras opções, parece que a segunda é preferível, porque capta melhor o tom de livramento e de vitória existente no contexto (Keller, p. 138; Kapelrud, p. 116; cf. Allen, p. 86: “porquanto ele vos dará a chuva de outono como sinal da harmonia segundo a aliança”). A *chuva serôdia* (*malqôš*) cai na primavera, geralmente em março e abril, garantindo uma boa colheita por evitar que os cereais se ressequem ainda no pé. *Como outrora* (“como no princípio”) implica que a preposição original era *k* (acompanhando a LXX; Vulg.; ARA; IBB; BJ; Wolff, p. 55; Allen, p. 86) e não *b* (TM; ARC; BJ mg.). A questão central não é que a chuva da primavera virá na época certa (“no princípio” ou “no primeiro mês”), mas que todo o ciclo de chuvas, de outono e de primavera, será restaurado à antiga generosidade e regularidade (cf. v. 25).

24. Aqui são desfeitos os prejuízos descritos em 1.10. Quanto a *eiras e lagares*, veja Oséias 9.1,2. A vindicação divina é profusa em sua abundância. Os silos esvaziados pela praga estão repletos a ponto de transbordar (*šwq*, cf. Sl 65.9; em Jl 3.13, o recipiente transbordante é uma figura que simboliza a prontidão para o julgamento).

25. O oráculo divino de livramento, dirigido diretamente ao povo (vos), prossegue com suas promessas enunciadas na primeira pessoa, em contraste com os versículos 21 a 24, que eram exortações formuladas na segunda pessoa e se referiam ao Senhor na terceira pessoa, como é de costume nos salmos de ação de graças coletiva. *Restituirei* (*šlm* na raiz intensiva; cf. Os 14.2) significa literalmente “devolverei” (BLH), uma expressão jurídica que designa a compensação pelos prejuízos (cf. Êx 22.3-5). Provavelmente deve-se entender *anos* como “colheitas dos anos” (Gesenius-Buhl; Kapelrud, p. 119; cf. PIB) para explicar a expressão “anos que o gafanhoto comeu”. O plural parece deixar implícito que as invasões de gafanhotos estenderam-se por mais de um ano. Uma vez que a passagem faz sentido tal como se encontra (cf. LXX; Vulg.), parece desnecessário emendar *hašš ānīm* (“anos”) para *mišneh* (“em dobro”), como em Jeremias 16.18 (Delcor, p. 163). O contexto sugere compensação plena, mas não em dobro. Mais uma vez, o profeta estabelece uma nítida relação entre o quadro de restauração e a cena dos danos, empregando todos os nomes que designam os insetos descritos em 1.4. Ao fazê-lo, ele deixa claro que, apesar das sugestões apocalípticas de boa parte do capítulo 2, o que sempre forma o contexto é a praga literal de gafanhotos. *Meu grande exército* faz lembrar a devastação semelhante à de uma guerra descrita nos versículos iniciais do capítulo dois e que culmina no versículo 11, onde se vê claramente que o exército destruidor carrega as insígnias do Senhor. Deus não deixa dúvida alguma de que o juízo enviado é de sua responsabilidade e, ao fazê-lo, expressa uma tácita advertência de que não se deve contar demais com a graça divina manifesta na restauração. Amós ressalta a participação divina no juízo e também as lições que devem ser aprendidas para que se evite uma calamidade maior (3.6; 4.6-12).

26. Como a restituição de comida aos famintos (cf. 1.7-12,16-20) baseia-se na graça de Deus, a resposta do povo só pode ser de louvor (*hill*, lit., “cantareis salmos de louvor”, o contraponto adequado às palavras anteriores de queixa; cf. 1.14; 2.12-17). *Maravilhosamente* (*pl'* na raiz causativa; cf. Is 29.14 e as conexões com o amor de Deus e sua provisão de resgate em Sl 31.21) descreve o caráter milagroso da restauração, tanto em rapidez quanto em alcance. Uma vez que o *nome* ou a reputação de Deus corria o risco de ser difamado pelos inimigos de Judá (2.17), é Seu *nome* que deve ser louvado em função do livramento. Com tal nome plenamente vindicado, Seu povo pode deixar para trás qualquer receio de ser envergonhado diante de seus adversários (*bwš*, “ficar envergonhado”, desempenhou um papel importante na descrição da praga; cf. 1.10-12,17). Alguns estudiosos, e.g., Bewer e Delcor, omitem a oração “e o meu povo jamais será envergonhado” sob a alegação de que é uma glosa proveniente do versículo 27, seu devido lugar. Entretanto, a idéia é tão proeminente ao longo de toda a passagem que principia no versículo 12, que a repetição está a plena harmonia com o contexto. Boas colheitas, lagares transbordantes, estômagos cheios não são fins em si mesmos, mas sinais de que Deus, que parecia ter abandonado o povo à miséria de sua calamidade e à zombaria de seus inimigos, agora intervém a seu favor.

27. No clímax desta seção (2.18-27) e como preparação para a seguinte (2.28—3.21), Javé conclama o povo a reconhecer que está presente no meio deles (a fórmula de reconhecimento, *sabereis que...*; cf. Ez 2.5; 5.13; 6.7,10,13,14 etc.) e também Se apresenta diante deles em termos exclusivos (a fórmula de auto-apresentação, “eu sou Javé vosso Deus”; cf. Is 45.5,6,18,22; 46.9; Os 12.9; 13.4; observe que *não há outro* é uma reivindicação de soberania absoluta).

A singularidade de Deus e Sua presença em meio a Seu povo — eis as alegrias concretas e as riquezas duradouras de que somente os filhos de Sião participam (cf. Os 11.9; Sf 3.15,17). A associação das expressões *vosso Deus* e *meu povo* evoca a aliança, lembrando um relacionamento completamente restaurado (cf. Os 2.23; Am 9.14,15). Saber tais coisas significa viver de acordo com elas, deixar que sua verdade domine e governe a vida (cf. Ez 39.22,28). A atitude de Deus,

demonstrando claramente Seu senhorio incomparável exorcizará para sempre qualquer constrangimento a que Seu povo tenha sido submetido. Com essa observação de uma esperança retumbante encerra-se a primeira parte da promessa divina de resgate.

b. Derramamento do Espírito (2.28-32; 3.1-5 no hebraico)

O oráculo divino de salvação, iniciado em 2.19, prossegue enquanto Javé faz o povo enxergar além de sua recuperação da praga, vendo os dias de bênção ainda maior. No texto hebraico, esses versículos constituem o capítulo três.

28,29 (3.1,2). *Depois* não aponta obrigatoriamente para os tempos finais, mas, antes, serve para estabelecer a seqüência cronológica entre as duas etapas de bênção. (*Naqueles dias*, v. 29, aponta para o *depois* do v. 28, mas também dá um toque escatológico a esses versículos; cf. 3.1; Jr 3.16,18.) A diferença entre as duas etapas não está no fato de a primeira ser material e a segunda, espiritual. A diferença é que a primeira é a restauração dos danos antigos e a segunda é a inauguração de uma nova era no relacionamento de Deus com Seu povo. A distinção entre bênçãos materiais e espirituais não faz muito sentido num contexto em que as próprias bênçãos materiais são sinais de renovação espiritual e demonstrações de que houve um verdadeiro arrependimento. A vida e a terra estavam unidas e entrelaçadas de tal forma que tudo o que afetasse uma atingia a outra, tanto para o mal como para o bem (cf. Is 32.9-20).

A medida generosa e todo o alcance da segunda etapa são ressaltados de várias maneiras. Primeiro, *derramarei*, que também pode significar “verterei” (Gn 9.6; Êx 4.9), sugere que Deus não está sendo sovina (cf. Ez 39.29; Zc 13.10). Segundo, o fato de *meu espírito*,¹ i.e., o próprio poder e vitalidade de Deus, ser o canal de bênçãos transmite um valor adicional. O mesmo espírito que se movia na criação, pro-

1. Emprego *espírito* em vez de *Espírito* em todo esse trecho, para não dar a impressão de que o pleno entendimento trinitário da divindade era conhecido antes da revelação em Jesus, o Filho, e do envio do Espírito por ocasião do Pentecostes.

duzindo ordem a partir do caos (Gn 1.2); que deu forças a Sansão para que matasse um leão de mãos vazias (Jz 14.6) e que encheu Bezalel de “inteligência, competência e habilidade para fazer todo tipo de trabalho artístico” (Êx 35.31, BLH) devia estar agindo no meio do povo de Deus. Joel traz sua própria contribuição para a descrição do ministério do espírito na nova era prevista pelos grandes profetas — o legado do espírito pode ser: (1) retidão e justiça (Is 32.15-20); (2) fecundidade e devoção (Is 44.3-5); (3) descanso e refrigério (Is 63.10,11); (4) obediência (Ez 36.22-28). Em Joel a ênfase recai na comunhão com Deus e na comunicação de Sua palavra e de Seus caminhos, conforme sugerem as referências a profecias e visões.

Terceiro, *sobre toda a carne* mostra que todo o povo de Israel participará. O fato de que *Israel*, e não o mundo inteiro, está em questão fica claro nos pronomes “*vossos* filhos e *vossas* filhas” etc. Embora a dádiva do espírito de Deus antes estivesse restrita a líderes escolhidos, tais como Gideão (Jz 6.34), os primeiros reis, Saul e Davi (1 Sm 10.6; 16.13), e o profeta Miquéias (Mq 3.8), agora cada pessoa do povo de Deus se tornará profeta, e o desejo de Moisés será cumprido: “Oxalá todo o povo do Senhor fosse profeta, que o Senhor lhes desse o seu Espírito” (Nm 11.29). *Toda a carne* é definida da forma mais abrangente possível: filhos e filhas, velhos (cf. 1.2,14; 2.16) e jovens (lit., “homens seletos”; cf. Dt 32.25; Jr 31.13), servos e servas. Não se fará nenhuma exclusão com base em sexo, idade ou condição social (cf. a maravilhosa ampliação paulina dessa abertura em Gl 3.28).¹ Os contrastes em categorias são *merismas*, incluindo todas as idades e condições sociais num estilo que encontra paralelo nos apelos ao arrependimento (2.16). A dádiva do espírito é um sopro em direção à justiça e à vida comunitária, bem como uma demonstração de poder.

1. Hanson (p. 313-314) enxerga na abertura de Joel para todas as pessoas “o impulso igualitário característico do javismo em seus primórdios” e o vê atrelado “à ênfase na livre atuação do espírito” típica dos grandes profetas javistas. Hanson considera tudo isso como uma expressão do “espírito anti-institucional, escatológico” de Joel, que procurava se contrapor ao institucionalismo pomposo dominante no sacerdócio de Jerusalém sob os zadoquitas, no quarto século a.C., a data que Hanson atribui ao livro. Isso serve para lembrar a estreita relação entre o contexto histórico que se propõe para um livro e a maneira como ele é lido.

Ela prepara os homens para uma nova era de unidade, em que as diferenças superficiais são deixadas de lado e até os párias tornam-se membros efetivos da nova comunidade de Deus (Ez 39.29). Nesses versículos, a relação entre carne e espírito recorda o contraste marcante registrado por Isaías: “... os egípcios são homens, e não Deus; os seus cavalos carne, e não espírito” (Is 31.3). “Toda a carne é erva” quando entregue a si mesma (Is 40.6). É preciso que o espírito seja derramado, para que se faça a diferença necessária.¹

Quarto, a graça de Deus se manifesta num transbordamento de atividades proféticas. Embora experiências extáticas, tais como cair ao chão, contorcer-se, dançar, balbuciar e salmodiar não sejam estranhas aos profetas do Antigo Testamento, especialmente nos primeiros períodos (cf. Balaão em Nm 24.1-4; Saul em 1 Sm 10.6-10; T9.23,24), aqui não há necessidade alguma de exagerar o caráter extático da profecia como o faz Kapelrud e outros. A experiência de Amós, por exemplo, mostra que a profecia e a visão podem ocorrer num contexto em que não existem formas mais exuberantes de êxtase (quanto a *visões*, cf. Am 1.1; quanto a *profetizarão*, cf. Am 7.12-15). Aqui, a ênfase certamente deve estar num conhecimento mais profundo de Deus, uma forma mais rica do relacionamento prometido em 2.27 (cf. Jr 31.33,34). O fato de os falsos profetas abusarem dessas modalidades de revelação, especialmente dos “sonhos” (cf. Jr 23.25; 27.9; 29.8), não proíbem seu uso na nova era, quando o espírito de Deus estiver em plena atividade. O Novo Testamento, mesmo antes do Pentecostes, dá muitas demonstrações disso (e.g., Mt 1.20; 2.12). A diferença básica entre “sonhos” (IBB; *h^alôm*; cf. Gn 20.3,6; Nm 12.6; Dn 2.1-3) e *visões* (*hizzāyôn*; cf. 2 Sm 7.17; Is 22.1,5) é que aquele que sonha geralmente está dormindo, ao passo que o que tem visões está acordado quando recebe a revelação. Devemos notar que o que precisa ser res-

1. Wolff (p. 66) e Watts (p. 38-39) retiram de um hino de Qumran (1QH 7.6-7) as seguintes palavras sobre o espírito divino: “Agradeço-te, Senhor, porque me apoiaste com a tua força, espargiste teu espírito santo sobre mim, para que eu não vacilasse. Tu me fortaleceste antes das batalhas com os ímpios”. Trata-se de uma palavra vigorosa, apesar de um enfoque defensivo em comparação com a grande abrangência do ministério do espírito tal qual Joel e Pedro (At 2.17-21) o viram.

saltado não são os vários meios de revelação. Provavelmente, menciona-se essa variedade a fim de enriquecer o paralelismo poético. O que o profeta queria enfatizar é o conhecimento verdadeiro de Deus (v. 27) e o poder de partilhar esse conhecimento (cf. Nm 12.6-8).

Quinto, a estrutura dos versículos 28 e 29, onde a promessa do espírito principia e conclui a passagem, serve para enfatizar essas promessas generosas e também para acrescentar simetria e equilíbrio. Mais do que as operações específicas do espírito, o tema central é a iniciativa de Javé, que enviou Seu próprio espírito.

30,31 (3.3-4). Devemos compreender 2.30—3.2 como poesia (cf. BJ; Wolff, p. 56; Allen, p. 97,105-106), não como prosa (ARA, IBB, ARC, BLH, PIB). As bênçãos do espírito são acompanhadas de *prodígios* (*môp̄ ēl*), sinais de poder, presságios que certamente se cumprirão, indicações bem definidas de que Deus está em ação. Sua dimensão cósmica (*céu... terra*) realça seu caráter extraordinário. A menção específica a *sangue, fogo, e colunas* (ou “cogumelos”; Wolff, p. 56, relaciona a palavra com *tāmār*, “tamareira”, entendendo a palavra com o sentido de “em forma de árvore” ou “nuvem de cogumelo”, como a de um vulcão em erupção) *de fumo* atende alguns propósitos: (1) lembra-nos dos feitos de Deus no êxodo, em que o julgamento do Egito significava libertação para Israel (Êx 7.17, onde o rio Nilo se transforma em sangue; Êx 9.24, onde saraiva e fogo ferem a terra; Êx 19.18, onde o monte Sinai fica encoberto pela fumaça resultante do fogo da presença do Senhor; cf. Sl 78.43; 105.5,27; 135.9 acerca de *prodígios* em descrições dos milagres do êxodo); (2) transmite as imagens e os odores da batalha, enquanto o Senhor faz guerra contra Seus inimigos, deixando tropas ensangüentadas, cidades queimadas e destroços fumegantes em Seu rastro (cf. Is 34.5-10; Ez 32.6,7; 38.22, onde a destruição de Edom, Egito e Gogue é descrita em termos de sangue e fogo); (3) descreve o juízo de Deus como um sacrifício mundial à Sua santidade, quando as nações que fizeram pouco caso de Sua glória tornam-se oferta queimada cujo sangue, fogo e fumaça são um testemunho cruel de seu erro trágico (cf. Is 34.6, onde o Senhor carrega uma espada manchada de sangue e faz um sacrifício em Bozra; cf. também Is 34.10, onde a fumaça de Edom subirá para sempre; cf.

também Jz 20.40, onde Gibeá é incendiada como se fosse um holocausto). O *sol* escurecido e a *lua* em cor de sangue fazem lembrar os efeitos das nuvens de gafanhotos descritas em 2.10. Mas aqui o contexto aponta claramente para os fins dos tempos (*depois* em 2.28, *naqueles dias* em 2.29 e *naqueles dias, e naquele tempo* em 3.1). Passagens proféticas como esta de Joel e Isaías 13.10 deram uma contribuição específica à linguagem com que se descreve a segunda vinda de Cristo em textos como Marcos 13.23 e Apocalipse 6.12; mas é provável que seja melhor não as entender como descrições da vinda do Messias, mas, sim, como descrições dramáticas de uma batalha que provoque uma fumaça tão espessa que os próprios luzeiros celestes fiquem obscurecidos. Quanto à expressão *grande e terrível dia*, veja o comentário de 2.11.

32 (3.5). Assim como o Senhor proporcionou meios de resgate para Seu povo durante a praga de gafanhotos, ele também promete livramento (*mlt*; cf. Am 2.14,15; 9.1 quanto a ameaças negativas que utilizam essa palavra) naquela catástrofe final. Ele prometeu, “o meu povo jamais será envergonhado” (2.17), e aqui ele dá o meio de fazer cumprir tal promessa: *invocar* (“chamar”) *o nome do Senhor*. Não se aceita um teísmo qualquer. Isso significa uma dedicação exclusiva a *Javé*, o Deus de Israel. Na adoração pública e pessoal, é a Seu nome, e a nada além de Seu nome, que eles devem apelar (cf. Gn 12.8 quanto ao exemplo de Abraão; 1 Rs 18.24 quanto ao de Elias; também Sl 50.15; 91.15). Conforme expressa Joseph Hart (1712—1768) em seu hino, “aventure-se nele, aventure-se inteiramente; não deixe que nenhuma outra crença se intrometa” (*Come Ye Sinners Poor and Needy* — “Venham, Pecadores, Pobres e Necessitados”). O *monte Sião* e *Jerusalém*, implicitamente mencionados quando Joel trata do templo (1.13-16; 2.17) e da capital de Judá (2.1,7-9,15,16), recebem pleno destaque, como o lugar da presença de Deus, o centro de Seu poder, a morada de Sua aliança, o local em que Sua glória é vista da forma mais brilhante dentro da revelação do Antigo Testamento (Sl 99; 110; 122; 126; 128; 134; 146; 147). *Os que forem salvos* (“os que escaparem”, IBB; *p^elêtâ* indica tanto o grupo que foge quanto a fuga em si, fazendo lembrar 2.3, onde todas as fugas são barradas) forma um paralelo com

os sobreviventes (*šārîd*, alguém salvo da catástrofe; Dt 2.34; 3.3), e as duas palavras combinadas reforçam a idéia de resgate divino. Algumas traduções emendam as palavras em *Jerusalém*, ligando-as com “o remanescente”, de modo que as duas linhas sejam mais ou menos paralelas: “no monte Sião haverá salvação... e em Jerusalém sobreviventes...” (BJ). Essa mudança é possível, mas não necessária. Afinal, a passagem possui características tanto de prosa quanto de poesia e, portanto, não se deve emendá-la para que se torne mais harmônica em termos estilísticos do que de fato é.

Assim como o Senhor prometeu indica que essa promessa baseia-se em uma declaração prévia de Deus, geralmente identificada com Obadias 17, embora tanto Obadias quanto Joel possam ter se fundamentado em algum oráculo divino bem conhecido, preservado na tradição oral de Judá. A promessa de salvação termina da mesma forma como começou: com uma invocação (“chamado”). Desta vez é Deus quem *chama*. A repetição do verbo, no original, expressa com muito vigor a relação entre a eleição de Deus, que escolhe Seu povo em amor e graça, e a resposta do povo, que O serve em adoração e obediência: aqueles que invocam o nome do Senhor são aqueles que, no sentido mais profundo, são chamados (i.e., virtualmente “nomeados” ou “eleitos”; Is 51.2) por Ele. Em sua descrição do Dia de Javé, Joel transporta-nos das trevas que obscureciam as páginas de Amós (5.18-20) e Sofonias (1.14-18) para um momento de luz gloriosa. Juntamente com Obadias (vv. 15-21), ele vê um Dia além do Dia, um dia em que as transgressões de Israel terão sido julgadas (como pela praga de gafanhotos), e Javé estará pronto para restaurar e preservar Seu povo, ao mesmo tempo em que cumpre a tarefa de julgar as nações (Jl 3.1-21).

Quando Pedro citou essa passagem (2.28-32) no Pentecostes, ele utilizou não somente as partes que tratam do derramamento do espírito de Deus, mas também aquelas que descrevem as maravilhas no céu e na terra (At 2.17-21). Pedro delineia o movimento impetuoso “daqueles dias” que Joel viu chegar e encontra seu cumprimento no derramamento do Espírito que constituiu a igreja e demonstrou suas qualidades únicas como povo de Deus. O Pentecostes principia uma série de acontecimentos grandiosos que começam com o nascimento

da igreja, avançam em sua missão de alcançar o mundo, onde a expressão “toda a carne”, i.e., todo o Israel, ganha um significado mais amplo, ou seja, todos os cristãos que se tornam parte do novo Israel, quer judeus quer gentios (Rm 1.16; 10.12; Gl 3.6-9; 6.16; Ef 2.11-22), e caminham passo a passo rumo ao julgamento final a que Deus submeterá Seus inimigos e à vindicação daqueles que verdadeiramente confiam nEle. A cláusula principal de Joel 2.32, “todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo”, não apenas serve de texto-chave para o apelo de Pedro aos judeus da diáspora, no dia de Pentecostes (At 2.21), mas também fundamenta o argumento paulino acerca da centralidade da fé, e não da lei, no recebimento da salvação (Rm 10.13). O texto em si, mas também seu significado original contribui para o raciocínio de Paulo: “o original hebraico significa... que o israelita... professa lealdade a Javé, e assim, para Paulo, as palavras significam ‘confessar-se cristão’ ” (cf. At 9.14,21; 22.16; 1 Co 1.2; 2 Tm 2.22).¹

c. Derrota das nações em julgamento (3.1-14; 4.1-14 no hebraico)

As ameaçadoras insinuações de juízo contra as nações, presagiadas nos prodígios (2.30,31), são detalhadas ao longo da maior parte do capítulo 3, e as auspiciosas insinuações de esperança para o povo de Deus (2.32) transformam-se em afirmações claras nos versículos finais (3.16,21). Como um fotógrafo, Joel utiliza uma lente de grande abertura para o quadro geral de 2.30-32. Então, no capítulo 3, ele usa uma lente de aproximação para observar mais de perto o Dia do Senhor, com sua mistura de juízo e graça.

1—3. É impossível fazer o resgate derradeiro do povo de Deus sem que haja um dia de acerto de contas para seus inimigos, que tanto contribuíram para seu sofrimento. Muitas vezes os oráculos acerca da salvação de Israel ressoam uma nota de juízo contra seus vizinhos (cf. Am 1—2; Ob; Na; Hc 2—3). Primeiro, o Senhor fala sobre o *tempo* do juízo. *Naqueles dias, e naquele tempo* liga os eventos ao período fu-

1. M. Black, *Romans*, NCB (Marshall, Morgan, and Scott, 1973), p. 139.

turo mencionado em 2.28,29 (cf. Jr 33.15; 50.4,20 quanto a essa dupla expressão). Naquela estação vindoura ou período oportuno (no Antigo Testamento, *tempo* costuma ter esses significados), o Senhor não só derramará Seu espírito sobre Israel (2.28,29) e o resgatará em meio a sinais e maravilhas cósmicos (2.30-32), como também mudará sua *sorte* (tradução melhor do que “removerei o cativoiro”, ARC; e “restaurar os exilados”, IBB; cf. Jó 42.10; Os 6.11; Sf 3.20). A restauração à integridade transpõe toda a história humana a um nível mais elevado. Talvez não seja exagero relacionar isso com a afirmação de Pedro quanto aos “tempos de restauração de todas as coisas, de que Deus falou por boca dos Seus santos profetas” (At 3.21). Aqui, como ao longo de todo este capítulo, o centro da atenção está em *Judá* e *Jerusalém*. Ao que parece, o Reino do Norte não é focalizado em parte alguma, embora a nação inteira seja chamada de Israel (3.2,16).

Os que recebem o juízo são todas as nações, embora o contexto pareça limitar o alcance dessa expressão, alistando os crimes específicos e mencionando certos lugares (Tiro, Sidom, Filístia em 3.4; Egito e Edom em 3.19). Portanto, a atenção concentra-se nos vizinhos de Judá, os quais o atormentaram periodicamente ao longo de sua história; sem a punição deles, a salvação de Judá não é completa. A linguagem cósmica (cf. também a menção às nações como “gentios” ou “pagãos” em 3.9,12) dá também uma aplicação universal ao quadro.

Não é possível identificar o *local do juízo*. É melhor entender a expressão *vale de Josafá*, não em relação ao rei de Judá que tinha aquele nome ou a algum local específico em Judá, mas em termos de sua etimologia, “Javé tem julgado”. A expressão paralela “vale da decisão” (3.14) parece confirmar isso. A ênfase recai sobre o caráter legal do juízo, não sobre a localização geográfica. Os verbos são instrutivos: *congregarei* (*qbs* na raiz intensiva) é empregado com freqüência em contextos de juízo divino (e.g., Is 66.18; Os 8.10; 9.6; Mq 4.12); *farei descer* (*yrd* na raiz causativa) pode significar “prostrar”, “derrubar” ou “humilhar” (e.g., Sl 56.7; Is 10.13; Am 3.11). O próprio Senhor fará uma acusação, na qualidade de promotor, e também dará o veredicto, na qualidade de juiz.

Alguns profetas mencionam um *vale* (um terreno apropriado para grandes ajuntamentos de pessoas, bem como para conflitos militares,

uma das formas assumidas pelo juízo; cf. vv. 9-12) onde deve ocorrer o julgamento, mas não há nenhuma unanimidade na descrição: vale do filho de Hinom (Jr 7.31 ss.; 19.7); vale da visão (Is 22.5); vale dos viajantes (Ez 39.11); o vale formado por uma fenda no monte das Oliveiras (Zc 14.4,5).

O *fundamento* sobre o qual Javé *entrará em juízo* (*špt* na raiz reflexiva; cf. Is 66.16; Jr 2.35; Ez 17.20) contra eles é o tratamento cruel que dispensaram à *minha terra* (*hlq* na raiz intensiva significa “dividir” e “repartir”, como se eles, e não Javé, tivessem plenos direitos de propriedade; cf. Js 13.7; Sl 22.19; Is 52.12) e ao povo de Judá, a quem, com Seu zelo ardente (cf. 2.18), demonstra Seu relacionamento especial — “*meu povo*”; “*minha herança*”; “*minha terra*”. Seus direitos legais de propriedade foram violados pela dispersão (*pzr*, empregado para designar a dispersão e o isolamento de Israel em Et 3.8; Jr 50.17) do povo e pela ocupação da terra (quanto a *herança* e *povo*, em paralelo, cf. 2.17; Sl 28.9; 78.62,71; 94.5; 106.40; Is 47.6; Mq 7.14).

Ele defende sua causa de forma ainda mais veemente ao descrever o comércio escravagista que usava Seu povo como peões de xadrez. Pouca coisa irrita mais a Deus do que a desumanidade. As pessoas são tratadas como se fossem objetos adquiridos mediante o lançamento de *sortes* (cf. Ob 11; Na 3.10). A preços irrisórios, pessoas são permutadas como se fossem mercadorias (cf. Am 2.6; 8.6) a troco de um momento de prazer — uma noite com *meretrizes* (*zônâ*; cf. Os 4.14) ou um odre de *vinho* (Am 4.1). Embora nesta passagem as vítimas sejam os filhos de Judá, o mesmo princípio de desumanidade, despersonalização, é duramente denunciado em Amós 1—2, onde são as nações estrangeiras são humilhadas, e em Deuteronômio 21.14, que proíbe a venda de tropas capturadas.

4,6. O profeta volta sua atenção para *Tiro* (cf. Ne 13.16; Is 23.8; Jr 47.4; Ez 27.32; 28.1,11), *Sidom* (cf. Gn 10.15,19; Js 11.8; Jz 18.28; Is 23.4; Jr 47.4; Ez 28.21-23) e as *regiões da Filístia* (Js 13.2), com suas cinco grandes cidades (Gaza, Asdode, Ascalom, Gate, Ecrom), talvez devido à referência ao comércio escravagista, que se concentrava naqueles portos do Mediterrâneo. A Filístia e a Fenícia eram inimigos tradicionais dos israelitas. Às vezes, havia alianças cons-

tragedoras com os fenícios (e.g., nos dias de Salomão, 1 Rs 7.13,14; 9.10-14), mas Amós e outros profetas mostram como a hostilidade era profunda e permanente (Am 1.6,9; Is 9.11; 14.28-32; Jr 47.4; Sf 2.1-5). A conduta dessas cidades-estado gentílicas era tão impiedosa e cruel que Javé indaga se elas estão tentando Lhe dar um troco por algum erro anterior. A linguagem é sarcástica, mas o sentido é claro: se estão atrás de retribuição (*gml* significa “resolver de vez [BDB] ou “concluir uma transação” [e.g., “desmamar” em Os 1.8]; com *šwb* ou *šlm* o substantivo *g^lmûl* significa “retribuir totalmente”; cf. 2 Cr 32.25; Sl 28.4; Jr 51.6; Ob 15), precisam ter cuidado, porque estão lidando com um mestre em retribuição (cf. acerca de *šlm* em 2.25, onde o emprego é positivo). *Que tendes vós comigo?*, neste contexto (3.4), seria algo como: “O que mal vos fiz para que ousais me tratar dessa forma?” (cf. Os 14.8).

A acusação baseia-se em dois crimes principais: saquear os tesouros (provavelmente do palácio e do templo de Jerusalém; quanto a prata e ouro, veja Oséias 2.8; quanto a jóias preciosas, lit., “minhas boas coisas preciosas”, veja Os 9.6,16) e vender escravos aos gregos. Ageu antevê uma época em que Deus sacudirá todas as nações e encherá Sua casa com as riquezas delas (Ag 2.7). Aqui ocorreu o contrário. Quanto ao envolvimento de Tiro nos ataques para capturar escravos, veja Amós 1.9. Uma tradução mais precisa em substituição a gregos (3.6) seria talvez “jônios” (*y^lwânîm*), os nativos e os colonizadores de ambos os lados do mar Egeu. Há bons documentos que registram os contatos entre esses jônios e o império assírio em épocas que remontam ao oitavo século a.C., enquanto Ezequiel descreve o comércio entre Tiro e os jônios em termos que servem de comentário para nossa passagem: “... em troca das tuas mercadorias davam escravos e objetos de bronze” (Ez 27.13).

7,8. Como de costume em oráculos como esses, segue-se a acusação legal do pecado mediante um anúncio da punição. A punição inclui o resgate (*wr*, na raiz causativa, significa “estimular”, “despertar à atividade”; descreve com freqüência a intervenção especial de Javé; Is 13.17; 41.2,25; 45.13) dos escravos judeus e a imposição de uma retribuição apropriada (a linguagem é quase idêntica à do

versículo 4c) aos vendedores, mediante a escravização de seus filhos e filhas. A referência aos *sabeus* acentua a punição. Não apenas por serem do país da rainha de Sabá (1 Rs 10.1-13), *uma nação remota* no sul da Arábia, onde a vida no deserto seria inadequada para pessoas criadas no litoral, mas por sua inclinação para os caravanas de comércio, fazendo com que os escravos vendidos a eles fossem praticamente dispersos em quase qualquer lugar, desde o Oceano Índico até a costa oriental da África. A retribuição é correta: os hebreus, que não tinham amor pelo mar, foram vendidos a povos marítimos; os povos da Fenícia e da Filístia, acostumados ao mar, serão vendidos aos sabeus, habitantes do deserto. A ironia é mordaz: os judeus, e não os filisteus ou os fenícios, são agora os comerciantes. O oráculo de salvação, que parece mais prosa do que poesia (BLH; PIB; Moffatt), encerra com uma fórmula de confirmação divina para endossar a autoridade do oráculo: “porque o Senhor o disse” (cf. Is 1.2; 22.25; 25.8). As incursões de Artaxerxes III Ochus resultaram na escravização de Sidom (343 a.C.) e Alexandre selou o destino de Tiro e Gaza (332 a.C.).

9,10. Esses versículos principiam uma seção poética que se prolonga até o final do livro. Do versículo 9 ao 14, ouvimos um chamado para que se execute o juízo profetizado nos versículos 1 a 8. Um portavoz, provavelmente o próprio Senhor, convoca (o imperativo *proclamaí*, lit., “chamai”, “gritai”; cf. Is 40.6; Am 3.9) mensageiros anônimos (arautos angelicais?) para que apregoem, *entre as nações*, um chamado para guerra (cf. Jr 46.3-6,9,10). As *nações* (cf. vv. 11,12), em nossa interpretação de um contexto pós-exílico, provavelmente são os países já citados no capítulo — Tiro, Sidom, Filístia (v. 4) — bem como Edom e Egito (v. 19). Se Joel estivesse falando contra a situação do sétimo século (cf. Koch, p. 158-159), a Assíria, embora não mencionada, estaria incluída. O forte conteúdo escatológico da passagem adverte contra tentativas de definir especificamente demais a palavra *nações*. Justiça plena para as nações e segurança plena para Israel: esse é o propósito de Javé.

Apregoai guerra santa é literalmente “santificai a guerra” (cf. comentário sobre 1.14; 2.15), um lembrete de que, para os antigos, a *guerra* era uma empreitada religiosa, para a qual se preparavam com

orações e sacrifícios (cf. 1 Sm 7.8,9; Jr 6.4; 22.7; 51.27,28). Os guerreiros (cf. 2.7) são chamados ao dever (os verbos são *suscitai*, *cheguem-se*, *subam*; cf. Jz 20.28; 21.5,8; cada um indica preparativos militares para a batalha), e seus países são convocados para uma mobilização total. Nesse chamado ao combate, o Senhor inverte deliberadamente o fraseado das passagens milenistas familiares onde armas de guerra são fundidas em ferramentas ('עֲלֵ, geralmente traduzido por “relha de arado”, pode muito bem significar “enxada”; cf. 1 Sm 13.20,21; Allen, p. 326) para a lavoura (v. 10; cf. Is 51.4; Mq 4.3). Desde a época de Davi, o ferro vinha sendo suficientemente abundante no Oriente Médio para que todos os lavradores, com exceção dos mais pobres, possuíssem utensílios de ferro. A mobilização é tão plena, e a inversão dos padrões normais, tão completa, que até pessoas que não têm nervos ou físico para a guerra (*o fraco*) apresentam-se voluntariamente como guerreiros (cf. a jactância de Moabe em Jr 48.14). O raciocínio é deliberadamente jocoso, pois *valente* (*gbr*; cf. Os 10.13) significa ser “forte” ou “poderoso”.

11,12. Os mensageiros divinos executam sua missão, levando as *nações* (*gôyîm*, i.e., nações não-judaicas, gentios) à luta. *Ali* é o vale de Josafá (3.2,12). A última linha do versículo 11 parece ser um sinal dos mensageiros, anunciando que as tropas das nações estão se preparando para o combate, e agora o Senhor deve reunir (*nht*, “descer”, é empregado para designar atos de agressão; Sl 18.35; 38.3; Jr 21.13) Suas próprias forças a fim de enfrentar o inimigo. Àquele que incitou gafanhotos a cumprirem suas ordens (2.11) não faltarão *valentes* (2.7) para encher suas fileiras e enfrentar os valentes de seus adversários (3.9,10). O Senhor responde (v. 12) repetindo o convite ao combate (cf. v. 9) e declarando o verdadeiro propósito do encontro: juízo. As nações podem estar dispondo suas tropas para o combate, mas o Deus soberano não Se sente ameaçado. Ele sabe quem tem todo o controle da situação, e planeja *assentar-Se* para julgar (quanto a estar sentado como sendo a postura dos juízes, cf. Êx 18.14; Sl 61.7; Ml 3.3) os inimigos.

13. A figura muda novamente. Javé não é guerreiro, nem juiz; Ele é um lavrador (provavelmente um viticultor; *foice* pode ser lida como

“faca de vinhateiro”; Wolff, p. 80) gritando instruções para a colheita da *seara* (cf. 1.11, onde a ordem revelava a impossibilidade da colheita), provavelmente para suas hostes celestiais (cf. a relação entre a guerra e o cultivo do campo, estabelecida no v. 10). A ordem de *pisar* as uvas no *lagar cheio*, já transbordante, imita deliberadamente a descrição de prosperidade em 2.24. A linha final explica a metáfora. A *malícia* (*rā’â*, “mal”; quanto a esse emprego, cf. Os 7.1-3; 9.15; 10.15) das nações é tão *grande* que é como se estivesse *madura* (*bšl*, geralmente “ferver”; por extensão, “amadurecer”, i.e., pronto para ser usado; cf. Gn 40.10) para o juízo, da mesma forma que as uvas estariam prontas para a colheita no auge de sua safra. Como metáfora para designar o juízo, a palavra *seara* é encontrada nos dois Testamentos (cf. Is 17.4-6; 63.1-6; Os 6.11a; Mt 13.36-43; e especialmente Ap 14.14-20, uma passagem muito influenciada por esta cena de Joel). Quanto à idéia de que o pecado pode chegar a um nível em que o julgamento se torne inevitável, cf. a frase em Gênesis 15.16: “... porque não se encheu ainda a medida da iniquidade dos amorreus”.

14. A repetição de *multidões* confere um tom superlativo à frase: o maior ajuntamento possível de multidões. A palavra (*h^amônîm*) também transmite a idéia de tumulto e confusão, o vozerio de uma imensa multidão dominada pela ansiedade. Mais de uma vez, como Joel o faz aqui, no que parece ser a expressão de sua surpresa diante do vale apinhado, os profetas empregam tal termo para descrever os inimigos convocados ao julgamento (cf. Ez 39.11; Is 17.12; 29.5ss.; e especialmente 13.1-11, que se assemelha muito a Joel 3.9-14 ao convocar as nações para lutarem com Deus). *O dia do Senhor* leva-nos de volta a 2.31, onde foi descrita a avassaladora intervenção divina em graça e em juízo, da qual a praga de gafanhotos era uma expressão preliminar (veja acima em 1.15; 2.1,11). A decisão que dá nome ao vale é, obviamente, do Senhor. As nações já se decidiram contra ele. Agora é a vez de Ele decidir. “Vale da decisão” e “vale de Josafá” (3.2,12) significam, portanto, essencialmente a mesma coisa: o local onde Javé executará Seu juízo devastador (cf. 1 Rs 20.40; Is 10.22,23, onde *h^rs*, “decidir”, possui um claro sentido destrutivo).

d. *Resgate de Judá* (3.15-21; [heb., 4.15-21])

A divisão aqui é arbitrária. É impossível dizer se o versículo 15 deveria estar junto do versículo 14, como um comentário sobre o Dia do Senhor (cf. BLH), ou do versículo 16, como um prólogo às palavras divinas de resgate (cf. IBB, ARC, BJ; Allen, p. 116; a ARA trata os três versículos como um único parágrafo). A transição do julgamento das nações para o resgate de Judá é deliberadamente sutil e ambígua, porque ambos fazem parte do programa final de Javé, que é de resgate e restauração, conforme os versículos 16 e 19 a 21 deixam claro.

15-17. Os céus escurecidos (cf. 2.10, onde a causa são os gafanhotos, e 2.31, onde o escurecimento antecipa o dia vindouro de livramento) mais uma vez apontam para a intensidade tremenda e a dimensão cósmica da atividade divina. Toda a criação — inclusive as fontes fidedignas de luz e referenciais de tempo e orientação — vacila diante disso. Seu eclipse significa que o cenário do julgamento, preparado com tantas minúcias em 3.1-14, não está mais no centro das atenções. O *fato* do julgamento é crucial para o tema do profeta; os *detalhes* não o são. No versículo 16, a ênfase passa da prova visível para a evidência audível da intervenção de Javé. A profecia de Amós começa com um bramido, como que de leão, vindo de Sião (Am 1.2). A voz que trouxe o universo à existência na criação tem o poder de abalá-lo (como fizeram seus gafanhotos com a terra em 2.10) no juízo e na restauração. O contexto sugere que o Leão divino está rugindo palavras de segurança aos seus (cf. Os 11.10,11), mais do que ameaças de calamidade aos de fora.

Nem os céus escurecidos nem o universo estremecido são ameaças para o povo de Deus. O próprio Javé lhes proporcionará a proteção de uma vila militar (quanto a *refúgio*, veja Sl 14.6; 46.2; 61.4; 62.8,9; 71.7; 73.28; 91.2,9; 94.22; 142.6; quanto a *fortaleza*, Sl 27.1; 31.5; 37.39; 52.9; quanto às duas palavras juntas, veja Is 25.4). Essa promessa no versículo 16c-d assinala claramente a transição para o oráculo final de salvação. O propósito de todo o evento é sintetizado

na fórmula de *reconhecimento/auto-apresentação* (v. 17; cf. 2.27), freqüente em Ezequiel (cf. 12.15,16,20; 13.4).¹

A conclusão de Zimmerli é pertinente: “O propósito de todo esse encontro de Javé com Seu povo não pode ser outra coisa senão a auto-revelação do Senhor de Israel a Seu povo e, além dele, ao mundo mais amplo das nações”.² Tanto em 3.17 quanto em 2.27, a auto-revelação é seguida de uma reafirmação da presença e da proteção completa de Deus: a santidade de Jerusalém (i.e., libertação total da corrupção ou da intromissão) é garantida por Deus, que não permitirá de novo a contaminação de conquistadores estrangeiros (v. 17c, d).

O quadro de proteção e prosperidade na promessa de salvação com que Joel conclui tem seu centro na sagrada capital de Judá, a morada terrena de Javé (cf. Zc 14.20,21 para uma descrição mais detalhada da santidade final de Jerusalém). O significado factual-geográfico de Jerusalém/Sião no final do livro complementa seu lugar central ao longo de Joel. A vigorosa reafirmação de que Javé habita em Sião (vv. 17,19; cf. comentário sobre 2.32) é a derradeira resposta aos apelos à lamentação, feitos quando não se podia fazer ofertas no templo (1.8-10,13); ratifica a resposta de Deus aos apelos à “santificação de um jejum” (1.14; 2.15); demonstra que Javé realmente se tornou “zeloso da sua terra” (2.18). A angústia em relação a Sião assinala o início da mensagem de Joel; a segurança dada a Sião marca o término. Para um povo a quem a terra fora dada como um presente nos dias de Josué, a quem Jerusalém e seu templo haviam sido herdados sob os reinados de Davi e Salomão, e de quem tudo isso fora arrancado no juízo do exílio, não poderia haver mais forte promessa de que tudo ficaria bem do que o profeta descrevendo o Senhor e Seu povo habitando em paz em Jerusalém.

18-21. O cântico de restauração futura chega ao clímax com uma descrição poética de uma fertilidade que reverte completamente a de-

1. Veja uma análise dessa fórmula e a idéia de que ela combina um elemento de prova legal — “assim sabereis que...” — como em Gn 42.34 — com uma fórmula de auto-apresentação — “eu sou Javé”, como em Êx 20.2 — em W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia (Edição inglesa, Filadélfia: Fortress Press, 1979), I, p. 36-40.

2. *Ibid.*, p. 37.

vastação dos gafanhotos (v. 18), um anúncio profético de juízo contra antigos inimigos, Egito e Edom (v. 19), uma promessa de continuidade para Judá e Jerusalém (v. 20) e uma repetição da certeza maior de que Javé, zeloso por dar às nações culpadas o que merecem, está morando em Sião (v. 21).

O poema acerca da prosperidade, introduzido pela fórmula escatológica *naquele dia* (cf. Os 2.16,18,21; Am 8.9,13; 9.11), que liga este discurso ao precedente, ecoa temas encontrados em outros profetas: (1) montanhas destilando *mosto* fazem parte da visão de Amós acerca da salvação futura (9.13), embora Joel acrescente *leite*, provavelmente como uma recordação do antigo relato de Canaã como uma “terra que mana leite e mel” (e.g., Êx 3.8; Lv 20.24; Nm 13.27; Dt 6.3; Js 5.6); (2) correntes e fontes que irrigam a terra assemelham-se às profecias de Ezequiel 47; Zacarias 14.8. Mas Joel faz mais do que declarar um fim à constante luta da Palestina contra a seca e a infertilidade. Ele também está anunciando que os danos específicos causados pelos gafanhotos foram desfeitos, aliás, de uma forma mais do que suficiente: o abundante suprimento de vinho substitui o que acabou quando as vides secaram (1.5,9,12); a fartura de leite significa que os rebanhos de gado já não experimentam a insegurança decorrente da falta de pastagens (1.18); a torrente de águas torna a encher os ribeiros ressecados (1.20).

A presença do Senhor é a única explicação para essa fartura. Seu empenho em dar sustento e refrigério ao povo e à terra, logo depois do cumprimento do juízo, é simbolizado pela *fonte* que brota de Sua casa (cf. Sl 46.4,5; Zc 14.8). A longa luta de Jerusalém à busca de água, bem conhecida por causa da inscrição de Siloé, que relata os esforços de Ezequias para escavar um túnel a fim de garantir um abastecimento adequado especialmente em tempos de cerco (cf. comentário sobre 2.8), era coisa do passado.¹ *Sitim* (v. 18) significa acácias (a madeira que foi essencial na construção do tabernáculo, sua arca e seus altares; Êx 25.10,23,24; 26.15; 27.1; 30.1) e, se for para lhe atribuir uma localização literal, provavelmente descreve o *Wadi-en-Nar*, que vai do vale do Cedrom até o mar Morto. Ainda existem acácias ali. Ezequiel

1. Veja o texto da Inscrição de Siloé em *DOTT*, p. 209-211.

faz uma descrição viva do impacto renovador desse ribeiro escatológico no mar Salgado (Ez 47.8,9). E essas descrições do Antigo Testamento que estabelecem uma ligação estreita entre bênçãos físicas e espirituais transportam para a visão neo-testamentária da Santa Cidade, cuja eterna fertilidade é regada por um rio que flui do trono de Deus (Ap 22.1,2).

Joel inclui uma observação política em sua descrição do paraíso (v. 19a). Dois inimigos antigos são caracterizados pela desolação, em contraste com a prosperidade duradoura de Judá e Jerusalém (v. 20). Essencial à mensagem de salvação para Israel é a certeza de que Deus vingou o *sangue inocente* que *Edom* e o *Egito derramaram em Judá*. Isso implica não somente o alívio da pressão vinda do sul, garantido pela devastação desses inimigos, mas também, e acima de tudo, a revelação da justiça de Deus, que acerta todas as contas (3.4,7,8) e demonstra Seu poder salvador em favor do povo de Sua aliança (2.32; 3.7).

A documentação específica acerca dos crimes de Edom e do Egito talvez seja desnecessária. As duas nações eram velhos inimigos de Judá: o *Egito*, além de sua reputação como “casa da escravidão” (Êx 13.3), atacava ou invadia periodicamente as fronteiras de Judá, mutilando brutalmente o povo de Deus — sob o reinado de Sisaque I (c. 925 a.C.; 1 Rs 14.25,26; 2 Cr 12.2-12) e de Osorcon I e seu general etíope Zerá (cerca de 897 a.C.; 2 Cr 14.9-15; 16.8); após o êxodo, *Edom* procurou impedir a passagem dos israelitas pela estrada real, uma importante rota de viagens entre o Egito e a Ásia (Nm 20.14-21; 21.4; Jz 11.17,18), mais tarde lutou com Saul (1 Sm 14.47), foi conquistado por Davi (2 Sm 8.13,14) e atacou Judá nos dias de Josafá, em aliança com amonitas e moabitas (2 Cr 20.1).

Caso se pense em atos específicos de violência, pode-se apontar a morte de Josias nas mãos do faraó egípcio Neco, em Megido (cerca de 609 a.C.; 2 Rs 23.28-30), e a alegria maldosa e o oportunismo mórbido de Edom quando o Egito recusou-se a dar qualquer apoio a Judá e este caiu diante das forças babilônicas de Nabucodonosor (Sl 137.7; Jr 49.7-22; Ob 10—14). A *desolação* (*šēmāmā*; cf. 2.3,20) com que Joel o ameaça é uma expressão freqüente em Ezequiel, onde é aplicada também ao *Egito* (29.10,12; 32.15) — uma nítida ironia, visto que o Nilo mantinha a fertilidade do Egito numa tal regularidade que os pa-

triarcas utilizaram-no como refúgio na época de fome em Canaã — e a *Edom* (35.3,4,7,9,14,15). Com *sangue inocente* (expressão legal para descrever a pena capital não merecida; cf.. Dt 19.10,13; 21.8,9; 27.25; Jr 2.34; 7.16; 22.3,17) o profeta não sugere que Judá seja imaculado, mas, sim, as mortes excessivas e desnecessárias provocadas pela invasão estrangeira.

Após a promessa de perpetuidade (*tēšēb* deve ser traduzido por “permanecerá” [cf.. Sl 121.1; Mq 5.13], não por *será habitada* [ARA, IBB, ARC, BJ, BLH]) a Judá e a Jerusalém (v. 20), um lembrete de que Javé nada perdeu de Seu antigo poder de preservar Sua habitação e de redimir Seu povo dos inimigos bem como de seus próprios pecados, o oráculo de salvação retoma seu tema, o juízo das nações vizinhas, que começou em 3.2 (heb. 4.2). Infelizmente, o texto hebraico do versículo 21a não é tão claro quanto a maior parte de Joel, dando origem a várias interpretações divergentes. A conexão com o versículo 19 evidencia-se na repetição de *sangue*, que nos dois versículos refere-se à violência contra Judá. A leitura que conserva o texto inteiramente intacto e não requer nenhuma emenda é a de H. Steiner (seguido por Allen, p. 117): “E deixarei impune seu derramamento de sangue? Não deixarei, tão certo quanto Javé tem seu lar em Sião”. A fórmula de pergunta e resposta com o mesmo verbo (embora na raiz *niphāl* [passiva], não na *piel* [intensiva] como em Joel) ocorre em Jeremias 25.29: “... e ficareis vós de todo impunes? Não, não ficareis impunes”.

A frase final, *o Senhor habitará* (*šōkēn*, “está habitando continuamente”, cf.. a presença de Deus no êxodo e no deserto; Êx 25.8; 29.45; Nm 5.3; 35.34; cf.. a expressão que João usa para falar da encarnação de Cristo: “tabernaculando”; Jo 1.14) *em Sião* (cf.. v. 17; Is 8.18), serve a alguns propósitos: (1) garante a vingança prometida contra os inimigos de Judá; a presença de Javé é o penhor de que tais erros serão todos corrigidos; (2) realça a santidade de Jerusalém e sua futura libertação de toda intrusão estrangeira hostil, reiterando e reforçando a promessa do versículo 17; (3) resume o quadro de restauração iniciado em 2.18, quando “o Senhor se mostrou zeloso da sua terra”; a praga de gafanhotos foi interpretada como ausência divina: “Por que hão de dizer entre os povos: Onde está o seu Deus?” (2.17).

A característica maior do Dia de Javé não é a guerra que Ele trava contra Seus inimigos no vale da decisão, nem o refrigério que dá a Seu

povo no vale das acácias, por mais que esses elementos sejam dominantes. É Sua presença renovada, restaurada e permanente com eles. Ezequiel enxergou isso e deu novo nome à Cidade Santa: “O Senhor está ali” (Ez 48.35). João sabia disso e regozijou-se no fato de que “o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (Jo 1.14); e o soube de modo ainda mais completo quando a voz vinda do trono anunciou: “Eis o tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus” (Ap 21.3).

MAZINHO RODRIGUES
Um Instrumento Escolhido – At 9.15

Amós

INTRODUÇÃO

I. A PROFECIA DE AMÓS¹

As palavras de Amós irromperam no panorama do Reino do Norte, Israel, com todo o terror e a surpresa de um rugido de leão. Embora seus principais alvos fossem os palácios de Samaria e os santuários em Betel e Gilgal, as palavras do profeta ressoariam por toda a terra de Israel, nada, ninguém sairia ileso.

O abuso de poder no âmbito social e as concessões ao paganismo no âmbito religioso eram os dois pecados dominantes que Amós denunciava. A culpa maior recaía sobre os poderosos, os que possuíam terras, os ricos e os influentes, em suma, a liderança, que não somente havia corrompido os desprivilegiados, afastando-os da adoração obediente a Javé, mas também havia tomado suas terras, confiscado seus bens, violentado suas mulheres e os enganado nos negócios nesse meio-tempo. O rugido do leão era um “não” divino, anunciando através do profeta diante de cada aspecto básico da vida política, social, econômica e religiosa de Israel.

E o “não” carregava nuances de irreversibilidade.² O Juiz divino estava para bater o martelo, e seu impacto destruiria tanto o altar quanto o palácio. Estavam em jogo a sobrevivência da dinastia reinante, a perpetuidade política do Reino do Norte, a ocupação da terra e a própria vida de seus cidadãos. Mais do que isso, estava em jogo a continuação da aliança, que teve seu início no período patriarcal, seu amor poderoso demonstrado no êxodo, sua estrutura específica revelada a Moisés, sua renovação nos dias da conquista com Josué e a con-

1. Além das introduções encontradas em todos os comentários básicos e dos capítulos existentes nas principais introduções ao Antigo Testamento, três estudos do debate acadêmico acerca de Amós revelam-se especialmente úteis: A. S. van der Woude, p. 34-43; R. Martin-Achard; A. G. Auld.

2. Cf. R. Smend, “Das Nein des Amos”, *EvTh*, 23, 1963, p. 404-423.

solidação de sua realeza nos dias de Davi. Em cinco breves visões e um punhado de oráculos curtos, Amós viu e ouviu o *fim* (cf. 8.2) de tudo isso, e não teve outra escolha senão anunciá-lo (3.8; 7.15).

As denúncias de pecado — quer das nações vizinhas, quer de Israel — e os anúncios de juízo — mediante fogo, terremoto ou exército inimigo — despertaram uma rápida sucessão de atividades proféticas que moldou e interpretou a vida de Israel e Judá por quatrocentos anos. Pregando sua mensagem de um julgamento temível, condenatório, quando se descansava nos privilégios da aliança, esses profetas, tendo Amós na dianteira, abriram o caminho para o anúncio neotestamentário de um Salvador em cujo sangue seria escrita uma Nova Aliança. O fato de Amós e os profetas que o seguiram — como Oséias, Isaías, Miquéias, Sofonias, Habacuque, Jeremias, Ezequiel, Joel e Malaquias — terem encontrado esperança *além* do juízo, ou melhor, *através* do juízo, ampliou de modo imensurável a nossa compreensão do perdão através da cruz de Cristo que, na verdade, é o maior exemplo histórico do juízo divino.

Na visão de Amós acerca das ações de Deus, encontram-se igualmente o juízo soberano e a compassividade majestosa, embora nem sempre em doses iguais. Mas a imponência de sua compreensão da grandeza de Javé fornece a estrutura do discipulado bíblico para todas as épocas, inclusive a nossa. Devemos desfrutar com humildade os privilégios de estarmos dentro da aliança, visto que Javé Se ocupa do destino de todos os povos, mesmo de nossos inimigos, e o determina. Nosso senso de segurança deve estar sempre fundamentado em Deus somente, porquanto nossos dias de prosperidade são Suas bênçãos e nossos períodos de austeridade podem ser Sua disciplina. Nossa adoração deve motivar e inspirar nossos atos de justiça retidão e para com toda a humanidade, especialmente os pobres, aflitos e oprimidos. Nossa piedade deve ter como único objetivo fundamental (e único teste real de sua validade) o esforço por atender os interesses dAquele a quem adoramos, Aquele que Se revelou como justiça e retidão absoluta, verdade e graça completa, em Jesus Cristo.

II. O LUGAR NO CÂNON

Por que Amós foi colocado em terceiro lugar (em segundo na LXX, onde a ordem é Oséias, Amós, Miquéias, Joel) no Livro dos

Doze, que é como a tradição judaica denomina o que, de forma menos apropriada, temos chamado de profetas menores? A resposta a essa pergunta é resolvida, pelo menos em grande parte, quando tentamos discernir por que Oséias vem em primeiro e Joel em segundo. O tamanho maior de Oséias e seus temas fundamentais da apostasia religiosa com os baais e da fidelidade da aliança de Javé proporcionam um contexto significativo e necessário para os livros proféticos que se seguem. As constantes referências de Oséias à Assíria deixam clara a identidade do exército invasor que está oculto, anônimo, nos bastidores do drama de Amós. Joel, que prosperou dois séculos e meio ou três séculos depois de Amós, é colocado antes dele no cânon não só por causa da semelhança de tema e de linguagem, mas em especial porque seu livro, com sua transição da catástrofe para o resgate, apresenta os temas de obras proféticas individuais e da coleção como um todo.

Se as idéias que explicam a posição de Oséias e Joel são procedentes, que livro poderia vir a seguir, senão Amós? Sua extensão, idade e abrangência garantem-lhe um lugar na parte inicial dos Doze. O mesmo ocorre com sua influência sobre outros profetas como Miquéias, Sofonias, Zacarias e Joel. Sua ênfase nos terríveis problemas sociais gerados pela adoração corrompida serve de complemento à preocupação de Oséias com a apostasia religiosa e política. Sem a outra, qualquer uma dessas duas obras daria uma visão distorcida das exigências de Javé e da infidelidade de Israel em relação a elas. Juntos, esses livros relatam a vida e a história do Reino do Norte ao longo de suas quatro últimas momentosas décadas, advertem Judá contra um destino parecido e descrevem os múltiplos aspectos da soberania de Javé de uma forma tal que vem causando terror e semeando esperança nos corações do povo de Deus há inúmeras gerações.

III. A DATA DO LIVRO

Todas as referências existentes no próprio livro apontam para uma data próxima do final do reinado de Jeroboão II, que ocupou o trono de Samaria como regente ao lado de seu pai, Jeoás, e como governante único durante 41 anos (793-753 a.C.; 2 Rs 14.23-29). A relativa brevidade do ministério de Amós parece clara: (1) em contraste

com o título em Oséias 1.1, que enumera uma série de reis de Judá desde Uzias (792-740 a.C.) até Ezequias (715-696 a.C.), sugerindo assim um longo período de trabalho profético, o versículo-título de Amós (1.1) relaciona apenas Uzias e Jeroboão; (2) o título situa com precisão a pregação de Amós num período de não maior do que dois anos (e talvez bem mais curto), relacionando-o com um terremoto memorável (cf. Zc 14.5); (3) o conflito com Amazias (7.10-17) sugere que o ministério de Amós pode ter sido interrompido pela oposição conjunta do rei de Israel e do sumo sacerdote de Betel; (4) a sombra ameaçadora de um exército poderoso (3.11; 5.3,27; 6.7-14; 7.9,17; 9.4) indica uma Assíria pronta para se livrar de responsabilidades internas e retomar as investidas anuais rumo ao ocidente, que haviam infligido devastação a Israel durante meio século, antes de Jeroboão chegar ao poder; Tiglate-Pileser III (c. 745-727 a.C.) foi o agente através de quem as duras profecias de Amós (e de Oséias), que prediziam um desastre militar, começaram a se cumprir; (5) um eclipse solar, devidamente registrado nos anais assírios, ocorreu em 763 a.C. e pode ajudar a explicar as descrições de terror cósmico feitas por Amós em 4.13; 5.8; 8.9.

Parece, então, que uma data entre 760 e 755 a.C. para o ministério de Amós tem obtido apoio quase unânime dos estudiosos. Além disso, a data condiz com o que se fala acerca do expansionismo militar e com a prosperidade econômica implícita em 2 Reis 14.23-29 (cf. Am 6.1-6). A data real do livro tal como o temos hoje é uma questão mais complexa, dependendo de uma reconstrução do processo de composição (veja abaixo a respeito da unidade e da composição). Basta dizer aqui que este comentário fará uma íntima correlação entre a data do profeta e a elaboração do livro, de forma que o pano de fundo proposto para o ministério de Amós também servirá de pano de fundo para o texto.

IV. O AMBIENTE DO LIVRO

Origem e formação pessoal

Descobrir a história pessoal de Amós é extremamente complicado, tanto quanto foi simples calcular a data de seu ministério. Que tipo de homem era Amós? Qual era sua profissão, quando não estava

servindo como profeta? Que influências espirituais e culturais estruturaram sua perspectiva, linguagem e conteúdo? Essas perguntas estão imersas em controvérsias. As passagens que contêm alguma informação sobre o profeta foram vasculhadas por dezenas de estudiosos em busca de cada indício de informação, e a linguagem do texto vem sendo esquadrihada por um exército detalhista de igual tamanho à procura de quaisquer pistas adicionais. E muitos decênios de tal investigação nos deixam a quilômetros de algum consenso real.

Nosso Amós (*'āmôs*, em contraste com *'āmos*, pai de Isaías) é citado nominalmente na Bíblia apenas em Amós 1.1; 7.8,10-12,14; 8.2. Nenhum membro de sua família é mencionado, muito menos citado nominalmente. Parece claro que Judá era sua terra natal, pela identificação de Tecoa como sua região, visto que argumentos em favor de uma ligação entre Amós e uma cidade da Galiléia de nome Tecoa (cerca de doze quilômetros a noroeste de Cafarnaum) são em grande parte resultado de inferências.¹ A única Tecoa que o Antigo Testamento conhece fica aproximadamente dez quilômetros ao sul de Belém e dezesseis ao sul de Jerusalém. Fica em Khirbet Taqu'a, na região montanhosa de Judá, numa altitude de talvez 850 metros, e sua localização privilegiada fez com que Roboão providenciasse sua devida fortificação (2 Cr 11.6; cf. 2 Sm 13.37—14.24; 23.26 quanto a seu papel nas intrigas da vida de Davi). Embora Tecoa não seja mencionada em Amós 7.12-14, a leitura mais natural da determinação de Amazias a Amós, “Foge para a terra de Judá, e ali come o teu pão”, é que tratava-se de uma ordem para Amós retornar à região de onde vinha.

A única menção de Tecoa em Amós (1.1) tem como principal propósito salientar sua origem rural (*entre os pastores* ou criadores de ovelhas), e não indicar sua cidade natal.² Portanto, ao procurar desco-

1. K. Koch, p. 70, defende essa posição, baseando-se na ausência de “amoreiras” (veja discussão abaixo e em 7.14) em Tecoa de Judá e no fato de que era improvável que Amós proclamasse juízo como um espectador cuja própria vida e família não experimentariam o “fim” que ele predizia.

2. Acerca da importância contínua de Tecoa no período macabeu e de sua veneração como um santuário de Amós pelos bizantinos e cruzados, veja V. R. Gold, “Tekoa”, *IBB*, IV, p. 528, 529. Veja um sumário da discussão acerca do tamanho e

brir as influências na vida de Amós, teremos a certeza de estar pisando em terreno firme se guardarmos em mente suas atividades agrícolas (1.1; 7.14). Estaremos em terreno incerto se enfatizarmos o fato de que “ele morou em lugares elevados e viveu tendo diante de si horizontes bem amplos”, como se o contexto geográfico em si tivesse dado uma contribuição significativa para a concepção de Amós acerca da majestade e da soberania de Javé.¹

Há poucas dúvidas de que a atividade profissional de Amós tinha a ver com a agricultura, embora suas tarefas exatas só possam ser sugeridas com alguma dose de incerteza (veja discussões em 1.1 e 7.14,15). Vários oráculos refletem o ponto de vista de alguém que encarava a vida como um lavrador: a queixa pelos prados dos pastores em 1.2, as descrições de seca e pragas em 4.6-9, o interesse especial pela vinha e pelo lavrador no juízo iminente (5.16,17), a aversão aos gafanhotos e ao fogo em 7.1-6, o cesto de frutos de verão no relato da quarta visão (8.1,2), a jubilosa descrição da fertilidade aumentada em 9.13,15, cenas de caçadas e encontros com animais selvagens em 3.3-8 e 5.19.

Tudo isso não é para rotular Amós como um “camponês simples, mas culto” (Mays, p. 3). Se Tecoa de Judá era sua terra natal, seu trabalho com sicômoros requeria viagens sazonais ou para o norte, na Galiléia, ou para o oeste, nas encostas junto à planície que margeavam as regiões da Filístia (veja comentário sobre 7.14,15).² Além disso, conforme argumenta P. Craigie (veja em 1.1), havia grande probabilidade de os *pastores* (*nōq^e dīm* em 1.1) serem pessoas ricas e influentes, que possuíam e administravam rebanhos de tamanho considerável, e não simples peões. O conhecimento de Amós sobre

da posição de Tecoa e a conclusão de que era uma “cidade famosa” na época do profeta, uma cidade cuja importância política, cultural e agrícola correspondia à importância militar que havia desfrutado anteriormente, em W. Vischer, “Amos, citoyen de Teqoa”, *ETR*, 50, 1975, p. 134.

1. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (Londres: Hodder and Stoughton, ¹⁴1908), p. 314.
2. Crenshaw, p. 252, fala de “trabalho migratório”, provavelmente uma denominação por demais modesta para os tipos de atividades em que Amós estava envolvido.

eventos internacionais (caps. 2-3; 9.7), a familiaridade com a história patriarcal, as observações detalhadas a respeito da vida em Samaria (3.9-11, 12; 4.1-3; 6.1-3; 8.4, 8) e em Jerusalém (6.1), bem como em Betel (2.8; 3.14; 4.4; 5.5,6, 21-27; 7.10), a grande habilidade nos debates e a familiaridade com uma infinidade de formas literárias (veja abaixo), tudo isso o caracteriza como um homem de experiência, oportunismo e sensibilidade incomuns, totalmente qualificado tanto por sua formação pessoal como pela ordem divina para cumprir sua missão.

Chamado

Qual foi o acontecimento ou episódio usado para tirar Amós de suas atividades agrícolas em Tecoa e em outros lugares, lançando-o no ministério profético? A ocorrência de um fato dramático é confirmada em Amós 7.15. Mas só ficamos a imaginar o que realmente aconteceu e como Javé “tirou” Amós de suas ovelhas, dizendo: “vai, profetiza a meu povo Israel”. O *fato* do chamado, junto com o *rumo* em que ele aponta, Israel, é o que conta. O texto é mudo quanto ao resto. O que Amós de fato procura deixar claro a Amazias é que ele não é nem nunca foi *profeta* (*nābī*) no sentido em que Amazias entende a palavra, i.e., um profeta profissional com um cargo permanente, ligado a um santuário ou a uma corporação de profetas. Qualquer profecia que ele faça vem por dádiva divina, não por um cargo formal ou mesmo por inclinação pessoal (3.8). Amós sustenta que ele não pode deixar de profetizar a Israel, pois está preso a uma ordem do próprio Senhor.

O esforço dos eruditos, tentando invadir o silêncio para obter maiores informações acerca da natureza do chamado de Amós não tem produzido resultados satisfatórios. Pelo menos desde Wellhausen (veja Rudolph, p. 248, n. 18), os estudiosos de Amós têm procurado estabelecer alguma relação entre as cinco visões de Amós (caps. 7-9) e seu chamado: “É muito provável que foi pela experiência dessas visões que Amós percebeu que Deus o estava chamando para ser profeta”.¹

1. R. E. Clements, *The Conscience of the Nation: A Study of Early Israelite Prophecy* (Oxford University Press, 1967), p. 28.

Outros entendem que as visões são anteriores e preparatórias, um enfoque de muitos méritos, mas que encontra pouco respaldo no texto e baseia-se em tentativas de reconstruir a seqüência cronológica das experiências de Amós com Javé.¹ Outra opção é colocá-las após o chamado de Amós, vendo-as como acontecimentos significativos na peregrinação do profeta rumo a uma compreensão plena da realidade e da certeza do juízo divino. Pode-se seguir tal linha de raciocínio sem necessariamente endossar o ponto de vista de que as visões explicam uma transformação no papel de Amós, de profeta da salvação, atuando no culto público, a profeta do juízo, condenando a adoração oficial.²

Três comentários são suscitados nesta discussão do chamado de Amós. Primeiro, o chamado provavelmente deve ser tratado como um acontecimento independente das visões de juízo. Faltam a essas visões uma palavra específica de comissionamento, uma manifestação de relutância em profetizar, uma palavra de confirmação da presença de Deus no ministério profético. Se o padrão das visões de comissionamento foi estabelecido nas descrições dos chamados de Moisés (Êx 3—4), Isaías (cap. 6), Jeremias (cap. 1), Ezequiel (caps 1—3), então parece claro que as visões de Amós são de outro tipo. Segundo, a colocação no próprio texto, num ambiente tão distante do início do livro, sugere que as visões aconteceram no curso, e não antes, da pregação do profeta no norte. A observação freqüente (e.g., Mays, p. 125; Wolff, p. 295), de que devemos fazer distinção entre a experiência das visões em si e sua consolidação em forma literária e a colocação no texto numa época subsequente à experiência. Terceiro, é mais provável que as visões tenham ocorrido ao longo de um período de tempo, visto que encontramos mudanças claras de forma e conteúdo entre as duas primeiras (7.1-6) e as restantes, e também uma diferença nitida de forma entre as quatro primeiras (7.1-8; 8.1,2) e a quinta (9.1). Em resumo, todas as cinco visões giram em torno do conteúdo da mensagem, não da natureza ou das circunstâncias do chamado do profeta (Koch, p. 41-43).

1. Várias versões desse enfoque são encontradas em A. Weiser, *Old Testament*, p. 242; Rudolph, p. 248, 249; Wolff, p. 296; Mays, p. 126.

2. Este último ponto de vista tem sido defendido por E. Würthwein, em "Amos-Studien", *ZAW*, 62, 1949-50, p. 10-52.

Influências espirituais

Ainda mais intrigante do que o caráter do chamado de Amós é a natureza de sua formação cultural e espiritual. O que moldou sua linguagem e seus interesses? O *culto* — a adoração formal, oficial de Israel (ou de Judá), com seus santuários, sacerdotes, ofertas, hinos e dias de festa — é uma resposta freqüentemente: “... ele praticamente não disse uma palavra que não estivesse de alguma forma influenciada pela religião oficial... Amós desenvolveu toda sua apresentação bem como seus oráculos, conteúdo e estilo, em torno de uma longa e sólida tradição, preservada principalmente no culto”.¹ Assim que foi quebrado o muro erguido pelos estudiosos, colocando os profetas longe da religião oficial e os afastando de seus arquiinimigos (os sacerdotes), os santuários e templos da Palestina passaram a ser vistos como habitação dos profetas, que labutavam lado a lado com os sacerdotes.

Essa mudança no modo de ver o relacionamento de Amós com a religião oficial, que fez com que um estranho, segundo os estudiosos mais antigos, passasse a ser visto como alguém de casa, ganhou ímpeto a partir da obra de A. Würthwein, mencionada acima. Ele alega enxergar no movimento das cinco visões — especialmente na mudança do papel de Amós, de intercessor a proclamador de juízo, evidenciada entre a segunda e a terceira visão — o quadro de uma verdadeira mudança de vocação, do tipo de profeta que abençoava o povo, em parte pronunciando condenação contra seus inimigos (cf. Amós 1-2) e em parte lembrando ao povo as promessas contidas na aliança, de que Javé seria seu Senhor e Salvador, para o tipo de profeta que confrontava o povo com ameaças de juízo fatal e final. Würthwein sustenta que os dois tipos de profetas tinham seu lugar na religião oficial.² Foi H. Graf Reventlow quem defendeu essa perspectiva do culto público com mais ardor. Mais do que seus predecessores, ele formalizou a

1. A. Kapelrud, p. 81. Devemos notar que, com uma bateria de argumentos, Kapelrud procura ligar Amós ao templo de Jerusalém, onde ele foi apresentado à grandeza e às deficiências da adoração do povo (p. 78-81).

2. E. Würthwein, “Amos-Studien”, *ZAW*, 62, 1949-50, p. 10-52.

posição de Amós como alguém que tinha um cargo na religião oficial, ao interpretar as principais formas literárias do profeta como elementos do ritual do culto, em geral relacionados a uma festa de renovação da aliança.

Abordando a questão sobre o que influenciou Amós a partir de um ângulo completamente diferente, temos H. W. Wolff (*Prophet*), que isolou a *sabedoria*, e não a religião oficial, como o berço intelectual de Amós. A sabedoria não provinha da escola ou da corte, mas do clã, em que eram preservados e transmitidos os valores e ideais do Israel antigo: um interesse pelo correto, pela justiça e retidão, pela compaixão para com os pobres e necessitados, pela suspeita de uma vida extravagante. E a transmissão ocorreu por meios bem documentados em outras fontes de sabedoria: perguntas didáticas ou retóricas, gritos de pesar, provérbios numéricos, pares de palavras antitéticas e admoestações (veja abaixo quanto ao uso feito por Amós desses recursos literários).¹

Procurando contrabalançar a tese do profeta da religião oficial com a do profeta da sabedoria, existe a teoria elaborada por J. Crenshaw, baseada na influência de uma festa de renovação da aliança, da qual algumas expressões foram preservadas em pequenos trechos de hinos e ditados que refletem uma *tradição teofânica*, celebrando o advento de Deus na vida e na história de Israel.² Fundamental para a abordagem de Crenshaw foi o argumento de que Amós não somente utilizava linguagem teofânica, mas também a invertia regularmente para fazê-la voltar-se contra seus ouvintes e julgá-los com ela.

-
1. A tese de Wolff foi parcialmente antecipada por J. Lindblom, "Wisdom in the OT Prophets", em: *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, VT Sup., 3, 1955, p. 192-204, e por S. Terrien, "Amos and Wisdom", em: *Israel's Prophetic Heritage: Fs. J. Muilenburg* (Nova Iorque: Harper & Row, 1962), p. 108-115. Quanto a sumários mais recentes do debate sobre o uso de sabedoria por Amós, veja Whybray, p. 181-199, para um ponto de vista de certa forma negativo; cf. também D. F. Morgan, *Wisdom in the Old Testament Traditions* (Atlanta: John Knox Press, 1981), p. 76-82, 144-145, para uma avaliação mais positiva.
 2. J. Crenshaw, "The Influence of the Wise upon Amos", *ZAW*, 79, 1967, p. 42-51; "Amos and the Theophanic Tradition", *ZAW*, 80, 1968, p. 203-215.

Nenhum desses esforços representativos para sugerir uma única influência dominante que explique a linguagem e os temas de Amós obteve algo que se possa chamar de sólido consenso entre os estudiosos. Cada um desencadeia reações negativas suficientes para lançar sombras sobre suas teses.¹ Talvez baste dizer, junto com Rudolph (p. 99) e outros, que Amós era um lavrador sábio e bem informado que se inspirou nas tradições mosaicas de seus antepassados tal como estavam preservadas na liturgia e nos ditados do clã. O emprego de várias formas literárias indica apenas que Amós desejava transmitir certas nuances em sua mensagem para despertar a emoções e atrair a consciência de seus compatriotas. Não podemos concluir que tais formas literárias sejam uma prova clara de alguma influência específica que explique sua mensagem. “Os profetas devem ter sido expostos a muitas influências, até mesmo conflitantes, embora ninguém negue que eles podiam ter dependido mais de uma do que de outra.”²

V. UNIDADE E COMPOSIÇÃO

Trechos em discussão

Quanto do livro refletiria palavras ditas ou escritas por Amós? Essa questão é alvo de intenso debate. Aqui, não podemos fazer muito mais do que enumerar algumas das passagens geralmente atribuídas a fontes posteriores (cf. Mays, p. 12-13) e depois encaminhar para a análise mais completa de cada uma no comentário.

1. R. Smend, *EvTh*, 23, 1963, p. 404-423, e G. Farr, “The Language of Amos, Popular or Cultic?”, *VT*, 16, 1966, p. 312-324, junto com H. W. Wolff, *Prophet*, analisaram as abordagens de Würthwein e de Reventlow, expondo seus pontos fracos; por sua vez, H. J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* (WMANT Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968) e H. H. Schmid, “Amos. Zur frage nach der ‘geistigen Heimat’ des Propheten”, *Wort und Dienst* 10, 1969, p. 85-103, uniram-se a Crenshaw no desafio à tese de Wolff; finalmente, van der Woude, p. 37-38, lançou algumas críticas contundentes contra Crenshaw.
2. Van der Woude, p. 38. Acerca do uso judicioso da crítica da forma, que separa a forma literária da função ou do ofício daquele que fala, cf. G. Fohrer, “Bemerkungen zum neueren Verständnis der Propheten”, em: *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (1949-1965), *BZAW*, 99 (Berlim: Walter de Gruyter, 1967), p. 18-31.

A. *O título* (1.1) parece bem claro que se trata de um prefácio editorial para identificar o autor, sua origem e a época de seu ministério.

B. *Os oráculos contra Tiro* (1.9,10), *Edom*(1.11,12) e *Judá* (2.4,5), são muitas vezes considerados secundários, porque lhes falta a fórmula de encerramento da mensagem, “disse Javé”, e por conterem somente anúncios resumidos de juízo, afastando-se assim das formas estereotipadas encontradas nos discursos contra Damasco (1.3-5), Gaza (1.6-8), os amonitas (1.13-15) e Moabe (2.1-3). O argumento baseado na forma literária parece ser uma faca de dois gumes: a variedade pode ser uma prova tão sólida de autenticidade quanto a semelhança. Novamente, as alusões históricas nos discursos contra Tiro e Edom são por demais vagas para servirem de argumento em favor de uma data pós-exílica às vezes atribuída a eles.

C. *A explicação sobre como funciona a profecia* (3.7) é creditada a fontes deuteronomicas (VI a.C.), bem como o oráculo contra Judá em 2.4-5. A forma de 3.7 interrompe o padrão de perguntas de debate em 3.3-8, mas, conforme se defende no comentário, isso serve tanto para acentuar o poder dramático das palavras de 3.8 como para ressaltar o vínculo especial entre o Senhor e os verdadeiros profetas.

D. *Os fragmentos de hinos* (1.2; 4.13; 5.8,9; 8.8; 9.5,6) são vistos como inserções no texto, com base em seu uso na adoração em Judá. O motivo de sua inclusão é interpretado de diversas maneiras; em geral, são vistos como um acréscimo do redator, para reforçar o fato de que Javé tem o poder e o direito de julgar.¹ O papel fundamental desempenhado pelas doxologias, que apóiam as mensagens de juízo e também fortalecem as notas de irreversibilidade (cf. a relação entre o hino em 4.13 e o lamento de 5.1,2, e também entre o hino de 9.5,6 e o anúncio cataclísmico de 9.8), sugerem uma utilização altamente engenhosa e intencional da literatura hínica. Ademais, se os estudos estruturais recentes são exatos, os versos de hino em 5.8,9 se inserem no texto com

1. J. L. Crenshaw, *Hymnic Affirmation of Divine Justice*, SBL Dissertation Series, 24 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1975), p. 152-153.

tal precisão que forma o ponto alto de uma estrutura em forma de arco, na qual os elementos de 5.1-7 e 10-17 equilibram-se de forma simétrica.¹ A modesta conclusão de Auld (p. 58) com certeza é o mínimo que se pode afirmar com base nas provas estilísticas: “Se não foram, de fato, uma contribuição do autor, os (fragmentos de) hinos certamente estão colocados no devido lugar”.

E. O ditado aforístico de 5.13 é muitas vezes visto como uma digressão que aconselha o prudente a ficar calado num tempo mau como aquele, porque é impossível saber os riscos de protestar contra as injustiças vistas e ouvidas (Hammershaimb, p. 84).² Deve-se observar que a interpretação alternativa neste comentário pressupõe que Amós utiliza variedades de ditados encontrados nas muitas atividades da vida, inclusive no domínio dos sábios. Se o *tempo mau* é entendido como o tempo do juízo vindouro, repleto de calamidades, pode-se entender prontamente o provérbio nesse contexto como sendo a conclusão do próprio Amós.

F. As promessas de salvação de 9.11-15 são uma questão de grande controvérsia, sendo vistas muitas vezes como uma garantia pós-exílica de continuidade, depois que o juízo repetidamente anunciado havia ocorrido. Diz-se que esses versículos são “totalmente desprovidos de sinceridade moral” (Ward, p. 88) discordando, portanto, dos principais temas de Amós. A partir dos pontos de vista do uso na adoração pública (e.g., Reventlow, p. 90-110), da continuidade da aliança (e.g., von Rad, *OT Theology*, II, p. 138) e da prática profética reconhecida (Hammershaimb, p. 143), têm sido apresentados argumentos persuasivos que creditam, parcial ou totalmente, a Amós esses versículos finais.

-
1. J. de Waard, “The Chiasmic Structure of Amos V 1-17”, *VT*, 27, 1977, p. 170-177; N. J. Tromp, “Amos V 1-17: Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis”, *OTS*, 23, 1984, p. 65-85.
 2. Cf. também R. Martin-Achard, *ITC*, p. 43-44. Tanto Hammershaimb como Martin-Achard reconhecem que existe a possibilidade de o próprio Amós estar falando.

Possibilidades de redação

Um exemplo representativo das muitas tentativas de localizar estágios na história da composição do livro é a de H. W. Wolff, que procura identificar seis etapas, atribuindo partes apropriadas de Amós a elas (p. 106-113).

A. As palavras de Amós são encontradas nos capítulos 3 a 6, especialmente naquilo que Wolff chama de discursos de “testemunho livre”: 3.3-8; 4.4,5; 5.7,10,11,18-20; 6.12. Trata-se de textos que não trazem nenhuma fórmula de mensageiro nem algum outro título introdutório, e geralmente mencionam Javé apenas na terceira pessoa. Outras passagens, apresentadas por Amós, apresentam um oráculo de Javé: 3.1,2,9-11,13-15; 4.1-3; 5.1-3,12,16,17; 6.1-7,13,14. A eles acrescentam-se palavras de Javé apenas: 3.12; 5.4,5,21-24,27 e possivelmente 6.8. Wolff (p. 107) conclui que a “matéria-prima dos capítulos de 3 a 6” é composta de palavras de Amós, que, por si mesmo, pode ter dado forma à coleção dos discursos proferidos em Samaria ou numa viagem “itinerante” a Samaria, Betel e talvez Gilgal.

B. A formação literária dos ciclos — a série de relatos de visões em 7.1-8; 8.12; 9.1-4, em especial, e possivelmente o juízo contra as nações em 1.3 a 2.16 — podem ter ocorrido pouco depois que Amós foi banido de Betel. Essas seções mais bem estruturadas e seqüenciadas com maior cuidado foram adicionadas antes e depois dos oráculos dos capítulos de 3 a 6.

C. A “velha escola” de Amós descreve a proposta de Wolff (p. 108-11), que reconstrói as atividades de um grupo de seguidores de Amós que labutavam em Judá na época em que a Assíria reiniciou suas investidas rumo ao ocidente, i.e., cerca de 743 a.C. Eles acrescentaram às palavras de Amós e aos ciclos de juízo internacional e relatos de visões, um número significativo de passagens, inclusive as seguintes: a menção do terremoto (1.1) e de Berseba (5.5a); o relato de Amós com Amazias, em terceira pessoa do conflito (7.10-17) e o oráculo an-

terior (7.9), que emprega “Isaque” para designar Israel; 5.13-15; 6.2; 8.4-7 e 8.9,10,13,14; 9.7,8a e 9.9,10.

D. As reformas de Josias (c. 621 a.C.), no pensamento de Wolff (p. 111-112), devem estar refletidas em alguns dos ditados sobre o altar de Betel e sua destruição (3.14; 5.6; cf. 2 Rs 23.17), nas estrofes dos hinos (4.13; 5.8,9; 9.5,6), na liturgia de juízos passados (4.6-11) e no hino-tema de 1.2, com sua ênfase em Jerusalém. Para Wolff, portanto, a mensagem de Amós foi um tanto atualizada em Judá no sétimo século e empregada para dar respaldo às tentativas de Josias de fazer cumprir o Livro da Lei (2 Rs 22), chegando a ponto de destruir os recintos sagrados de Betel.

E. A edição deuteronomica (c. 550 a.C.), segundo Wolff, acrescentou o oráculo contra Judá e Jerusalém (2.4,5), num reconhecimento de que o Reino do Sul também havia se colocado sob o juízo divino, bem como os discursos contra Tiro e Edom (1.9-12), imitando a zombaria de Ezequiel em relação às duas nações vizinhas (Tiro, Ez 26—28; Edom, Ez 25.12-14), condenadas ao juízo por orgulho, ambição e selvageria. As referências a Sião (Am 6.1) e as descrições de Israel que parecem incluir igualmente Judá (3.2; 6.1) são atribuídas a essa edição exílica, junto com as descrições positivas do êxodo, das peregrinações no deserto e do estabelecimento na terra, em 2.10-12 e 5.25-26. Finalmente, a fixação da data de Amós nos reinados de Jeroboão II e Uzias (1.1) e o curto sumário da relação entre a atividade divina e a palavra profética (3.7) trazem as marcas deuteronomicas.¹

F. As promessas pós-exílicas de salvação (9.11-15) foram acrescentadas para refletir as formas como Javé havia preservado Seu povo e ainda lhes daria dias de glória. Como ponte de transição para esses oráculos de esperança, tal obra editorial inseriu a cláusula de exceção

1. O ponto de vista de Wolff sobre uma compilação deuteronomica baseia-se, em parte, em W. H. Schmidt, “Die Deuteronomische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Propheten Wort und seinem Sammler”, *ZAW*, 77, 1965, p. 168-193.

que faz a distinção entre o exílio e a aniquilação (9.8b). Segundo Wolff, nenhuma redação anterior trazia ao texto alguma coisa que se assemelhasse às promessas de salvação de 9.11-15, embora a velha escola de Amós permitisse a expressão “talvez”, indicativa de graça, em 5.15.

Breves comentários como resposta ao enfoque de Wolff quanto à história da composição de Amós podem ser oportunos. Primeiro, o próprio Wolff admite certas dificuldades em atribuir alguns dos elementos do texto a determinado estágio: nem sempre é possível “determinar com clareza” (p. 107) as distinções entre as palavras de Amós e os acréscimos da “velha escola”; é possível que 5.25,26 e 2.1-12 devam ser atribuídas à “velha escola” e não à obra editorial deuteronomica (p. 110); “é incerto” se a ameaça de fome nas palavras de Javé é deuteronomica ou da “velha escola” (p. 113). Segundo, a variedade de opiniões expressa por estudiosos antes e depois de Wolff, em relação ao desenvolvimento do livro, sugere que devemos ter cautela ao adotar alguma teoria acerca da história do livro.¹ A opinião de Hammershaimb (p. 14-15) pode ser citada como um forte argumento contrário à perspectiva de Wolff: “...praticamente não há razões para deixar de aceitar que quase todo o livro remonta ao próprio Amós... De fato, a maior parte do livro pode ter sido escrita em pequenas seções pelo próprio Amós (se ele conseguia escrever) ou ditada por ele a seus discípulos”.

1. Essa variedade é confirmada por um exame rápido numa pequena amostra de introduções ao Antigo Testamento. G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (TI, Nashville, Nova Iorque: Abingdon Press, 1968), p. 433-437, e Weiser, *Old Testament*, p. 243-245, enfatizam a existência de coleções independentes de oráculos e de relatos de visões reunidas ao longo do tempo pelos seguidores de Amós. Kaiser, p. 218, segue a abordagem de Wolff, sem fazer muitos comentários. Soggin, p. 244, comentando sobre 9.11-14, parece perfilar junto àqueles “que defendem sua autenticidade” como um oráculo e Amós. Coote (p. 8) reduziu a história da composição a três etapas, ao mesmo tempo em que admite uma profunda dívida para com Wolff: (A) século VIII, antes de 722 a.C.; (B) século VII, por volta do reinado de Josias; (C) século VI, perto do fim ou no fim do exílio babilônico.

Terceiro, atualmente questiona-se o método básico de datar partes de livros, considerando-as acréscimos cuja história pode ser identificada por meio de seu conteúdo. Nossos instrumentos são inadequados; nossos métodos podem colocar ênfases onde elas não deveriam estar; na melhor das hipóteses, nossos resultados serão prováveis. “No nível atual de nosso conhecimento, uma reconstrução precisa e detalhada do curso tomado pelo processo de redação não poderá ser senão em grande parte conjectural.”¹ Quarto, o texto, como o temos hoje, deve receber pelo menos tanta atenção quanto a que dedicamos às tentativas de reconstruir a história do livro. Este comentário irá assinalar vários casos em que a unidade literária de uma passagem é mais proeminente do que os aspectos distintivos de suas partes.² O que temos agora é uma composição elaborada com rigor, em bom estilo. Devemos olhar mais para ela, em vez de perguntar como ela chegou ao que é hoje, mesmo que seja apenas devido ao fato de nossas tentativas de reconstrução serem insatisfatórias. Estudo bíblico não é arqueologia. Não possuímos camadas claramente distinguíveis tais como as que poderíamos encontrar num sítio arqueológico intocado. Temos linhas de composição delicadamente entrelaçadas, e o povo de Deus tem se apegado a elas ao longo das eras, recebendo advertências, apoio e instrução. Este comentário verá o texto tal como, buscando acumular seu significado a partir dessa perspectiva.³

Por fim, temos de entender a inspiração e a autoridade das Escrituras de forma que permita a atividade editorial como parte do processo. Obras como Provérbios e Salmos revelam sinais óbvios de terem sido coletadas. As formas divergentes de Jeremias no TM e na LXX indicam algum trabalho editorial significativo como parte daquilo que lhes deu origem. O fato de termos cautela em relação à história de

1. Van der Woude, p. 42.

2. A conclusão de Auld é pertinente (p. 74): “Não detectamos nenhuma tensão entre as ‘composições’, tais como os capítulos iniciais, 4.6ss. e 5.1-17 ou as visões, de um lado, e os elementos que as constituem de outro... Os todos e as partes complementam-se mutuamente de modo excelente. Talvez não haja necessidade alguma de postular nessas seções a atividade de outra ‘mão’.”

3. Quanto à necessidade de ver os textos como uma unidade, inclusive a Bíblia toda, veja J. F. A. Sawyer, p. 243-246.

qualquer porção do Antigo Testamento não significa que devemos nos tornar absolutistas, atribuindo cada palavra de um livro a determinado autor. Não devemos, porém, nos tornar fanáticos por uma única metodologia. Nosso trabalho não deve deixar de usar nenhum instrumento válido de pesquisa, mas nossa confiança derradeira está no texto que recebemos, não no instrumental que desenvolvemos.

VI. FORMAS LITERÁRIAS

À habilidade literária de Amós prestou-se este tributo: “Profeta algum o supera na combinação de pureza, clareza e versatilidade que caracteriza sua linguagem” (Mays, p. 6). Visto que a maior parte das formas e recursos que tornam o livro tão notável foi ressaltada ao longo dos comentários, aqui, só precisamos apresentar uma relação concisa dos principais tipos de discursos e outras técnicas de retórica, além de sugerir maneiras pelas quais o estilo literário reforça o poder imediato e o impacto permanente da mensagem.

Categorias principais

Algumas amostras das principais formas literárias de Amós:

Os *discursos de juízo*, quase inteiramente poéticos, constituem a espinha dorsal do livro. Podem ser introduzidas por uma “fórmula de mensageiro”, geralmente incluem uma acusação (ou pronunciamento judicial) do pecado e um anúncio (ou ameaça) de punição, às vezes empregam “portanto” como palavra de transição entre a acusação e o anúncio, podendo finalizar com um oráculo ou uma fórmula de conclusão do mensageiro (“disse Javé” ou “pronunciamento de Javé”). Podem ser formulados na primeira pessoa, tendo Javé como aquele que fala (e.g., 1.3—3.2; 5.25-27; 6.11-14; 8.2,3,7-14; 9.7-10), ou como um “testemunho livre” (para empregar a expressão de Wolff, p. 91), em que o profeta proclama juízo sem citar diretamente as palavras de Javé (e.g., 4.1-3). Cada elemento do discurso de juízo é significativo para sua mensagem: (1) a *fórmula de mensageiro* confirma que o oráculo é a verdadeira palavra de Javé e apresenta a função do profeta como um legado divino especificamente comissionado, que não o compôs nem

se apresentou voluntariamente para apresentá-lo (Am 3.8; 7.14,15); (2) a combinação de *acusação* e *anúncio* comprova a justiça de Javé, que não ignora as transgressões de Seu povo nem os pune de maneira arbitrária, mas tem o cuidado de dosar a punição de acordo com o delito; (3) *portanto* sublinha essa equidade e faz as pessoas se lembrarem de que seus pecados irão desmascará-las; (4) as fórmulas de conclusão assinalam o final de um discurso, ao mesmo tempo que reforçam sua origem divina. Parte da importância de Amós na vida bíblica é que ele foi, dentro do que se conseguiu documentar, o primeiro profeta a aplicar o discurso de juízo e sua fórmula de mensageiro a toda a nação, e não apenas a indivíduos dentro da nação (cf. 2 Rs 1).

Os *relatos de visões* constituem o segundo elemento principal do livro (7.1-3, 4-6, 7-9; 8.1, 2; 9.1-4). Sua função é deixar claro a Amós, e às pessoas a quem ele falava, o fato, a necessidade, a época e a inevitabilidade do juízo. A vívida forma de prosa autobiográfica (“isto me mostrou”; “vi”) torna a mensagem indelével, ao passo que a comunicação interpessoal descrita na visão permite um diálogo (inclusive perguntas) entre Javé e o profeta, bem como uma interpretação divina da visão, esta última geralmente em estilo poético. A forma e a mensagem fundem-se para confirmar que o papel do profeta, tanto como vidente quanto como proclamador foi designado por Deus (Am 1.1; 7.12).

A *narrativa biográfica* traz o importante relato do conflito entre Amós e Amazias, o sacerdote principal de Betel (7.10-17). O relato em si está em prosa, enquanto o oráculo citado (v. 11) e o discurso de juízo com que Amós conclui a narrativa (vv. 16,17) estão em poesia. A combinação de materiais biográficos e autobiográficos em Amós 7 e 8 encontra paralelo nas histórias do casamento de Oséias narradas em Oséias 1 (relato biográfico) e 3 (relato autobiográfico). É difícil saber o peso que se deve atribuir a essa diferença de estilo. A fórmula costumeira de atribuir ao profeta os relatos na primeira pessoa e aos discípulos os relatos na terceira pessoa é atraente, mas pode ser pouco adequada quando aplicada à literatura profética, que tende a exibir um grau considerável de flexibilidade gramatical e estilística.

Promessa de salvação é o nome apropriado para as profecias de esperança e restauração com que o livro termina (9.11-15). As fórmulas escatológicas “naquele dia” (v. 11) e “eis que vêm dias” (v. 13), os verbos que apontam para o futuro e o emprego de linguagem tradicional de bênção, e.g., “mudarei a sorte do meu povo” (v. 14), combinam-se para distinguir esse oráculo de qualquer outro no livro. Compreende-se melhor seu papel como uma esperança a ser oferecida depois da concretização do julgamento. Não é um testemunho de que Israel escapará do juízo, mas da constância de Deus em cumprir a aliança depois que o juízo operou sua destruição.

Outras categorias

Agora examinaremos mais algumas de suas técnicas:

As *perguntas de contestação*, em geral retóricas e unidas por paralelismo, aparecem em vários lugares importantes do livro. Elas extraem da natureza (3.3-6,8) e da história (5.25,26; 9.7) lições indiscutíveis, quando não lançam perguntas disparatadas para chamar a atenção para ações também disparatadas (6.12). Os argumentos, com base na observação natural, parecem refletir as técnicas muitas vezes empregadas nos escritos sapienciais de Israel e conseguem desmascarar a perversa estupidez de Israel, ressaltando o que esse povo deveria ter entendido sem dificuldade.

As *instruções a um mensageiro* são usadas em 3.9 para pôr em evidência a corrupção de Israel. Emitem-se ordens que convocam Assodote e o Egito, dois baluartes do paganismo, para que testemunhem os crimes do povo de Deus.

✦ Uma *prova legal*, em prosa, parece ser o que se emprega em 3.12. A profissão de Amós sem dúvida o havia posto em contato com as leis segundo as quais o pastor deveria preservar quaisquer que fossem as partes de uma ovelha morta por animal selvagem, a fim de comprovar que o desaparecimento da ovelha não decorrera de roubo ou descuido.

As *admoestações baseadas nas instruções dos sacerdotes* são oferecidas em forma paródica (4.4,5) e com toda a sinceridade (5.4-7,14,15,23,24). Infere-se daí que os sacerdotes oficiais haviam fracassado na responsabilidade de ensinar o estilo de vida, e Javé, por meio do profeta, tinha de ele mesmo cumprir o seu dever.¹

Os *juramentos* têm o efeito de sacramentar as ameaças de juízo (4.2; 6.8; 8.7). Deus recorre a eles por serem o meio mais forte de assegurar que a punição será irrevogável. O terceiro juramento dessa tríade parece ser mais um caso de ironia e de sarcasmo: Javé jura não por si mesmo, mas pela *glória de Jacó*, que sabidamente se havia elevado a proporções monumentais.

Os *ais* acham-se duas vezes no texto (5.18; 6.1), sendo promessas especiais da tribulação que advirá de comportamento inaceitável.² Acrescentam um toque de lamento quase funéreo ao texto, ao mesmo tempo que mostram que o mau comportamento e as crenças errôneas conduzem ao mal demonstrado pela sabedoria dos clãs.

As *estrofes de hinos* aparecem em várias partes importantes do texto, em que se lança mão de participios hebraicos em referência à atuação inigualável de Javé de dominar a criação (4.13; 5.8,9; 9.5,6) e em referência ao poder soberano de sua palavra de juízo (1.2). Em todos os casos, esses fragmentos da hinódia israelita foram retirados de seu contexto litúrgico e usados, quase em tom de ironia, para confrontar Israel com o poder assombroso que tem Javé de julgar e de comandar qualquer parte da ordem criada, e de pôr em vigor esse juízo.

1. Veja A. V. Hunter no que diz respeito à concepção de que as exortações não ofereciam um meio de escape, ou seja, arrependimento antes do juízo, mas reforçavam a necessidade do juízo, confrontando o povo com aquilo que deveria ter feito e não fez.

2. A RSV e outros comentários (e.g., Wolf, p. 229-272) tomam por pressuposto que o *ai* achava-se a princípio em 5.7 e em 6.3 (ou 6.4, RSV). Rudolph (p. 101, n. 1) acredita que o *ai* tenha sido retirado de 5.7 e de 6.13 (não 6.3). Veja o "Comentário" no que se refere ao modo pelo qual podemos considerar o texto na forma em que ele se apresenta.

Os *relatos do juízo anterior de Deus* são unidos numa cadeia de cinco componentes (4.6-11), estando cada um deles nitidamente separado do anterior pela acusação *contudo, não vos convertestes a mim* e pela fórmula oracular *disse o SENHOR* (lit., “proferiu o Senhor”). Os relatos, junto com seu resultado negativo, funcionam como uma forma elevada de acusação, à qual o v. 12 se une, fazendo uma proclamação. Juntos lembram ao povo que o juízo é um ato de graça destinado a atrair a nação de volta para Javé, e que a rejeição dessa graça serve de motivo para um juízo ainda maior (Vollmer, p. 8-20).

Lamentação é a forma pela qual 5.1 se refere a 5.2. A linguagem lúgubre, em geral reservada para os enlutados como expressão da dor sentida em caso de morte, é aplicada a Israel, de modo que lança o escuro manto da condenação sobre qualquer esperança de sobrevivência.

Recursos literários recorrentes

Alguns exemplos deles são:

A *repetição*, sobretudo na seqüência de textos que realçam o livro (e.g., 1.3—2.8; 3.3-6,8; 4.6-11; 5.4,5,14,15; relatos de visões, caps. 7 a 9; estrofes de hinos, 4.13; 5.8,9; 8.9; 9.5,6), foi usada com freqüência e habilidade, para ajudar a memória do ouvinte (ou leitor) e assim reforçar o impacto dos textos, de modo que se ilumina o ápice de cada seqüência. Se a repetição é a primeira lei da didática, Amós era um mestre dessa arte.

Os *apelos para que se preste atenção* parecem tomar o lugar da fórmula do mensageiro em vários discursos importantes. *Ouvi (est)a palavra* (3.1; 4.1; 5.1) e *Ouvi isto* (8.4) funcionam como intróitos da proclamação de um mensageiro e servem para concentrar a atenção do ouvinte na importância e na autoridade do que deve ser dito.

As *citações* muitas vezes ajudam a ressaltar as concepções dos ouvintes (2.12; 4.1; 6.2,13; 7.11,16; 8.5,6,14; 9.10). O resultado é intensificar a condenação citando as palavras dos ouvintes acusados (incluindo-se Am 7.11) como testemunho contra eles.

As *reações à oposição verbal* parecem fazer parte das perguntas de contestação (v. supra) e de outros dizeres. Algumas mudanças bruscas de estilo e de tom muito possivelmente indicarão que as proclamações públicas de Amós foram interrompidas pelos ouvintes, talvez sacerdotes (veja na “Introdução” de Joel situações semelhantes), que por sua vez obtiveram uma resposta geralmente mordaz do profeta (e.g., 2.11; 3.3-8, seguindo 3.2; 3.12 responde aos protestos de 3.11; 5.25,26, como mais um argumento por haver o povo rejeitado a mensagem de 5.21-24).

Os *jogos de palavras* eram uma ferramenta sempre à mão, e Amós a utilizou num momento digno de nota, ao predizer a queda dos santuários de Betel e de Gilgal (5.5). A mensagem da quarta visão baseia-se no trocadilho entre *qāyīš*, “cesto de frutas de verão”, e *qēš*, “fim” (8.1,2).

Os *gestos*, que reforçam e esclarecem uma questão podem ser a melhor forma de entender o *assim* e o *isso* de 4.12. Algum ato ameaçador como uma punhalada ou uma decapitação pode ter sido simbolizado por uma linguagem corporal do próprio profeta enquanto falava em nome de Javé.

O estudo sobre a retórica de Amós constituiria um livro em si mesmo. Essas amostras bastarão para ajudar-nos a conhecer algumas das principais formas e técnicas do livro e perceber quanto elas esclarecem suas páginas. Distantes como estamos de Amós, ficamos privados de algumas das principais ferramentas da comunicação oral: tom de voz, expressões faciais, linguagem corporal. A ausência disso nos obriga a captar o maior número possível de pistas no texto.

As formas literárias e os modelos estilísticos são como a trilha sonora de um filme. Não contam toda a história; o diálogo e as imagens carregam o peso maior da comunicação. Mas a música ajuda a despertar as emoções para que sejam apreendidos todos os matices da ação. Ela prepara os nossos sentimentos para captar os altos e baixos do filme, e assim, quase subliminarmente, ajuda na recepção dos significados ocultos da história.

Ouvir um grito de guerra, uma canção romântica, um juramento, um lamento, um hino, um provérbio, uma parábola, uma reclamação, o comando de um arauto ou a comprovação de um mensageiro é começar a dar mais sustentação às nuanças do texto, de forma tal que uma simples leitura não seria o suficiente. É a preocupação de ouvir o máximo possível do que as palavras bíblicas estão dizendo que suscitou neste comentário o interesse pela forma e pela técnica.

Isso não significa dizer que, mediante o estudo de formas literárias, podemos reconstruir os antecedentes intelectuais e espirituais do profeta. Com base nas formas, podemos descobrir algo da *intenção literária* das falas e de sua composição no conjunto total do livro. E podemos fazê-lo sem que nos tornemos defensores de um antecedente específico para Amós e sem reduzi-lo ao papel sombrio de compilador de matéria preexistente. Como todos os demais profetas, ele fez uso do que recebera da tradição de seu povo e da crença deste, e depois, com habilidade impressionante, sob a orientação do Espírito, recombina as abordagens literárias numa montagem que só se pode denominar inigualável, original e irresistível.

VII. A MENSAGEM

Temas principais

A tônica predominante em Amós é a *rejeição por parte de Javé das práticas sociais e religiosas de Israel*. “A totalidade de suas visões e oráculos se contém numa única palavra: ‘não’” (Crenshaw, p. 247). Amós faz o máximo esforço literário e teológico para fazer soar esse tema negativo alto e bom som. Israel e notadamente os líderes políticos, econômicos e religiosos devem prestar contas. Disseram “não” a Javé em todas as áreas de suas vidas. A lista de seus crimes encheria um enorme mata-borrão policial: escravismo de seus compatriotas por razões de somenos (2.6; 8.6), perversão da justiça para os em desvantagem (2.7,9; 5.10,12,15), prática do incesto (2.7), cobrança de impostos absurdos (2.8; 3.10; 5.11), estrangulamento dos profetas que se opusessem a esses atos (2.12; 2.8; 7.12,13), manutenção de um estilo de vida extravagante à custa dos pobres (4.1; 6.1-6), desatenção às ad-

vertências implícitas em suas experiências desastrosas (4.6-11), práticas religiosas tanto insinceras quanto contaminadas com o paganismo (5.4,5,21-27; 8.4,5,13,14), pressuposição de que o Senhor só lhes reservava bênçãos para o futuro (5.18-20; 9.10), segurança e descanso em sua perícia militar e defesas inabaláveis (3.11; 6.2,3,8), vanglória em virtude de suas prerrogativas pactuais, ao mesmo tempo que desconsideravam que Deus era soberano para cuidar também das demais nações (3.1,2; 9.7).¹

Javé não tinha outra escolha senão dizer “não” a essa conduta. E seu caráter indestrutível e persistente o levou a dar um “não” ainda mais forte para o futuro de Israel como entidade política. Quase dois séculos de vida de crime eram suficientes, mais que suficientes. A nação que não pudesse ser corrigida deveria ser rejeitada. Os anúncios de juízo e os relatórios de visões vividamente esclareciam a natureza, a inevitabilidade e a profundidade desse juízo. O *fim* é a forma resumida de declarar o destino de Israel, tão certo e definitivo quanto a descida de uma cortina de teatro ou os últimos quadros de um filme cinematográfico. Mais que qualquer um dos profetas que lhe antecederam, Amós entende que Israel é engolido pela “ruína que não mais pode ser lidada sob o aspecto das políticas da nação, quer pela reforma, quer pela revolução” (Koch, p. 66). O juízo era a única resposta eficaz.

É possível discernir quatro níveis nesse programa de juízo (cf. Koch, p. 63-5). Em primeiro lugar, no nível *pessoal, divino*, Javé assume inteira responsabilidade pelo juízo — “meterei fogo” (1.4, etc.), “eu [...] punirei” (lit., “visitarei”; 3.2,14), “porei os meus olhos sobre eles, para o mal e não para o bem” (9.4). Os crimes são dirigidos a ele, e, conseqüentemente, é sua a obrigação de os punir. Em segundo lugar, no nível da *criação*, a terra toma parte na tarefa de julgar. Ela se levanta contra os israelitas perversos (8.8) e estremece sob seus pés (2.13). Seu tremor parece ser o que Javé usava para cumprir a ordem de que o santuário e seu altar fossem espalhados sobre a cabeça dos peregrinos rebeldes (9.1). A tendência de Amós de usar linguagem

1. Em *L'Opression dans l'Ancien Testament*, de J. Ponts (Paris: Letouzey et Ané, 1981), você encontrará mais dados sobre a exploração condenada pelos profetas, incluindo-se a opressão legal por parte da plutocracia.

teofânica sugere que a terra não estremece por si só, mas pela manifestação da presença divina encaminhando-se para o juízo. Em terceiro lugar, no nível da “*causalidade moral*” (termo de Koch, p. 64), os juízos se dão como os resultados devidos do comportamento perverso de Israel: a violência do povo contra outros reflete em violência contra o próprio povo (3.11; 5.11); a rejeição por parte do povo da palavra de Deus, anunciada pelo profeta (2.12; 7.12,13), lançará uma fome dessa palavra por toda a terra (8.11,12). O Senhor dos céus e da terra de tal forma construiu os padrões da vida, que o comportamento atual, em grande escala, determina o resultado futuro, questão que os mestres sapienciais de Israel incluíram em seu currículo como elemento constante.¹ Em quarto lugar, no nível da *história política*, a intervenção militar (provavelmente pelos assírios, se bem que Amós não os mencione) passa a ser um meio importante de juízo, abarcando a invasão da terra (3.11), a devastação dos exércitos de Israel (5.3), a destruição das cidades e dos santuários (3.14), a dizimação da população (6.9,10), a ocupação do território (6.14) e o exílio dos líderes (4.2,3; 5.27). Unidos, esses quatro níveis formam um impressionante tributo à soberania de Javé, o qual conta com meios além da medida, com os quais pode decretar sua justa vontade. Não admira que muitas vezes seja chamado “SENHOR Deus, o Deus dos Exércitos” (3.13; 4.13; 5.14-16,27; 6.8,14; 9.5).²

Em correlação com o tema do juízo divino sobre a rebelião social e religiosa de Israel estava a declaração de Amós sobre *a soberania de Javé sobre toda área da vida no céu e na terra*. O que mais possa ser dito sobre os antecedentes de Amós e sobre o modo por que influenciaram sua mensagem, “o mais importante dos acontecimentos deve ter sido seu esmagador encontro com Deus” (Gottwald, p. 357). Esse encontro deu forma a seu chamado (do qual não nos deixa nenhum relato pormenorizado) e ao conteúdo de sua mensagem, cujo tema principal é Javé. Os outros possíveis elementos entretecidos em sua mensagem — as tradições de aliança e de eleição de sua tribo e

1. D. A. Hubbard, “Proverbs, Book of”, *ISBE*, rev., III, p. 1019.

2. Cf., em Wolff, p. 287-8, a opinião de que essa forma do nome de Deus foi o modo de o revisor fazer referência à soberania de Javé.

família, o entendimento internacional (mesmo cósmico) da vida, transmitido pelos sábios, os antigos costumes que regulam a vida tribal e aldeã e talvez alguma lembrança da ligação entre 'El 'Elyon (o Deus supremo de Jerusalém; Gn 14.18-22) e Javé, que libertou a Amós para que pensasse em Javé sob o aspecto universal¹ — parecem estar ligados pelo maravilhoso impacto da própria experiência que Amós teve com Deus. Ele ouvira e enfrentara o Leão (1.2; 3.8), e todo o seu ministério se moldou por esse encontro.

A antiga libertação do povo do Egito, a entrega da terra e o estabelecimento de líderes justos (2.9-11; 3.1,2; 9.7) eram obras das mãos de Javé. Como também eram seu juízo futuro (9.1-4) e a restauração (9.11-15). Nenhum mal sobreviria a uma cidade sem que ele o tivesse permitido (3.6). A história de seu povo — com seu ciclo de salvação, julgamento e salvação — era com que ele se preocupava.

A relação pactual especial com Israel de modo algum afastava Javé das atividades das nações pagãs. Suas migrações foram governadas por sua majestade como acontecera com o xodo de Israel (9.7). Seus governantes eram tão responsáveis por lhe prestar conta quanto Jeroboão II (1.3—2.3; 7.9). O bem-estar dos exércitos de Israel era sua preocupação mais apaixonada; sua desumanidade lhe era tão intolerável quanto a exploração que Israel fazia dos necessitados. E o seu destino — o fogo da ira de Javé — era determinado por ele, não por suas deidades locais, a cujos nomes invocavam e a cujos altares freqüentavam. O que fica bem claro sobre os pequenos estados siro-palestinos aclamados para juízo em 1.3—2.5 é implicado sobre a nação poderosa de plantão, pronta para invadir, destruir, ocupar e exilar o Reino do Norte. A Assíria, orgulhosa, poderosa e anônimo em Amós, será uma ferramenta nas mãos de Javé, a *espada* que nega o escape mesmo aos sobreviventes mais inflexíveis (9.4).

Soberano sobre o seu povo, sobre as nações e, na verdade, sobre toda a criação era o Senhor de Amós. A fome, a seca, as pestes, as pragas e os holocaustos estavam todos sob seu controle, quando deviam ser dadas as lições de juízo (4.6-11). Os montes, o vento, os ciclos

1. Podemos apresentar todo esse antecedente sem depender muito dos precedentes cananeus, como fez Kapelrud, p. 42-47.

diários de luz e trevas se curvam ao seu mandar (4.13). As constelações, os eclipses, as tormentas, os tremores de terra estão sob seu controle (5.8,9; 8.8,9; 9.5,6). Os gafanhotos se enfurecem a seu comando e se retiram quando ele lhes dá o sinal (7.1-3). Sua presença de fogo pode consumir a terra e o abismo, suas criações (7.4-6). Os montes estéreis, sem vegetação, abundam em frutos de vida quando ele disser que chegou o momento certo (9.13-15).

Essa imagem abrangente da soberania serve a um fim principal no texto: reduzir às devidas proporções a fantasia de invulnerabilidade por parte de Israel. O senso de eleição mal-interpretado se fundiu no século VIII com um pouco de progresso militar, ampliação de território e prosperidade material, que elevaram Israel a seus próprios olhos. Achavam-se superiores às nações e especiais para Deus. Essa auto-exaltação inevitavelmente ofuscava seu senso de obrigação para com ele e de dependência dele, e ameaçava reduzir Deus a um cuidador bondoso e particular do povo. A justiça do Senhor era interpretada como uma disposição de sempre lhes fazer o bem.

A tentativa de Amazias de expulsar Amós do altar de Betel para impedir sua atividade profética não foi nada menos que uma afronta à soberania de Javé. “A prostituição do culto num santuário do rei descentralizava Javé e colocava um ídolo no centro da adoração da nação” (Hanson, p. 157). Espiritualmente, a situação era intolerável. Ameaçava a própria ordem do universo que Israel colebrava em sua adoração.

Então vieram os profetas: primeiro Amós, depois Oséias. Eles negavam “que a permanência da vida de Israel era garantida por Deus. Essa relativização sem precedentes da vida de Israel diante da justiça de Deus era em si um avanço decisivo na percepção da verdadeira natureza de Javé como transcendente” (Nicholson, p. 208-9). A principal tarefa de Amós, portanto, era pôr diante de Israel uma imagem realista de sua fragilidade e fracasso, e da singularidade imutável de Javé como Salvador, Senhor e Juiz. Tão intensa era sua ênfase nessa singularidade, que ele não diz nada sobre deidades pagãs como Baal (Wolff, p. 101).¹

1. Para uma possível exceção, v. o comentário sobre 5.26.

Nas mensagens de Amós sobre a soberania e sobre o juízo achase o tema da *eleição que Javé fez de Israel num relacionamento pactual*. Amós nunca usa a palavra “aliança” (heb., *b^erît*; cf. sobre Os 2.20; 6.7; 8.1; 10.4) para se referir ao compromisso entre Javé e Israel (*b^erît* em 1.9 é um tratado entre nações; cf. sobre Os 12.1), mas o conceito desse compromisso parece servir de fundamento para muitas de suas ênfases mais importantes.¹ As evidências das questões pactuais são mais amplas, apesar de nossa incapacidade de localizar a fonte delas (v., supra, “O Ambiente do Livro”).

Ao indicar Israel pela opressão dos pobres e pela violação dos direitos dos menos favorecidos da sociedade, Amós nunca cita uma lei específica, nem gasta tempo dando instruções sobre a lei. A pressuposição primordial dessas acusações é que Israel sabia discernir o certo do errado com base nas tradições de sua fé, transmitidas no culto, a lei escrita (e.g., “O Livro da Aliança”, Êx 20.21—23.19), ou pelos ensinamentos humanitários dos anciãos dos clãs. Havia um relacionamento, um compromisso, que estipulava os limites do comportamento de Israel, tachava de perversas a ultrapassagem desses limites e prescrevia juízo como justa reação divina.

Esse compromisso foi insinuado nas referências à eleição e ao xodo de Israel (2.9-11; 3.1,2; 9.7) e na referência a Israel como “meu povo” (7.8,15; 8.2; 9.10,14), que são equilibradas pela outra metade da fórmula pactual, “teu Deus” (9.15; cf. sobre Os 1.10; 2.23). Para Amós, as exigências da aliança se resumiam em duas palavras, *juízo* e

1. Alguns dos comentários mais recentes não deram importância à contribuição da aliança à mensagem de Amós (cf. Martin-Achard, p. 75-77), sob a influência de estudiosos que sustentaram um desenvolvimento posterior (século VII) dos temas pactuais do Antigo Testamento, e.g., E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten “Bund” im Alten Testament*, BZAW, 131 (Berlin e New York: Walter de Gruyter, 1973); L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969). A abordagem deste Comentário é que a teologia da aliança é fundamental em Amós (e em Oséias), mesmo que os termos técnicos não se achem presentes. Sustentam essa visão: J. Bright, *Covenant and Promise* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p. 83-87; van der Woude, p. 38; Phillips, p. 218; Nicholson, p. 206-210; Hanson, p. 148-158.

justiça (5.7,24; 6.12), as quais nunca explora, salvo quando trata da perversidade praticada na ausência delas. O fato de que ele nem tente defini-las, nem as aplique diretamente a Javé parece ser um claro indício de que Israel sabia o que significavam e por que eram importantes como expressões da própria pessoa do Senhor.

Mais uma vez, parece que Amós tomou por certo (e acreditou que seus ouvintes também o fariam) a íntima relação entre a verdadeira adoração e o procedimento correto. As duas primeiras referências à falta de juízo e de justiça ocorrem em contextos que estimulam a adoração adequada (5.4-7) ou denunciam a adoração inadequada (5.21-24). No entanto, Amós nunca estabelece uma ligação muito clara. Não o ouvimos dizer que o povo de Deus deva refletir as características do Senhor a quem serve para que seu trabalho seja válido e que duas dessas características são o juízo e a justiça, sobretudo para com os desfavorecidos. O que esse silêncio pode sinalizar senão a suposta relação entre o privilégio e a responsabilidade fundamental para o conceito da aliança? Esse sinal fica cada vez mais claro quando observamos as perguntas de contestação com as quais Amós defendia a indispensabilidade do juízo e da justiça na vida comum de Israel (6.12). Deixar de praticá-los é cair no absurdo, como um comandante de cavalaria que conduzisse seu cavalo rochedo acima, ou o fazendeiro que pusesse o jugo em uma manada de bois para abrirem sulcos no mar.

“A teologia da aliança apresentava imediatamente um indicativo e um imperativo: o primeiro, a constituição de Israel como povo de Javé; o segundo, a vocação de Israel para ser povo de Javé” (Nicholson, p. 210). A parte *indicativa* da gramática estava fixada no seu lugar: “De todas as famílias da terra, somente a vós outros vos escolhi” (3.2). O amor eletivo de Deus (*conheci*) tornara Israel seu povo, tanto nas tradições patriarcais — observe o uso que Amós faz de Jacó (7.2,5), de José (5.6,15; 6.6) e de Isaque (7.9,16) — quanto no êxodo e na conquista (2.9-11; 3.1,2; 9.7). Mas a *imperativa* não seria analisada: Israel rejeitou o chamado de Deus — um relacionamento muito mais íntimo para com Javé do que tinham as nações — e assim espalhou a sintaxe do juramento pactual.

Por fim, a pressuposição de um relacionamento pactual provavelmente explica os breves elementos de esperança achados no texto.¹ As *admoestações* para que buscassem a Javé e a seus bons caminhos (5.4-7,14,15), com a expectativa abafada de que sua graça pode pôr de lado seu julgamento, fazem mais sentido no seu negro contexto de condenação quanto ouvidas como lembretes do compromisso de Javé para com Israel e seu desejo de comunhão — elemento importantíssimo para a aliança junto com a obediência (Nicholson, p. 215) — com seus escolhidos. Os *apelos* de Amós para que o juízo fosse revertido são expressos sob o aspecto da pequenez de Jacó, expressão que muito possivelmente sugere a dependência pactual de Israel com Javé e sua impotência sem ele (7.2,5; v. “Comentário”). A *oração adversativa* que encerra 8.9 também pode ter insinuações pactuais. Remete a uma continuidade do povo, um remanescente talvez, mesmo quando as estruturas políticas do Reino do Norte são niveladas. A promessa de salvação no desfecho (9.11-15) parece refletir esse papel fundamental da aliança. O que Oséias viu tão claramente e teceu junto com a malha de seu livro, Amós certamente poderia ter sentido e proferido, ainda que somente para os seus seguidores: após a aliança Deus infligira as maldições inevitáveis, o amor que o impelira a eleger Israel em primeiro lugar novamente prevaleceria para continuar a sua obra de salvação na história pela reinstauração do poderio davídico e da justiça e pela restauração da prosperidade material (Koch, p. 69-70).

As provas levantadas aqui apontam para um relacionamento pactual entre Javé e Israel como uma das pressuposições principais de Amós. Não podemos, no meu entender, avançar em relação à visão de Amós como mediador pactual, nem ver seus discursos como litígios pactuais, nem achar em sua palavra resquícios de cerimônias de renovação pactual (van der Woude, p. 38-9). Ademais, nada em Amós sustenta as teorias, as quais agora passam por agudo processo de adaptação, se não de abandono, que buscavam entender a aliança à luz dos

1. Alguns intérpretes judeus acreditam haver fundamento para a esperança de 4.12, interpretando o texto como um arrependimento. Cf. Buber, p. 106; Hescel, p. 36-38 e especialmente p. 36, n. 9, em que cita Rashi e Kimhi em seu apoio. Veja nos comentários as interpretações em contrário.

padrões do tratado do antigo Oriente Médio (sobretudo o hitita).¹ Antes, temos procurado ver o compromisso pactual como manifestação singular da fé de Israel emoldurada no contexto do encontro com Javé como Senhor e Salvador. Os elementos do amor que se encontram no fundamento tanto da eleição por parte de Javé quanto de sua ira com as reações perversas de Israel à eleição não podem ser explicados exclusivamente com base nas analogias políticas. São mais bem explicados na linguagem do amor conjugal e familiar demonstrado na vida e nas palavras de Oséias.²

Outro tema que merece comentário aqui é a *palavra irresistível* de Javé.³ Importantíssima para a nossa avaliação dos profetas hebreus é a maneira por que entendemos o que a palavra de Deus significava para eles. Mais que qualquer outra coisa, era a recepção daquela palavra que os diferenciava de seus amigos e vizinhos. E o fato de proclamarem essa palavra somente aumentava a distância entre eles e os outros. “A voz do profeta é um gemido na noite. Enquanto o mundo dorme sossegadamente, o profeta sente a explosão vinda do céu” (Heschel, p. 16).

Amós não apenas tinha de anunciar a palavra com sua explosão de juízo, mas também tinha de defender, diante de seus compatriotas enfurecidos, o direito de propagá-la. Ele o fez em duas mensagens importantes, ambas as quais ressaltam a inevitabilidade de sua missão: 1) a cadeia de perguntas de contestação (3.3-8) chega ao ápice com a declaração de que, uma vez que Deus tenha falado, a reação do profeta é uma ação de reflexo, muito fora do controle humano como o arrepio causado pelo rugido inesperado de um leão (3.8); 2) a refutação de Amós à ordem de Amazias de ir para a casa centra-se na natureza involuntária do ministério profético — “o SENHOR me tirou [...] e o SENHOR me disse: Vai e profetiza ao meu povo Israel” (7.15).

-
1. Nicholson, p. 56-82, rastreia a ascensão e a queda dessa teoria.
 2. Achei em *God and His People*, de Nicholson, utilíssima fonte para rastrear os antecedentes factuais do Antigo Testamento. Entretanto, não concordo com sua conclusão, de que os profetas eram inovadores no seu entendimento da aliança (cf. p. 191-193).
 3. Sobre esse tema como um todo, v. H. W. Wolff, *Confrontations with Prophets* (E.T., Philadelphia: Fortress Press, 1983), p. 9-21.

Conseqüentemente, o ministério de Amós brotava não tanto do fato de que havia entendido a palavra, quanto do fato de que a palavra o captou — e de modo irresistível. Ele sabia não só sob o aspecto teológico, mas pessoal, que, uma vez lançada, a palavra de Javé cumpriria seus objetivos, a menos que o próprio Javé a sustasse. O versículo-tema (1.2) faz soar a advertência de que nenhum lugar em toda a terra oferece abrigo, uma vez que essa palavra esteja a caminho. O que Javé não sustará (*revogará*, ou “fará voltar”) nos oráculos contra as nações (1.3—2.5) é a palavra que cumpre a sua ira. Somente ele, não o profeta, poderia anular as palavras de devastação nas primeiras duas visões (7.1-6). Amós pode implorar, mas somente o Senhor pode reverter a palavra com um “também não acontecerá”.

Graças à natureza da palavra divina, tentar resistir a ela era tanto a mais alta insensatez, como deixam prever as perguntas de contestação (3.3-8), quanto a mais profunda perversidade, como revelam as ameaças de Amazias (7.16,17) e do povo (2.12-16; 8.11,12). A palavra era irresistível por ser praticamente uma extensão da pessoa de Javé. Era mais que ondas sonoras ou ajuntamento de sílabas. Tem em si “algo de realidade objetiva”.¹ O fato de o hebraico *dābār* significar “palavra” e “coisa” demonstra isso. O profeta recebeu e transmitiu a palavra a duras penas, e a eficácia dessa palavra era assegurada pelo Deus que a decretara. A duras penas era recebida pelo povo; mais difícil ainda era a situação do povo quando a rejeitasse.

*Contribuição às demais passagens do Antigo Testamento*²
Primeiramente examinaremos Isaías e depois Jeremias.

Isaías de Jerusalém parece ter tido conhecimento dos textos e dos temas preservados do ministério de Amós. Digno de nota é o relacionamento entre certos oráculos de ais (Am 6.1-7; Is 5.11-13). Visto que os temas gerais são encontrados em ambos os profetas: condenações do culto (Am 2.7,8; 5.10-12; Is 1.12-17), da perversão da justiça (Am 2.7,8; 5.10-12; Is 1.21-23), da extravagância de mulheres saudáveis

1. A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales, 1962), p. 37.

2. O material aqui esboçado é um resumo de R. Martin-Achard, p. 171-175.

(Am 4.1-3; Is 3.16—4.1), das orgias da nobreza acompanhadas de embriaguez (Am 6.4-7; Is 28.1-8).¹ Nessa e noutras questões, Isaías seguiu não só o caminho das acusações sobre Samaria, mas também tocou em pontos novos ao se dirigir às necessidades de Jerusalém.

Jeremias, tão profundamente influenciado por Oséias (v. “Introdução” de Oséias), parece encontrar as raízes de seus discursos em Amós, embora seja difícil traçar precisamente as relações. As visões de chamado baseadas no jogo de palavras e no objeto simbólico (Am 7.7-9; 8.1,2; Jr 1.11-15), as referências ao pânico de soldados desbaratados (Am 2.15,16; Jr 46.6), a obstinação dos cidadãos rebeldes que ambos os profetas censuram (Am 4.6-12; Jr 5.3) são apenas uma amostra hipotética de como o servo de Javé do século VII, em Jerusalém, aproveitou o pensamento e as expressões de seu companheiro anterior do norte.²

-
1. Debate mais detalhado dos possíveis relacionamentos entre os escritos dos profetas poderá ser encontrado em R. Frey, *Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja*, WMANT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963), p. 80-85, e em J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe a l'Apocalyptique. Isaïe 1-35, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, tomo 2 (Paris: Gabalda, 1978), p. 519-569.
 2. J. M. Berridge, “Jeremia und die Prophetie des Amos”, *ThZ*, 35, 1979, p. 321-341. Quanto ao impacto de Amós sobre Joel, veja “Introdução” de Joel. Podemos também observar semelhanças entre a condenação que Amós faz dos líderes por causa do abuso dos pobres e das reclamações semelhantes de Miquéias. O negro quadro do Dia de Javé em Sofonias talvez tenha alguma dívida para com Amós, ao passo que a forma de Zacarias relatar as visões pode ser atenuações daquilo primeiramente encontrado em Amós. Duas passagens nos livros de Reis foram destacadas para ser comentadas: em primeiro lugar, F. Crüsemann, ‘Kritik an Amos im deuteronomistischen Geschichtswerk, Erwägungen zu 2 Könige 14,27’, *Probleme biblischer Theologie*, Fs. G. von Rad (München: 1971), p. 57-63, achou em 2 Reis 14.27 uma refutação da mensagem de Amós de que a destruição de Efraim era irrevogável. Entretanto, J. Briend, ‘Jeroboam II, sauveur d'Israël’, *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, AOAT, 212, 1981, p. 41-49, opôs-se a essa interpretação. Em segundo lugar, foram traçadas correspondências entre o conflito de Amós com Amazias (7.10-17) e as experiências do “homem de Deus” em 1 Reis 13. Cf. O. Eissfeldt, ‘Amos und Jona in volkstümlicher Überlieferung’, “... und fragten nach Jesus”, Fs. E. Barnikol (Berlin: 1964), p. 9-13. Veja S. J. DeVries, *1 Kings*, WBC, 12, 1985, p. 171-174,

*O uso no Novo Testamento*¹

O impacto direto de Amós sobre o Novo Testamento parece surpreendentemente pequeno, dada sua importância na história da profecia do Antigo Testamento. Algumas afinidades verbais podem existir entre Amós 3.7 e Apocalipse 10.7; 11.18, entre Amós 3.13 (LXX) e Apocalipse 1.8 e entre Amós 9.1 e Apocalipse 8.3. Além disso, pelo menos um estudioso mostrou ser possível a existência de alguns paralelos na linguagem e no pensamento entre as passagens de Tiago (e.g., 2.6,12,13; 5.1-6) e as preocupações sociais de Amós.² Esses paralelos podem reletir um entendimento comum da ética bíblica, e não uma influência direta.

Há, entretanto, duas passagens que são citadas sem ambigüidades no Novo Testamento e também nos escritos de Qumran: Amós 5.25-27 em Atos 7.42,43; Amós 9.11,12 em Atos 15.16,17.³ O uso que Lucas faz dos oráculos de Amós ocorre em lugares importantes de seu argumento (v. “Comentário”, para maiores explicações): a primeira passagem que ele usa para documentar a história da rejeição de Deus por parte de Israel, e a rejeição de Israel por parte dele, é tema central da defesa que fez Estêvão de seu compromisso com Cristo; a segunda, com fortes implicações messiânicas na comunidade de Qumran, é empregada em Atos, tendo Tiago como orador, para demonstrar que um aspecto do reino davídico, reinstituído em Cristo, era que os gentios buscariam ao Senhor e seriam chamados por seu nome.

Mais que qualquer alusão verbal ou citação direta, Amós esclarece em muito o nosso entendimento do Novo Testamento e de nossa prática do discipulado na igreja. O próprio tema de juízo executado pelo soberano Senhor assim sobre gentios como sobre o povo de Israel ajuda-nos a compreender o significado da cruz de Cristo. Quão patente fica o pecado de desobediência quando Amós o denuncia vio-

que traz um debate do uso que Karl Barth faz dessa passagem e de sua analogia com Amós e Amazias.

1. V. Martin-Achard, p. 180-186

2. L. Markert, “Amosbuch”, *TRE*, 2, 1977-1978, p. 484.

3. As referências de Qumran são Amós 5.26,27, em CD 7.14,15; Am 9.11, em CD 7.16 e em 4Qflor 1.12.

lentamente! Quão ardentes as chamas do juízo quando Amós o retrata! Aquele nosso pecado e aquele juízo de Deus foram resolvidos no Calvário, com perdão e reconciliação por conseqüência. A amplitude desse acontecimento, do qual brotou tão grande salvação, é ressaltada em nosso coração e em nossa mente ao ouvirmos as palavras de Amós, irresistíveis que são em sua intensidade divina.

Mas o consolo de ser liberto do juízo deve expressar-se a favor do abatido, oprimido e desfavorecido. Se os filhos e as filhas da velha aliança tivessem de prestar contas para praticar a justiça e o juízo de Deus, cujos louvores eles entoavam, quanto mais nós, que testemunhamos a plenitude da Deidade em forma carnal em Jesus Cristo? Sabemos mais de sua graça e de sua verdade, tendo-o visto habitar entre nós. Essa graça e essa verdade nos constroem a nos importarmos como ele se importou, a repartir como ele repartiu e a amar como ele amou. Uma geração sensível à injustiça numa variedade de formas adotou o lamento social de Amós como credo. Ele se tornou o profeta de nosso tempo. Mas não entenderemos esse lamento sem que o ouçamos como o lamento de nosso Senhor, que vive, e deixemos que o *pathos* que o moveu ao juízo nos dias de Amós nos mova à ação em nossos dias.¹

VII. A ESTRUTURA

Quase todos os comentaristas concordam em que a estrutura do livro de Amós contém os seguintes componentes:

Introdução 1.1,2

Discursos de juízo contra as nações 1.3—2.16

Discursos de juízo contra Israel 3.1—6.14

Relatos de visões 7.1—9.10

Promessas de salvação 9.11-15²

-
1. Martind-Achard, p. 186-271, apresenta um levantamento da contribuição impressionante de Amós ao ensino e à pregação judaica, patrística (de Agostinho), pré-reformadora (de Savonarola) e contemporânea.
 2. Martin-Achard, ITC, p. 2, usa esse formato quase precisamente como faz o conteúdo desse comentário. Opondo-se ao consenso está A. van der Wal, "The Structure of Amos", *JOT*, 26, 1983, p. 107-113. Ele divide a obra somente em duas partes importantes; caps. 1—6 e 7—9.

A discussão, então, centra-se na relação interna dos oráculos em 3.1—6.14. Como se dividem? Quanto há de unidade estrutural neles? Essas perguntas são debatidas no “Comentário”, em que a abordagem geral tem sido achar uma unidade interna impressionante, apesar da rica variedade de formas literárias que acentuam esses discursos. Essa unidade estrutural está sendo cada vez mais documentada por pesquisas contínuas e detalhadas, que parecem contrabalançar a tendência de se acharem camadas cronológicas na composição do livro (v. acima sobre a Unidade). Uma vez que o estudo técnico da estrutura e da unidade interna é uma disciplina razoavelmente nova nas pesquisas dos estudiosos da Bíblia, podemos contar com novos *insights* para o movimento e para o significado do livro à medida que se avançar o trabalho. Enquanto isso, a análise que se segue a esta “Introdução” será para o leitor um guia exequível para a estrutura como se entende hoje.¹

1. Das muitas obras recentes sobre a estrutura de Amós, podemos aqui observar somente algumas; de longe, as mais minuciosas, cujas implicações ainda precisam ser totalmente avaliadas, está a de K. Koch, *Amos: Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte* (Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Burcker Kevelaer, 1976), 3 partes; L. Market, *Struktur und Bezeichnung des Scheltwortes. Eine gattungskritische Studie an hand des Amosbuches*, *BZAW*, 140, 1977; R. F. Melugin, ‘The Formation of Amos: An Analysis of Exegetical Method’, *Society of Biblical Literature 1978 Seminar Papers* (Missoula, Montana: Scholars Press), p. 369-391 — uma crítica das abordagens de H. W. Wolff e de K. Koch, com especial atenção a Amós 3 e 4; Y. Gitay, ‘A Study of Amos’ Art of Speech: A Rhetorical Analysis of Amos 3.1-15’, *CBQ*, 42, 1980, p. 293-309; Gordis, p. 217-229; J. de Waard, ‘The Chiastic Structure of Amos v, 1-17’, *VT*, 27, 1977, p. 170-177; N. J. Tromp, ‘Amos V 1-17: Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis’, *OTS*, 23, 1984, p. 65-85; W. A. Smalley, ‘Recursion Patterns and the Sectioning of Amos’, *The Bible Translator* 30, 1979, p. 118-127; Auld, p. 50-59.

ANÁLISE

I. INTRODUÇÃO (1.1,2)

- a. Título (1.1)
- b. Tema (1.2)

II. SETE DISCURSOS JUÍZO CONTRA AS NAÇÕES (1.3—2.5)

- a. Damasco (1.3-5)
- b. Cidades da Filístia (1.6-8)
- c. Tiro (1.9,10)
- d. Edom (1.11,12)
- e. Amonitas (1.13-15)
- f. Moabe (2.1-3)
- g. Judá (2.4,5)

III. DISCURSO TRANSICIONAL DE JUÍZO CONTRA ISRAEL (2.6-16)

- a. Acusação: opressão econômica e religiosa (2.6-8)
- b. Acusação ampliada: a graça divina no êxodo (2.9-12)
- c. Anúncio de juízo: terremoto (2.13-16)

IV. TRÊS DISCURSOS JUÍZO CONTRA ISRAEL (3.1—5.17)

- a. Discurso de juízo: abuso dos privilégios da aliança (3.1-15)
 - i. Grande privilégio — grande condenação (3.1,2)
 - ii. Iniciativa divina — resposta profética (3.3-8)
 - iii. Asdode e Egito — testemunhas improváveis (3.9-11)
 - iv. Julgamento completo — prova sarcástica (3.12)
 - v. Asdode e Egito — continuam testemunhando (3.13-15)
- b. Discurso de juízo: rejeição das advertências divinas (4.1-13)
 - i. Discurso de juízo contra as mulheres ricas de Samaria (4.1-3)
 - ii. Admoestações zombeteiras contra os santuários (4.4,5)

- iii. Narrativa da história do julgamento: advertências desconsideradas (4.6-11)
- iv. Anúncio do encontro com Deus (4.12)
- v. Primeiro hino sobre a soberania divina (4.13)
- c. Discurso de juízo: perversão da adoração e da justiça (5.1-17)
 - i. Anúncio em forma de lamento (5.1-3)
 - ii. Admoestações oportunas (5.4-7)
 - iii. Segundo hino sobre a soberania divina (5.8,9)
 - iv. Anúncio de juízo contra a injustiça flagrante (5.10-13)
 - v. Mais admoestações oportunas (5.14,15)
 - vi. Anúncio de um lamento generalizado (5.16,17)

V. DOIS AIS CONTRA ISRAEL (5.18 — 6.14)

- a. Oráculo de lamento: interpretação distorcida do Dia de Javé (5.18-27)
 - i. Descrição do Dia de Javé (5.18-20)
 - ii. Denúncia contra as celebrações na adoração pública (5.21-24)
 - iii. Anúncio de juízo por meio de exílio (5.25-27)
- b. Oráculo de lamento: sensação mal-orientada de segurança material (6.1-14)
 - i. Denúncia contra os ricos indolentes (6.1-7)
 - ii. Juramento divino de julgamento (6.8)
 - iii. Ilustração da terrível devastação (6.9,10)
 - iv. Anúncio de juízo por meio de invasão (6.11-14)

VI. CINCO VISÕES DE JUÍZO CONTRA ISRAEL (7.1—9.10)

- a. Relato de visão: gafanhotos (7.1-3)
- b. Relato de visão: fogo (7.4-6)
- c. Relato de visão: prumo (7.7,8)
- d. Discurso de juízo: colapso das estruturas religiosas e políticas (7.9)
- e. Relato do encontro de Amós com Amazias (7.10-17)
 - i. Relato de Amazias a Jeroboão (7.10,11)
 - ii. Amazias tenta banir Amós (7.12,13)
 - iii. Amós rejeita o banimento (7.14,15)
 - iv. Discurso de juízo de Amós contra Amazias (7.16,17)

- f. Relato de visão: cesto de frutos de verão (8.1,2)
- g. Discurso de juízo: a morte prevalece (8.3)
- h. Fala de juízo: Deus Se lembra (8.4-14)
 - i. Opressão sacrílega dos pobres (8.4-7)
 - ii. Juízo mediante terremoto (8.8)
- iii. Juízo mediante eclipse solar (8.9,10)
- iv. Juízo mediante retirada da revelação (8.11,12)
- v. Juízo mediante sede (8.13,14)
 - i. Relato de visão: o Senhor acima do altar (9.1-6)
 - i. Garantia da busca divina (9.2-4)
 - ii. Terceiro hino sobre a soberania divina (9.5,6)
- j. Discurso de juízo: a peneira e a espada (9.7-10)

VII DUAS PROMESSAS FINAIS DE SALVAÇÃO (9.11-15)

- a. Promessa de salvação: restauração do domínio de Davi (9.11,12)
- b. Promessa de salvação: volta da prosperidade material (9.13-15)

COMENTÁRIO

I. INTRODUÇÃO: TÍTULO E TEMA (1.1,2)

Estes versículos armam o cenário para tudo o que se segue, identificando o profeta, declarando sua vocação, identificando sua cidade natal e a época específica de sua profecia, ressaltando a natureza visionária de sua missão e antecipando seu tema principal: a ameaça de juízo que pairava sobre Israel.

a. Título (1.1)

A fórmula do título apresenta o nome do profeta, tal como os versículos iniciais de Isaías e Jeremias, em vez de trazer a frase “palavra de Javé”, como em Oséias, Joel, Jonas, Miquéias, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias. O plural “palavras” na introdução de um discurso ocorre em Jeremias 1.1 e também nos provérbios de sabedoria de Agur e Lemuel (Pv 30.1; 31.1).

Este texto antecipa alguns temas proeminentes no livro: (1) as cinco visões dos capítulos de 7 a 9, que, em alguns aspectos, constituem o centro da mensagem de Amós, são indicadas na expressão “ele viu” (*em visão*, ARA), um verbo (*hzh*) que somente os profetas judaicos — com sua ênfase no conselho divino ao qual só os profetas verdadeiros tinham acesso (Jr 23.18-22) — parecem ter empregado (Is 1.1; 2.1; 13.1; Mq 3.1; Hc 1.1);¹ (2) a ocupação de Amós (*nōqēd*, “criador de ovelhas”, e não um simples pastor; 2 Rs 3.4) reforça seu argumento junto a Amazias de que era lavrador, e não profeta de profissão, e que só o chamado de Deus poderia explicar seu ministério profético (7.14,15);² (3) *a respeito de Israel* indica o centro da missão

1. D. L. Peterson, *The Roles of Israel's Prophets*, JSOT, suplemento 17 (Sheffield: JSOT Press, 1981), p. 86.

2. P. Craigie, *Ugarit and the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 73, estuda o cognato ugarítico de *nōqēd* e, falando de Amós, conclui que “ele

de Amós e explica a natureza polêmica de tal missão: um cidadão de Tecoa (uma cidade de Judá, situada a cerca de dez quilômetros ao sul de Belém e vinte quilômetros ao sul de Jerusalém) estava confrontando os problemas de um reino que não era o seu, tornando-se, portanto, indesejável ali (7.12,13); (4) o ambiente histórico nos reinados de Uzias de Judá (Azarias, 792-740 a.C.) e Jeroboão II de Israel (793-753 a.C.) explicam a opulência corrupta denunciada por Amós (e.g., 4.1-3; 6.1-7) e a ameaça de invasões assírias que foram retomadas sob o reinado de Tiglate-Pileser III, em 743 a.C. (4.3; 5.27; 6.7,14; 7.17); as ameaças são propositadamente vagas, embora a Assíria (como lê a LXX em 3.9, quando o hebraico traz Asdode) fosse a única nação forte o bastante para cumpri-las;¹ (5) o terremoto (ainda lembrado em Zacarias 14.5) foi visto como um juízo divino à luz das predições de Amós acerca dele, indiretamente em 2.13-16 e diretamente em 8.8 e 9.1-6.

b. Tema (1.2)

Quando de fato têm início as palavras de Amós, o tema é estabelecido para o livro todo. O rugido do Senhor, que é como o de um leão (cf. 3.8), pode conclamar a um retorno (Os 11.10,11) ou ameaçar com um juízo (Jl 3.16). O efeito da seca sobre os pastos (quanto a *luto*, veja Os 4.3) e o *cume do Carmelo* mostram que o *juízo* é a mensagem. *Sião* e *Jerusalém* são mencionados como reprimenda aos santuários do norte, cuja adoração falsa é tão rejeitada por Amós. Betel, Gilgal (4.4; 5.5), Berseba (5.5; 8.14), Samaria e Dã (8.14) não são os centros de revelação e poder. O centro é a capital davídica (cf. 9.11), com seu templo determinado por Deus. Deve-se ajustar contas com o Senhor que vive ali. Sua autoridade se estende desde a planície fértil até a montanha mais grandiosa (cf. 9.3; Ct 7.5). Até os pastores, companheiros de Amós, sentirão seu domínio. É bem possível que a palavra *pastores* também incluía as classes dominantes (cf. Jr 23.1-4; Ez 34), cujas práticas devassas são condenadas pelo profeta (4.1-3; 6.1,4-7; 7.9,11). A cadência hínica deste versículo (cf. Sl 50.1-3) encontra eco em Jere-

provavelmente possuía ou administrava grandes rebanhos de ovelhas e participava da comercialização de seus produtos”.

1. Quanto ao contexto histórico do livro de Amós, veja “O Ambiente do Livro” na introdução a Oséias.

mias (25.30) e em Joel (3.16), um lembrete de que Amós e seus colegas videntes empregavam muitas vezes a hinódia conhecida para reforçar suas mensagens. Acima de tudo, esse versículo-tema atribui seriedade absoluta às palavras de Amós: o instrumento pelo qual o Leão soberano ruga é a voz de seu profeta escolhido (3.8).

II. SETE DISCURSOS DE JUÍZO CONTRA AS NAÇÕES (1.3—2.5)¹

Surpreendentemente, Amós não se lança a uma acusação formal do pecado de Israel conforme a introdução dá a entender. Em vez disso, ele aponta como alvos de julgamento um círculo de vizinhos de Israel, começando por Damasco, ao nordeste (1.3-5), passando por Gaza, ao sudoeste (1.6-8), Tiro, ao noroeste (1.9,10), Edom, ao extremo sul (1.11,12), Amom, ao leste (1.13-15), Moabe, ao sudeste (2.1-3), até Judá, logo ao sul (2.4,5).

Esses sete discursos de julgamento seguem um *padrão literário estereotipado* com apenas ligeiras variações:

Fórmula do mensageiro — “Assim diz Javé”

Acusação e anúncio gerais — “Por três transgressões de... e por quatro, não sustarei” (o *castigo*, ou mais provavelmente “minha ira”)²

Acusação específica de pecado — introduzida pela conjunção *porque* (*‘al*, com infinitivo construto do verbo)

Anúncio específico de juízo — introduzido pela fórmula “por isso meterei fogo a... que consumirá os seus castelos”

-
1. Veja um estudo da forma, do texto e da teologia desses discursos em J. Barton, *Amos' Oracles against the Nations* (Cambridge University Press, 1980).
 2. Veja um forte argumento de que o *isso* inexplicado, que é o objeto direto do verbo *sustar*, tem “minha ira” como antecedente em R. P. Knierim, “‘I will not cause it to return’ in Amos 1 and 2”, *Canon and Authority*, editado por G. W. Coats e B. O. Long (Filadélfia: Fortress Press, 1977), p. 163-175. M. L. Barré, “The Meaning of *l' šybnw* in Amos 1:3—2:6”, *JBL*, 105, 1986, p. 611-631, sugere que *isso* refere-se ao nome de cada cidade ou nação considerada culpada, sendo que o verbo deve ser traduzido por “não a tomarei de volta”, i.e., para um relacionamento de aliança (ou pacto) comigo, como meu vassalo.

Detalhamento do anúncio específico — explicando a destruição dos povos e de seus governantes (1.5,8,15; 2.3; o terceiro, o quarto e o sétimo discurso não apresentam esse detalhamento)

Fórmula de encerramento do mensageiro — “Javé diz” (1.5,15; 2.3) ou “o Senhor Javé diz” (1.8; novamente o terceiro, o quarto e o sétimo discurso não possuem essa fórmula de encerramento)

Algumas *implicações teológicas* desses oráculos requerem comentário:

Primeiro, a *fórmula do mensageiro* (cf. Gn 32.3,4; 2 Rs 1.4,6), empregada por Amós para evidenciar a autoridade do profeta sobre as nações bem como sobre indivíduos, expressa claramente que as palavras não são suas, mas do Senhor que o comissionou para proferi-las; o fato de exercer uma função determinada por Deus era fundamental para sua mensagem (2.11,12; 3.7,8; 7.14,15); deixar de ouvir os profetas, não os considerando mensageiros divinos, era um dos pecados mais detestáveis do povo (2.13; 7.16,17; 8.11,12).

Segundo, os *delitos dos vizinhos* são denominados “atos de rebeldia” (por isso é possível ler *transgressões*, *piš‘ê*, literalmente), sugerindo que eles, à semelhança de Israel e Judá, estão sob tal autoridade do Senhor, que seus atos perversos são insultos contra o governo divino. Talvez Amós tenha optado por indiciar especificamente esses vizinhos porque todos estiveram, numa determinada época, sob a hegemonia de Davi, sendo vistos, dessa forma, como parte de um Israel maior que, segundo se acreditava, era especialmente responsável diante do Senhor.¹

Terceiro, os erros observados são todos *atos de desumanidade*, até chegarmos ao discurso contra Judá (2.4,5). Parece que as nações são aqui condenadas não por idolatria nem por religiões falsas, mas por ofensas em geral consideradas perversas segundo os padrões vigentes na época: crueldade contra civis em tempo de guerra (1.3,13), venda de prisioneiros de guerra como escravos (1.6,9), violação de

1. Koch, p. 69. J. Barton, op. cit., p. 60, enfatiza, por outro lado, o papel de Javé “como vingador da culpa, ao invés de explicitamente a fonte das normas morais... não tanto como legislador, mas como juiz”.

tratados (1.9,11) e maus tratos contra um rei deposto (2.1). O interesse do Senhor pelos direitos humanos e pelo decoro na conduta da família das nações é uma ênfase óbvia dessa passagem; mesmo quando a guerra é considerada necessária, ela deve ter seus limites.

Quarto, o *juízo* diante de tais agressões é a vulnerabilidade, simbolizada pelo *fogo* que consome muros e fortalezas. As próprias fortificações em que os reis confiavam, dando-lhes coragem para se aventurarem e cometerem crimes hediondos serão arrasadas, ficando assim abertas a qualquer adversário que irrompa contra eles, especialmente o eterno inimigo deles, a Assíria. Sua força arrogante ficará derretida como cera perante o fogo santo do justo Juiz (cf. 7.4; Os 8.14; Jl 1.19,20; 2.3).¹

Quinto, o *padrão numérico* — “por três atos de rebeldia... e por quatro” — é um exemplo de um conhecido recurso de sabedoria em que as listas de comportamentos afins (cf. Pv 30.18,19,21-23,29-31) ou listas de conduta social inaceitável (cf. Pv 6.16-19; Eclesiástico 26.5-6) são introduzidas pela fórmula de seqüência numérica (x, x+1). Os ditados de sabedoria indicam que a ênfase em geral recai sobre o último item enumerado, i.e., o maior dos dois números. O emprego da fórmula por Amós é incomum, visto que ele omite os três primeiros itens da lista e destaca aquele que deve ser o quarto, a opressiva transgressão que provocou o juízo divino. O que o recurso literário parece estar dizendo é que cada vizinho rebelou-se o suficiente, aliás, mais do que o suficiente, para garantir a intervenção drástica do Senhor em sua história; por conseguinte, Ele tem toda a razão em fazer a calamidade recair sobre eles.²

1. Acerca do uso do fogo e do relâmpago como agentes do juízo divino no Antigo Testamento e no Oriente Médio antigo, veja M. Weinfeld, em *History, Historiography and Interpretation*, editado por H. Tadmor e M. Weinfeld (Jerusalém: Magnes Press, 1983), p. 136-140.

2. Para um esboço dos usos desse recurso nas Escrituras, na literatura ugarítica e em Ahiqar, veja H. W. Wolff, p. 34-44. O sentido pode ser de *plenitude* no ato de pecar, se for para o três e o quatro serem acrescentados, conforme sugere J. Limburg, “Sevenfold Structures in the Book of Amos”, *JBL*, 106, 1987, p. 217-222.

Sexto, a *responsabilidade das nações* parece ser proporcional ao conhecimento da vontade de Deus que lhes foi dado: os vizinhos gentios foram considerados responsáveis pelos padrões de tratamento humano que dispensaram uns aos outros, e não somente pelos danos causados a Israel; Judá (2.4,5), por outro lado, foi julgado em termos de sua resposta à lei de Javé, visto que possuía a vantagem dessa revelação especial.

O *propósito do autor* nesses discursos é mostrar a Israel como era odiosa a sua rebeldia e terrível o julgamento que podiam aguardar, quando Javé desse vazão à Sua ira. Tudo isso é acompanhado por um forte tom de *surpresa*. Muitas vezes, os discursos de juízo contra as nações estrangeiras (cf. Is 13—23; Jr 46—51; Ez 25—32; Jl 3; Ob; Na) eram considerados discursos de salvação para Israel. A derrota dos inimigos que costumavam atormentar o povo de Deus eram “boas novas” (Na 1.15). Parte da interpretação errônea acerca do “dia do Senhor” (5.18-20) consistia em sustentar que ele marcava a queda das nações e a exaltação de Israel como o povo escolhido. Para Israel, não seria estranho ouvir uma denúncia incisiva da conduta pagã dos povos ao redor. O que tornou surpreendente o enfoque de Amós foi que a lista de atividades criminosas não parou nas fronteiras de Israel, incluindo-as — ou melhor, apresentando-as — também.

A *soberania*, junto com a surpresa, faz parte do propósito deste texto. Os horizontes de Israel precisavam ser expandidos. Eles deviam ver que pertenciam exclusivamente a Deus; em vez disso, consideravam que Deus pertencia exclusivamente a eles. Mais de uma vez, Amós teve de arrancá-los da complacência, lançando afirmações instigantes que mostravam Deus atuando num horizonte maior do que Israel havia imaginado, incluindo, por exemplo, etíopes, filisteus e sírios (9.7). Ao ampliar a escala das atividades soberanas de Deus, Amós estava mostrando a Israel o poder e a majestade dAquele com quem tinham de se entender.

Mais do que qualquer outra coisa, os discursos de juízo destacam a aterrorizante *responsabilidade* de Israel. Elas são uma espécie de argumento *a fortiori*: se as linhagens menores, sem a lei, vão receber uma recompensa severa por deixarem de se sujeitar às normas do direito internacional, muito mais culpado é o povo de Deus, a quem

foram concedidas as bênçãos da aliança e da lei. A relação de oráculos em 1.3—2.5 serve, portanto, de prefácio ao anúncio comovente, ainda que condenatório, de 3.2:

“De todas as famílias da terra
somente a vós outros vos escolhi,
portanto eu vos punirei
por todas as vossas iniquidades.”

Não é fácil encontrar *contexto histórico* das acusações. A maioria dos eruditos as situa no final do nono século, quarenta ou sessenta anos antes da época de Amós. Uma vez que dispomos de informações mais específicas a respeito de eventos internacionais daquele período, os comentários sobre cada discurso, trarão, quando necessário, um esboço de tais circunstâncias. Ao mesmo tempo, devemos observar os argumentos de Wolff (p. 149-152), considerados possíveis por Herrmann (p. 233-234), de que a data dos acontecimentos brutais relatados por Amós deve ser muito mais próxima da própria época do profeta, ou até mesmo contemporânea a ele.¹ A profunda agitação das primeiras décadas oitavo século na Síria e na Palestina certamente admitem o tipo de acontecimentos narrados, embora ainda não possamos documentar os eventos específicos.

a. Damasco (1.3-5)

A seqüência principia com o antigo centro do território arameu, a cidade estrangeira mais influente na política de toda a região, e a potência mais ameaçava a segurança e a estabilidade de Israel. Não é de surpreender que a violência de Damasco tivesse *Gileade* como alvo. Esse território, a leste do Jordão, entre a margem norte do mar Morto e o rio Jarmuque, era propício para invasões e saques dos sírios, sempre

1. Mays, p. 29-40, e Motyer, p. 37ss., tecem seus comentários tendo o nono século como contexto para os delitos de seus vizinhos. J. Barton, op. cit., p. 35, permanece cético: “Não há nenhuma esperança de datar os acontecimentos com alguma coisa que se aproxime da certeza”.

que os reis de Israel estavam por demais fracos ou preocupados para defendê-lo. Rúben, Gade e metade de Manassés eram as tribos afortunadas que ocupavam essa área (Js 18.17), desfrutando suas ricas matas (Jr 22.6; 50.19; Zc 10.10) e pastagens férteis (Ct 4.1; 6.5).

Trilhos de ferro (“rodas com pontas de ferro”, BLH) deve ser uma figura de linguagem sugerindo a extrema crueldade e a absoluta meticulosidade no tratamento dispensado àqueles que se opunham à invasão damascena. Aqui, Amós pode estar fazendo eco aos relatos da brutalidade com que os reis sírios haviam aniquilado as tropas do filho de Jeú, Jeoacaz (814-798 a.C.): “... porquanto o rei da Síria os havia destruído e feito como o pó, trilhando-os” (2 Rs 13.7; veja outros relatos de tratamento cruel infligido a prisioneiros em Juízes 8.7,16).

O anúncio de um julgamento avassalador especifica a *casa* (personalizando assim o juízo, mais do que os outros discursos, que empregam “muros”, 1.7,10,14, ou simplesmente mencionam o nome do país ou da cidade, 1.12; 2.2,5) de *Hazael* e os *castelos* ou locais fortificados (cf. 3.9,11; 6.8, onde fica claro que tais construções eram fonte de orgulho arrogante e falsa segurança, tendo de ser derrubados para que o Senhor soberano fosse verdadeiramente honrado; observe também Os 8.14) de *Ben-Hadade*. É bem provável que esses dois governantes devam ser identificados como Hazael, cujo longo reinado (c. 843-796) causou mutilações nos reis de Israel — Jeorão (852-841), Jeú (841-814) e Jeoacaz (cf. 1 Rs 19.15-17; 2 Rs 8.7-15,28,29; 9.14,15; 10.32,33; 13.3,22,23) —, e como Ben-Hadade III (c. 796-770), filho de Hazael, a quem Jeoacaz derrotou (2 Rs 13.14-19,25).¹

O detalhamento do juízo de Javé enfatiza: (1) sua penetração até o próprio coração da capital fortificada, cujo *ferrolho*, que mantinha fechada a imensa porta, ficaria partido sob o peso de Seu ataque avassalador; (2) seu alcance, atingindo outros locais, como o “vale de Áven” (IBB; *Biqueate-Aven*, ARA; provavelmente a região ao redor de Baalbeque, a noroeste de Damasco) e *Bete-Éden* (talvez Bit-Adini, um

1. Quanto a esses reis, veja artigos em *IBD* e também em M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus* (Londres, 1957), caps. 5—10. Veja também A. Malamat, “The Aramaeans”, em: *Peoples of Old Testament Times*, editado por D. J. Wiseman (Oxford University Press, 1973), p. 134-155.

minúsculo estado às margens do Eufrates, ao sul de Carquemis); (3) seu pavor, levando prisioneiros, inclusive governantes (*cetro*), para o exílio; (4) sua ironia, descrevendo um retorno dos sírios àquele mesmo lugar de onde o Senhor, séculos antes, havia dado início à migração deles (9.7). Até o momento, *Quir* tem se negado a se deixar identificar claramente, mas a relação com Elão (Is 22.6) pode sugerir uma localização no sudeste da Mesopotâmia, a leste do rio Tigre, próximo da margem norte do golfo Pérsico.

b. Cidades da Filístia (1.6-8)

Quatro cidades da pentápole são trazidas ao banco dos réus: *Gaza*, a mais poderosa e mais meridional, i.e., a mais próxima do Egito, situada a cerca de cinco quilômetros da costa mediterrânea e a 55 quilômetros bem a oeste de Hebrom; *Asdode*, 33 quilômetros ao norte de Gaza, a cerca de cinco quilômetros do mar, numa latitude logo ao sul de Jerusalém; *Ascalom*, aproximadamente a meio caminho entre as duas cidades e bem no litoral; *Ecrom*, a cidade mais setentrional, a cerca de vinte quilômetros do mar e a menos de dez quilômetros da fronteira de Judá. Gate não é mencionada. J. L. Mays (p. 33) alista as possíveis razões: (1) Gate muitas vezes se agrupava com as cidades de Judá (1 Sm 21.11-16,27—30; 2 Sm 15.18ss.; 2 Cr 11.8-10; 26.6); (2) nos dias de Amós, Gate talvez fosse uma cidade-satélite de Asdode, sua vizinha a oeste; (3) o ataque de Hazael (2 Rs 12.18) pode tê-la deixado em ruínas. Outros profetas que se levantam contra os filisteus também ignoram Gate (Jr 25.20; Sf 2.4; Zc 9.6,7), que foi totalmente destruída por Sargão da Assíria em 711 a.C.

A seqüência em que Amós passa de Damasco para Gaza parece abranger três motivos: (1) os extremos geográficos, do nordeste ao sudoeste, ressaltam a amplitude da soberania divina sobre as nações; (2) os sírios e os filisteus eram os dois antigos vizinhos mais obstinados em afligir as tribos de Israel, de modo que às vezes estavam intimamente relacionados no pensamento profético: “Do oriente vêm os sírios, do ocidente os filisteus, e devoram a Israel à boca escancarada” (Is 9.12; cf. Amós 9.7); (3) esses dois primeiros discursos são os únicos que contêm a ameaça “eliminaréi o morador... e o que tem o

etro” (1.5,8), estando, portanto, ligadas por essas frases de efeito;¹ (4) as estruturas políticas das duas nações eram semelhantes, cada uma possuindo uma cidade central e uma rede de outras cidades-reinos governadas por homens que portavam cetro (Koch, p. 67).

O ato de rebeldia descrito é o comércio escravagista, provavelmente uma transação apenas comercial em que os filisteus atacavam as cidades vizinhas de Judá e Israel e vendiam seus prisioneiros a Edom. Não é mencionado se os edomitas empregavam os escravos em seus portos e minas ou se os vendiam a outras nações. Amós também não declara onde os filisteus conseguiam seus prisioneiros. Sua ênfase parece recair unicamente na ultrajante desumanidade do ato, que era um problema perene na antigüidade (Jl 3.4-6) e ainda não foi erradicado em algumas regiões do mundo.

O anúncio de julgamento no versículo 8 é ampliado para mostrar o poder avassalador de Javé: ele “faz a sua mão se voltar” contra *Ecrom*, uma expressão idiomática que descreve a cidade desamparada, sob o controle divino (Dt 26.8; Is 1.25; 5.25). A oração final sintetiza toda a calamidade, quando o remanescente, o último grupo de sobreviventes, sofre um destino ainda pior do que o exílio dos sírios, que encerrou o primeiro discurso. Nesses discursos somente aqui a fórmula de conclusão do mensageiro é ampliada de modo a incluir ^a*dōnāy*, Mestre, e também o nome de Javé, reforçando assim a observação quanto ao poder e à autoridade divina.

c. Tiro (1.9,10)

Este discurso desvia nossa atenção em direção ao norte, para o litoral fenício (libanês) e sua fortaleza localizada numa ilha rochosa (cf. Jl 3.4-6). Vem após o oráculo contra a Filístia, porque também envolve o comércio escravagista com Edom. A amplitude e a tragédia disso estão destacadas nas palavras “populações inteiras de cativos” (BJ), como se grupos inteiros tivessem sido arrancados e mascateados aos edomitas. Embora *entregaram* (*hasgîr*) possa ter o sentido de extradi-

1. Veja uma análise dos motivos da seqüência de discursos em toda esta seção em S. M. Paul, “Amos 1:3—2:3: A Concatenous Literary Pattern”, *JBL*, 90, 1971, p. 397-403.

tar um escravo fugitivo (Dt 23.15, cf. Ob 14), certamente esse não é o significado aqui, onde a questão central é o tratamento cruel e o uso desumano do poder. A acusação é ampliada por uma referência a um “acordo (lit., “aliança”; cf. Os 12.1) de amizade” (BLH) rompido. O aliado de Tiro, por ela traído, não é mencionado — mais um lembrete de que os detalhes específicos da questão não são tão importantes para Amós quanto as chocantes violações da dignidade e da honra humana. Mesmo por seus próprios padrões, Tiro merecia o fogo do juízo que lhe fora prescrito. O “cântico de zombaria” de Ezequiel pôs em alto relevo (Ez 28) a arrogante arbitrariedade de Tiro e sua autoconfiança por estar situada numa ilha.

d. Edom (1.11,12)

Edom desempenhou papel infame nos dois discursos anteriores. Agora ele chega para sua própria acusação. A guerra contra *seu irmão* era seu crime maior. O irmão, é claro, podia ser Israel, pois Jacó e Esaú, o ilustre antepassado de Edom, eram irmãos (Gn 25.19-26; quanto ao parentesco de Edom com Israel, veja Nm 20.14; Dt 2.4; 23.7; Ob 10,12). Também é possível que irmão signifique “parceiro de aliança” (1 Sm 20.29), e Hirão de Tiro chamou Salomão de “meu irmão” (1 Rs 9.13).¹ *Misericórdia* ou “compaixão” (IBB) também pode ser traduzida por “aliado”, reforçando assim a natureza compulsória e legal do contrato que Edom tinha violado. Uma alternativa melhor talvez seja ler a palavra (*rah^amāyw*) como “mulheres” (*rah^amāṭayim*), literalmente “ventres” (*reḥem*), seguindo o exemplo de Juízes 5.30.² O verbo *baniu* (*siḥēt*) significaria então “espoliar”, “corromper” ou “destruir”, referindo-se à violência sexual ou aos danos físicos infligidos por soldados de Edom a cidadãos inocentes (cf. 1.13).

1. M. Fishbane, “The Treaty Background of Amos 1:11 and Related Matters”, *JBL* 89, 1970, p. 314-315.

2. S. M. Paul, op. cit., *JBL*, 90, 1971, p. 403, onde se observa que *rhmt* significa “servas” ou “moças” na Inscrição Moabita de Meshá. Por outro lado, à luz de Oséias 2.19, R. B. Coate, *JBL*, 90, 1971, p. 206-208, interpreta *rah^amāyw* como “misericórdia da aliança”, e vê a perseguição de Edom a seu irmão como um repúdio de sua própria misericórdia.

Qualquer que tenha sido a ofensa específica, ela era dominada por uma ira animalésca que *não cessava de despedaçar* suas vítimas. A última linha do versículo 11 é bem traduzida pela BJ: “e conservou seu furor eternamente”, visto que furor (ou “indignação”; *‘eb^erāṭō*) é o sujeito, e não o objeto da cláusula (como a ARA lê o texto, acompanhando as versões antigas). Ver “ira” e “indignação” como sujeitos das duas orações encaixa-se no paralelismo da poesia, além de enfatizar o argumento de que as violentas emoções de Edom estavam totalmente fora de controle.

A forma deste discurso (“muros” é omitido no juízo consumidor do v. 12, e não se adiciona nenhuma fórmula de conclusão) e o conteúdo, interpretados em termos da bem documentada exploração de Judá por Edom após a queda de Jerusalém em 586 a.C. (Sl 137.7; Ez 33.5,6; Ob 13,14), sugerem a alguns que ela foi incorporada ao texto de Amós após a vitória final de Nabucodonosor sobre Judá (Wolff, p. 160; Mays, p. 35-36). Podem-se apresentar duas objeções a essa sugestão. Primeiro, os conflitos de Edom com Judá formavam uma história longa e violenta que remontava aos reinados de Davi (2 Sm 8.13,14) e Salomão (1 Rs 11.14,15), prolongando-se até a época de Amós (2 Rs 14.22). A crueldade de Judá bem pode ter levado à violenta retaliação como a descrita, embora não tenhamos nenhuma palavra específica a esse respeito nas Escrituras. Isso pode ter acontecido se os escravos adquiridos pelos edomitas (1.6,9) eram cidadãos de Judá ou Israel, que teriam sido severamente maltratados nesse processo. Segundo, não podemos afirmar com certeza quem era o “irmão” que Edom tratou traiçoeiramente. Uma vez que qualquer “aliado” poderia se encaixar nessa condição, talvez o texto não tenha nenhuma intenção de se referir a Israel; portanto, as fontes do Antigo Testamento não teriam motivo para se lembrarem do episódio.

Temã, provavelmente tanto a cidade quanto a região a seu redor, é escolhida para receber o juízo contra Edom, que, para ser eficaz, precisa se concentrar em áreas bem povoadas. Seu lugar inicial na história bíblica é assinalado em Gênesis 36.15,42, seguindo através dos séculos como o centro da arrogante sabedoria de Edom (Jó 2.11; Jr 49.7; Ob 8,9). Embora o território de Edom se estenda por oitenta quilômetros ao sul de *Temã* até a margem norte do golfo de *Ácaba*, *Temã* é a mais

meridional dentre as cidades importantes do país. *Bozra* fica a meio caminho entre *Temã* e a margem sul do mar Morto. Era a capital de Edom (Gn 36.33) e uma de suas cidades mais antigas e influentes, sendo um importante oásis na estrada real que, na antiguidade, corria na direção norte-sul, ligando o golfo de *Ácaba* com as planícies de *Moabe*, ao norte do mar Morto, e com o caminho para *Damasco* e para o oriente. Sem dúvida, mais bem fortificada do que *Temã*, *Bozra* pagará o preço no holocausto que consumirá suas fortalezas (cf. Jr 49.7-22).

As duas cidades edomitas são alvos adequados para o juízo. Com certeza, através delas corria o comércio escravagista que levou a Edom tal infâmia. A existência independente de Edom corria terríveis perigos quando os profetas perscrutavam o futuro (Jl 3.19). A única perspectiva alvissareira aberta a elas dependia de sua incorporação a Judá (Am 9.12; Ob 21).

e. *Amonitas* (1.13-15)

O crime de Amom estava diretamente relacionado à sua localização geográfica. Nas épocas em que Israel crescia em poder, o território de Amom ficava confinado entre os moabitas ao sul, os israelitas de Gileade a oeste, *Basã* ao norte e o grande deserto a leste. O território estreito tinha, de certa forma, como centro a região montanhosa do rio *Jaboque*, fazendo com que os amonitas (o único povo mencionado nesta lista pelo plural, “filhos de Amom”, como costumam ser chamados no Antigo Testamento) eternamente inquietos, à busca de conquistas (Jz 10.7ss.; 11.4ss.; 1 Sm 11.1-11; 14.7,8). Não temos como indicar especificamente a guerra que os levou à brutalidade, no intuito de ampliar suas fronteiras, mas podemos supor que coincidiu com a incursão de *Damasco* rumo ao sul (1.3), com os dois estados ambiciosos submetendo Gileade a um combate duplo.

Os violentos ataques contra mulheres, junto com a menção à “espada” (7.9,17; 9.4) como instrumento de terror, podem ajudar a explicar a seqüência deste discurso, caso se adote a sugestão (veja no comentário dos vv. 11,12) de que Edom era acusado de crime semelhante. Quanto a outros exemplos veterotestamentários dessa destruição brutal de mãe e filho ainda não nascido, veja Oséias 13.16.

Meterei (v. 14) deve ser uma variação estilística de “enviarei”, como o sugere a fórmula empregada em Jeremias 49.27. *Rabá* (“a

grande cidade”) muitas vezes é chamada de *rabbat-b^{en}-‘ammôn* (Dt 3.11; 2 Sm 12.26; 17.27) e deve ser identificada com a atual Amã, capital da Jordânia. O detalhamento do anúncio ressoa a guerra santa — “gritos de guerra no dia de batalha” (NIV; a palavra *šrú‘á* descreve o grito de Israel diante dos muros de Jericó, nos dias de Josué; Js 6.5,20; cf. Jr 4.19; 49.2). *Tempestade e turbilhão* também reforçam a sensação de que o próprio Javé empenha-se em surgir e realizar o juízo numa teofania (cf. 1 Rs 2.1,11; Jó 38.1; 40.6; Ez 1.4). A cena toda dá a impressão de uma grande conflagração: o fogo será ativado pelos próprios ventos de Deus, e os gritos dos invasores causarão pânico nos corações de todos os amonitas que tentarem escapar. Esse anúncio dramático da participação divina no juízo parece acentuar o caráter horripilante do crime.

De novo (como em 1.5,8; 2.3), os governantes serão marcados para receber a punição, agora pelo exílio. De novo, observa-se a exatidão política do relato de Amós: o sistema de governo amonita baseava-se num rei e seus ministros (aqui chamados literalmente *príncipes* ou “autoridades” [BLH]; cf. PIB; cf. Os 7.3,5,16; 8.4; Koch, p. 67).

f. Moabe (2.1-3)

Moabe é acusado em seguida, talvez devido ao parentesco com Amom (a conhecida origem de ambos é descrita em Gênesis 19.30-38), à localização geográfica, logo ao sul de Amom e exatamente a leste do mar Morto, e também porque o refrão *alarido* (1.14; 2.2) unia os oráculos. O ato de rebeldia, profanação dos ossos do rei de Edom (lit., “juiz”, o que se ajusta à preocupação de Amós com exatidão política), pressupõe algum conflito contundente entre os estados “irmãos”. Israel, Judá e Edom aliaram-se certa vez numa guerra contra Moabe (2 Rs 3.6-9), e a inscrição de Mesha, preservada na chamada Pedra Moabita, menciona uma incursão ao sul feita por Mesha contra Horonaim, aparentemente uma cidade edomita localizada a cerca de doze quilômetros a leste do extremo sul do mar Morto.¹

1. Quanto ao texto da Pedra Moabita, veja E. Ullendorff, *DOTT*, p. 195-198; para a localização de Horonaim (cf. Jr 48.3), veja Y. Aharoni e M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas*, edição revista (Nova Iorque: Macmillan, 1977), mapa n.º 131.

O crime em si violava os costumes do mundo antigo, que exigiam respeito para com o cadáver de um rei inimigo (cf. 2 Rs 9.34, onde Jeú determinou um sepultamento digno até mesmo para Jezabel). Queimar o corpo era uma forma extrema de punição criminal (Gn 38.24; Lv 20.14; 21.9), que tinha o propósito de extirpar totalmente da terra a impiedade desse crime. A Vulgata traduz a palavra *cal* (*sîq*) por “totalmente a cinzas”, e o Targum acusa os moabitas de utilizarem o pó branco dos ossos queimados para caiações. Novamente, a degradação do ser humano é a questão central para Amós. Quer as vítimas fossem as crianças ainda não nascidas das mulheres de Gileade, quer o cadáver (ou esqueleto, caso o assalto a sepulturas fosse parte do crime) do rei de Edom, a dignidade humana exigia respeito decoroso para com a pessoa.

O juízo consumidor aqui (v. 2) é especialmente justo, um exemplo da *lei de talião*, em que a punição corresponde de maneira exata ao delito. *Queriot*e pode ter sido escolhida para destruição por abrigar um santuário da divindade moabita, Camos, conforme o próprio Mesha assinala em sua inscrição. O local sugerido dessa cidade fica a cerca de quinze quilômetros ao norte do rio Arnom e doze quilômetros a leste do mar Morto. Barulho e violência acompanham o fim de Moabe. Toda a cena sugere um ataque-surpresa que exige um toque de trombetas para reunir as tropas e o grito dos comandantes para bradar suas ordens (cf. Os 5.8; 8.1; Jl 2.1; 3.9,10), com atacantes e defensores se atropelando, numa confusão total. E, quando silenciar o alarido da batalha, o juiz e outros oficiais de Moabe estarão mortos, um rei por um rei.

g. Judá (2.4,5)

Na seqüência dos discursos de juízo, chega a vez de Judá, a própria pátria de Amós. Este discursos assinala uma transição abrupta em relação às seis anteriores: embora a forma permaneça constante, o conteúdo da acusação sofre uma modificação acentuada. Não era a quebra de um tratado internacional nem uma conduta ultrajante e desumana o que estava em questão, mas o fato de não guardarem as leis de Javé, em especial as leis que requeriam a adoração exclusiva de Deus,

sem a presença de ídolos. Esse crime, à semelhança de todos os outros denunciados por Amós, era contra Javé. Mas era um crime que somente o povo da aliança poderia cometer, porquanto baseava-se na lei (*tôrâ*) e em suas aplicações específicas (*estatutos*; *ḥuqqāyw*; cf. Dt 4.5), que apenas eles haviam recebido.

As suas próprias mentiras que os enganaram parece significar ídolos ou deuses falsos (BJ mg.). O caráter enganador das imagens ou dos deuses estrangeiros era um tema profético freqüente. Jeremias utilizou a palavra “nulidade” ou “ vaidade” (*hebel* foi a palavra-tema do Kohelet, o pregador em Eclesiastes, que a aplicou para tudo aquilo em que o povo se apoiava em vão; Ec 1.2) para indicar que esses ídolos não tinham valor e que não se devia confiar neles (e.g., 2.5; 10.15; cf. 2 Rs 17.15). Em 10.14, Jeremias empregou “mentira” (*šeqer*) para destacar essa questão. A idolatria não era novidade para Judá. Amós insinua uma *história do pecado* — uma rebelião endêmica dentro do padrão de comportamento de seus antepassados (*pais*) —, da mesma forma que havia uma *história da salvação*, pela qual, em amor, Deus procurou mantê-los leais à aliança.

Ao citar a lei com seus estatutos, suas exigências específicas, talvez Amós estivesse acusando indiretamente seus concidadãos, insinuando que, ao quebrar o tratado, estavam sendo piores do que Tiro, que havia rompido a “aliança paterna” (1.9). Afinal, Judá havia estabelecido uma aliança, não com uma nação irmã, mas com o Grande Rei. Um dos propósitos da lei era explicitar os termos de tal aliança. A idolatria traiçoeira de Judá tornou-o um rebelde de primeira grandeza.

O anúncio do juízo é estereotipado, seguindo exatamente o padrão do destino de Edom (1.12), à exceção de que a terra toda deve ser incendiada, e não apenas suas principais cidades. O versículo-tema de Amós (1.2) sugeria a vulnerabilidade de Judá e Jerusalém: o Leão rugidor estava presente no meio deles.

A interpretação apresentada aqui pressupõe que todos esses discursos foram elaborados por Amós, apesar das variações na forma. Muitos comentaristas modernos (e.g., Coote, Mays, Wolff) situam o crime de Judá, a idolatria que ia contra a lei, nos dias de Jeremias, quando se fazia sentir a influência do recém-descoberto código de lei de Deuteronômio. A tentativa de resumir e responder a todos os argu-

mentos que fundamentam tal leitura nos afastaria de nosso propósito principal: entender o texto de Amós que temos diante de nós. Basta dizer que a lei e os estatutos compilados em Deuteronômio possuíam uma longa história, com a qual Amós revelou-se familiarizado no discurso de juízo contra Israel que vem a seguir (2.6ss.).¹ Qualquer que seja a data atribuída pelos estudiosos para o término de Deuteronômio, a proibição da idolatria tem raízes na antiguidade, sem dúvida alguma no próprio Moisés.

O discurso contra Judá alcançou seus objetivos: (1) demonstrou claramente que Amós não encarava o juízo divino em termos nacionalistas, como se Javé pinçasse os vizinhos e fosse indulgente com o povo da Sua aliança; (2) alterou o fundamento das acusações, passando dos atos cruéis de desumanidade para a violação da lei revelada; (3) ressaltou o fato de que, nessas guerras santas, nessas visitações do fogo, o povo de Deus não seria o agente de Deus, como havia sido muitas vezes na história passada, mas as vítimas de Deus; nem mesmo a terra e a capital de Davi escapariam; (4) preparou o cenário para o cerne da mensagem de Amós, o julgamento de Israel, o Reino do Norte, ao indiciar a tribo que mais podia apelar à aliança e à proteção divina, em virtude da promessa de salvação feita a Davi (2 Sm 7); se Judá não pode ser isentada, que chances teria Israel?

Essas declarações incisivas de julgamento ecoam a iniciativa divina. É Javé em pessoa que envia o fogo, elimina os líderes corrompidos, leva os povos para o exílio. Não se deve ignorar o grau de inovação que Amós trouxe para a profecia bíblica. Antes de sua época, os discursos de juízo costumavam ser dirigidos a indivíduos (e.g., o confronto entre Elias e Acazias; 2 Rs 1.2-4). Amós as endereçou contra nações inteiras, demonstrando os justos interesses de Javé pela política internacional e pelo bem-estar humano.

1. Veja uma defesa recente da unidade dos sete oráculos contra as nações e da autoria de Amós para cada um em Shalom M. Paul, "A Literary Reinvestigation of the Authenticity of the Oracles Against the Nations of Amos", editado por Carvez *et al.* em *De la Torah au Messie*, Mélanges H. Cazelles (Paris: 1981), p. 189-204. Veja também Hammershaimb, p. 32-38, 43-46.

Para fazer isso, Amós desenvolveu uma nova forma literária. Mostraram-se insatisfatórias as tentativas de relacionar a forma e o emprego desses discursos com textos egípcios de execração, nos quais os inimigos da nação eram representados em vasos ou estatuetas e depois despedaçados num ritual de magia.¹ Revelaram-se igualmente insatisfatórios os esforços para identificar os discursos de Amós com um ritual para amaldiçoar inimigos, relacionado a um festival de celebração da aliança, realizado no outono (Reventlow, p. 56-75).

Instigado pelo chamado de Javé e pelas visões de juízo (caps. 7-9), Amós combinou o discurso de juízo, contendo a acusação de pecado e a ameaça de punição, com sugestões de teofania e, especialmente, com a fórmula de seqüência numérica da literatura sapiencial, a fim de apresentar uma acusação irrefutável contra cada uma das nações vizinhas. O padrão três-quatro pressupõe uma relação de crimes conhecidos dos quais o último e o maior é mencionado. Com esse tipo de argumento, Amós sugere que a punição é mais do que merecida e que Javé é totalmente justo, não excêntrico, caprichoso nem arbitrário, sendo inteiramente reto ao enviar o juízo. O bom senso, infere-se, prosseguindo no tema da sabedoria, tornará isso claro a qualquer um que pense no assunto.

III. DISCURSO TRANSICIONAL DE JUÍZO CONTRA ISRAEL (2.6-16)

Esse impressionante arsenal de argumentos é agora apontado contra Israel. A fórmula numérica (v. 6) liga esse discurso aos precedentes, mas Amós rompe o padrão imediatamente: (1) a acusação é mais longa e mais detalhada (vv. 6b-8); (2) os crimes mencionados são mais específicos e refletem um embasamento nas leis de Israel; (3) a acusação é intensificada mediante a citação da provisão misericordiosa de Deus no êxodo (vv. 9-11); (4) a palavra é dirigida diretamente a Israel, “também *vos* fiz subir da terra do Egito” (v. 10), ao passo que as nações foram, todas, tratadas na terceira pessoa; (5) o juízo não parece ser um fogo que consuma muros e fortalezas nem um exílio para o rei

1. A. Bentzen, “The Ritual Background of Amos 1:2—2:16”, *OTS*, 8, 1950, p. 85-99.

e a corte, mas um terremoto que deixe desamparados todos os cidadãos, até os mais aptos dos militares (vv. 13-16).

O discurso forma uma ponte entre os breves juízos contra as nações e a série mais longa de oráculos dirigidos contra Israel, a partir de 3.1. Como tal, o discurso antecipa e introduz vários temas dominantes do livro: (1) o mau trato dispensado aos pobres (vv. 6,7; cf. 4.1; 5.11,12; 8.4-6); (2) a corrupção da adoração devido à lascívia e à injustiça (vv. 7b,8; cf. 4.4,5; 5.21-24); (3) o abuso dos privilégios especiais que lhes foram concedidos no êxodo e na conquista da terra (vv. 9-12; cf. 3.2; 9.7); (4) a oposição ao ministério que Deus concedeu aos profetas (vv. 11,12; cf. 3.7,8; 7.10-17; 8.11,12); (5) o juízo inescapável em forma de terremoto (vv. 13-16; cf. 3.14,15; 8.8; 9.1).

a. Acusação: opressão econômica e religiosa (2.6-8)

Embora a seqüência dos discursos concentre a atenção no Reino do Norte, denominado com maior precisão por Amós como *casa de Israel* (5.4; 7.10; cf. casa de José, 5.6, assim chamada porque José foi pai de Efraim e Manassés, duas das mais poderosas tribos do norte; Gn 48.8-22), a palavra *Israel*, sem nenhum modificador, pode ser um lembrete de que todo o povo de Deus é responsável diante de Sua lei e passível de Seu julgamento. Com certeza, nada daquilo que Amós diz isenta Judá de tal responsabilidade (cf. 3.1 e 9.7, onde é claro que *Israel* diz respeito ao povo todo, não apenas ao Reino do Norte).

Quatro crimes básicos parecem ser citados neste parágrafo como motivo para o julgamento: vender os pobres à escravidão (v. 6b), perverter a justiça dos oprimidos (v. 7a), manter relações sexuais ilícitas (v. 7b), tirar vantagens financeiras dos desafortunados (v. 8). Talvez Amós tenha completado o padrão três-quatro deliberadamente, enumerando um quarteto de erros em vez de pular direto para os itens finais, conforme fez em todas as outras acusações contra as nações.¹

O denominador comum desses atos de rebeldia é o *abuso de poder*. Primeiro, os credores, fazendo uso de propinas, perseguição fi-

1. D. L. Christensen, "The Prosodic Structure of Amos 1-2", *HTR*, 67, 1974, p. 427-436; Amsler, p. 180-181; Wolff, p. 168.

nanceira ou provas fraudulentas, vendiam pessoas inocentes (ou com dívidas quitadas, o significado de *justo*, aqui) ou endividadas por somas de dinheiro (lit., “a prata”), um crime acentuado, em que o que se devia era tão irrisório quanto um par de sandálias (v. 6; cf. 2 Rs 4.1-7 para a intervenção de Eliseu num caso tão trágico quanto o descrito por Amós; cf. também Am 8.6, onde se emprega uma linguagem semelhante a 2.6, mas com ênfase na compra, não na venda). Tudo isso, no mínimo, viola as leis que exigem um tratamento humano para os escravos (Êx 21.2-11; Jr 34.8-22), violação essa que tornava o crime de Israel pior do que o de Gaza (1.6) ou o de Tiro (1.9), visto que Israel utilizava seu próprio povo como mercadoria para o comércio.¹ Segundo, os cruéis e insolentes empregavam toda sua influência corrupta nos tribunais (v. 7a; cf. 5.12) para arrancar a dignidade humana dos pobres, tratando-os como se fossem lixo (“pisam”, IBB, provavelmente é melhor do que *suspiram*, ARA, envolvendo apenas uma emenda, a raiz *š’p* para *šwp*, leitura reforçada pela LXX) e negando-lhes o direito à justiça (*caminho* é forma abreviada de “caminho de justiça”, como em Pv 17.23; os liames de sabedoria deste versículo podem ser vistos no paralelismo de pobres, *dal*, e *aflitos*, *“anî* ou *“niwîm*, em Is 10.2 e Pv 22.22). Terceiro, os pais, aproveitando-se da obediência filial e da incapacidade das mulheres para defenderem seus direitos, alegavam autoridade patriarcal para manter relações sexuais com suas noras, apesar das leis de Israel, que proibiam claramente tal confusão nas relações sexuais (cf. Lv 18.15; 20.12; 22.28,29; 23-27). Parece que não se tem em vista a escrava nem a prostituta (ao contrário do que pensa Martin-Achard, ITC, p. 22), pois Amós emprega uma palavra simples *na^ará*, mulher jovem, moça, para descrevê-la. Quarto, os ambiciosos exploravam os desafortunados que haviam precisado tomar dinheiro emprestado ou que se ofereceram para pagar uma multa por algum suposto crime (cf. Êx 21.22; Dt 22.19), seja restando de um dia para o outro a capa de que o pobre necessitava para se aquecer (Êx 22.25; cf. Dt 24.12) ou se apoderando irresponsavelmente do dinheiro da multa paga, em vez de empregá-lo na restituição.

1. A respeito de uma interpretação alternativa de que a venda à escravidão tem a ver com uma transação imobiliária não saldada, em que a troca de sandálias era um símbolo da transferência da propriedade, veja J. L. Mays, p. 45.

Esses crimes são considerados execráveis por três razões: eram perpetrados pelos poderosos líderes da terra, inclusive os anciãos, cuja tarefa era fazer prevalecer a justiça; as relações sexuais forçadas violavam as instruções de Deus acerca da santidade e, portanto, tratavam Seu *nome* (i.e., sua pessoa, seu caráter) como algo profano e não santo (v. 7); e alguns desses crimes aconteciam em santuários separados para a adoração divina demonstrando, dessa forma, como aquela adoração havia se tornado sem sentido, até mesmo vil (v. 8; cf. 5.21-24) por não gerar uma justiça adequada.

b. Acusação ampliada: a graça divina no êxodo (2.9-12)

Por mais contundentes que sejam essas acusações, o profeta ainda não acabou. Ele intensifica sua denúncia contra Israel mediante um relato da reflexão acusatória de Deus em torno da história passada de Israel e à graça generosa que a tornou possível (cf. Jr 2.2-7; Os 11.1-4). Iniciando no versículo 10, ele fala diretamente aos israelitas, empregando a segunda pessoa do plural *vós* e *vosso*, em vez de “eles” e “seus”, dos versículos anteriores, acentuando assim o confronto. Finalmente (v. 11), ele prepara a armadilha para a acusação decisiva (v. 12), com a pergunta capciosa com que termina esse parágrafo: “Não é isto assim, filhos de Israel?” A pergunta é elaborada de modo a permitir uma única resposta, forçando Israel a assinar sua própria condenação. A aliança era como uma lente de aumento que destacava cada mancha de desobediência e ingratidão de Israel.

A destruição dos amorreus (v. 9) é mencionada antes do êxodo (v. 10) porque: (1) destaca o dom da terra que os israelitas estavam profanando de forma tão vil; (2) relembra aos ouvintes de Amós que um dos propósitos de Javé na destruição dos primeiros habitantes da Palestina foi proteger o povo da aliança de tentações contaminadoras (cf. a história de Acã em Js 7); e (3) a reputação dos amorreus de terem tamanho e força descomuns (*carvalhos* e *cedros* são símbolos comuns de grandiosidade; cf. Is 2.12,13) teria tornado as intervenções divinas ainda mais valiosas (Nm 13.28; Dt 1.28; 9.2).

Amorreu parece ser um termo não-técnico quase sinônimo de *caneu* (cf. Js 24.8,11), embora possa referir-se aos nativos que se con-

centravam mais no território ocupado por Judá e que foi conquistado primeiro, e não à população espalhada pelo país. Antigos textos acadianos empregam *Amurru* para designar várias tribos beduínas, mas registros posteriores assírios e babilônicos usam-na para descrever o oeste, i.e., a Siro-Palestina em geral. A meticulosidade do extermínio divino foi retratada nas imagens de *fruto* e *raízes* (cf. 2 Rs 19.30; Is 37.31). Não se garantiu nenhuma oportunidade de sobrevivência; o Rei da aliança não apenas derrotou o povo amorreu, como o desarraigou totalmente e desmatou a terra, a fim de limpá-la para Seu povo ocupá-la. Dessa forma, o fato de Israel ter usado tão mal a terra era-lhe uma vergonha ainda maior.

Em um só versículo (10), o Senhor voltou um passo na história e resumiu a essência das mensagens de Êxodo, Números e Josué. Mas Ele não parou a fim de ponderar acerca da magnitude dessas maravilhas. Os israelitas conheciam-nas muito bem, recitavam-nas em sua história (Dt 26.5-9), encenavam-nas quando renovavam a aliança (Js 24.1-13) e celebravam-nas em seus salmos (136.10-22). Além disso, Amós iria tratar do êxodo no momento certo e com toda ênfase (3.1-2). Ele citou Javé movendo-Se rapidamente em meio a isso, até chegar a uma dádiva de graça essencial, facilmente ignorada: a provisão de *profetas* e *nazireus* dentre o povo (v. 11).

12. Aqui a acusação atinge seu clímax. Os israelitas não somente haviam quebrado a lei da aliança, maltratando seus vizinhos mais fracos nos próprios santuários que lhes deviam lembrar a aliança, não somente haviam feito tudo isso na própria terra que Deus lhes conquistara depois de grande luta, mas, pior ainda, haviam desacreditado e rejeitado os líderes espirituais que Deus havia levantado para manifestar a disciplina e proporcionar novas revelações.

Para o contexto dos *nazireus*, veja a história de Sansão (Jz 13.5,7; 16.17) e as cláusulas da lei que proibiam o nazireu de beber vinho, passar navalha no cabelo ou tocar num cadáver (Nm 6.1-8; 1 Sm 1.11,18; 2.20 podem indicar que Samuel era nazireu). Esses atos de austeridade simbolizavam uma devoção especial a Deus e talvez tivessem o intuito de manter vivas as lembranças específicas dos anos no deserto.

A proibição de profetizar era de especial interesse para Amós. Mais tarde, ele argumentou que os profetas não podiam ser amordaçados (3.7,8) e que tentar silenciá-los era suscitar o juízo (7.16,17). *Ordenastes* sugere que o povo agia como se eles, e não Javé, estivessem à frente, apesar de os verdadeiros profetas saberem que eles próprios eram mensageiros agindo sob a ordem divina, como aprendeu Jeremias quando tentou resistir ao comissionamento divino (1.6,7). Essa tentativa de sufocar os nazireus e os ministérios proféticos nos lembra que a “história da salvação”, o relato das intervenções e provisões da graça divina, encontra um paralelo preciso na “história do pecado”, o registro da rebeldia e da ingratidão de Israel (cf. Vollmer, p. 20-28, para uma discussão dessa passagem).

c. Anúncio de juízo: terremoto (2.13-16)

Eis, palavra empregada por Amós somente em conexão com a ação de Javé, introduz o anúncio do juízo, que teria ocorridos no versículo 7 ou 8, caso o padrão dos oráculos precedentes tivesse sido seguido. O versículo 13 é um dos textos mais difíceis de Amós. O problema é o significado do verbo-chave, que ocorre duas vezes (a raiz é *wq*). Ele é traduzido de diversas formas: “farei oscilar” (ARA), “apertarei” (IBB, ARC), “vou abrir” (BJ), “vou amontoar” (BLH, que usa “esmagarei” na margem), “farei atascar” (PIB), “sacode” (Mays), “rompe” (Wolff).

O que fica claro é que a ação de Javé no juízo é comparável àquilo que faz um *carro carregado de feixes*. Mas o que faz exatamente? Ninguém pode ter certeza; a raiz hebraica ocorre somente aqui. A melhor opção é pressupor que a carroça carregada tem um efeito esmagador sobre tudo o que está debaixo dela, ou então considerar que o verbo descreve a ação das rodas fendendo a terra sob os solavancos de sua carga pesada.¹

Se a carroça é considerada esmagadora, é provável que o juízo seja *invasão*, como prescrevem o fogo, a matança e o exílio dos anún-

1. H. Gese, “Kleine Beiträge zum Verständnis des Amos Buches”, *VT*, 12, 1962, p. 417-438; H. W. Wolff (p. 134) segue essa leitura, como também o faz Martin-Achard, *ITC* (p. 24).

cios anteriores. Se tem em vista a rachadela na terra, então temos outra menção do conhecido *terremoto* (1.1; 8.8; 9.1-4).

Qualquer que seja o sentido, o julgamento é acompanhado de pânico. É a vinda de *Javé*; Ele marcou Israel como Seu inimigo, e nem a força (v. 14), a velocidade, os armamentos (v. 15; quanto a *arco*, cf. Os 1.5,7; 2.18; quanto ao *cavalos* como animal de uso militar, cf. Os 14.3), nem a coragem (v. 16; *valentes* são os soldados escolhidos, as tropas de elite; cf. 2 Sm 20.7; 23.8-22) farão diferença (cf. Ec 9.11). Veja descrições da capacidade de *Javé* para instilar terror em guerreiros inimigos em Habacuque 3 e Naum 3.11-13. A fórmula oracular encerra devidamente a seção, abrindo caminho para as novas formas e temas que vêm a seguir.

IV. TRÊS DISCURSOS DE JUÍZO CONTRA ISRAEL (3.1—5.17)

Amós demonstrou claramente que *Javé* inclui Israel entre Seus inimigos. A tarefa seguinte e central do profeta é desenvolver as causas e conseqüências dessa decisão. Ele faz isso em três falas bastante curtas e contundentes, cada uma das quais iniciando com um chamado à atenção, *Ouvi a esta palavra* (3.1; 4.1; 5.1), e encerrando com um trágico anúncio de juízo. E no meio, cada fala está tomada pela força, compaixão e persuasão do espírito profético de Amós. Ele abrange amplamente tópicos cruciais e não poupa nada em termos de forma literária e habilidade artística para deixar claros seus argumentos.

*a. Discurso de juízo: abuso dos privilégios da aliança (3.1-15)*¹

Este discurso cumpre três tarefas importantes. Primeiro, introduz o tema principal de Amós para o restante do livro: os privilégios especiais de Israel em função da aliança, cujo abuso merece um juízo es-

1. Marjorie O'Rourke Boyle vê os capítulos 3—4 como um único discurso de juízo em forma de *riḥ* ou processo judicial, "The Covenant Lawsuit of the Prophet Amos: III I—IV" 13, *VT*, 21, 1971, p. 338-362. Para maiores discussões sobre processos judiciais proféticos, veja Kirsten Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, *JSOT* supl. 9 (Sheffield: JSOT Press, 1978).

pecial (vv. 1,2). Em seguida, numa série de perguntas de debate (retóricas; vv. 3-8), confirma o fato de que Javé causará danos a Seu próprio povo (v. 6) e também que o profeta Amós é obrigado a anunciar tais danos (v. 8). Finalmente, descreve as injustiças sociais de Samaria, a capital de Israel (vv. 9,10), e anuncia o juízo que consiste em invasão estrangeira da capital política e também do principal santuário religioso, Betel (vv. 11-15).¹

Não devem passar despercebidos os vínculos entre o capítulo 3 e as demais partes do livro. Eles indicam a cuidadosa composição da forma final da obra de Amós: (1) a referência ao êxodo (v. 1) ecoa e expande a queixa divina da graça rejeitada, citada no discurso anterior (2.10); (2) as ilustrações do leão (vv. 4,8,12) remontam ao versículo-tema, em que a ameaça divina de julgamento é comparada ao rugido de um leão (1.2); (3) a defesa do ministério profético e de seu caráter involuntário, dirigidos pelo chamado soberano de Deus (v. 8), desenvolve-se a partir das tensões suscitadas quando o povo abafou os profetas suscitados por Deus para o próprio povo (2.11,12); (4) a palavra *castelos* marca esta passagem (vv. 9,10,11), tal como na primeira série de discursos de juízo (1.4,7,10,12,14; 2.2,5), como se Deus estivesse zombando da arrogância de Seu povo, que se considerava a salvo de perturbações nas suntuosas fortificações de seus palácios, não confiando mais em Deus como refúgio e fortaleza (Sl 46.1); (5) os crimes revoltosos e contra a aliança, cometidos por Israel (*transgressões, p^ésa'im*; 2.6), são novamente mencionados como uma palavra-síntese para toda a violência social que Israel havia provocado (v. 14).

i. Grande privilégio — grande condenação (3.1,2). Este discurso de juízo serve de introdução para o restante do livro. Como tal, é deliberadamente genérico: a acusação (v. 2a), *somente a vós outros vos escolhi* (“conheci”, ARC, BJ; cf. Os 2.20; 4.1,6; 5.3; 6.6), não alista nenhum crime específico, e o anúncio (v. 2b), *punirei*, não dá nenhum detalhe do julgamento. Amós cuidará disso. Nesta passagem, sua

1. Y. Gitay, “A Study of Amos’ Art of Speech: A Rhetorical Analysis of Amos 3:1-15”, *CBQ*, 42, 180, p. 293-309, faz uma defesa convincente da unidade literária deste capítulo, apesar de sua diversidade estilística.

tarefa é tocar num ponto: o grande privilégio que Israel tem por ter sido eleito por Deus e por ter um relacionamento com Ele através da aliança. Isso se expressa com um verbo profundo e poderoso, “conheci” (ARC, BJ; cf. Gn 4.1; Sl 1.6; Jr 1.5), que os expõe ao julgamento, em vez de isentá-los dele.¹ Aliás, o privilégio maior deles destaca-os para uma condenação maior — uma condenação na forma de maldições que acompanham a quebra da aliança (cf. Dt 27.15-26; 28.15-68).

Israel, na idéia de Amós, parece também incluir Judá, porquanto ele chama a atenção de *toda a família* que desfrutou o livramento do êxodo. Os paralelos mais próximos dessa linguagem familiar encontram-se em Isaías 1.2 e Deuteronômio 32.5.

O versículo 2 parece conter uma nítida surpresa. A primeira linha soa como um cumprimento, uma garantia de afeição exclusiva, um terno lembrete da posição especial de Israel no coração e no plano de Deus. Não é senão quando se mencionam as *iniquidades*, no final do versículo, que se consegue entender o pleno significado disso, visto que *punirei* (*pqd*) significa literalmente “visitarei”, seja com prosperidade ou com castigo (cf. comentário sobre Os 1.4; 8.13; 9.9).² Assim, a técnica da armadilha com que Amós iniciou o livro — chamando das nações inimigas e dando a impressão de que, de alguma forma, o julgamento delas significava alívio para Israel — prossegue aqui. Ao trazer o versículo a seu clímax com *vossas iniquidades*, Amós transforma a palavra num discurso de juízo que tem Israel como vítima, e faz cair sobre a cabeça deles o peso da maldição que vem por não guardarem a aliança (cf. Dt 28.15-68).³

-
1. Veja H. B. Huffmon, “The Treaty Background of Hebrew *Yada*”, *BASOR*, 181, 1966, p. 31-37, quanto ao argumento de que o verbo *conhecer*, em 3.2, faz uma forte referência à aliança, podendo ser traduzido por “Só a vós eu reconheci por aliança”.
 2. G. André, *Determining the Destiny*. *PQD in the Old Testament*, CB.OT 16 (Lund: Gleerup, 1980), relaciona *pqd* com a sentença de um divino juiz.
 3. J. J. Collins apresenta um panorama e uma avaliação de várias interpretações do emprego dado por Amós às tradições acerca da eleição de Israel (e.g., as de O. Cullmann, G. von Rad, G. Fohrer e J. Vollmer), em “History and tradition in the prophet Amos”, *Irish Theological Quarterly*, 41, 1971, p. 120-133.

ii. *Iniciativa divina — resposta profética (3.3-8)*. Tão grande foi a surpresa de Israel diante da proclamação de juízo, tão arrogante lhes pareceu Amós por proclamá-la, que deve ter havido algum protesto formal, contestando a promessa negativa bem como o direito que Amós teria de anunciá-la. A oposição à mensagem e ao mensageiro manifestada em 7.10-17 está implícita em 3.3-8, e Amós lida habilmente com ela, numa seqüência de perguntas capciosas, cada uma elaborada de forma tal que determine a resposta dos ouvintes.

Cada uma das cinco primeiras perguntas (vv. 3-5) é caracterizada pela costumeira sílaba (*h^a*) que introduz orações interrogativas em hebraico. A partir de um resultado observado, cada uma sustenta uma suposta causa. O *resultado* é duas pessoas andando juntas numa região árida do interior da Judéia; a *causa* deve ser um acordo. O *resultado* é um rugido de leão; a *causa* deve ser a captura de uma presa. Assim prossegue a argumentação, com as perguntas feitas de modo a exigir a resposta: “Não, não se pode ter esse resultado sem essa causa”. A repetição quántupla evocaria nos ouvintes quase uma ladainha de respostas negativas, especialmente naqueles familiarizados com as experiências de pastoreio ou de caçada subjacentes a tais perguntas.

Armadilha (môqēš, v. 5) é uma palavra problemática. Poderia significar: (1) “rede” (Mays); (2) “arapuca”, como as que aparecem em desenhos egípcios, em que um pássaro desprevenido pousa numa trava, liberando duas grades que saltam e o aprisionam; ou (3) “míssil de madeira” (cf. BJ mg.) atirado contra o pássaro como se fosse um bumerangue (Wolff). A última interpretação parece mais provável, pois provoca a queda do pássaro. Outros usos de *môqēš* parecem sugerir que ela não era uma parte da pequena armadilha de rede (*pah*; cf. Js 23.13; Sl 69.23; 140.5; 141.9; Is 8.14). O objetivo dessas cinco perguntas não é instruir-nos a respeito de antigas técnicas de caça, mas estabelecer uma série de respostas negativas automáticas às perguntas de Amós; de modo que, quando ele preparar sua armadilha nos versículos 6b e 8b, nós caiamos nela, juntamente com seus ouvintes. Aqui Amós é o verdadeiro caçador. Ele está buscando nossa anuência para aquilo que Deus lhe deu para falar e o chamou a ser.

O ambiente das perguntas muda do campo para a cidade no versículo 6, e a forma das perguntas se intensifica (a partícula interrogativa agora é *'im*, não *h^a*). A ilustração não é de um pastor encontrando-se com leões ou aprisionando pássaros e pequenos animais, mas do terror da batalha. No versículo 6a, a *causa*, o alerta de batalha soado pela *trombeta* (cf. 2.2; Os 5.8; 8.1; Jl 2.1), é mencionada primeiro; depois o *resultado*, “o povo começa a temer” (o imperfeito hebraico pode ser traduzido dessa forma). Segue-se imediatamente a questão central. Quando o *resultado* é calamidade (esse é o sentido de *mal*, *rā'á*; cf. Sl 23.4), existirá alguma outra explicação para a *causa*, senão a ação de Javé? Não, é claro que não — essa é a única resposta apropriada. Assim Amós responde ao primeiro protesto de seus oponentes: a calamidade atingirá Israel e, quando isso acontecer, o próprio Senhor será o responsável.

O versículo 7 apresenta um problema, pois, aparentemente, interrompe o fluxo de perguntas a fim de explicar que os profetas receberam de Deus a incumbência de interpretar tais calamidades. Ele serve de elo entre a pergunta acerca da atividade divina (v. 6) e a pergunta culminante a respeito dos deveres inevitáveis do profeta. Como tal, seu recurso literário pode ser o de adiar o clímax, aumentando, assim, o suspense da série de perguntas. Além disso, a explicação pode responder à pergunta feita ao profeta: como ele pode garantir que tudo o que disse sobre a atuação de Javé (v. 6) é verdade?¹ Muitos comentaristas, no entanto, consideram esse versículo tão deslocado no contexto, que o entendem como um acréscimo posterior. Ele declara, porém, de forma sucinta, um princípio comum de revelação: os feitos de Deus e sua interpretação pelos profetas andam juntos. Acerca da intimidade entre Javé e os verdadeiros profetas que participam de Seu conselho e ouvem Seus planos, veja Jeremias 23.18-22.

Novamente, a forma da pergunta muda no versículo 8, onde *quem* (*mî*) aparece no início da segunda oração de cada período. Aqui a seqüência é invertida: declara-se primeiro a *causa* (como no v. 6a), e o *resultado* é elaborado para que venha inevitavelmente. Uma vez mais,

1. Y. Gitay, op. cit., p. 304-305.

e de extrema importância: a única resposta admissível é negativa. Alguém pode evitar o medo diante do rugido inesperado de um leão? É claro que não. Alguém pode se recusar a profetizar após ouvir o Senhor falar? É claro que não.

Amós não faz prevalecer seus argumentos mediante a recitação de um oráculo especial ou pela apresentação de uma visão única. Ele o faz conduzindo seus ouvintes ao longo de um catecismo de perguntas de bom senso, até chegar à sua conclusão dupla, que reforça tudo o que disse no versículo inicial deste capítulo: Javé trará calamidades sobre Seu povo (v. 6b), e Amós não tem outra escolha senão anunciá-las (v. 8b).

iii. *Asdode e Egito — testemunhas improváveis (3.9-11)*. Ele passa imediatamente para tal anúncio, e de uma forma muito dramática. “Proclamai” (IBB) e *dizei* são como instruções dadas aos arautos (os imperativos hebraicos aparecem no plural) que devem declarar uma mensagem ou, neste caso, fazer um convite aos povos vizinhos.¹ Os destinatários da mensagem são os poderosos líderes que ocupam os *castelos* de *Asdode* e do *Egito* (v. 9). *Asdode* (TM, ARA, ARC, IBB, BLH) é preferível a “Assíria” (LXX, BJ; “Assur”, PIB), que provavelmente foi substituído para estabelecer um equilíbrio com Egito (cf. nota no comentário sobre Os 7.11). Amós não menciona diretamente a Assíria em seu livro; antes, parece permitir que sua fatídica presença, o único invasor que pela lógica pode cumprir todas as terríveis profecias de juízo, se oculte por trás do cenário como uma realidade temível, mas não explícita.

O convite, expresso em *ajuntai-vos e vede*, indica que os observadores estrangeiros são testemunhas, chamados para ver em primeira mão o comportamento calamitoso do povo de Deus. O local do ajuntamento, os *montes de Samaria*, sugere a amplitude da impiedade, transformando a cidade inteira e seus arredores num tribunal onde Deus apresentará o pleito contra seu povo. “Grande pavor” (acompa-

1. A respeito da forma literária proposta, “instrução a arautos”, veja F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT, 32 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), p. 50-55.

nhando Wolff, que traduz *m^ehûmôṭ rabbôṭ* como um plural abstrato indicativo de intensidade; *grandes tumultos*, ARA), que é o resultado da violenta desordem e ausência de lei em Samaria, e “pessoas oprimidas” (lendo o particípio passivo como uma descrição das vítimas em vez de *opressões*) são os objetos a serem testemunhados.

A escolha de Asdode e do Egito para fornecerem as testemunhas possui algumas razões: (1) sua localização ao sul significava que só estariam sujeitos ao ataque assírio depois que Samaria fosse julgada através da invasão e, assim, poderiam estar presentes ao longo de todo o julgamento, desde a acusação até a execução; (2) sendo antigos inimigos de Israel, a presença dos filisteus e dos egípcios seria especialmente exasperante para os líderes de Samaria; e (3) acima de tudo, a reputação de injustiça e brutalidade daqueles povos ofenderia israelitas que, em todos os aspectos, consideravam-se moralmente superiores àqueles a quem Deus havia convocado como testemunhas. O que Amós pretende com esse recurso surpreendente de enviar arautos para convocar representantes de duas nações pagãs a fim de testemunharem a corrupção de Israel tem dois aspectos: (1) destacar a profundidade da decadência em que o povo de Deus mergulhou, visto que a conduta desvirtuada do povo de Deus será julgada por nações que simbolizam o mal; e (2) mostrar que a lei da aliança não é o único critério para testar o comportamento de Israel, mas que eles se tornaram culpados face a qualquer padrão internacional de decência.¹

Tudo isso se torna ainda mais claro no versículo 10, onde são expandidas as provas contra Israel: (1) Israel não sabe fazer o que é certo, i.e., qual a conduta correta, honesta, normalmente esperada (cf. Pv 8.9; 24.26); (2) em vez disso, eles acumulam, como se fossem tesouros (*entesoura*), a *violência* contra pessoas e o roubo de bens (*hāmās* e *šōd* devem ser entendidos dessa maneira; Ez 45.9; quanto à

1. O contraste de forma entre os discursos de juízo de 1.3—3.2 e as convocações para reunir e testemunhar os crimes de Israel (3.9,13) faz uma distinção clara entre o papel de Asdode e do Egito nesta passagem e o de Israel (3.1) e das “vacas de Basã” (4.1). Estes últimos são tratados como réus no processo judicial, e não como testemunhas contra si mesmos, ao contrário do que pensa M. Boyle, “The Covenant Lawsuit”, VT, 21, 1971, p. 343.

violência, veja Jó 16.17; quanto à destruição como um paralelo de “rapina”, BJ, PIB, veja Ob 5). Novamente os *castelos* (cf. comentário sobre 1.4) entram em cena, desta vez como bastiões onde se acumulam atividades criminosas com aparente imunidade ao castigo.

O *portanto* do anúncio de juízo, que se torna solene por causa da fórmula do mensageiro, assinala que tudo isso deve terminar (v. 11). Um exército invasor cortará todas as vias de escape, cercando (lendo *y^esôhēb* como a maioria das traduções e comentaristas, em lugar de *ús^ehîb*, “e ao redor”, pois a oração ficaria sem verbo) a terra. A invasão não apenas deixa Israel indefeso, mas, ironicamente, parece ter um efeito purificador sobre a *terra*, presumindo-se que aquilo que é saqueado dos castelos (v. 11) é o assassinato e o roubo que os israelitas ali haviam escondido como tesouros (v. 10).

iv. Julgamento completo — prova sarcástica (3.12). A fórmula do mensageiro introduz uma expansão do anúncio do juízo. A forma é uma comparação entre dois pedaços de um cordeiro que um pastor pode livrar da boca de um leão (cf. 1.2; 3.4,8), e o resto de uma mobília requintada que consegue ser salva por aqueles que “se refestelam” (uma tradução competente de Mays para *habitam*; cf. 6.4-6 para uma descrição mais completa da indolência opulenta da elite samaritana) em Samaria. É quase impossível recuperar o sentido exato da última linha. As três sugestões mais comuns são: (1) “o canto de uma cama e um pedaço de pano de um divã” (é duvidoso traduzir *d^emešeq* por “pano”); (2) “esplêndidas camas e divãs vindos de Damasco” (Mays; invertendo a ordem das duas últimas palavras e repondo uma delas de modo a citar a capital síria); ou (3) “no estribo do divã e na cabeceira da cama” (Wolff). Esta interpretação envolve uma emenda maior (lendo *b^e’āmešet* em lugar de *bid^emešeq*), mas se encaixa bem no que conhecemos do estilo mobiliário assírio, onde os ricos dormiam entre estribos e cabeceiras ricamente decoradas.

Mais importante do que a exata descrição da mobília é nossa compreensão da base da comparação, que se encontra na lei israelita. Os ossos da perna ou “um pedacinho da orelha” tomados do leão pelo pastor fazem lembrar a *prova do ataque* que um guardador de animais trazia ao dono deles, no caso de uma fera ter destruído um dos animais do rebanho. Tal prova livrava o pastor da penalidade de pagar resti-

tuição pelo animal morto (Êx 22.10-13). A comparação de Amós afirma, portanto, de modo sarcástico que, quando irromper a invasão (v. 11), a devastação de Israel será tão completa que tudo o que se salvará é a prova objetiva da morte, em forma de pedaços de mobília, ou, de acordo com Wolff, apenas as lembranças esfarrapadas da luxúria ociosa em camas requintadas.

v. *Asdode e Egito — continua testemunho prosseguido (3.13-15)*. A quem são dirigidas as ordens *ouvi* e “testemunhai” (BJ; *protestai*, ARA)? A resposta mais simples é: aos representantes de Asdode e do Egito, convocados a Samaria no versículo 9. Aqueles que foram chamados a se reunir e observar os crimes de Samaria devem agora ouvir (provavelmente o veredicto divino) e dar testemunho (ou prova; a palavra *hā'îdû* está relacionada com o termo que designa prova subjetiva ou objetiva, *ʿēd*, empregada em Êx 22.13) como testemunhas oculares tanto das *transgressões* (v. 14; cf. 2.6) de Israel quanto do caráter absoluto e abrangente do juízo de Deus. As ordens são solenemente expressas mediante uma ampliação da fórmula oracular, de modo a incluir os títulos de Javé como Senhor (*'aḏōnāy*) e Deus dos exércitos, i.e., Dirigente de todos os exércitos no céu e na terra. A descrição de Israel como *casa de Jacó* (cf. 6.8; 7.5; e especialmente 9.8) pode preparar o caminho para o anúncio do julgamento de *Betel* (v. 14; cf. Gn 28.18-22); com o colapso da entidade política que leva o nome de Jacó, ocorre o obscurecimento do local sagrado onde ele se encontrou com Deus e cujo nome lembra esse fato. O verbo *punir* empregado duas vezes (na segunda vez traduzido como *visitarei*; v. 14; *pqd*; cf. BJ), retorna ao anúncio geral de 3.2, dando uma indicação de que o capítulo forma uma unidade.

A destruição de *Betel* é descrita de modo a ampliar o quadro do juízo total: não somente seria atacado o mais importante santuário religioso de Israel (cf. 7.13), como seriam cortados os símbolos desse santuário, os chifres do altar que se projetavam do tampo que se assemelhava a uma mesa, e ofereciam poder e proteção especial a quem quer que se agarrasse a eles.¹ A descrição da devastação aparente-

1. Veja R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (Edição inglesa, Darton, Longman, and Todd, 1961), p. 414, para uma descrição a esse respeito.

mente retorna para Samaria (v. 15). Conquanto ela não seja mencionada, é o local mais provável das residências opulentas, mobiliadas com móveis revestidos de marfim, projetadas e localizadas sob medida, algumas para uso no verão e outras para uso no inverno (cf. os dois palácios de Acabe, um de inverno em Jezreel; 1 Rs 21.1; o outro na parte mais elevada e fresca de Samaria; 1 Rs 21.18).¹ É provável que a frase muitas vezes traduzida por “grandes casas” (ARA, IBB, ARC) deva ser traduzida por “muitas casas” (BJ, PIB), de acordo com o contexto que ataca a opulência exagerada de possuir mais de uma casa numa sociedade em que os pobres estavam sendo regularmente despojados de seus bens básicos (cf. 5.11).

b. Discurso de juízo: rejeição das advertências divinas (4.1-13)

Não pode haver muita dúvida quanto ao gênero literário deste capítulo, embora os diversos elementos do discurso de juízo sejam apresentados com uma boa dose de variedade artística: (1) o chamado à atenção e a primeira acusação não são dirigidos ao povo (3.1) nem à casa (5.1) de Israel, mas a um grupo específico de mulheres ricas de Samaria (4.1); (2) o primeiro anúncio de juízo não é introduzido por uma fórmula de mensageiro (cf. 3.11; 5.16), mas por um juramento divino e uma fórmula escatológica (4.2); (3) a segunda acusação (4.4,5) assume um tom sarcástico, imitando a maneira como o sacerdote poderia admoestar os adoradores a serem fiéis em seu sacrifício; (4) a terceira acusação (4.6-1) é uma homilia em cinco partes, narrando os atos divinos de juízo que tinham o propósito de levar ao arrependimento, que não ocorreu, conforme nos faz recordar a constante acusação “contudo não vos convertestes a mim”; (5) o anúncio final do juízo, como sempre introduzido pela palavra *portanto* (4.12), não contém nenhuma ameaça específica, somente a advertência geral de que Deus planeja confrontar Seu povo, sendo melhor eles estarem

1. S. M. Paul, “Amos III 15 — Winter and Summer Mansions”, *VT*, 28, 1978, p. 358-359, chama a atenção para textos babilônicos que distinguem “palácio de inverno” de seu equivalente de verão, concluindo que os israelitas ricos estavam imitando os costumes da realeza vizinha ao construir “palácios diferentes para o ócio, de acordo com as condições climáticas de seu país”.

preparados; (6) esse anúncio é reforçado por um poema como de hino, que celebra o poder irresistível do Criador e O identifica como Javé, o Deus dos exércitos (4.13); e (7) o discurso é acompanhado da fórmula oracular “diz Javé” (lit., “pronunciamento de Javé”, ou “proferido por Javé”), que insiste na autoridade do discurso (vv. 3,5,6,8-11).

Em seu andamento e em seus temas, esse discurso desenvolve aquilo que Amós falou até agora ao mesmo tempo que contrasta com eles. Pode-se ver a *continuidade* na persistência com que ele emparelha os temas gêmeos de riqueza opressiva e abuso na adoração: (1) os rebeldes de Israel dormem sobre as vestes penhoradas dos pobres, à sombra de seus altares e bebem o vinho dos que foram multados de forma injusta na casa de seu Deus, provavelmente uma referência enigmática a Betel (1.8); (2) os altares de Betel e as casas suntuosas de Samaria sofrerão juntos a mesma destruição (3.14,15); e (3) as ávidas mulheres dos palácios de Samaria e os egocêntricos frequentadores dos santuários de Betel e Gilgal são condenados da mesma forma. À medida que os discursos prosseguem, o movimento para acusar as práticas sociais e religiosas de Israel, inter-relacionadas de forma tão perversa, parece ganhar especificidade, intensidade e veemência.

O *contraste* é visto na maneira pela qual a história é narrada como parte da acusação divina. Os relatos anteriores da história de Israel apresentavam a graça de Deus no livramento e na provisão (2.9-11; 3.1,2) e censuravam Israel por não apreciá-los. A presente acusação quántupla (4.6-11) relata os atos de juízo divino e culpa o povo por não aprender, arrependido, a devida lição. Tanto a continuidade quanto o contraste parecem intencionais e contribuem para demonstrar que o livro é uma obra de arte profética elaborada com cuidado e redigida com destreza.

i. Discurso de juízo contra as mulheres ricas de Samaria (4.1-3). O chamado à atenção segue o padrão estereotipado de imperativos masculinos (3.1; 5.1), embora o grupo visado seja feminino (veja outro exemplo no comentário sobre Joel 2.22). O epíteto sarcástico *vacas de Basã* parece referir-se ao luxo que aquelas mulheres ricas desfrutavam e também a certa voluptuosidade e sensualidade que seu estilo de vida extravagante lhes propiciava. Além disso, alguns (Koch, p. 46) notam

indícios de culto da fertilidade no título *vacas*, como se elas se considerassem consortes de Javé, a quem adoravam em santuários sob a imagem do deus-touro (cf. os bezerros baalizados de Oséias).¹ Basã, a região mais fértil de Gileade, ao longo do rio Jarmuque, na Transjordânia, era um sinônimo de prosperidade na agricultura e na criação de animais (Sl 22.12). A robustez que as mulheres e seus maridos consideravam beleza e bênção (cf. Sl 73.4-7; Ct 7.1,2; 8.10) era, de acordo com Amós, prova de seus crimes. Tal prosperidade era obtida a um custo incrível: opressão cruel (cf. 3.9) e molestamento incansável dos pobres e necessitados (cf. 2.6,7). *Maridos* (“senhores”, ARC, PIB) deixa aberta a possibilidade de algumas mulheres serem concubinas, além de esposas. O desejo de beber a qualquer custo pode ser um comentário adicional a 2.8 e também uma antecipação de 6.6.

A certeza de seu julgamento e sua intensidade são os temas dos versículos 2-3. O juramento divino (*jurou*) outorga uma seriedade absoluta à ameaça de julgamento. Deus sustenta essa ameaça com todo o peso de Sua *santidade*, Seu caráter divino, a excelência intrínseca que O distingue da maneira como todas Suas criaturas se comportam (cf. comentário sobre Os 11.9). Veja como Amós emprega outros juramentos divinos para tornar solenes os anúncios de juízo em 6.8 e 8.7. O drama da ameaça é acentuado pela fórmula escatológica “eis que virão dias sobre vós” (BJ), empregada aqui por Amós pela primeira vez (cf. 8.11, outro anúncio de juízo, e 9.13, uma promessa de salvação). Os *dias* são a época da intervenção divina na história e na política para acertar todas as contas. A fórmula aqui utilizada fortalece a ênfase de Amós de que a vinda futura de Deus trará duras surpresas para Israel (cf. 2.6-16; 3.1,2), armando o palco para o completo desenvolvimento de tal surpresa em seu oráculo de lamento no dia do Senhor (5.18-20).

A intensidade do julgamento das mulheres é clara, mas não o seu exato caráter, em grande parte por não conhecermos precisamente o significado dos instrumentos do cativo, no versículo 2 nem a locali-

1. P. F. Jacobs, “‘Cows of Bashan’ — A Note on the Interpretation of Amos 4:1”, *JBL*, 104, 1985, p. 109-110, diz encontrar a confirmação de sua teoria em desenhos e inscrições de Kuntillet 'Ajrud, no norte do Sinai, que podem descrever Javé e uma consorte, “ambos com aspecto bovino”.

zação e o sentido de *Harmom* (ou “Hermom”), no versículo 3. A maioria das traduções interpreta os apetrechos como “anzóis” ou “fisga de pesca” (ARA; IBB; ARC; PIB; Mays, com pontos de interrogação). A NEB chama-os de “escudos” e “cestos de peixe”, enquanto Wolff defende algo como “cordas” e “harpões” (cf. BJ). Os captores puxam e aguilhoam suas presas corpulentas como se elas fossem um rebanho de bois empacados, forçando-as a passar pelas muitas brechas nos muros da cidade, os quais foram danificados de tal forma que as portas, caso ainda de pé, tornam-se desnecessárias (v. 3).¹ Alguma ajuda na identificação de *Harmom*, que muitos comentaristas emendam para “Hermom”, sugerindo a cadeia de montanhas oposta ao Líbano e que fica além de Damasco (cf. 5.27), pode ter vindo de D. N. Freedman e F. I. Andersen. Partindo de uma sugestão de W. F. Albright, eles relacionam o “Harmom” de Amós com o *hrnm* ugarítico e com a moderna Hermel, próxima de Cades, no rio Orontes. Eles também assinalam que tal localização está de acordo com Amós 5.27 (cf. 2 Reis 25.6, que descreve a apresentação de Zedequias a Nabucodonosor, seu captor, em Ribla, a poucos quilômetros de Harmom).²

O que não se deve perder nessa palavra cruel às mulheres impiedosas, cujo paralelo bíblico mais próximo é Isaías 3.6 — 4.1, é o fato de que elas são consideradas pessoalmente responsáveis. Qualquer que tenha sido a cumplicidade de seus maridos (ou senhores) em seus crimes, aqui só elas são acusadas e somente sua punição é descrita. Nada no sistema social deles, por mais patriarcal que pudesse parecer de acordo com outros padrões, dava-lhes a mínima desculpa quando chegassem os dias de julgamento.

1. Numa análise detalhada das possíveis interpretações desse difícil versículo, S. M. Paul, “Fishing Imagery in Amos 4:2”, *JBL*, 97, 1978, p. 183-190, sugere que *anzóis* e *fisga de pesca* devem ser lidos como “cestos” e “jarros”. O quadro seria então de peixes sendo embalados em tais recipientes para serem transportados (cf. Jr 16.16; Hc 1.14).

2. Freedman e Andersen, *BASOR*, 198, 1970, p. 41, ajudam sugerindo uma seqüência de alterações sonoras, das quais a forma de Amós, *hrnm*, em vez da forma ugarítica *hrnm*, é um estágio intermediário.

ii. *Admoestações zombeteiras contra os santuários (4.4,5)*. O ataque sarcástico contra santuários em *Betel* e *Gilgal* parece ser a caricatura de uma forma de instrução sacerdotal (*tôrã*), em que são dadas ordens acerca de práticas rituais e apresentam-se motivos (geralmente introduzidos por “porquanto” ou “porque”, *kî*) como explicação para elas.¹ O paralelos mais próximos à forma de Amós encontram-se em Levítico 7.22-25; 19.58 e em Deuteronômio 14.4-8,21. Amós distorce a ordem, ironizando totalmente, ao determinar ao povo que entre nos santuários não para adorar (cf. Sl 100.4), mas para fazer *transgressões*, i.e., para demonstrar sua rebelião mediante o vazio de sua adoração, mediante sua incapacidade para endossar seus rituais com atos de justiça (cf. 5.21-24) e mediante o desejo com que buscavam seu próprio prazer e bem.

A respeito da geografia e história de *Betel* e *Gilgal*, veja os comentários sobre Oséias 4.15. A crítica de Amós em relação à prática deles não parece girar em torno de alguma violação das regulamentações rituais.² Aliás, ele os importuna por fazerem coisas certas: sacrificam de manhã, dão o dízimo de suas colheitas (Dt 14.22-29; cf. Gn 28.22, quanto ao dízimo de Jacó em Betel) no terceiro dia de sua peregrinação, queimam suas ofertas de gratidão (Lv 7.12-15; 22.29,30) e anunciam suas ofertas voluntárias (Lv 7.16,17; 22.18-23); mas eles as fazem por motivos errados, como sugerem as palavras *apregoai* e *publicai* (ou “anunciai”, v. 5). A motivação egoísta e a falta de interesse pela glória e adoração divina são visíveis: (1) *vossos* sacrifícios e *vossos* dízimos, Deus assim os rotula (v. 4); (2) o povo faz alarde de suas oferendas (cf. a acusação que Jesus faz dessa prática em Mateus 6.1-18); e (3) acima de tudo, amam fazer esses sacrifícios e comê-los (cf.

1. J. Begrich, “Die priesterliche Tora”, *Werden und Wesen des Alten Testaments*, editado por P. Volz, F. Stummer, J. Hempel, *BZAW*, 66, 1936, p. 63-88. cf. também Wolff, p. 211, 212.

2. Queimar o pão levedado (v. 5) era tecnicamente uma infração das regulamentações de Lv 2.11; 7.11-14. Mas essa infração não parece ser a questão levantada por Amós. Veja Vuilleumier, p. 50-51, quanto às idéias de que queimar o pão levedado era um sinal do rompimento da aliança da parte de Israel e de que *três dias* devem ser entendidos como “três anos”, com base em Dt 14.22-29; 26.12 (cf. NIV).

comentário sobre Os 4.8-10) como uma forma de festa familiar, sem a devida consideração para com seus propósitos sagrados ou com as obrigações de justiça que acompanhavam tais sacrifícios.

iii. *Narrativa da história do julgamento: advertências desconsideradas (4.6-11)*. A forma e o conteúdo da acusação mudam dramaticamente nesta série de acusações. Aqui, descreve-se o juízo divino em suas diversas formas como uma expressão de graça que deveria ter induzido Israel a se arrepender, voltar para Deus e confiar inteiramente nEle. Os atos de juízo parecem intensificar-se cada vez mais, começando por um ataque ao suprimento de comida: fome (v. 6), seca (vv. 7,8), aflição e insetos (v. 9). Prosseguem atacando os moradores com pragas e ações militares (v. 10), e finalmente concluem com a destruição total de algumas das cidades, ao estilo daquela de Sodoma e Gomorra (v. 11; cf. Os 11.8,9).

O relato da intervenção soberana de Deus é direto e sem justificativas. Ele é o sujeito do verbo principal de cada seção, e esse sujeito é reforçado nos versículos 6 e 7 com um pronome enfático (na BJ, respectivamente “eu mesmo” e “eu também”). Ao mesmo tempo, a absoluta intransigência de Israel é enfatizada pela repetição quántupla de *contudo não vos convertestes a mim*, ou seja, “não abandonastes vossos caminhos rebeldes e não retornastes à vossa dedicação à aliança, e não me destes a lealdade que me devíeis desde o princípio”. (cf. Os 2.7; 3.5; 6.1-3; 14.1,2; Jl 2.12,13, quanto à força de *convertestes*, *šwb*.) Isaías (9.13) deve ter captado a idéia central desta seção:

... este povo não se voltou para quem o fere
nem busca ao Senhor dos exércitos.

O uso que Deus faz da fome e da seca para alcançar Seus propósitos está bem documentado desde as histórias de José e Jacó (Gn 41.57 — 42.5) até os relatos de Elias e Acabe (1 Rs 17.1 — 18.1). A vigorosa figura de linguagem de Amós, *dentes limpos*, é claramente interpretada pela expressão mais literal *falta de pão* (v. 6), uma técnica que não era incomum na poesia bíblica (e.g., cf. Ct 4.1-7; Os 7.3-7,11; onde descrições literais cercam e esclarecem as metafóricas). O quadro

da seca (v. 7) é o mais minucioso da seção, não poupando esforços para mostrar os sofrimentos que Deus enviou a Seu povo como mensageiros da graça: (1) falta da chuva de primavera, que era absolutamente necessária para as colheitas de cevada (maio) e trigo (junho), que proviam o *pão*, o alimento principal do povo em geral (v. 6); (2) padrões aleatórios de chuva que deixavam confusos e frustrados tanto moradores das cidades quanto lavradores; e (3) desintegração da vida e conflito em torno do direito à água, sem saciação da sede (v. 8). Essa terrível descrição da fome e da seca, um lembrete da frágil ecologia da Palestina antes que se tornassem populares os modernos métodos de irrigação, também foi apresentada por Amós em 8.11,12; aqui, a remoção das palavras de Deus foi comparada à falta de pão e à sede de água que novamente fizeram o povo perambular em busca de suas provisões básicas.

Crestamento e *ferrugem* (v. 9) são freqüentemente emparelhados nas Escrituras (Dt 28.22; 1 Rs 8.37; 2 Cr 6.28; Ag 2.17). *Crestamento* é obra do vento oriental, que seca e queima prematuramente o cereal, de maneira que ele toma uma cor marrom. *Ferrugem* é o produto de vermes parasitas que embranquecem a ponta dos grãos de cereal.¹ Na problemática segunda linha do versículo, provavelmente o melhor é acompanhar a emenda que, a partir do infinitivo construto (*harbôt*), forma um verbo no tempo finito (*heh^hrabtî*), como muitas das traduções modernas (BJ; RSV; NEB; Wolff; Mays) têm feito, acompanhando Wellhausen. O significado, então, seria “golpeei” ou “feri” (como com uma espada), e o estilo seria paralelo ao do versículo 10, onde as duas primeiras linhas iniciam com verbos finitos que descrevem a ação divina, ambos no tempo perfeito.

A ênfase deste versículo recai novamente no caráter total e abrangente da destruição. São aniquiladas todas as culturas básicas de cereais, frutas, vegetais, uvas e azeitonas. Cereais, vinho e azeite constituíam a lista de setores agrícolas básicos de Oséias (2.8,22), à qual ele às vezes acrescentava figueiras (2.12). O fato de Amós mencionar as *hortas* (“jardins”, BJ) só intensifica a descrição da calamidade. A

1. Wolff, p. 221, seguindo as cuidadosas descrições de G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, vol. 2, p. 333-334; vol. 1/2 (1928), p. 326.

origem agrícola do profeta (7.14) credenciou-o a compreender o horror dessas destruições do suprimento de comida da nação. Veja os comentários sobre Joel 1 quanto à capacidade dos *gafanhotos* para causar devastação. O ataque contra as plantações tinha um significado especial para Amós porque estava ligado às suas duas primeiras visões (7.1-3,4-6) que, de modo tão sugestivo, determinaram o ritmo de sua missão. O fato de Israel não conseguir aprender com essas calamidades menores do passado iria forçar Deus a desencadear os ataques devastadores das visões.

A derrota na batalha é o juízo descrito no versículo 10. O conhecido trio de flagelos de tempos de guerra — *peste* (um subproduto da falta de água, deterioração de alimentos e problemas de saneamento produzidos pelo cerco), *espada* e *cativeiro* (Jr 43.11; Ez 5.12) — são empregados para destacar a severidade do juízo, um rigor ressaltado pelo fato de os soldados serem designados como tropas de elite ou de assalto (*bahûrîm*; ARA, *jovens*) e pela nauseante menção ao *mau cheiro* da carne putrefata. *Egito* dá à passagem uma carga vigorosa: reverte-se o êxodo; a calamidade divina que outrora salvou Israel (Êx 12.29,30) volta-se agora contra ele. Até os *caballos* não têm como escapar (cf. 2.15; Os 14.3); também eles são levados cativos pelo inimigo.

A derrubada de algumas das cidades (v. 11) refere-se, provavelmente, a um ataque militar, não a calamidades naturais, dando continuidade à descrição do juízo por meios políticos. A violência internacional descrita em 1.3—2.3 oferece um contexto adequado, embora não precisemos tentar identificar a referência de Amós a qualquer invasão específica. O caráter repentino e completo da catástrofe parece ser o sentido da alusão a *Sodoma* e *Gomorra* (Gn 19; cf. Dt 29.23; Is 13.19; Jr 49.18; 50.40).

Na comparação entre Israel e o fim cataclísmico das mais corrompidas cidades da Bíblia, esses versículos conduzem ao clímax o relato da intensidade do juízo divino. Também fazem os ouvintes lembrar que a graça foi oferecida até quando o juízo foi mais enérgico: alguns dos israelitas, como *Ló* e suas filhas, foram *como um tição arrebataado da fogueira*.

Nessa ladainha de juízo, Amós estava preocupado com as maldições da aliança que pairavam sobre o povo, procurando adverti-

los contra a deslealdade para com o grande Rei (cf. Dt 29.10-28). A oração de Salomão na dedicação do templo esboça um esquema de juízo, arrependimento e restauração semelhante àquele que Javé esperava em 4.6-11 (1 Rs 8.33-40). Amós deu um efeito especial à promessa da aliança ao interpretá-la não como uma promessa de julgamento futuro, mas como uma lente através da qual se possa olhar para um julgamento passado, uma lente dirigida não só para a ira de um Soberano traído, mas para a graça dAquele que anseia pela restauração da comunhão com Seu povo obstinado.¹

iv. Anúncio do encontro com Deus (4.12). O contexto (vv. 6-11), com sua série de acusações, e o *portanto*, com a promessa divina de fazer algo a Israel, dão a este versículo as características formais de um anúncio de juízo. A dificuldade é que o *assim* e o *isso* anunciados por Deus não oferecem nenhum indício mais forte daquilo que Ele fará. Nem é clara a natureza do encontro com Deus, para o qual Israel é admoestado a se preparar. O encontro com Javé no Sinai pode nos dar alguma indicação para o significado de Amós. Lá, *prepara-te* (Êx 19.11,15) claramente significa Israel se aprontando para lidar com a santidade e majestade de Deus. E *para te encontrares com o teu Deus* (Êx 19.17) é experimentar uma teofania, uma demonstração impressionante da presença divina, acompanhada por trovões, relâmpagos, nuvens espessas, toques de trombeta e fumaça que brotam de uma presença abrasadora (Êx 19.16-25).

Numa forma sintética, a linguagem de Amós pressupõe esse assombro avassalador, até mesmo ameaçador. Contudo, dificilmente as palavras de Amós podem ser um convite à adoração. Tendo por pano

1. Veja Mays, p. 79-81, para maiores discussões das maldições da aliança. Parece que Mays não aceita os argumentos de H. W. Wolff (p. 217-218), de que esses versículos devem ser creditados à época de Josias. Como motivo, Wolff cita a relação de Am 4.6-11 com 1 Rs 8.33-37 e Lv 26, bem como o fato de Amós geralmente basear seus argumentos extraídos do passado na bênção de Deus (2.9-11; 3.2), não em seu juízo. A primeira razão de Wolff pressupõe datas posteriores a Amós para os materiais em Levítico e Reis. Sua segunda razão parece ainda mais fraca, pois está baseada na premissa de que Amós só pode ter uma maneira de tratar a história passada de Israel.

de fundo o Sinai, podem-se colocar as palavras de Ezequiel a Gogue, “prepara-te, sim, dispõe-te” (Ez 38.7), onde o contexto é de preparativos para a batalha. Todas as manifestações aterrorizantes que Deus apresentou a Israel no Sinai, na graça da aliança, serão agora liberadas contra o povo no juízo, devido à tríplice acusação — a opulência inescrupulosa das mulheres de Samaria (4.1-3), os rituais vazios e egocêntricos de Betel e Gilgal (4.4,5) e a recusa em ler o convite ao arrependimento nas mensagens de juízo (4.6-11). *Assim e isso* podem pressupor algum gesto simbólico destinado a causar impacto, como um golpe com um punho cerrado, um corte da garganta ou o manejo de uma espada.¹

v. *Primeiro hino sobre a soberania divina (4.13)*. Se o juízo é o tema do versículo 12, então a interpretação da estrofe de hino que vem a seguir deve estar em harmonia com o tema de juízo. Parece que seu propósito é fazer uma descrição viva do poder e da glória do Deus contra quem Israel deve se apressar para lutar. Ao mesmo tempo, pode ser um chamado implícito à adoração, uma indicação de que, se Israel considerasse o maravilhoso nome de Javé com toda a seriedade, o arrependimento e a vida ainda seriam possíveis. O papel desse hino seria, portanto, conduzir o discurso de juízo de 4.1-13 a um clímax, com um retrato glorioso do Juiz que estava na iminência de surgir diante deles em esplendor teofânico, e preparar para as admoestações de 5.1-17, que instam Israel a buscar o Senhor e o bem que Ele requer (5.4,6,14).

A forma hínica é caracterizada pelos participios hebraicos, geralmente traduzidos como orações adjetivas relativas (*quem*), que descrevem os atos ou as características de Javé (cf. Sl 104.2-4,31,32), e pela conclusão que declara *seu nome*. Duas outras estrofes de hinos, provavelmente do mesmo poema, são utilizadas por Amós (5.8,9; 9.5,6; cf. 8.8c, d), ambas em contextos que descrevem o poder de Deus para julgar (cf. também o hino de Elifaz em Jó 5.9-14).

1. R. Youngblood, *JBL*, 90, 1971, p. 98, ao emendar *liqra'lt* para *liqrô' 'et*, defende a tradução sugerida por G. W. Ramsey, *JBL*, 89, 1970, p. 187-191: “Prepara-te, ó Israel, para chamares os teus deuses”. A ironia é óbvia e pode encontrar algum apoio em Am 5.26 e 8.14.

No versículo 13, criação, revelação e julgamento são as principais atividades atribuídas a Javé. Ele molda (*forma*; *yšr*; cf. Gn 2.7) os *montes* como um oleiro e *cria* (*br'*; cf. Gn 1.1) o *vento* a partir do nada. Contudo, em comunhão com a pessoa humana e numa aceitação da fragilidade do homem, Ele revela o que medita (o pronome *seu* deve referir-se a Deus) e o que contempla (cf. 3.7). Ao mesmo tempo, Sua presença prenuncia terror. A fumaça ou nuvens que cercam Sua pessoa (veja comentário sobre o v. 12) podem toldar o sol e escurecer a *manhã*, e Seus passos podem fazer tremer os lugares altos da terra, talvez uma referência oculta a Seu poder de destroçar os santuários de Betel e Gilgal (vv. 4,5; cf. comentário sobre Os 4.13, quanto a uma discussão dos santuários como “lugares altos”).

O emprego de material hínico sugere que a celebração do poder de Javé como Criador soberano fazia parte da adoração de Israel no início da era profética. Amós parece estar utilizando uma linguagem à qual não sente necessidade de acrescentar comentários. É possível que exista a intenção de um toque de ironia, na medida em que Amós toma a conhecida hinódia de Israel, na qual o povo teria experimentado grande alegria e consolo (5.23), atirando-a contra eles, como uma prova de que Deus tem o direito e o poder julgá-los.¹

O discurso de juízo de 4.1-13 começa e termina com participios descritivos. No versículo 1, as mulheres são acusadas por oprimir, es-

1. Acerca das estrofes de hinos em Amós, veja Watts, p. 51-67; Vuilleumier, p. 88-90; J. L. Crenshaw, *The Doxologies of Amos: A Form Critical Study in the History of the Text of Amos* (Nashville: Vanderbilt University, 1964); K. Koch, “Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches”, *ZAW*, 86, 1974, p. 507-537, que vê, na disposição e na função dos hinos, indicações para a estrutura do livro, e C. I. K. Story, “Amos — Prophet of Praise”, *VT*, 30, 1980, p. 67-80, que contrasta a ênfase do Juiz-Criador de Amós com o tema do Redentor-Criador de Is 45.7, 18 (cf. 43.7), sustentando que cada tema é apropriado à época do autor e que, portanto, não há motivo válido para negar a autoria das estrofes de hino a Amós. Em contraste, F. Foresti, “Funzione semantica dei brani partecipiali di Amos: 4:13; 5.8s; 9.5s”, *Bib*, 62, 1981, p. 169-184, sustenta que as passagens participiais hínicas de Amós, com suas ênfases teofânicas, têm raízes num contexto que resulta em temas cosmológicos derivados de Jó e de Segundo Isaías, demarcando o caminho para os comentários sobre a retribuição divina na literatura apocalíptica.

magar e implorar; no versículo 13, Deus é exaltado por criar, declarar, fazer e andar. Não podemos estar certos de que Amós pretendia tal contraste, mas a idéia certamente está de acordo com tudo o que ele disse sobre a diferença fundamental e trágica entre os caminhos de Deus e os de Seu povo.

c. Discurso de juízo: perversão da adoração e da justiça (5.1-17)

Amós prossegue suas denúncias dos pecados de Israel e suas predições da extinção de Israel, continuando com alguns dos *temas* — o ataque aos santuários (4.4,5; 5.4-6), o desmascaramento da opressão (4.1; 5.10-12,15) e a celebração do poder divino (4.13; 5.8,9) — e também com algumas das *formas* literárias — as admoestações (4.4,5; 5.4-6,14,15), o hino (4.13; 5.8,9) e, claro, as combinações de acusação (4.1,6-11; 5.10-12) e anúncio (4.2,3,12; 5.3,16,17).

Todavia, o tom deste terceiro discurso de juízo separa-o daquilo que o precede: (1) Amós denuncia e ao mesmo tempo lamenta (5.1,2); (2) suas admoestações são urgentes, até mesmo exaltadas (5.4-6,14,15), mas não sarcásticas (com exceção, talvez, dos trocadilhos com os nomes de Gilgal e Betel; v. 5); (3) oferece-se a possibilidade real, embora remota, de resgate (vv. 6,15); (4) em tudo isso revela-se o genuíno interesse humano do profeta para com um povo que se encontra na iminência do esquecimento, interesse que se manifestará de modo ainda mais intenso quando Amós interceder por eles nas visões (7.2,5); e (5) contudo, ele também se expressa, no lamento (5.2) com que inicia o discurso e no chamado a lamentação (5.16,17) com que o termina, como se Israel já fosse uma nação morta.

Tem-se chamado a atenção para o padrão simétrico, quiástico, em que foi redigida a passagem, a despeito de seus componentes breves e variados:¹

1. J. DeWaard, "The Chiastic Structure of Amos 5:1-17", *VT*, 27, 1977, p. 170-177. A estrutura quiástica geral é correspondida por uma profusão de padrões quiásticos específicos encontrados em vários versículos (5,7-12,14-16; veja os detalhes nos comentários sobre tais versículos).

- Lamento como anúncio (vv. 1-3)
- Admoestação (vv. 4-6)
- Acusação (v. 7)
- Hino (v. 8a-e)
- Javé é o seu nome! (v. 8s)
- Hino (v.9)
- Acusação (vv. 10-13)
- Admoestação (vv. 14,15)
- Lamento como anúncio (vv. 16,17)

A intenção do autor (o padrão dificilmente seria acidental) parece estar centrada na inevitabilidade do juízo — as *lamentações* no início e no fim — e os chamados a buscar o Senhor — as *admoestações* — como a única forma possível de salvação.¹ O discurso está ancorado bem no meio, nos lembretes grandiosos sobre o poder de Deus, cujo nome de aliança é Javé, e a quem Israel deve buscar em arrependimento ou enfrentar na batalha (4.12).

i. Anúncio em forma de lamento (5.1-3). O profeta chama a atenção do Reino do Norte, tratando-o como uma entidade política em sua totalidade (*casa de Israel*; cf. v. 4). Ao dirigir um lamento à nação, Amós estabelece um padrão seguido tanto por Jeremias (7.29; 9.10) quanto por Ezequiel (19.1 — príncipes de Israel; 26.18; 27.32 — Tiro; 32.2 — Egito). Como forma literária, a lamentação (*qînâ*) caracteriza-se por linhas curtas, quase aos soluços, e por contrastes marcantes que descrevem o trágico revés — de forte para fraco, de elevado para diminuído, de nobre para desonrado — vivenciado por pessoas (cf. 2 Sm 1.19-27) ou por cidades e povos (cf. Lamentações). O salto dado por Amós do hino de poder e glória (4.13) para o lamento da tragédia sem solução é uma das transições mais deliberadamente chocantes do livro.

1. Veja A. V. Hunter, *Seek the Lord! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Micah, and Zephaniah* (Baltimore: St. Mary's Seminary & University, 1982), quanto ao ponto de vista de que as admoestações (exortações) confirmam o julgamento e não oferecem nenhuma possibilidade de escape.

A introdução (v. 1) é seguida pelo cântico propriamente dito (v. 2). Os verbos-chave, “ela caiu” e “ela foi abandonada” (cf. Jz 6.13; 1 Sm 12.22; Is 2.6), descrevem a pungente situação de Israel de uma forma mais breve, porém mais absoluta. Amós juntou-se aos pranteadores no funeral de um povo outrora poderoso e amado. Tais verbos de colapso e rejeição encontram correspondência nas orações que falam de levantar-se ou ficar de pé (*qwm*): Israel não tem capacidade alguma para se levantar sozinho, e não existe nenhum ajudante por perto para erguê-lo — muito menos o Deus da aliança, o qual, ao longo de toda a história do povo, tem sido seu Salvador. Duas palavras tornam ainda mais pungente o lamento e destacam a profundidade da queda de Israel: (1) *virgem* (cf. Jr 18.13; 31.4,21) descreve a vulnerabilidade de Israel (cf. Jz 11.38; 2 Sm 18.18) e a profunda tristeza que acompanha sua morte, como se ele devesse ter tido toda uma vida de amor e fertilidade diante de si; (2) *terra* (ou “solo”; heb. ^a*dāmā*) tem a conotação de morte como conseqüência da invasão, quando a terra da esperança e da promessa tornar-se a vala cruel onde seu corpo abandonado se encontra estendido.

O *porque* do versículo 3 assinala sua relação com o lamento: conta por que Amós teve de entoar uma canção fúnebre. A invasão acontecerá; os exércitos de Israel sairão (cf. 2 Sm 18.2-4) para a batalha, convocados em cada cidade aos milhares (1 Sm 10.19) ou às centenas (Jz 7.16; 1 Sm 22.7; 2 Sm 18.1,4); cada unidade militar será literalmente dizimada.¹ A questão, ressaltada pela fórmula do mensageiro, não é que um remanescente sobreviverá, mas que o juízo anunciado por esse versículo será praticamente total, tão vasto que a única reação adequada é um canto fúnebre.

ii. Admoestações oportunas (5.4-7). O discurso divino prossegue, mas de uma nova forma — admoestações caracterizadas por imperativos que trazem ordens tanto negativas como positivas. A antítese é a chave: Javé está deixando claro que buscá-lo (i.e., implorar-Lhe ajuda e apegar-se lealmente a ele) é exatamente o oposto de fazer uma pere-

1. Quanto ao modo em que as tropas eram recrutadas e mobilizadas, veja R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, p. 216-218.

grinação a um santuário como *Betel* (cf. 3.14; 4.4,5), *Gilgal* (4.4,5) ou *Berseba* (uma cidade ao sul de Judá, venerada por sua ligação com a história de Abraão e Isaque; Gn 21,26; aparentemente, os israelitas faziam peregrinações ocasionais para aquele lugar, cruzando as fronteiras de Judá para reverenciarem suas origens patriarcais; cf. Amós 8.14). “Se me buscardes, sobreviveréis qualquer que seja o juízo que venha” é a maneira como podemos parafrasear os dois imperativos do versículo 4. (A relação entre buscar e viver é explicitada no versículo 14, com a adição do termo “para que”; *l'ma'an.*) Por outro lado, fazer da religião oficial o objeto da busca era cortejar a calamidade, porquanto os próprios santuários, junto com as pessoas que os freqüentavam, estavam destinados ao julgamento (v. 5; cf. 3.14).

O juízo é primeiramente expresso (v. 5) através de trocadilhos (cf. Is 10.28-30; Jr 1.11,12; Mq 1.10-15; e a introdução a Oséias, para outros exemplos de jogos de palavras proféticos): (1) o juízo de *Gilgal* é o exílio; as duas palavras que designam exílio possuem as letras *g* e *l* nas raízes, de modo que sua própria aparência e som espelham e ecoam o nome do famoso santuário; (2) o juízo de *Betel* era ser reduzida à iniquidade sem valor, um local tão dominado pela idolatria, a ponto de não fazer absolutamente nenhuma contribuição positiva para a vida; o trocadilho substitui *ʾāwen*, inutilidade, impiedade, idolatria, por *ʾēl*, o nome divino (cf. Os 4.15; 10.5,8, quanto a indícios de que o trocadilho de Amós tinha se tornado uma profecia cumprida). A estrutura quiástica do versículo 5, começando e terminando com *Betel* e mencionando *Gilgal* duas vezes nesse ínterim, é um lembrete da supremacia de *Betel* na vida de Israel e, portanto, no ministério de Amós. *Betel* é mencionada sete vezes (3.14; 4.4; 5.5,6; 7.10,13), *Gilgal* três (4.4; 5.5).

Uma descrição mais literal do julgamento em forma de fogo (cf. 1.3, etc; 7.4) aparece no versículo 6, onde a *casa de José* (i.e., o reino de Israel, assim chamado aqui por causa do pai das duas tribos principais, Efraim e Manassés; cf. 5.15) é ameaçada junto com *Betel*. A severidade do juízo é ressaltada pela sentença *não haja... quem o apague*, que relembra a descrição anterior da situação de desamparo, “não há quem a levante” (v. 2).

No versículo 6, parece que, para enfatizar, Amós repete as admoestações de Javé proferidas no versículo 5, colocando-as na segunda pessoa, *buscai ao Senhor*, em lugar de “buscai-me”, acrescentando depois as conseqüências pavorosas de não obedecer à admoestação, introduzidas por *para que não*. (Veja um paralelo na forma de admoestações seguidas de *para que não* em Pv 22.24,25.) As terríveis palavras de Amós para Betel vieram a se cumprir tanto na invasão assíria (cf. Os 10.8) quanto na reforma de Josias, que alistou a destruição de Betel como uma de suas principais realizações (2 Rs 23.15-18).

Os vínculos entre o versículo 7 e o restante deste discurso são tão obscuros que despertaram um intenso debate. A sugestão mais usual é transportar o versículo, colocando-o entre os versículos 9 e 10 (PIB) e acrescentar em seu início a palavra “ai” ou algum equivalente (PIB; BJ mg.; Wolff; Mays; Amsler; Delcor; etc). Esse reposicionamento, porém, não encontra apoio nos manuscritos hebraicos nem em versões antigas, mas baseia-se na presença de oráculos de lamento em 5.18ss. e 6.1ss. Com Cripps (p. 183) e a RSV, podemos ler essas palavras como uma maneira dramática de se dirigir à casa de Israel, a quem foram destinadas as admoestações (v. 4). É um duro lembrete da extrema intensidade com que precisam buscar o Senhor e da profunda desorientação a que os santuários os haviam conduzido. A semelhança de sintaxe entre 5.7 e 6.3 leva Wolff (p. 272) a tratar esta última passagem também como um oráculo de lamento, embora falte de novo a palavra-chave “ai”. Não seria mais prudente tratar ambos os textos como palavras dirigidas a Israel (BLH), limitando os oráculos de lamento aos textos que realmente apresentam um ai (5.18; 6.1)?

O emparelhamento de *juízo* (*mišpāt*) e *justiça* (*sēdāqā*) é repetido por Amós (5.24; 6.12) como o melhor resumo disponível para definir as responsabilidades do povo de Deus em relação à aliança. Exatamente porque o juízo (cf. Is 30.18) e a justiça (Mq 7.9) são atividades essenciais de Javé, eles devem passar a ser as responsabilidades fundamentais de Seu povo, especialmente dos líderes (*justiça*: Mq 6.8; *juízo*: Dt 6.24; as duas palavras juntas: Is 1.21; 5.7; 28.17; Jr 22.16,17; Sl 72.1-4,12-14; Pv 16.8; 21.3; cf. 8.20). Um propósito da adoração é passar a conhecer tão bem a Deus, de modo que o que Ele é e aquilo

que Ele faz tornem-se realidades concretas em nossa personalidade e nosso comportamento. Onde tal imitação da atividade divina não se faz presente, a adoração é considerada sem valor (Am 5.21-24; Os 6.6).¹

No Antigo Testamento, a justiça e o juízo (ou retidão) levam-nos além da estrita obediência à lei, por mais central que ela seja (cf. Amós 2.4,6-8). As duas expressões dizem respeito a responsabilidades decorrentes da aliança e são quase sinônimas, especialmente quando aparecem emparelhadas (cf. Gn 18.19; Pv 1.3; 2.9). Se for para identificar algumas diferenças de nuance, *juízo* (“direito”, BJ) põe uma ligeira ênfase no estabelecimento e na preservação da ordem na sociedade, corrigindo os erros e punindo os infratores, ao passo que *justiça* enfatiza os relacionamentos vinculados à sociedade gerada pela aliança e insiste em que cada participante da aliança faça tudo o que é necessário para mantê-la em correto funcionamento.²

As duas palavras giram em torno da ação em favor dos pobres, dos marginalizados e dos oprimidos, como sugere nosso contexto imediato em Amós (vv. 10-12,15). “A justiça de Javé não é do tipo representado pela jovem de olhos vendados com uma balança na mão; a justiça de Javé estende um braço ao desamparado que está caído ao chão, enquanto o outro braço afasta aquele que provoca o infortúnio.”³

A estrutura quiástica, que coloca esses substantivos que expressam os interesses da aliança no centro da estrutura e coloca os verbos no início e no fim, sugere que a ênfase está nos verbos. Embora formalmente o versículo seja uma alocução, essa técnica ajuda-o a servir de acusação, antecipando a incriminação mais detalhada dos versículos de 10 a 12. Os verbos captam a essência do crime — o povo exprime sua rebeldia: (1) transformando as doces palavras e atos de justiça (cf. Sl 119.103) na mais amarga das substâncias — *alosna* (*Artemisia*

1. Acerca da relação entre o caráter de Deus e a conduta de Seu povo, veja D. A. Hubbard, “Ethics: OT Ethics”, *ISBE*, edição revista, II, p. 166.

2. Algumas das melhores discussões desses termos podem ser encontradas nas teologias contemporâneas do Antigo Testamento: e.g., G. von Rad, I, p. 322-323, 370ss., 414ss.; E. Jacob, p. 94-102; W. Zimmerli, p. 189-192; Th. C. Vriezen, p. 388-390.

3. E. Jacob, p. 99.

absinthium), uma conhecida planta das regiões do Mediterrâneo e do Oriente Médio, notória por seu amargor (Pv 5.4), que só se compara ao gosto de veneno (Am 6.12; Dt 29.18; Jr 23.15; Lm 3.19); na obra de Shakespeare, *Romeu e Julieta* (ato I, cena III), a ama-de-leite lembra o desmame de Julieta: “Quando ela provou o gosto da alosna no bico de meu peito e o achou amargo, pobre bobinha!”; e (2) lançando (até jogando ou atirando; cf. Is 28.2) ao chão, como se fosse lixo, a justiça, que Deus considera preciosa.

Uma dúvida importante permanece com relação aos versículos 4 a 7. Será que a leve esperança de vida que a passagem oferece não contradiz a irreversibilidade do juízo proclamado por Amós? Como o mesmo profeta pode entoar um canto fúnebre e instar a uma conversão a Javé em passagens consecutivas? A compreensão de H. W. Wolff oferece alguma ajuda. Primeiro, Wolff faz um apanhado de três das mais importantes sugestões feitas por outros estudiosos: (1) A. Weiser vê em nosso texto a mesma ironia encontrada em 4.4,5 e, dessa forma, elimina qualquer contradição possível; Wolff está certo ao enfatizar os contrastes de tom entre 4.4,5 e 5.4,5; (2) F. Hesse encontra nas diferenças entre os dois oráculos (5.1-3 e 5.4-6) um exemplo da liberdade de Javé para dizer uma coisa num momento e algo surpreendentemente diferente em outro; mesmo reconhecendo a ênfase na liberdade de Deus, Wolff não encontra, no enfoque de Hesse, ajuda suficiente para solucionar o problema; (3) A. Alt sugere a possibilidade de ouvintes diferentes para as duas seções, sendo o juízo dos versículos 1 a 3 dirigido à liderança corrupta (cf. 4.1-3) e as admoestações para que se viva, nos versículos 4 a 6, voltadas ao povo em geral; Wolff, contudo, ressalta que o texto dirige as duas passagens à mesma audiência — a casa de Israel, o reino inteiro (vv. 1,4).

Wolff vê nos versículos 4 a 6 uma promessa condicional de sobrevivência, *caso* o povo busque a palavra do Senhor à medida que ela lhes chega através do profeta. Comparando o imperativo *buscai ao Senhor* com passagens semelhantes (e.g., 1 Rs 22.5 = 2 Cr 18.4; 2 Rs 22.13 = 2 Cr 34.21; Jr 21.2), Wolff observa que, neste texto, a busca não está dirigida a alguma atividade religiosa pública, mas é uma indagação direta da vontade de Javé por meio de um profeta. Portanto, as constatações feitas nesta passagem são que Javé ainda é livre para oferecer salvamento mesmo quando a morte é iminente; no entanto, tal sobrevivência só é possível àqueles que verdadeiramente acolhem a

palavra do profeta — outro exemplo em que Amós combina uma observação sobre a soberania divina com o papel profético de interpretá-la (cf. 3.7,8).¹

iii. *Segundo hino sobre a soberania divina (5.8,9)*. Esta estrofe de hino (cf. 4.13; 9.5,6) reforça a ameaça condicional de juízo (“fogo... sem que haja alguém... para apagá-lo” [BJ]) do versículo 6. Embora haja diferenças consideráveis e bem fundamentadas, ao que parece, quanto aos detalhes de sua interpretação, seu propósito básico é fazer Israel lembrar-se mais uma vez, na linguagem de seu próprio culto, de como é temível o Criador soberano com quem eles terão de se haver.

A maioria dos tradutores entende que *Sete-estrela* e *Órion* são nomes de duas constelações (cf. Jó 9.9; 38.31), embora as versões antigas, que são nossa melhor pista para descobrir o sentido das duas palavras hebraicas, revelem variações consideráveis na tradução das palavras, tanto aqui como em Jó. A soberania de Deus na criação expressa-se ainda no controle das estações, com as variações na proporção de luz e escuridão, e na regularidade dos períodos de seca e de chuva que caracterizam o clima da Palestina.

Esta estrofe talvez tenha o propósito secundário de contrapor-se às influências pagãs dos cananeus, que atribuíam a El e a Baal o controle dos astros celestes e do clima terrestre. À semelhança da maioria dos antigos (e não poucos dentre os contemporâneos), os cananeus reverenciavam e temiam os planetas e as constelações (cf. 5.26), atribuindo-lhes um poder misterioso sobre a história e o destino do homem. Toda essa falsa crença e superstição é destroçada pelo terrível anúncio: *o Senhor é o seu nome*, uma oração que, muito apropriadamente, é o centro da estrutura quiástica desta passagem (veja acima), aliás, de todo o livro.²

1. Wolff, p. 237-239; cf. também A. Weiser, p. 190-192; F. Hesse, “Amos 5:4-6,14f.”, *ZAW*, 68, 1956, p. 7-10; A. Alt, “Die Heimat des Deuteronomiums”, em: *Kleine Schriften* 2, p. 269.

2. Veja em Coote, p. 79-82, comentários acerca da estrutura e do significado desta passagem.

Alguns estudiosos (cf. NEB) vêem ainda outras menções de constelações no v. 9, onde lêem *destruição* como a constelação de Touro (emendando *šôd* para *šôr*), *forte* como Capella (emendando *‘āz* para *‘ēz*) e *fortaleza* como Vindimador (emendando *miḥsār* para *m^ebaṣṣēr*).¹ Embora o texto atual apresente algumas dificuldades, ele é compreensível sem tais emendas, encaixando-se melhor no contexto de julgamento do modo como se encontra. Duas pequenas emendas, ambas com apoio na LXX melhoram o equilíbrio poético: ler “baluarte” (NIV) em vez de *forte* (ARA, IBB, ARC) e “traz” (implícito na ARA) em vez de “vem” (IBB, ARC; “virá”, BJ). A estrutura desses versículos é quiástica, pondo em destaque os verbos com que a oração começa e termina — verbos que ressaltam o fato de que o Senhor que controla a criação é capaz de lidar com qualquer situação humana que desafie Sua vontade e está pronto a fazê-lo, por mais que tal situação pareça bem fundamentada e consolidada.² Uma vez mais (cf. 1.4, etc.; 3.9,11; 4.3) Amós reconhece a inimizade especial de Deus contra a arrogância humana que se considera inespugnável diante do juízo divino.

iv. Anúncio de juízo contra a injustiça flagrante (5.10-13). A *porta* (cf. vv. 10,12, onde a *porta* constitui uma moldura para a passagem toda, sendo a segunda e a penúltima palavra do texto) é o cenário para este discurso de juízo direto e específico, que combina acusação (vv. 10,11a, 12) e anúncio (vv. 11b). “Eles” (“eles odeiam”, IBB, BJ; cf. ARA) do versículo 10 sugere que Amós está falando *sobre* os réus da casa de Israel, não *a* eles. As decisões judiciais de cada comunidade eram tomadas à porta da cidade, onde os chefes das famílias e outros anciãos reuniam-se para ouvir testemunhas, arbitrar disputas, resolver controvérsias e ministrar a justiça de modo geral. O

-
1. Veja G. Hoffman, “Versuche zu Amos”, *ZAW*, 3, 1883, p. 111, e Delcor, p. 211, acerca dessa teoria que também é sugerida no aparato crítico de *BHS*. Quanto às constelações e estrelas do Antigo Testamento, veja J. M. Everts, “Astronomy”, *ISBE*, edição revista, I, p. 344-348, e M. T. Fermer, “Stars”, *IBD*, p. 1214-1215.
 2. L. Zalcman, “Astronomical Illusions in Amos”, *JBL*, 100, 1982, p. 53-58, sugere que se leia o v. 9b como uma citação: como “Destruição virá sobre a fortaleza”. cf. Is 13.6; Jl. 1.15.

espaço no lado interno da porta e as salas ou recâmaras na área da própria porta eram utilizados como tribunais.¹

A acusação do versículo 10 especifica a acusação mais geral do versículo 7 ao descrever algumas das principais maneiras pelas quais a justiça e o juízo eram pervertidos. Seu tema central é falar a verdade, dar um testemunho fidedigno e exato em qualquer audiência judicial. A acusação de Amós torna-se contundente com outro uso do padrão quiástico, que começa e termina com os verbos “odeiam” e “abominam” (IBB): aquilo que os mandamentos divinos estimavam (Êx 20.16; Dt 5.20) e os homens sábios honravam (Pv 6.19), os líderes de Israel menosprezavam (cf. Pv 12.1; 15.10, quanto a julgamentos semelhantes daqueles que odeiam correção ou reprimenda). Não importa se os anciãos tentavam cumprir seu dever aplicando fortes repreensões ou decisões corretivas adequadas diante de condutas irresponsáveis, ou se as testemunhas eram fiéis ao falar daquilo que tinham visto e ouvido — o resultado era o mesmo: o absoluto desprezo para com as próprias pessoas incumbidas de zelar pelo bem-estar da vida social e legal de Israel.

Na ameaça de julgamento (v. 11), a palavra é mais uma vez dirigida diretamente aos réus, e a acusação contra eles é ampliada de modo a incluir práticas cruéis de tributação dos camponeses meeiros. Provavelmente, é melhor ler os dois primeiros períodos como um paralelo próximo. Ambos descrevem o crime ambicioso de cobrar demasiadamente dos arrendatários pelo uso da terra, que podia muito bem ter sido tomada dos legítimos proprietários mediante fraude (violando a lei e o espírito de Lv 23.13-38). Para sustentar esse paralelismo bastante próximo, não se deve emendar o primeiro verbo para *pisais* (*bûs^ekem*; cf. ARA, ARC, IBB, BJ, PIB), mas interpretá-lo como uma palavra técnica que tem o sentido aproximado de “recebeis aluguel de” (*bôšaskem* poderia ser, nesse caso, uma forma distorcida do verbo acadiano *šabasu*; cf. Wolff; Mays; NASB).²

1. Veja L. Köhler, *Hebrew Man* (Tradução em inglês, Nova Iorque e Nashville: Abingdon Press, 1956), p. 127-150.

2. Veja H. Torczyner (Tur-Sinai), *Altbabylonische Tempelrechnungen*, Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. (Viena: 1913), p. 130.

A impiedade dos ricos gananciosos fica ainda mais clara no anúncio do juízo (v. 11b), que descreve como empregavam seus bens adquiridos desonestamente: (1) para viverem com ostentação não em casas de tijolos de barro, o material usual de construção (Is 9.8-10), mas de pedras lavradas, com todo o custo da extração, do transporte, do corte e da aplicação de argamassa — um requinte introduzido por Salomão (1 Rs 5.13-18; 7.1-12) e utilizado com abuso pela elite de Samaria, conforme assinala Amós (3.15; 6.4); e (2) para plantarem belíssimas vinhas (cf. Is 5.1,2), que não apenas simbolizavam sua liberdade e segurança pessoal (cf. Mq 4.4), mas também sustentavam as bebedeiras e a devassidão que Amós denunciava com tanta veemência (4.1; 6.6). O juízo determinado é o exílio, que resultará na perda total da terra. Aqueles que haviam loteado as terras dos pobres para saciar a própria ganância iriam experimentar uma penúria total, sem casa nem vinho.

Amós sabe, por sua própria observação (v. 12), que as *transgressões* (*p^ešā'im*; cf. 2.6; 3.14; 4.4) e os *pecados* (raiz *ht'*; cf. 9.8,10; Os 4.7,8; 8.11; 10.9; 12.8; 13.2) dos israelitas não são erros ocasionais, sendo tão numerosos (“incontáveis”, melhor tradução de “*ašumîm* do que *graves* [ARA, IBB, ARC] ou “enormes” [BI, PIB]) que chegam a ser a regra, não a exceção. Neste versículo, o profeta, que vem falando desde o versículo 6 (as palavras divinas encerrarão o discurso nos vv. 16 e 17), acrescenta ainda outras acusações, como que para reforçar a necessidade do juízo que ele já anunciou. Assim fazendo, ele também retorna à questão do fracasso do sistema legal, tema que começou a desenvolver nos versículos 7 e 10. Tal como no versículo 7, ele mistura as acusações para formar uma alocução que inicia com um participio e termina com um verbo em tempo finito, formando assim uma estrutura quiástica que enfatiza as ações ilícitas de perseguir os “inocentes” (cf. 2.6 quanto a esta tradução de *šaddiq*) e rejeitar as reivindicações válidas dos pobres (cf. 2.6), quando são apresentadas no tribunal (*a porta*). Parece que a questão fundamental é o suborno, os vários meios pelos quais os inocentes eram molestados e os pobres defraudados de seus direitos. Novamente, a riqueza e o poder conspiravam para rejeitar os padrões da aliança, que insistia que todo membro da sociedade deveria ser ouvido com justiça num litígio.

Portanto (v. 13) deveria, como de costume assinalar um anúncio de juízo. Em vez disso, encontramos o que parece ser um provérbio. O silêncio mencionado não pode ser de Amós. Tal forma de sabedoria ou prudência seria uma contradição de tudo o que ele afirma quanto à inescapável comissão de profetizar e à tolice de tentar se calar (2.11,12; 3.3-8; 7.10-17). Uma chave para compreender a função deste versículo é levar em conta a questão cronológica. *Então* (i.e., “naquela época”) deve atingir o tempo futuro do juízo, que se dará com o exílio anunciado no versículo 11. Esse tempo é chamado de *mau* (cf. 3.6) devido à sua calamidade extrema, sua catástrofe total; a vida como um todo é cruelmente arrancada e rudemente transplantada num solo estranho. Nesse tempo futuro, quem for prudente assentirá silenciosamente ao julgamento, já que a palavra profética demonstra de modo tão completo que ele é inevitável e necessário. Aqueles que tiverem silenciado os clamores dos inocentes no tribunal serão, eles mesmos, calados pela inevitabilidade de sua própria punição.

v. *Mais admoestações oportunas (5.14,15)*. Pela terceira vez no discurso (cf. vv. 4,5,6,7), o profeta injeta admoestações bem no âmago de um discurso de juízo. Embora a forma possa ter sido emprestada da instrução sacerdotal (*tôrâ*, cf. 4.4,5), o centro da atenção não são os santuários, cujo terrível fim ele já anunciou (vv. 5,6), mas a *porta*. É tão grande sua paixão pela justiça, e tão identificada com o caráter de Deus, que ele chama o povo não a buscar ao Senhor, mas a buscar o *bem*, a verdadeira obediência à vontade de Deus, obediência que se manifesta em *erigir (estabelecei, ARA)* a justiça (contraste isto com o “deitais por terra a justiça”, no v. 7). O *bem* que se busca, e até se ama (v. 15), é muito mais do que um sistema legal rígido; é uma conduta social responsável e atenciosa despertada por uma generosidade semelhante à de Deus (cf. Sl 23.6).

A apresentação de antônimos — *bem* e *mal*, *aborreço* e *amai* — como alternativas aumenta a intensidade da exortação. Como na literatura sapiencial, essa estrutura antitética torna claras as diferenças de vida e morte que tais decisões acarretam (quanto a uma linguagem parecida, veja 1 Rs 3.9; Is 1.16,17; Pv 1.22; 9.8; 11.27; 12.1; 13.24; cf. também Sl 34.12-14; 37.3,27,28).

Cada versículo é um tipo de período hipotético em que os imperativos — *buscai, aborrecei, amai* — devem ser entendidos como orações condicionais (prótases); e as promessas condicionais — “o Senhor... estará convosco”, “talvez o Senhor... se compadeça” — são as orações principais (apódoses). A primeira promessa condicional (v. 14) toma emprestada a linguagem das antigas tradições de Israel que falam da provisão divina (Gn 26.3,24; 28.15; 31.5) e da proteção em épocas de guerra santa (Nm 14.43; 23.21; Dt 31.8; Jz 6.12,13). *Como dizeis* indica o uso de uma fórmula do tipo “Javé está conosco” na adoração pública, talvez em Betel. O que Amós julgava ser presunção *poderia* tornar-se realidade, *se* as pessoas realmente se dedicassem (*buscai*) de coração à prática da justiça em todas as suas formas e ramificações.

A segunda promessa condicional é feita de um modo ainda mais incerto mediante o *talvez* (ou “poderá ser que”; *'ûlay*). Aqui, a compreensão de Amós acerca da vontade rebelde do povo e sua consciência pessoal com relação à liberdade do Senhor para decidir a quem manifestar Sua misericórdia (Êx 33.19) combinam-se para levar o profeta a exprimir a promessa no modo subjuntivo. Ele não ousa oferecer nenhuma garantia, somente a leve possibilidade de Deus estender a graça (como um senhor faria a um empregado ou um pai forte a um filho fraco). Deve-se ler a palavra *restante* à luz da fraqueza de Israel: não é tanto uma promessa de livramento futuro de alguns israelitas fiéis (cf. Is 37.31,32), mas, sim, um reconhecimento da presente fragilidade dos filhos e filhas de José no Reino do Norte, que foram destroçados pelos juízos anteriores (4.6-11) e parecem pequenos entre as nações (7.1-6).

vi. Anúncio de um lamento generalizado (5.16,17). O anúncio final de juízo, iniciado pelo costumeiro *portanto* (cf. vv. 11,13) e pela fórmula de mensageiro, é proferida nas palavras do Senhor que, no início do discurso, havia anunciado a devastação dos exércitos de Israel e advertido o povo a buscá-lo, acolhendo a palavra do profeta (vv. 3-5). O tom do anúncio — expresso com choro, pranto, aflição e lamentação — leva-nos de volta ao canto fúnebre com que Amós iniciou este terceiro discurso de juízo (vv. 1,2). *Portanto* liga esses versículos

não apenas ao versículo 12, como observa a maioria dos comentaristas, mas à passagem toda, que contém acusações diretas (vv. 7,10,11a,12) bem como indicições indiretas em forma de admoestações (vv. 4-6,14,15). É tão evidente para Amós que Israel irá ignorar as admoestações que ele passa imediatamente para o anúncio. Ademais, a rejeição das admoestações torna-se parte da acusação e, dessa forma, prepara o caminho para o juízo.

O *pranto* (*mispēd* ocorre três vezes) domina a cidade — parece que se trata de Samaria, embora não chegue a ser mencionada — e o campo de um modo tão avassalador quanto nas primeiras cenas de Joel, que eram tomadas por chamados à lamentações (Jl 1.8-13). As praças públicas e as ruas estreitas escoavam igualmente os gritos de *ai* (*hō*; com maior frequência *hōy*; cf. 1 Rs 13.30; Jr 22.18; 34.5). A aflição é tão grande que até os trabalhadores do campo, que haviam sido forçados a trabalhar por salários tão baixos (v. 11), são convocados a ajudar os carpideiros (cf. 2 Cr 33.25; Ec 12.5; Jr 9.17-22) a darem vazão à sua conhecida dor. O equilíbrio estilístico leva muitos tradutores e comentaristas a seguirem a Vulgata, colocando a preposição *em* (*'el*) antes de *prantear* (final do v. 16), e não antes de “pranteadores profissionais” (*os que sabem prantear*), como ficou no TM, o qual diz literalmente (v. 16c):

E chamarão lavrador(es) ao pranto
e choro àqueles destros na lamentação.

A tradução da ARA preserva o paralelismo:

e para o choro os que sabem prantear.

A menção irônica da convocação de lavradores para ajudarem nos rituais de procissão fúnebre (e talvez de sepultamento), enfatizada pela referência específica da tristeza nas vinhas (v. 17; Is 16.10), faz lembrar, pelo contraste, o canto jubiloso dos trabalhadores nos tempos felizes da colheita. Sem dúvida, trata-se das mesmas vinhas de que os ricos de Israel se orgulhavam e cujo vinho bebiam com tanta liberdade (v. 11; cf. a introdução a Joel quanto à possibilidade da escolha de

fazendas como locais de lamentação, porque a perda das colheitas seria vista como a falência de seu culto à fertilidade).

O motivo para a aflição devastadora torna-se claro na última linha — o próprio Senhor ameaça passar no meio deles, como havia passado pela terra do Egito, destruindo os primogênitos da terra do Faraó (Êx 12.12). O povo de Deus havia se tornado inimigo, profanando o nome do Senhor em seus santuários, pervertendo o direito e a justiça, transformando-os num refugio de amargor e inutilidade, roubando de seus concidadãos a terra dada por Deus e menosprezando Seus convites para que voltassem a Ele. Não deixavam a Javé outra escolha senão passar por ali (*'br*, com *b*) num juízo devastador, e nunca mais tornar a passar ao largo (*'br* com *l*; cf. 7.7; 8.2) numa manifestação de graça e perdão. A forma que esse julgamento pode assumir não é declarada. O contexto, especialmente o versículo 3, indica uma invasão militar (cf. também 6.14), enquanto a insinuação da obra do Senhor no Egito sugere uma praga. O *como* da destruição não é o tema de Amós aqui; para ele basta deixar claro o *quem*. A consequência do colapso do direito e da justiça é mais do que uma revolta social. É inevitável que leve à retribuição divina. Dentro da aliança, a justiça e o direito não são simples conveniências políticas para “lubrificar” as relações sociais de Israel. São necessidades divinas para um povo da aliança, cuja própria razão de ser é demonstrar a singularidade de seu Deus justo e direito. Quando a justiça e o direito são retirados do meio de Israel, Javé nada mais pode fazer senão intervir como juiz.

V. DOIS AIS CONTRA ISRAEL (5.18—6.14)

Em dois famosos discursos. Amós continua atacando verbalmente os males gêmeos de Israel: a adoração ardorosa sem a correspondente preocupação com a justiça (5.18-27) e a indolência opulenta sem a devida consciência da calamidade iminente (6.14). As duas seções começam destacando um tema comum: a falsa sensação de segurança de Israel, seja nas supostas vitórias que o dia do Senhor traria (5.18) ou na pretensa invencibilidade do monte de Samaria (6.1). Ambas as seções terminam com a ameaça de um destino comum: exílio (5.27) e invasão (6.14).

Três origens diferentes têm sido sugeridas para os oráculos em forma de *ais* encontrados aqui e em outros profetas (cf. Is 5.8,11,18,20-22; 10.1; 28.1; 30.1; 31.1; 33.1; Hc 2.6,9,12,15,19): (1) a *maldição*, em que uma pessoa poderosa lança condenação contra um indivíduo ou grupo (e.g., Gn 9.25; Jz 5.23); usando Deuteronômio 27.15-26 como exemplo, Westermann sustenta que os *ais* proféticos são maldições que foram adaptadas às práticas legais (de adoração pública) de Israel, de várias maneiras, para que ficassem bem próximos do discurso de juízo;¹ (2) o *lamento* fúnebre, onde um pranteador soluça de tristeza pela morte de um ente querido (e.g., 1 Rs 13.30; Jr 22.18; 34.5);² e (3) uma forma de *instrução de sabedoria*, algumas vezes empregada em oposição a “bem-aventurado” (*'ašrê*; cf. Is 3.10,11 e Ec 10.16,17 na PIB; cf. Lc 6.20-26), em que os resultados desastrosos da má conduta são dramatizados; note, na JB, a expressão “dificuldades para os que” como uma forma de captar essa nuance de sabedoria.³ Parece que a evidência mais forte encontra-se perto da terceira alternativa, conforme foi enfaticamente defendido por J. W. Whedbee e H. W. Wolff.⁴

Embora o terror e a irreversibilidade do juízo predito por Amós talvez lembrem uma maldição, e embora a passagem imediatamente anterior a esta (5.1-17) esteja carregada de uma linguagem fúnebre, o objetivo de Amós, nesses *ais*, parece ser uma advertência sobre as dificuldades que advirão como retribuição pela conduta tola de Israel, em vez de uma maldição ou uma expressão de lamento, como se Israel já estivesse morto. As perguntas de debate (5.20,25; 6.2,3,12,13) e as

-
1. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (Tradução inglesa, Philadelphia: Westminster Press, 1967), p. 190-198.
 2. R. J. Clifford, “The Use of Hoy in the Prophets”, *CBQ*, 28, 1966, p. 459ss.; D. E. Gowan, *The Triumph of Faith in Habakkuk* (Atlanta: John Knox Press), p. 50-67. J. G. Williams, “Irony and Lament: Clues to Prophetic Consciousness”, *Semeia* 8, 1977, p. 51-74: “Os *ais* não concentram tanto a atenção na calamidade futura, expressando, muito mais, um lamento por uma perda no presente... É o lamento por uma doença fatal” (p. 55).
 3. E. Gerstenberger, “The Woe-Oracles of the Prophets”, *JBL*, 81, 1962, p. 249-263.
 4. J. W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom* (Nova Iorque e Nashville: Abingdon Press, 1971), p. 80-110; H. W. Wolff, *Prophet*, p. 17-34.

admoestações para modificar seus caminhos (5.23-24) caracterizam os ais como advertências que Israel deve aceitar para que o pior não lhes sobrevenha.

a. Oráculo de lamento: interpretação distorcida do Dia de Javé (5.18-27)

Parece melhor considerar esta passagem como um único bloco, ensinando acerca do dia do Senhor — a compreensão errônea e a correta a esse respeito — apesar das formas literárias variadas que ocorrem: ai (v. 18a), pergunta acusadora (v. 18b), resposta corretiva (v. 18c), ilustração em forma de parábola (v. 19), pergunta de disputa (v. 20), resposta divina acerca do culto público (vv. 21,22), admoestações negativas e positivas (vv. 23,24), perguntas de disputa (vv. 25,26), anúncio de juízo (v. 27). A unidade do parágrafo é encontrada na descrição da adoração pública, em que Israel antegozava o Dia de Javé como um dia de vitória sobre todos seus inimigos e que, ao mesmo tempo, para total surpresa de Israel, Javé abominava. A adoração era profundamente vazia quando não causava impacto na justiça social e pessoal do povo.

i. Descrição do Dia de Javé (5.18-20). A intensidade com que Israel celebrava sua antecipação do dia do Senhor (v. 18) é transmitida no verbo *desejais* (“suspirais pelo”, PIB), que em outras passagens descreve fome ou sede profunda (Nm 11.34; 2 Sm 23.15) e é denunciado em Provérbios (11.23; 13.4; 21.25,26) como uma ganância semelhante à cobiça. A força do verbo serve para mostrar como o povo desejava ansiosamente o livramento de Deus e também para esclarecê-los sobre a enorme diferença entre o dia, como eles acreditavam que seria e como, de fato, ele seria.

Para Israel, a confiança no dia de Javé era uma ponte entre o passado e o presente. Embora a menção que Amós faz dele seja a mais antiga que conseguimos identificar na literatura bíblica, o contexto deixa claro que ele estava corrigindo um equívoco antigo, e não introduzindo um conceito novo. Parece que o dia de Javé estava ligado às guerras passadas de Israel em que o Senhor interveio miraculosamente para

trazer vitória a Seu povo. A lembrança de vitórias como a de Gideão sobre os midianitas (Jz 7) ou de Davi sobre os filisteus (2 Sm 5.17-25) acendia a esperança da futura vitória sobre os inimigos de Deus (Is 9.4; 28.21). Tais manifestações da intervenção divina eram chamadas de *o dia* (e.g., dia de Midiã, Is 9.4; dia de vingança, Is 34.8; dia de Javé, Is 13.6,9).¹

Essas vitórias não eram meros acontecimentos do passado. Seu significado mantinha-se vivo na consciência de Israel por serem celebradas com freqüência na adoração pública (cf. Sl 136). Essa adoração, por sua vez, aumentava as expectativas de um livramento futuro. De fato, orações em favor de tal bênção futura podiam fazer parte das ações de graças dos israelitas pelo passado (Sl 118.21-25). E o próprio ato de dar graças por uma vitória no passado e pedir por uma intervenção futura era proclamado como “o dia que o Senhor fez” (ou “em que ele agiu”), o dia em que “nos deu a luz” (Sl 118.24,27). Essa combinação de temas — júbilo pela vitória no passado, esperança de intervenção futura, celebração de um dia em que Deus deu luz — serve de janela para o sentido dos parágrafos de Amós em 5.18-27. Em resumo, a pergunta premente de Amós aos israelitas acerca do significado do Dia do Senhor (“O que realmente o Dia do Senhor significa para vós?”) e sua resposta contundente (“dia de trevas e não de luz”) pressupõem uma *crença* errônea acerca do propósito do Dia e também uma *prática* cultural ingênua que representava a celebração do Dia.²

Trevas é o estado em que é impossível ter visão nítida, havendo, portanto, perigo oculto, possibilidade de inimigos escondidos, armadilhas atraentes; simbolizam perigo inesperado, catástrofes imprevistas (Jó 18.6,18; Lm 3.2). Em contraste, *luz* transmite a idéia de visão

1. Para uma discussão da “guerra santa” como um possível pano de fundo para a compreensão dos israelitas acerca do Dia de Javé, veja G. von Rad, *OT Theology*, II, p. 119-125.

2. Para uma interpretação recente sobre o Dia, combinando a ênfase de von Rad na questão da guerra santa e a idéia de S. Mowinckel (*He That Cometh* [Edição inglesa, Oxford: Basil Blackwell, 1956], p. 124-154), de que o Dia referia-se originalmente às manifestações de Javé na adoração pública de Israel, em especial a festa outonal do Ano Novo, veja A. J. Everson, “Day of the Lord”, *IDB Sup.*, 1976, p. 209-210.

nítida, capacidade de enxergar o quadro todo, ver o caminho por inteiro; tem a conotação de segurança, proteção, ausência de medo (cf. Sl 27.1; Is 9.2).

A parábola ilustrativa (v. 19) deixa claro que trevas e luz não se referem aqui à impiedade e à justiça (cf. Is 5.20), mas à catástrofe e à segurança. É melhor entender o desenvolvimento da parábola como etapas de uma única história, em que cada momento de segurança aparente é acompanhado por um novo perigo. O clímax é a descrição irônica de um fugitivo sem fôlego, encostado na parede de sua própria casa, ofegante, grato por ter se livrado do *leão* e do *urso*, até que uma cobra surge de uma fenda entre tijolos de barro e pica sua mão (cf. 9.3). A ameaça de leões (i.e., as espécies asiáticas ou persas, que existiram na Palestina até c. 1300 A.D.) é bem documentada no Antigo Testamento, conforme revelam as experiências de Sansão (Jz 14.6), Davi (1 Sm 17.34-36) e Benaia (2 Sm 23.20). Ursos (i.e., *Ursus syriacus*, aparentado do *Ursus arctos*, da Europa e Ásia), embora em geral herbívoros, podiam ser considerados ainda mais ferozes, especialmente quando seus filhotes eram ameaçados (cf. 2 Sm 17.8; Pv 17.12; Os 13.8). Os ursos sobreviveram no norte da Palestina até o início do século XX. Presume-se que a *cobra* em questão seja venenosa (cf. Ec 10.8), embora a maioria das espécies de serpentes que podem ser identificadas na Palestina não o seja. Tanto o *leão* (cf. 3.8; Os 11.10; 13.8) quanto o *urso* (Os 13.8) servem de metáforas para Deus, mas a serpente não. Empregada simbolicamente, a serpente (*nāḥās*) indica o mal (Sl 58.4; 140.3) ou a astúcia perigosa (Gn 49.17; Is 14.29). Portanto, vemos as três figuras de Amós como símbolos bem difundidos de perigo, não como figuras com algum significado espiritual mais profundo.

Qualquer ilusão remanescente que Israel acalentasse quanto às glórias do Dia de Javé é destruída pelas perguntas retóricas com que Amós encerra seu argumento (v. 20). O que já havia declarado a seus ouvintes no versículo 18, ele agora reafirma: para Israel, rebelde, o Dia acarretava não a luz e o esplendor (*nōgah* descrevia, muitas vezes, o maravilhoso resgate que Javé leva a Seu povo; cf. Sl 18.12,28; Is 9.1; 13.10; Hc 3.4,11) que eles imaginavam e cantavam, mas trevas e escuridão, como a praga que tomou conta do Egito no êxodo (Êx 10.21-

29). As descrições desesperadas e mais detalhadas que os profetas fazem do Dia (e.g., Is 13.6-16; Jl 2.1,2,30,31; Sf 1.7-16) recebem suas cores mais sombrias da paleta de Amós.

ii. *Denúncia contra as celebrações na adoração pública (5.21-24)*. A falta de transição sugere uma forte ligação entre esses versículos e a seção anterior. Era na adoração pública, provavelmente em Betel (5.5,6; 7.13), que se perpetuava a falsa concepção acerca do Dia do Senhor.

A intensidade do ataque à religião de Israel é sustentada de várias maneiras. Primeiro, o próprio Javé começa a falar, conforme esclarecem o conteúdo e a fórmula de mensageiro final no versículo 27. Segundo, a falta de uma fórmula introdutória (e.g., “assim diz Javé” ou “ouvi esta palavra”) indica impaciência, como se o profeta, em nome de Javé, tivesse interrompido o culto para denunciá-lo (Wolff). Terceiro, a repulsa e a rejeição das festas de Israel é expressa na linguagem mais contundente e mordaz possível (cf. Os 4.6, contra os sacerdotes; 9.15,17, contra o próprio povo; Dt 12.31,16.22, contra a religião cananéia a que Israel tinha se rebaixado). Quarto, Deus manifesta Sua desaprovação quanto às atividades religiosas ao rotulá-las de *vossas* festas, *vossas* reuniões (ou “assembléias”; a expressão *assembléias solenes*, na ARA, IBB, ARC, dá uma impressão errada; as reuniões eram barulhentas e exuberantes de alegria), *vossas* ofertas, *vossos* animais cevados; essa torrente de religiosidade é exclusivamente obra do povo.

Quinto, o grupo de palavras empregadas para designar os vários aspectos do ritual religioso ressalta o caráter completo e abrangente da denúncia feita por Deus. Os próprios acontecimentos (festas e assembléias), Deus os despreza, junto com todos os seus componentes, inclusive: (1) *holocaustos*, denominados ‘ólá porque sobem (*’lh*) até Deus em forma de fumaça, e cujo propósito era expressar reverência completa (repare na palavra *kālil*, “inteiro”, que com freqüência descreve a oferta queimada; Dt 33.10; 1 Sm 7.9; Sl 51.21) a Deus e fazer expiação pelo pecado (Lv 1.3,4), ou (2) *oferta de manjares* (i.e., de grãos de cereal), denominada *minhá* porque era um “presente” com que os ofertantes prestavam tributo a Javé, devolvendo-Lhe parte de Sua criação, da qual dependiam (cf. Lv 2.1-16); *minhá* também pode ter o

sentido mais genérico de “oferta”, descrevendo sacrifícios de animais (cf. à oferta de Abel em Gn 4.4; BJ, PIB, Wolff e Mays interpretam o significado da palavra em Amós no sentido mais genérico, enquanto ARA, IBB, ARC, BLH restringem-no à oferta de manjares ou cereais), ou (3) *ofertas pacíficas*, em que os adoradores queimavam no altar parte do animal sacrificado, dividiam uma parte com os sacerdotes e comiam eles mesmos a outra, junto com a família e os amigos, simbolizando assim sua devoção para com Deus e sua comunhão uns com os outros (Lv 3.1-17).

Sexto, os verbos “não tolero” (BLH; *não tenho nenhum prazer*, ARA; *rwḥ*; lit., “não sinto o aroma de”; cf. Lv 3.5,16, onde se faz referência ao aroma agradável da oferta pacífica) e *nem atentarei* (*nbt*; lit., “olhar para”) envolvem a passagem, expressando a repugnância de Deus, que não consegue suportar o mau cheiro nem ver uma distorção tão flagrante da adoração. Sétimo, o verbo mais importante “não os aceitarei” (TB; *não me agradarei deles*, ARA; *rsh*) é um termo técnico (cf. Lv 19.5) utilizado para descrever a pureza do sacrifício e sua conformidade às prescrições levíticas. Javé, atuando como Seu próprio sacerdote, declara que as ofertas de Israel são impróprias para Ele não devido à impureza ritual, mas por não estarem acompanhadas de atos de justiça e retidão (v. 24).

Embora a primeira linha do versículo 22, *ainda que me ofereçais holocaustos*, não possua uma oração paralela, não há provas de que tenha sido acrescentada ao texto ou que seu paralelo tenha se perdido (cf. BJ, Mays, Wolff). Praticamente todas as versões ligam essa oração ao que segue, apresentando uma maneira adequada de tratar o texto.

O Senhor anuncia Sua decisão a respeito do fracasso da adoração de Israel. Em seguida, Ele faz duas advertências (vv. 23,24), definindo exatamente o que exige de Israel em resposta a seu veredicto condenatório.

A admoestação negativa (v. 23) exige que se eliminem até mesmo as expressões de adoração mais fervorosas e celebrativas — a música com que se cantavam os louvores de Javé. O termo mais genérico, *cânticos*, um título freqüente no Saltério (*šir*; Sl 30; 68; 83; 87; 92; 108; 120—134), pode ter sido escolhido em Amós para indicar que a adoração de Javé não continha nem oração verdadeira (*ṯēpīllā*;

e.g., Sl 17; 86; 90) nem louvor verdadeiro (*hillâ*; e.g., Sl 145). Em eventos religiosos, muitas vezes os cânticos faziam-se acompanhar de “harpas” (BJ, PIB, BLH; *liras*, ARA, IBB; 1 Sm 10.5; 2 Sm 6.5). Não temos condições de precisar o tamanho e a estrutura da harpa (*nēbel*). Talvez tivesse dez cordas ou mais (cf. Sl 33.2) e provavelmente possuía uma armação curva com uma caixa acústica protuberante, parecida com um jarro. Os modelos egípcios tinham às vezes de três metros a três metros e meio de altura.

A ordem negativa nesse versículo forma um contraste marcante com o chamado à adoração em Salmos 33.2,3, que convoca o povo de Deus a tocar seus instrumentos e cantar seus cânticos festivos. Podemos imaginar o quanto Deus deve ter ficado irado, a ponto de evitar aquilo que em geral desejava. Os tempos verbais do versículo 23 passam de repente para o singular, como se Amós estivesse responsabilizando um único líder ou, mais provavelmente, como se os abusos na adoração fossem tão generalizados que a nação de Israel poderia ser repreendida como se fosse uma só pessoa.

A admoestação positiva (v. 24) também serve de explicação para o fato de Deus rejeitar a adoração de Israel: ela não vinha acompanhada de uma dedicação abundante (*corra... como as águas*) e constante (*perene*) aos atos de *juízo* e *justiça* (veja uma discussão dessas expressões no comentário sobre 5.7). Os símiles, cuja estrutura quiástica lhes dá proeminência por iniciar e terminar com a menção às águas, eram particularmente eficazes num contexto em que a maioria dos cursos d’água eram sazonais, abundando nas estações chuvosas com água vivificante e ressequidas durante o verão longo e quente. Os símiles também serviam para mostrar que a justiça e o juízo eram profundamente essenciais para a vida e a fé de Israel. Uma sociedade em aliança com Javé não poderia viver sem isso, assim como não poderia viver sem um suprimento adequado e constante de água.

Apesar da severidade, a passagem oculta uma ponta de esperança: a forma da admoestação sugere que a mudança, embora improvável, ainda é possível; nesse sentido, a palavra de Amós de certa forma contrasta com a nuvem de desesperança total que paira sobre o oráculo semelhante de Isaías (5.7). Uma vez mais, Amós insiste em seu argumento de que as práticas religiosas de Betel, Gilgal (*corra, yiggal*,

no versículo 24, pode ser uma indicação de um trocadilho com o nome Gilgal; cf. 5.5) e Berseba perdem a essência da adoração: aqueles que procuram adorar o nome de Javé devem ser aqueles que honram o caráter de Javé tanto em palavras como em ações. O interesse pelos direitos e pelo bem-estar de todo o povo de Deus flui, como um rio caudaloso, de Seu próprio coração. Quem verdadeiramente quiser servi-LO deve acompanhar esse fluxo.

iii. Anúncio de juízo por meio de exílio (5.25-27). Este curto parágrafo em prosa contém diversos problemas. Primeiro, ele parece ser um pouco anticlimático, em comparação com as linhas vigorosas do versículo 24, que poderia muito bem ter trazido este lamento a um final magnífico. No entanto, isso implicaria a omissão do anúncio de juízo (v. 27) com que terminam virtualmente todos os oráculos de Amós, o que poderia gerar esperanças maiores do que as que Amós pretendia despertar. Tal fato soa como se Amós quisesse acrescentar outra forma de argumento para reforçar sua exposição acerca do perigo e da futilidade da adoração de Israel. Para tanto, ele emprega um tipo de retórica freqüentemente encontrado no livro: perguntas capciosas, perguntas para as quais existe uma única resposta (cf. 2.11c; 3.3-8; 5.20; 6.2d,3,12,13; 7.2,4; 9.7). Além disso, as perguntas fazem Israel encarar sua própria história, vendo como sua adoração, naquele momento, não estava sincronizada com o que Deus pretendia no início.

Segundo, aparentemente o versículo 25 parece conflitar com os relatos da experiência de Israel no deserto, relatadas em Êxodo e Números: “Não há maneira alguma de conciliar essa idéia com a tradição existente no Pentateuco, a qual desconhece uma época no início de Israel em que não se ofereciam sacrifícios” (Mays, p. 111). É verdade que Êxodo, Levítico, Números e Deuterônimo contêm seções significativas que esboçam *instruções* acerca dos sacrifícios; contudo, também é verdade o fato de que, além da cerimônia de ratificação da aliança no Sinai (Êx 24.1-8), praticamente não há relatos a respeito da *prática* de sacrifícios no deserto. As leis de sacrifícios (*zebah*, a palavra mais genérica para sacrifício de animais; cf. Gn 46.1; Êx 10.25; Os 6.6) e ofertas (veja comentário sobre o v. 22) antecipam a entrada na terra prometida de modo explícito (e.g., Nm 15.2ss., 17ss.; Dt 12) e também implícito (e.g., Êx 23.14-18, onde a menção a cam-

pos e plantações pressupõe não o deserto, mas o estabelecimento na terra). Interpretados literalmente, os quarenta anos mencionados por Amós (cf. Nm 14.33; Dt 2.7) principiam quando Israel se recusa a confiar que Deus entregará a terra nas mãos deles, e abrange o período que viveu toda a geração de Israel que tinha vinte anos ou mais na época dessa rebelião (Nm 14.29,30), à exceção de Calebe e Josué. Quanto à realização de sacrifícios naquele período, o Antigo Testamento mantém um notável silêncio.

Terceiro, a pergunta de Amós parece refletir uma tendência, também observada em outros profetas (e.g., Jr 2.2,3; Os 2.14,15), de descrever a experiência no deserto como um ponto alto na dedicação de Israel à aliança com Deus (cf. 2.10), enquanto Números (e.g., a rebelião de Coré, cap. 16, e as murmurações de Israel, 21.5-9) e Deuteronômio (e.g., a recusa de Israel de entrar em Canaã, 1.26-28) relatam uma história marcada por conflitos e desobediência. Amós provavelmente não era mais ingênuo aqui do que Oséias, que conhecia bem a história das infidelidades de Israel diante da adoração moabita a Baal de Peor (9.10; Nm 25). Rememorar o relacionamento no deserto como o auge da harmonia na aliança não era uma atitude tola de nostalgia. Era uma maneira de ressaltar como a vida de Israel havia se tornado profundamente corrompida: em contraste com suas ímpias distorções da adoração e inescrupulosas violações da justiça, os velhos dias, com todos os acessos de queixa ou rebelião, eram realmente áureos. A fidelidade era grande, e as perturbações, poucas. Os mandamentos estavam guardados na arca, e o relacionamento com Deus, embora às vezes tenso, era íntimo.

Quarto, não é clara a ligação do versículo 26 com o restante do parágrafo. É possível lê-lo como parte do *anúncio* de juízo que encerra este primeiro lamento. Nesse caso, os tempos verbais são considerados futuros, e o versículo 26 fica estreitamente ligado ao 27 (cf. BJ; BLH). Por outro lado, o versículo 26 pode ser lido como parte da *acusação* junto com o versículo 25, sendo traduzido no pretérito para descrever algo que o povo já fez (cf. LXX; Vulg.; ARA; IBB; ARC; Mays). Outra possibilidade, a que aceitamos aqui, é ler o versículo 26 como uma segunda pergunta de acusação (cf. PIB), acompanhando a pergunta do versículo 25 e indagando se, naqueles áureos dias do passado, Israel le-

vava consigo de um lado para outro os símbolos idólatras que violavam seu relacionamento com Deus (Wolff). A resposta implícita às duas perguntas é “não”. E assim Israel é forçada a admitir a necessidade do juízo prometido no versículo 27.

Quinto, a tradução do versículo 26 requer atenção. Como se deve entender a expressão *sikkût malk^ekem*? Podemos repontuar a primeira palavra para *sukkaṭ* e traduzi-la como “santuário” ou “tabernáculo” (LXX; Vulg.; ARC). A frase então seria “santuário de vosso rei” ou “tenda de vosso Moloque” (ARC), sendo Moloque o nome de uma divindade amonita (cf. Lv 20.2-5; 1 Rs 11.7; 2 Rs 23.10; Jr 32.35). A outra palavra difícil é *kiyyûn*, traduzida como “altar” (ARC), “pedestal” (NIV; NEB) ou como o nome de uma divindade, *Quium* (ARA; IBB; BLH), “Caivã” (BJ; Mays; Wolff) ou “Quevan” (PIB). A menção a uma divindade astral (e.g., “estrela de vosso deus”, i.e., “deus-estrela”) oferece-nos a indicação de que as palavras hebraicas referem-se a nomes próprios. E textos mesopotâmicos alistam os termos Sakkuth e Kaiwanu (que a LXX e Atos 7.43 erroneamente trazem com a grafia Renfã) como nomes do planeta Saturno. As vogais hebraicas em ambas as palavras, *i* seguido de *u*, são o resultado de um conhecido recurso que deliberadamente altera a grafia do nome de ídolos ou de deuses pagãos para designá-los como vergonhosos ou abomináveis: aqui, as duas vogais de *šiqqûs*, “uma coisa detestável”, palavra frequentemente utilizada para descrever ídolos (e.g., Dt 29.16; 2 Rs 23.24; Jr 4.1), foram substituídas para rotular e ridicularizar as divindades estrangeiras. Outra sugestão sobre o texto é bem fundamentada: provavelmente, deve-se transpor (cf. a LXX) a palavra hebraica “vossa imagem” com “deus-estrela” a fim de que o sentido flua melhor (cf. IBB; BJ).¹

O versículo todo, portanto, seria: “E levastes (no deserto; cf. v. 25) Sacute, vosso rei, e Caivã, vosso deus-estrela, vossas imagens que fizestes para vós mesmos (como agora estais fazendo)?”² A arte mesopotâmica retratava efígies de deuses, fixadas em mastros para ser

-
1. Quanto a este versículo e seu significado, veja C. D. Isbell, “Another Look at Amos 5:26”, *JBL*, 97, 1978, p. 97-99; J. Gray, “Sakkuth and Kaiwan”, *IDB*, IV, p. 165; J. M. Everts, “Astronomy”, *ISBE*, edição revista, I, p. 344-348.
 2. Quanto à fabricação de ídolos, veja Os 8.4,6; 13.2; 1 Rs 14.9; 2 Rs 17.29-31.

levantadas. Um desses desenhos retrata uma estrela de oito pontas acima da cabeça da divindade.¹

O último problema tem origem nessa interpretação. Se a idolatria do vale dos rios Tigre e Eufrates infiltrou-se em Israel na amplitude que o texto sugere, por que Amós a menciona somente aqui? E por que Oséias, que constantemente censurava a idolatria de Israel, concentra-se somente no culto cananeu dos Baais, e não na adoração importada da Assíria? Essas indagações levaram Wolff (p. 265-266) a atribuir tais versículos a um “deuteronomista”, que os teria adicionado a Amós com o intuito de descrever a acentuada decadência espiritual que atingiu o território do norte, quando ele foi ocupado e repovoado pelos assírios depois de 721 a.C. (2 Rs 17).

Não é fácil elaborar provas bem fundamentadas para contradizer o raciocínio de Wolff. Em 8.14, parece que a questão era a prática da idolatria, mas Wolff rejeitaria essa passagem como uma prova, atribuindo-a, junto com a maior parte do capítulo 8, a algum discípulo de Amós (p. 325-326). É a pressuposição que está por trás do raciocínio de Wolff que deve ser questionada. Se negarmos que algum profeta é o autor de uma passagem baseados especialmente no fato de que ele não menciona o tópico em outro lugar, conclui-se, pela lógica, que profeta algum poderia tratar de um tema importante em apenas um lugar. Ele seria obrigado a mencionar tudo duas vezes a fim de conseguir abordar uma só!

O desenlace desse lamento e de suas minúcias incisivas é a promessa pessoal do Senhor de cuidar do julgamento de Israel (v. 27). A adoração era vazia; a justiça se esgotara. Tudo o que haviam trazido à terra para realizarem era caracterizado por um fracasso humilhante. O exílio (*desterrarei*) era a resposta óbvia de Deus. A terra maltratada será uma terra perdida. O anúncio do paradeiro é deliberadamente vago, *além de Damasco*. O poder assírio recebe apenas um ligeiro aceno. O gesto mais amplo de Amós é dirigido ao todo-poderoso Senhor dos exércitos, cuja vinda é sinônimo de desolação, embora Israel ansiasse por aquele dia (v. 18).

Houve épocas em que as denúncias contra a religião oficial tais como esta eram interpretadas como se o profeta desejasse abolir todos

1. ANEP, figura 535.

os atos formais e cerimoniais de adoração. Palavras de Samuel (1 Sm 15.22,23), do salmista (51.16,17), de Isaías (1.10-17), de Oséias (6.6), de Miquéias (6.6-8) e de Jeremias (7.21-26) concordam, todas, que sacrifício sem obediência é um ritual sem sentido, um insulto à graça e à bondade do Senhor da aliança. O resumo de Rowley a esse respeito capta bem a maneira como a maioria dos estudiosos contemporâneos vê a relação entre a adoração pública e a fé pessoal nesse período: “Os profetas pré-exílicos denunciaram sacrifícios insinceros e ineficazes; mas não há motivo para supor que eles entendessem que não havia outros sacrifícios que pudessem ser oferecidos por homens cujos corações eram corretos diante de Deus”. Acerca de Isaías, cuja chamada ocorreu no templo, Rowley conclui: “Não é possível que ele pensasse ser errado caminhar pelos pátios do templo, ou que considerasse mau o altar em si”.¹

A contenda de Amós com a religião oficial parece ter origem nos seguintes fatores, encontrados neste oráculo de lamento: (1) a religião pública disseminava um falso otimismo acerca do Dia do Senhor; (2) o culto dava ênfase a meros atos rituais, como se os sacrifícios e os cânticos tivessem alguma força própria, à parte da devoção e da obediência dos adoradores;² e (3) o culto era suscetível à corrupção por elementos cananeus e estrangeiros, pois vivia em deliberado isolamento e protesto contra o templo de Jerusalém (cf. 8.14; 1.2), o qual também não havia deixado de fazer suas concessões. Uma adoração sem expressão pública seria impensável para um profeta hebreu, especialmente para alguém com raízes tão fincadas nas tradições de Israel, como era o caso de Amós. Para conseguir a atenção de Israel, porém, ele precisou, de um modo bem característico, exagerar em sua posição, para deixar claro que Javé estava mais do que pronto a destruir as práticas religiosas existentes, a fim de reforçar sua reivindicação de uma obediência total (cf. 9.1-6).

O discurso de Estêvão aos líderes judeus (At 7.2-53) emprega Amós 5.25-27 como texto básico ao recitar a história da salvação e a

1. H. H. Rowley, *The Unity of the Bible* (Nova Iorque: Meridian Books, 1957), p. 48.

2. J. A. Motyer, “Amos”, *NBC*, edição revista, p. 735, nos relembra que a ordem das palavras do versículo 25 no hebraico favorece uma leitura como “foram sacrifícios e ofertas (somente) que me trouxestes...?”

persistente rebelião de Israel ao longo dela (At 7.42,43). Atribuindo o trecho ao “livro dos profetas”, Estêvão cita a LXX e a adorna, especialmente pela menção de “além da Babilônia”, em vez de “além de Damasco”, como o local do exílio, adaptando assim o texto às realidades da história de Israel. Além disso, ao empregar os tempos aoristos (pretéritos) da Septuaginta, ele faz com que as descrições da adoração de ídolos sejam parte de um padrão contínuo que teve início no bezerro de Arão e conduziu à adoração dos exércitos celestes (At 7.40-43). Finalmente, em 7.42 (Am 5.25), Estêvão elabora a pergunta de maneira a sugerir que Javé não foi adorado no deserto, mas, sim, as divindades pagãs que ele chama de Moloque (baseado no hebraico “vosso rei”) e Renfã, provavelmente uma corruptela de Caivã. Embora em muitos detalhes Estêvão se afaste de Amós, na questão central da passagem — a rebelião e idolatria renitentes de Israel, que inevitavelmente resultaram no exílio — os dois pregadores seguem lado a lado.¹

b. Oráculo de lamento: sensação mal-orientada de segurança material (6.1-14)

Em termos técnicos, o verdadeiro lamento pode terminar no versículo 7. Mas a unidade temática — *acusação contra a arrogância* (v. 8) com os males que a acompanham, tais como falsa segurança (vv. 1,2,13), violência contra os fracos (vv. 3,12), vida de ócio e extravagâncias (vv. 4-7,11), e *ameaça de juízo mediante exílio ou invasão* (vv. 7-11,14) — dá à passagem uma coesão suficiente para que a tratemos como uma unidade. Seguindo o padrão em Amós, este oráculo é uma coletânea de diversas formas literárias: *ai*, cujo propósito é a acusação (v. 1); *citação* de uma admoestação e de perguntas capciosas (v. 2); *mensagens* a Israel, dando seqüência ao *ai* (vv. 3-6); *anúncio* de juízo (v. 7); relato de um *juramento divino* prome-

1. Para uma discussão acerca do uso de Amós por Estêvão, veja E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Tradução inglesa, Filadélfia: Westminster Press, 1971), p. 283-284. Ele observa que o Documento de Damasco (DCD, VII, 14ss.) elimina as referências à idolatria ao interpretar Sicute como o livro da Torá, Quium como o livro dos Profetas, e a estrela como o verdadeiro mestre.

tendo juízo (v. 8); *relato em prosa* do medo e da devastação que acompanham o juízo (vv. 9,10); *descrição* da ordem divina que suscita o juízo (v. 11); *perguntas capciosas* e uma mensagem a Israel para resumir as acusações (vv. 12,13); e *anúncio final* do juízo (v. 14).

i. Denúncia contra os ricos indolentes (6.1-7). Novamente o *ai* (veja comentário sobre 5.18) insiste na total estupidez e nas claras conseqüências do orgulho de Israel por sua luxúria, cuja impiedade complementa a extravagância do culto e mostra o quão teimosa a nação havia sido nos dois casos: a adoração pervertida, que esperava pela bênção de Deus no Dia do Senhor, encontrava um equivalente perfeito nos desmandos dos que abusavam da boa condição social e financeira. Em suma, das coisas essenciais à vida de Israel, não existia nada que Amós considerasse digna de elogios.

1. A menção de *Sião*, i.e., de Jerusalém, parece estranha, particularmente por ser o primeiro item do período. Nenhuma das muitas emendas sugeridas é satisfatória, parecendo melhor entendê-la como um lembrete de Amós quanto ao fato de que os governantes do Reino do Norte não tinham o monopólio da complacência pecaminosa e de que Deus não respeita as capitais no que tange à punição — duas questões bem documentadas nos discursos de juízo proferidos por Amós contra as nações (1.3—2.5). Em outros trechos do livro, Judá é o centro da atenção: o título menciona Uzias de Judá (1.1); o versículo tema refere-se a Sião e Jerusalém (1.2); Judá é denunciado num discurso de juízo (2.4,5); “toda a família” resgatada no êxodo parece incluir Judá (3.1); e o “tabernáculo caído de Davi” aponta para o julgamento de Judá antes de sua restauração (9.11; cf. a referência a Edom, o vizinho meridional de Judá, em 9.12). O mínimo que se pode inferir de todas essas alusões a Judá é que a pessoa responsável pela redação final do livro acreditava firmemente que Amós incluiu profecias sobre Judá em meio a seu interesse maior por Israel.

O que as capitais montanhosas dos dois reinos têm em comum é uma liderança tranqüilizada por uma sensação irresponsável de *segurança*. A arrogante despreocupação (ou descuido; *à vontade*) dos nobres de Sião encontrava paralelo no ingênuo sentimento de segurança

dos líderes de Samaria (cf. Pv 14.16 para um emprego análogo de *bōṭē^{ah}*). A época de Amós foi um período inebriante para os dois reinos: Arã tinha exaurido suas forças numa intriga anti-assíria; o Egito não representava ameaça alguma ao sul; a própria Assíria ainda estava exausta devido às suas lutas com Urartu; nenhum dos vizinhos menores — Filístia, Fenícia, Amom, Moabe ou Edom — tinha condições de realizar ataques de peso. E, acima de tudo, pensava-se que a próxima ação de Javé seria de vindicação e bênção, não de invasão e juízo.

O próprio culto estimulava tal complacência. Estava fora de cogitação o fato de que Deus poderia trazer calamidades sobre aqueles que mantinham o ar impregnado com o cheiro da fumaça dos sacrifícios e os pátios do templo ressoando com cânticos festivos. No fundo, a falsa segurança não provinha do poder militar ou de suas capitais fortificadas, por mais que se orgulhassem disso (cf. v. 2,8), mas do fato de não crerem que um dia *mau* (i.e., de juízo divino) ainda viria (v. 3).

Tal esplendor complacente suscita o sarcasmo de Amós, que toma a linguagem exagerada com que descreviam a si próprios e a lança contra eles. *Notáveis* (v. 1) significa literalmente “pregado numa posição destacada” de aclamação (Is 62.2) ou de blasfêmia (Lv 24.11,16); cf. NEB, “homens de importância”. Ouvidos sensíveis não teriam olvidado o fato de que *principal* (ARA, IBB; “primeira”, BJ; ou “primícias”; cf. Jr 2.3) das nações descreve um chauvinismo anteriormente atribuído por Balaão a Amaleque, numa profecia que, tal como a de Amós, anunciava o juízo (Nm 24.20). O sarcasmo atinge o clímax na oração final, que descreve a casa de Israel clamando por orientação, apoio e prestígio, adulando seus líderes. Para onde mais poderiam ir?¹

2. Parece melhor ler este versículo como uma citação desses líderes arrogantes e autoconfiantes de Samaria. Eles fundamentavam sua segurança no fato de que nenhuma cidade em toda a região, ainda que tivessem sido cidades-estados renomadas e antigas, podia agora

1. Muitos especialistas consideram essa oração ao mesmo tempo ambígua e repetitiva. Uma valiosa sugestão de emenda, que faz com que a oração toda refira-se aos líderes de Israel, vem de W. L. Holladay, “Amos vi 1b: A Suggested Solution”, *VT*, 22, 1972, p. 107-110.

comparar-se em esplendor e riqueza com Samaria. Não o podia *Calne* (cf. Is 10.9; provavelmente *Kullani*, na Assíria), cuja localização específica é desconhecida, mas que devia situar-se no centro-norte da Síria, ao norte de Alepo, ao sul de Carquêmis, a meio caminho entre a grande curva do rio Eufrates e o litoral mediterrâneo. Não o podia *Hamate* (2 Rs 14.28; Is 10.9, onde Hamate caiu sob o domínio de Jeroboão II, da mesma forma que antes havia caído sob o domínio de Salomão [2 Cr 8.4]; é a atual Hamah, à margem do Orontes, c. 200 quilômetros ao norte de Damasco e c. 170 quilômetros ao sul da localização proposta para Calne), *a grande* — a descrição feita por Amós era bem merecida — cidade hitita que se tornou estado independente quando o império hitita entrou em colapso c. 1200 a.C., e que por vários séculos permaneceu como uma força política e comercial dominante na principal rota de comércio norte-sul. Não o podia *Gate* (cuja localização, outrora bastante difícil, é agora muitas vezes identificada com Tell'esSafi, c. quinze quilômetros a leste de Asdode e dez quilômetros ao sul de Ecom, perto do ponto onde terminam as planícies da Filístia, junto à região montanhosa de Judá), a única cidade filistéia não mencionada por Amós numa acusação anterior (1.6-8; cf. Mq 1.10).¹

As advertências dos líderes de Israel, instando céticos como Amós a fazerem a grande excursão e verem por si mesmos a glória maior de Samaria, são encerradas pelas perguntas retóricas que terminam o versículo, evocando a resposta “não, claro que não”. Quando se deixa de ouvir o versículo 2 como uma citação, atribuindo-o diretamente a Amós, a consequência é que ou a força das perguntas fica atenuada (e.g., NIV) ou os pronomes precisam ser transpostos (cf. PIB; ARA). Uma maneira direta de lidar com as perguntas (e.g., IBB; BJ) é lê-las assim:

1. Quanto às localizações que têm sido propostas para essas cidades, veja *The Macmillan Bible Atlas* (1968), mapas 145, 146. Quanto às discussões acerca da história de cada cidade, veja R. K. Harrison, “Calneh”, *ISBE*, edição revista, I, p. 582; H. F. Vox, “Hamath”, *ISBE*, edição revista, II, p. 602-603; A. F. Rainey, “Gath”, *ISBE*, edição revista, II, p. 410-415.

São eles (i.e., Calne, Hamate, Gate) melhores do que
esses (vossos) reinos?
É o território (lit., fronteira) deles maior do que
o vosso território?

Para atribuir essas palavras a Amós é necessário não apenas fazer a transposição dos pronomes pessoais como também pressupor que as três cidades já haviam sido saqueadas pela Assíria e despojadas de todo poder e glória, quando o que sabemos da história indica que tais catástrofes não aconteceram senão aproximadamente um quarto de século depois da época de Amós. Outra vantagem de interpretar o versículo 2 como jactância é que tal passagem seria, então, parte da acusação, ilustrando o orgulho complacente de Israel, e não uma indicação de juízo, que o autor prepara deliberadamente, sem anunciá-lo com veemência (“portanto”) até o versículo 7.

3. Em harmonia com seu estilo (e.g., 5.7,12b), Amós utiliza uma mensagem ao povo como parte de sua acusação. A construção participial *que imaginais estar longe* prossegue a fórmula de lamento do versículo 1. O contraste nas duas orações mantém o tom de sarcasmo. O que devem enfrentar, a saber, a intervenção divina no juízo (5.18-20), isso irão ignorar totalmente, i.e., expulsar (*imaginais estar longe*; *ndh* significa “excluir da comunhão”, em Is 66.5, e “excomungar”, no hebraico posterior). O que devem eliminar de seu meio, ou seja, o governo ou domínio (*trono*; cf. 1 Rs 10.19) de opressão e exploração violenta, isso eles trazem para perto de si (*fazeis chegar*) como se fosse um sacrifício solene (*nāgaš*; cf. 5.25). A preocupação com seus atos de violência e com a vida ociosa que tal violência sustenta é tamanha, que todo e qualquer pensamento acerca da retribuição divina é banido de suas consciências. Comportam-se como se a justiça tivesse sido eliminada do vocabulário do universo.

4—6. Aqui a acusação torna-se mais detalhada. Participípios, geralmente traduzidos como orações relativas, dominam a sintaxe e mantêm a estrutura do lamento do versículo 1, enquanto Amós continua denunciando a rica elite dominante de Samaria. A idéia central da passagem precisa ser vista de ângulos diferentes: (1) a falsa sensação de segu-

rança dos versículos 1 e 2 expressa-se na glotonaria, embriaguez e luxúria dos versículos de 4 a 6; (2) essa auto-indulgência ociosa é ela própria um subproduto da violência; tem de ser sustentada pelos cidadãos comuns, que são despojados de seus bens através da exigência de propinas e da imposição de impostos, conforme fica bem claro ao longo do livro (e.g., 2.6-8; 3.11; 4.1; 5.11,12; 8.4-6); observe como “o trono da violência” (v. 3) e “aqueles que dormem em camas de marfim” (v. 4) são mencionados lado a lado, de forma a ligar um ato como outro e contrastá-los; e (3) pode-se encontrar no versículo 7 a chave para interpretar os versículos de 4 a 6, “pândegas” (*marzē^ah*; cf. Jr 16.5), cujo sentido foi elucidado por textos provenientes de Ugarite recentemente publicados.

Amós parece condenar não apenas bebedeiras comuns, mas algum tipo de ritual religioso que tinha como objetivo uma embriaguez que levava as pessoas a um estupor incontrolável (cf. Is 28.7,8). Tanto no texto ugarítico quanto em Jeremias, parece existir alguma ligação entre a *marzē^ah* e atos de luto. Esse vínculo é sustentado por interpretações rabínicas que vinculam a *marzē^ah* a banquetes fúnebres onde se costumava beber sem moderação. M. Pope reúne os dados ugaríticos, bíblicos, rabínicos e palmirianos, e conclui que “a *marzē^ah* era uma instituição social e religiosa que incluía famílias, possuía imóveis, casas para reuniões e vinhas para o suprimento de vinho, estava associada a determinados deuses e reunia-se periodicamente... para comemorar por vários dias sem interrupção, com comida, bebida e algumas vezes... com orgias sexuais sagradas”.¹

Essa descrição harmoniza-se bem com muito do que Amós descreve: (1) *deitar e espreguiçar* (*sārah* significa pender; cf. Êx 26.12) nos versículos 4 e 7 descrevem não apenas o conforto, mas o torpor da embriaguez; aliás, comprovou-se que a própria palavra *marzē^ah* está associada a uma raiz árabe que significa cair de fadiga ou fraqueza;² (2) os vasilhames para beber vinho não eram os costumeiros cálices,

-
1. M. H. Pope, “A Divine Banquet at Ugarit”, em: *The Use of the OT in the New and Other Essays*, Fs. William Franklin Stinespring, editado por J. M. Efrid (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1972), p. 193; cf. também Coote, p. 36-39, para a interpretação de *marzē^ah* em Amós.
 2. M. H. Pope, loc. cit.

mas “taças enormes” (BLH) (*mizrāq*, sugerindo mais uma vasilha para jogar algo dentro do que para beber) com as quais os banqueteadores podiam se faltar; (3) a apatia dos israelitas é expressa na oração “não ficaram enfermos (“se afligem”, IBB) com o esmigalhamento (*ruína*) de José”, i.e. com seu próprio Reino do Norte; isso pode indicar que eles haviam ficado enfermos, mas pelo motivo errado: a lamentável embriaguez os deixara doentes, talvez até doentes de prantarem pelos mortos, mas o que devia tê-los deixado doentes eram os males que haviam feito a seu próprio povo e o destino esmagador que ainda os aguardava; e (4) a difícil história dos versículos 9 e 10 pode refletir alguma conexão com uma cerimônia de lamentos pelos mortos, ao descrever a obrigação que os parentes tinham de procurar os cadáveres de seus entes queridos e lhes dar um sepultamento decente (veja comentários abaixo).

Camas com incrustações de *marfim* faziam parte da mobília das casas de marfim ameaçadas de aniquilação no juízo vindouro (veja comentário sobre 3.12,15). Comer carne (*cordeiros*) com alguma regularidade era privilégio dos abastados. A maioria da população vivia à base de trigo, cevada e quaisquer frutas e vegetais que houvesse à mão e, quando tinham carne, reservavam-na para épocas de grande celebração (cf. Lc 15.23). Essa era uma das razões pelas quais a oferta pacífica (veja comentário sobre 5.22) era considerada tão valiosa pelo povo em geral. Em contraste, a elite de Samaria não apenas costumava se alimentar de animais, como também punha seus *bezerros* em estábulos especiais (*cevadouro*) para engordá-los, sem dúvida alguma com os cereais arrancados dos pobres por meio de impostos impiedosos (cf. 5.11).

A descrição de auto-satisfação indolente é acentuada pela presença de música (v. 5). O participio inicial — *que cantais à toa (prf)* — ocorre somente aqui no Antigo Testamento e, por isso, é difícil traduzi-lo com precisão. “Improvisais descuidadamente, preguiçosamente” (BDB) talvez seja a tradução mais próxima a que podemos chegar com a ajuda de um cognato árabe e do verbo paralelo empregado por Amós, *inventais (hšb)*. Qualquer que fosse a criatividade dos israelitas, ela não estava canalizada para o cuidado com os pobres dentre seus concidadãos nem para a preocupação com o futuro do estado;

antes, se entregava de forma voluptuosa à música, a fim de tornar agradáveis as orgias. Quanto à *lira*, veja comentário sobre 5.23. *Instrumentos musicos* (e.g., “implementos de canção”) eram provavelmente instrumentos de cordas e de percussão que podiam ser elaborados em formas quase infinitas (cf. as listas em 1 Cr 15.16; 16.42; 2 Cr 5.13) para acompanhar o canto libertino. (Quanto ao papel de Davi na música instrumental, veja 1 Sm 18.10; 1 Cr 15.16; 2 Cr 29.27.)

O uso abundante de vinho e azeite, condenado por Amós, é documentado numa série de inscrições em fragmentos de louças de barro, descobertos em Samaria nas expedições feitas pela Universidade de Harvard entre 1908 e 1910. Esses cacos (óstracos) contêm registros da entrega de jarros de vinho envelhecido e azeite puro de oliva. Embora as datas atribuídas a esses óstracos cubram um período de cerca de um século, do reinado de Jeú (841-814 a.C.) até o de Menaém (752-742 a.C.), parece que elas são uma prova clara da esbanjadora opulência da classe dominante da Samaria: tanto o vinho envelhecido, armazenado por longo período de tempo, quanto o azeite, descrito como purificado mediante filtragem repetida e cuidadosa, seriam produtos especialmente caros, fato que Amós reconhece na expressão “as primícias dos óleos de oliva” (*o mais excelente óleo*), que os abastados aplicavam em si mesmos, servindo para refrescar e perfumar.¹ Para um quadro semelhante a toda a cena de Amós, veja a escultura em marfim encontrada em Megido, onde uma mulher nobre sacia a sede bebendo numa taça grande na presença de um servo que toca alaúde.²

7. O próprio lamento chega agora a uma conclusão pungente e curta com o anúncio de juízo, devidamente introduzido pela palavra *portanto*. O tom sarcástico continua: o elitismo arrogante que fez os líderes israelitas se deliciarem em seu papel de “primícias das nações”

-
1. Quanto aos óstracos de Samaria, veja W. F. Albright, in: *ANET*, p. 321; J. N. Schofield em: *DOTT*, p. 204-208; P. R. Ackroyd, “Samaria”, em: *Archaeology and OT Study*, editado por D. Winton Thomas (Oxford: Clarendon Press, 1967), p. 346-347; Coote, p. 36-37.
 2. J. B. Pritchard, *Archaeology and the OT* (Princeton University Press, 1958), p. 34-35, fig. 14.

(v. 1) e os levou a comemorar essa situação com as “primícias dos óleos” (v. 6) irá agora vê-los se arrastando para fora de sua capital-fortaleza como o “primeiro (ou cabeça) dos exilados”. Ademais, apesar de cercados pela morte quando os invasores chegarem para transportá-los, eles não poderão realizar suas costumeiras festanças em favor dos mortos (veja *marzē^{ah}*, acima no v. 4).

Para o Reino do Norte, o exílio iria fazer uma enorme diferença na vida das pessoas e, particularmente, na de seus líderes. Só fragmentos dispersos da população chegaram a retornar na pessoa de seus descendentes, visto que quase dois séculos transcorreram entre as deportações, sob Salmaneser V e Sargão II, e a volta, promovida por Ciro. Como entidade política, Samaria nunca mais voltou a desfrutar algum grau significativo de independência, e nenhum descendente de seus reis voltou a ter autoridade sobre ela. Um estudo pungente descreve o que aguardava a nobreza intransigente de Israel. “Exílio é a vida conduzida para fora de sua ordem habitual. É nômade, descentrada, ambivalente; contudo, tão logo a pessoa se acostuma a ela, irrompem novamente suas forças desestabilizadoras.”¹

ii. Juramento divino de julgamento (6.8). O tema do julgamento é agora apresentado com variações na forma e no conteúdo. O juramento divino (cf. comentário sobre 4.2; 8.7) é uma introdução excepcionalmente forte para um anúncio de juízo, sendo reforçado pela fórmula oracular e pela identificação de Javé como *Deus dos exércitos*, i.e., Aquele que reina tanto sobre o conselho celestial quanto sobre as tropas invasoras que irão concretizar a devastação prometida e darão início ao exílio anunciado. *Por si mesmo* também pode ser “por sua vida” (lit., “por sua garganta”), significando que Javé empenhará Sua própria vida no cumprimento dessa promessa fatídica. Wolff (p. 281, 282, n. 8) chama a atenção para o relato sobre o tratado entre Hamurábi e Zimri-Lim, em que se diz que cada um desses reis apertou sua própria garganta como se estivesse prometendo seu próprio estrangulamento, caso deixasse de cumprir o acordo.

1. E. W. Said, “The Mind of Winter”, *Harpers*, set. 1984, p. 55.

O conteúdo do juramento é um resumo do lamento dos versículos de 1 a 7. Deus utiliza a linguagem mais forte possível para expressar Sua ira — a linguagem da aversão (cf. Pv 6.16,17; 16.5) e da repulsa, ressaltada pelo quiasma que coloca essas palavras no início e no fim das orações em hebraico.¹ Jacó — como Deus aqui denomina o Reino do Norte (3.13; 7.2,5; 8.7; 9.8; cf. 9.8) — não poderia ter sido mais teimoso: a humildade diante de Javé e a confiança nEle deviam ser as atitudes supremas do reino. Isso havia sido substituído por *soberba* (cf. Pv 8.13; 16.18) — termo adequado para resumir a complacência e a falsa segurança que contribuíam para a vida dissoluta — e *castelos* — o refrão que designa a vã confiança nas defesas e no poderio militar que levava Israel a descansar em sua ociosidade enganosa (cf. comentário sobre 1.4). A oração final é tão concisa quanto abrangente. Com apenas três palavras hebraicas, Javé jura que a grande capital e toda sua riqueza e povo (lit., “sua plenitude”; cf. Sl 24.1) seriam entregues a um inimigo não identificado (*hisgîr*, da raiz *sgr*, também pode significar “aprisionar”; cf. Jó 11.10).

iii. Ilustração da terrível devastação (6.9,10). Esta história destaca dois pontos importantes na narrativa de lamento feita por Amós: (1) a morte e a destruição dizimam totalmente a população; e (2) o próprio Senhor coloca-Se por trás do juízo com uma ferocidade tal que os sobreviventes não ousam pronunciar Seu nome. Famílias inteiras de cidadãos comuns serão varridos com a mesma intensidade com que se devastarão os exércitos mencionados em 5.3. Se dez pessoas de um grande clã sobreviverem, não poderá haver regozijo quanto ao futuro dos remanescentes, pois os últimos dez também estão destinados à morte.

1. A tradução *abomino* (ARA) acompanha muitas das versões antigas, baseando-se numa emenda da raiz *t'b* para *t'v*. M. Dahood, *Bib*, 59, 1978, p. 265-266, elaborou argumentos fortes para manter o *aleph* original e dividir a forma participial em duas palavras, “certamente” (*mt*) e “inimigo” (*'b*), traduzindo a linha toda como: “Verdadeiramente o inimigo sou eu da arrogância de Jacó”. Dessa forma, preserva-se o paralelo entre *odeio* e *inimigo*, e pode-se lidar com o texto sem emendar nenhuma consoante.

Não é fácil lidar com o texto do versículo 10, tal qual o temos, especialmente com a terceira palavra hebraica, que a Vulgata traduz “e aquele que o queima” (cf. IBB). Essa tradução assume que a palavra hebraica *syp* foi aqui erroneamente grafada *šrp* (a letra *sámek* substituída pela letra *sin*) e que, ao contrário da prática normal em Israel, o corpo devia ser queimado e não enterrado. Não têm peso os argumentos de que o ato incomum de cremar, que o próprio Amós denuncia (2.1) e que, no Antigo Testamento, era reservado quase que exclusivamente a criminosos famigerados (Gn 38.24; Lv 20.14; 21.9; deve-se notar uma exceção em 1 Sm 31.12), tinha o objetivo de impedir pestes e epidemias. Não se menciona nenhuma epidemia, e o versículo seguinte parece deixar implícito um terremoto como o meio de devastação.

Para evitar esses problemas, alguns estudiosos e versões sugerem leituras como “embalsamador” (NEB) ou “agente funerário” (NASB).¹ No Antigo Testamento, os casos de embalsamamento (Jacó e José) ocorrem em contextos especificamente egípcios (Gn 50.2,3). Outros ainda, tomando uma sugestão da LXX emendam *syp* para *psr*, “instar” ou “insistir”, como em Gênesis 19.3,9; 33.11 e Juízes 19.7 (Wolff, p. 180). Contudo, a própria LXX também é problemática, aparentemente lendo “e ele erguerá” tanto no final do versículo 9 quanto no início do 10, para ter certeza.

Uma sugestão bastante razoável é a de T. H. Robinson (p. 94), seguida por Mays e Delcor, que lê *m^esār^epô* como sinônimo de *dôdô* — a primeira significando “tio materno” e a última, “tio paterno”. Com isso, a leitura seria: “E, quando um parente chegado de alguém, por parte de pai ou de mãe, carregá-lo para trazer seu cadáver para fora da casa, e disser...” Os jazigos faziam parte dos bens da família, especialmente entre os que possuíam terras. O acesso a esses jazigos e o cuidado com os mortos seriam responsabilidade do parente mais próximo. Daí a referência aos tios de ambos os lados da família, pois qualquer um deles teria se sentido obrigado a cumprir esse dever.

1. Cf. G. R. Driver, “A Hebrew Burial Custom”, *ZAW*, 66, 1955, p. 314-315.

Ossos parece significar cadáver, embora em hebraico a forma seja masculina e não feminina, como é mais comum (e.g., Gn 50.25; Êx 13.19). A história pressupõe que o parente não está só, mas chama um companheiro de busca que penetrou (talvez fazendo um buraco na parede) na parte mais interior da casa (cf. 1 Sm 24.4; Sl 128.3 quanto a sentidos semelhantes de *yarkâ*), perguntando se alguém ainda está vivo ali. Essa pessoa responde que não, mas passa imediatamente a calar aquele que falou primeiro, advertindo-o para nem mesmo mencionar o nome de Javé, a fim de que tal menção não provoque mais tragédias. A lição a se tirar dessa história é que o local da morte está tomado pela terrível presença de Deus, como se fosse um santuário. A palavra hebraica para *cala-te* ocorre em contextos de adoração pública, onde o silêncio diante de Javé é a atitude apropriada (e.g., 8.3; Hc 2.20; Sf 1.7; Zc 2.17). Mencionar o nome de Javé seria invocar ainda mais Sua presença e, com isso, atrair mais mortes.¹

iv. Anúncio de juízo por meio de invasão (6.11-14).

11. O aparecimento de Javé, temido no versículo 10, ocorre aqui à plena vista de toda Israel. Javé está no comando, tal qual o comandante supremo de um exército dando suas ordens incisivas (o tempo é presente, insistindo em que o juízo prometido está para iniciar e não será adiado, conforme irão mostrar as visões dos caps. de 7 a 9) e determinando a destruição de todas as casas, quer *pequena* quer *grande*. A menção dos extremos em tamanho parece ser um *merisma*, em que o conjunto todo de casas de qualquer tamanho e forma é incluído entre os dois extremos. Conquanto a intenção aqui seja a mesma de 3.15, não se pode estabelecer uma identificação direta com casas de verão e de inverno. *Destroçada* e *ruínas* (ou “pedaços esmigalhados”) e *pedaços* (ou “fragmentos espalhados”) sugerem mais terremoto do que invasão militar, harmonizando-se bem tanto com a atividade direta de Deus que foi descrita quanto com a consciência de um sismo iminente que permeia todo o livro de Amós (veja comentário sobre 1.1; 2.13; 8.8; 9.1-6).

1. Veja sobre morte e sepultamento no Antigo Testamento em R. de Vaux, *Ancient Israel*, p. 56-61.

12,13. O tom e o conteúdo mudam significativamente aqui, quando Amós faz mais uma tentativa de repreender Israel pela estupidez de seus caminhos. Sua técnica é pressioná-los de novo com perguntas retóricas (cf. 3.3-8; 5.25,26; 9.7), desta vez com indagações claramente absurdas. É claro que *cavalos* não podem *correr* em terreno rochoso. Puxando seus carros de guerra ou transportando suas tropas de elite, eles estão limitados às estradas suaves dos vales ou às planícies litorâneas. O caminho íngreme e pedregoso das encostas das montanhas deve ser deixado para os jumentos, que caminham com segurança; os cascos dos cavalos não podem suportar tais rigores. E, claro, ninguém vai trazer um boi até a praia para puxar um arado nas ondas pesadas (cf. BJ; BLH). Essa interpretação, seguida por quase todos os estudiosos e tradutores nos últimos cem anos, baseia-se na divisão da palavra hebraica que designa bois em duas: *babb^eqarim* torna-se *babbāqār yām*, sem mudança alguma nas consoantes, acentuando dessa maneira o tom absurdo da primeira oração.

Como é típico em tais perguntas de sabedoria (e.g., Jr 13.23), fundamentadas no bom senso da experiência cotidiana, Amós prepara uma armadilha para seus ouvintes. Ele aciona essa armadilha ao mostrar, na vida deles, algo bem mais absurdo do que cavalgar nas rochas ou arar na água: a deliberada perversão do juízo e a corrupção da justiça (cf. comentário sobre 5.7,24). Para os pobres e os oprimidos, a estabilidade do *juízo*, promotora da vida, foi transformada num *veneno* mortal, a palavra mais forte já empregada por Amós (cf. comentário sobre 5.7), uma palavra que descreve o perigo dos frutos silvestres não comestíveis (Dt 32.24; Jó 20.16). O agradável e nutritivo *fruto da justiça* (cf. Is 5.7 e comentários sobre Os 10.12) foi degradado, dando lugar ao sabor amargo e repugnante da *alosna* (veja comentário sobre 5.7).

Essa ênfase na ausência de juízo e justiça é o que une os dois lamentos (5.18-27; 6.1-14). E as perguntas absurdas que encerram o segundo lamento equiparam-se à parábola absurda (5.19) com que começa o primeiro.

Amós conclui sua acusação, novamente em forma de mensagem, como em 6.3-6, retornando ao tema dominante de seu segundo lamento, a arrogante auto-suficiência dos líderes de Israel. Ironicamente, Amós lança contra eles as próprias palavras que diziam (cf. 2.12; 5.14;

6.2; 8.5,14; 9.10). É do poderio militar que eles se ufanam, força demonstrada na reconquista de duas cidades da Transjordânia, no reinado de Jeroboão II (cf 2 Rs 14.28). Amós, mediante um jogo de palavras, transforma o ufanismo deles numa piada. Deliberadamente, ele escreve de maneira errada o nome da primeira cidade, de modo a significar “nada” (*Lô’ dābār*). Longe de ser uma conquista militar, trata-se de um local sem nenhuma importância. E, dos outros lugares que foram reconquistados, ele escolhe *Carnaim*, de forma deliberada, para fazer troça da suposta força existente em seu nome “De Dois Chifres” (quanto à palavra “chifre” com o sentido de “força”, veja Dt 33.17; 1 Sm 2.1,10; 2 Sm 22.3).

A localização de Lo-Debar, palavra escrita de diversas maneiras (*lô’ d^ebār*, 2 Sm 17.27; *lô d^ebār*, 2 Sm 9.4,5; e *lidbir*, Js 13.26) ainda não foi determinada com segurança, mas parece que estava situada na região tranjordânica de Gileade, ao norte de Maanaim e a nordeste de Bete-Seã;¹ Tell ’el-Hammeh, ao norte do Jaboque, é um dos locais sugeridos.² Carnaim ficava bem mais a norte e a leste, e, portanto, era muito mais fácil envolver-se com Damasco. Está localizada em *Šeh Ša’d*, quatro quilômetros ao norte de Astarote, na região do Jarmuque.³

A linguagem da citação em si reflete a mesma arrogância aludida nas acusações de falsa segurança (6.1) e mencionada diretamente no juramento divino em que se repele o orgulho de Jacó (6.8): “Não fomos *nós* que, pelas *nossas próprias* forças, capturamos Carnaim *para nós*?” Toda idéia de providência divina fora expulsa de seus pensamentos pela inebriante tranqüilidade gerada por suas tropas e armamentos.

14. Não é de surpreender que Javé tenha de atrair a atenção deles (*eis*), afastando-a de suas realizações vazias e levando-a para a realidade de Seu próprio juízo (*levantarei*). Com energia, Ele Se identifica como o Senhor de todos os exércitos e, sendo bem específico, dirige Seu anúncio a toda a casa de Israel, i.e. a todo o Reino do Norte, con-

1. Veja *Macmillan Bible Atlas*, mapa 109.

2. M. Metzger, “Lodebar und der tell el-mghannije”, *ZDPV*, 1960, p. 97-102.

3. Veja *Macmillan Bible Atlas*, mapa 148.

denado à calamidade devido à complacência e corrupção de seus líderes, a quem é dirigido todo este lamento. Os meios de juízo serão políticos — uma nação escolhida para arrancar “as primícias das nações” (6.1) e para oprimi-las (*oprimirá*) i.e., para esmigalhá-las com uma crueldade semelhante à do Egito (cf. Êx 3.9, onde se usa a mesma raiz *lhš*).

O breve ufanismo de Israel devido a suas vitórias militares é totalmente afogado na maré de invasão que inundará o país inteiro, desde seu ponto de influência mais ao norte, nos limites do território controlado por Hamate (da qual não sabemos a localização exata nem se era uma cidade ou uma região),¹ até suas fronteiras no sul, determinadas por um dos rios (não sabemos exatamente qual) que desaguam no mar Morto, também denominado mar do Arabá (Dt 3.17; 2 Rs 14.25). Amós emprega deliberadamente as fronteiras tradicionais para trazer à lembrança tanto a grandeza do domínio de Salomão (1 Rs 8.65; “desde a entrada de Hamate até ao rio do Egito”, a fronteira meridional mais apropriada para o reino maior, unido) quanto as conquistas de Jeroboão II (2 Rs 14.25).

Os dois lamentos trazem a um clímax as acusações de pecado que dominam os seis primeiros capítulos de Amós. A partir daqui, a atenção volta-se quase inteiramente para o juízo, um juízo cuja necessidade, proximidade e intensidade Amós aprenderá diretamente da fonte, com as dramáticas visões que constituem o âmago dos capítulos restantes.

VI. CINCO VISÕES DE JUÍZO CONTRA ISRAEL (7.1—9.10)

A espinha dorsal desta seção é a série de cinco relatos de visões (7.1-3,4-6,7,8; 8.1,2; 9.1), que apresentam as etapas pelas quais Deus revela o terror, a amplitude, a certeza e a inevitabilidade de Seu juízo sobre o Reino do Norte. A mensagem das visões é complementada e

1. Veja em *Macmillan Bible Atlas*, mapa 142, o local sugerido para Lebo (traduzido como “entrada” na ARA) no lado sul da região de Hamate. Para mais detalhes acerca de Hamate, veja comentário em 6.2.

interpretada por uma seqüência de breves oráculos intercalados entre as visões (7.9; 8.3,4-14; 9.7-10), por um relato da contenda de Amós com Amazias, sacerdote de Betel (7.10-17), e pela estrofe final de um hino que celebra a soberania de Javé (9.5,6; cf. 4.13; 5.8,9).

Em sua forma, os cinco relatos de visões são autobiográficos, sendo contados por Amós na primeira pessoa do singular: “Isto *me* fez ver o Senhor Deus” (7.1,4; 8.1); “mostrou-*me*” (7.7); “*vi*” (9.1). As quatro primeiras são bastante parecidas entre si: (1) cada uma é introduzida por uma fórmula em que Deus *mostra* a visão a Amós, afirmando assim o caráter oficial e revelador da experiência; e (2) cada uma contém um diálogo entre Javé e o profeta, ressaltando dessa forma a natureza pessoal de tais encontros e demonstrando que não eram experiências apenas visuais, mas também auditivas — uma combinação refletida no título do livro: “Palavras, que, em visão, vieram a Amós... a respeito de Israel” (1.1).

Um exame mais aprofundado das formas leva a dividir as quatro primeiras visões em dois grupos de duas: (1) a primeira e a segunda descrevem acontecimentos como seus temas — uma praga de gafanhotos e uma seca abrasadora; a terceira e a quarta descrevem coisas — um prumo e um cesto de frutos maduros; (2) o diálogo nas duas primeiras visões consiste em pedidos de Amós a Deus para *perdoar* ou *cessar*, pois Israel depende dEle e das promessas de Javé para sustar as calamidades; (3) os diálogos na terceira e na quarta visão contêm perguntas de Javé a Amós, *que vês?* (7.8; 8.2), e as respostas sucintas de Amós, que tratam do tema central da visão; e (4) nas duas primeiras, a ameaça de juízo é tão clara que Javé não fornece nenhuma explicação; nas duas seguintes, Javé interpreta o significado do símbolo — no caso do prumo, com uma explicação simples, anunciando que não há perdão algum à disposição (7.8); no caso do cesto de frutos, com um jogo de palavras para declarar que o fim de Israel é iminente (8.2; repare na semelhança com as duas visões de Jeremias: a vara de amendoeira é um trocadilho, 1.11,12; a panela com a boca inclinada do norte é um objeto simbólico, 1.13,14).

A última visão (9.1) distingue-se bastante das outras: (1) seu assunto é uma pessoa, Javé; (2) não contém diálogo, o profeta permanece em silêncio, vendo e ouvindo; e (3) seu conteúdo é quase que total-

mente auditivo; o profeta não vê ação alguma, mas ouve a ordem do Senhor de destruir o santuário e Sua promessa de perseguir os fugitivos (vv. 2-4).

Não se deve olvidar o movimento ao longo da série de visões. A ênfase das duas primeiras recai na devastação total provocada pelos ataques de nuvens de gafanhotos e pelos incêndios inextinguíveis; estavam à solta os dois piores inimigos de um povo que vivia da agricultura, e Amós, para quem a agricultura era um meio de vida (7.14,15), retraiu-se diante do quadro. Não é de surpreender que Amós primeiro tenha implorado o perdão para Deus e só depois pedido para interromper a punição para a qual o Reino do Norte era fraco demais para sobreviver. E, nas duas vezes, Javé cedeu à insistência de Amós, prometendo que tal juízo não aconteceria.

A terceira visão apresentava não apenas a ameaça de julgamento, mas o fundamento para ela. O prumo, cuja menção é a única parte da visão em que Amós diz alguma coisa em resposta à indagação de Deus, simboliza os padrões divinos de justiça e juízo que os líderes de Israel haviam violado de maneira tão intensa (5.7,24; 6.12). Medido com extrema precisão e retidão, provou-se que o muro da vida política e religiosa de Israel pendia tanto, que não poderia ser restaurado; devia vir abaixo. A mudança na forma literária corresponde à mudança do tom: a terceira visão não contém nenhuma palavra de intercessão do profeta, como se a inegável evidência de um prumo contra um muro penso o convencesse de que o tempo de misericórdia havia passado.

A quarta visão, baseada na semelhança verbal entre *qāyis*, “um cesto de frutos de verão”, e *qēs*, “fim”, aceita a validade do veredicto do prumo e não apresenta nenhum motivo para o juízo, apenas sua proximidade e inevitabilidade.

A quinta visão corta todas os padrões de fórmulas e diálogos, e fixa a atenção no desprezo pessoal de Javé pela adoração corrupta de Israel. Como se fosse o chefe de uma equipe de demolição ou o comandante de um exército invasor inimigo, Ele dispara Suas ordens para que se destrua o templo, assumindo pessoalmente a responsabilidade de providenciar para que seja feita justiça até o último ofensor.¹

1. Para um resumo um tanto diferente da atividade expressa nas visões, veja Motyer, p. 151-167.

Esses relatos pessoais de Amós pressupõem que ele já estava envolvido na tarefa profética quando recebeu as visões. Portanto, eles não podem ser prontamente vistos como relatos de seu chamado profético. Em contraste com as visões que marcam o comissionamento de Isaías (cap. 6), Jeremias (cap. 1) e Ezequiel (caps. 1—3), as visões de Amós não possuem nenhuma indicação de ordem divina, nenhuma orientação quanto à sua mensagem e ministério, nenhuma objeção por parte do profeta e nenhuma garantia da provisão e proteção de Javé. O foco não está absolutamente em Amós, mas em Javé, que forma os gafanhotos, chama o fogo, fica sobre um muro, explica o cesto de frutos e surge acima do altar, ordenando sua destruição. Nas duas primeiras visões, o papel de Amós é interceder, lembrando ao Senhor a Sua responsabilidade dentro da aliança, e intensificar nossa consciência do terror do juízo; nas duas últimas, Amós fixa nossa atenção nos objetos centrais, o prumo e o cesto de frutos.

Quanto à forma, essas visões são parecidas com as de Zacarias, onde a função profética já está clara, e não com as visões do chamado de Isaías, Jeremias e Ezequiel. De fato, a própria intercessão de Amós é uma indicação de que ele já exercia seu ministério profético, um ministério cujo paralelo mais próximo é a intervenção de Abraão em favor de Sodoma (Gn 18.22-33; cf. 20.7, onde Deus fala de Abraão a Abimeleque num sonho: “... pois ele é profeta, e intercederás por ti, e viverás”). Alguns intérpretes chegaram a atribuir a Amós, nessas duas primeiras visões, a função de mediador da aliança, cujas súplicas praticamente acusam Javé de romper a aliança com Jacó, que em tudo dependia da proteção divina para sua sobrevivência.¹

Uma vez que essas visões não parecem estar associadas ao chamado do profeta, que foi descrito sucintamente, não nos relatos das visões, mas na narrativa de sua contenda com Amazias (7.15), o que se pode dizer acerca do contexto de tais visões? Bem pouco, pois o próprio texto não as apresenta em datalhes, registrando-as em termos compactos e um tanto limitados às fórmulas. Seriam relatos das primeiras experiências de Amós como profeta e, conseqüentemente, responsáveis pelo grau em que sua mensagem é dominada pela idéia

1. Cf. W. Brueggemann, “Amos’ Intercessory Formula”, *VT*, 19, 1969, p. 385-399.

de destruição e juízo? Talvez, mas não existem motivos maiores para considerar que as visões ficavam limitadas ao início dos ministérios proféticos. Elas podem ter ocorrido de tempos em tempos, ao longo da carreira dos profetas, como de fato ocorreu com Ezequiel e Zacarias. Por que outro motivo Amazias teria escolhido o termo “vidente” para rotular Amós (7.12)? As indicações que o texto chega a dar parecem apontar para Betel como o local das visões: (1) o oráculo que desenvolve o relato da visão do prumo está centrado na destruição dos santuários e também da família de Jeroboão (7.9); (2) o encontro com Amazias, deliberadamente inserido entre a terceira e a quarta visão, ocorre em Betel; (3) o oráculo que interpreta o relato da visão do cesto de frutos concentra a atenção nos cantores do templo e em seus prantos (8.3); e (4) a visão final descreve Javé acima do altar (9.1). Portanto, a preocupação com os santuários e a referência específica a Betel parecem sugerir que as visões foram primeiramente recebidas nesse contexto, assim como o lamento acerca da elite ociosa havia sido proferido em Samaria (6.1-14).

Esta seção está repleta de conceitos teológicos. A *soberania de Javé* é um tema dominante. Ele rege cada parágrafo bem como a visão final, onde encobre o altar e exige a destruição do templo. Essa soberania é simbolizada pelo nome de Deus, que domina a seção — *Senhor Deus*, literalmente “Meu Mestre Javé” (^a*dônāy yhw̄h*; 7.1,2,4-6; 8.1,3,9,11; 9.8) — e se expressa na íntima ligação entre Javé e os atos de juízo apresentados. Vimos como Sua presença é o aspecto central de cada visão. Além disso, Sua ameaça pessoal de juízo encontra-se no âmago da maioria dos oráculos: “levantar-me-ei... contra a casa de Jeroboão” (7.9); “jamais passarei por ele” (7.8; 8.2); “eu não me esquecerei de todas as suas obras para sempre” (8.7); “converterei as vossas festas em luto” (8.10); “enviarei fome sobre a terra” (8.11); “porei os meus olhos sobre eles para o mal, e não para o bem” (9.4).

Essa soberania é a base da argumentação de Amós com Amazias: Amós não está livre para “levantar acampamento”, partir para o sul e parar de profetizar em Betel. Ele é um homem sob ordens, comandado pelo Senhor que o arrancou de sua atividade agrícola e o comissionou para profetizar (7.14,15). Não somente o profeta, mas toda a criação cede diante dessa soberania, seja no terremoto (8.8; 9.5), seja no eclipse do sol (8.9), seja na inundação (9.6), uma soberania também suficientemente ampla para administrar as migrações de todos os po-

vos, e não apenas de Israel (9.7). Não surpreende que seja impossível fugir de Sua presença; do Sheol ao céu, do cume do Carmelo às profundezas do Grande Mar, Javé é Soberano (9.2-4).

Contudo, essa soberania é abrandada pela *compaixão*. Mesmo em face do juízo necessário, Deus está atento para Seu relacionamento especial com Israel, chamando-o várias vezes de “meu povo Israel” (7.8,15; 8.2; cf. 9.14). Por duas vezes Ele susta um juízo que a visão já havia desencadeado, respondendo à tocante súplica do profeta. Repare como a compaixão e a soberania combinam-se naquele decreto de misericórdia: “Não acontecerá” (7.3,6). Mesmo depois que o prumo grava sua mensagem indelével de justiça no coração do profeta, a nota de compaixão ainda está presente. “Não destruirei de todo a casa de Jacó”, diz Ele, embora também afirme: “todos os pecadores do meu povo morrerão à espada” (9.8,10).

Mediando tal soberania e compaixão, encontra-se a *palavra profética*, que é a própria palavra de Javé. Igualmente temida por Amós, que roga a Deus para diminuir o poder aterrorizante dessa palavra, e por Amazias, que a expõe ao rei e consente em livrar a terra dela, tal palavra continua dominando esta seção do livro. Amós insiste em que Amazias a ouça, embora preveja ruína para o sacerdote, sua família e seu reino (7.16,17). A recusa em ouvi-la era algo tão despropositado quanto a recusa em pregá-la. Israel tinha de aprender isso pelo caminho mais árduo — por uma fome das palavras de Javé, o que faria com que corresse em pânico à procura delas, mas em vão (8.11,12).¹

a. Relato de visão: gafanhotos (7.1-3)

1. A iniciativa divina de trazer o juízo parece estar em destaque aqui. Deve-se preferir a transição *ele formava* (cf. ARA; IBB; ARC) a “havia uma eclosão” ou “formava um enxame” (e.g., BJ; PIB), onde a diferença básica são as vogais da palavra hebraica (o TM lê a palavra como o particípio *yôṣēr*, sendo acompanhado pela Vulgata; a LXX a lê

1. Para uma discussão completa das estruturas literárias e dos temas teológicos dos relatos das visões, veja G. Bartczek, *Prophetie und Vermittlung: zur literarischen Analyse und theologischen Interpretation der Visionsberichte des Amos* (Frankfurt am Main: Peter D. Lang, 1980).

como o substantivo *yešer*, traduzindo-a por *epigonē*, ninhada ou progênie, daí enxame). Um particípio descrevendo a atividade de Deus é encontrado em lugar análogo no início de quatro das cinco visões, sendo a exceção o “cesto de frutos de verão”; onde a presença de Deus não é uma parte direta da visão. Embora Javé não seja citado especificamente como aquele que está formando o enxame, é quase certo que Deus seja o sujeito do particípio, visto que o Senhor é mencionado como aquele que faz o chamado na segunda visão, cuja forma é praticamente idêntica à da primeira. Além disso, a pungente súplica de Amós por perdão (v. 2) parece deixar implícito que os gafanhotos são obra de Javé. (Quanto a outros exemplos em que se vê a ação criadora de Deus em termos de formar ou moldar, veja Gn 2.7; Am 4.13.)

A tragédia da praga de gafanhotos é acentuada por seu momento. Parece que eram enxames enormes de gafanhotos (cf. Amós 4.9; Jl 1.4), e todos chegando na hora em que as plantações de Israel estavam mais vulneráveis. A palavra para *erva serôdia* (“forragem tardia”, PIB) é oriunda de uma raiz que significa “estar atrasado” (*lqš*) e refere-se à safra primaveril tardia de alimento para o gado; que, como mais tarde se diz, vinha *depois de findas as ceifas do rei*, aparentemente uma referência ao direito real de taxar as propriedades rurais a fim de ter forragem para alimentar o gado mantido pela corte (cf. 1 Rs 18.5). Se a primeira colheita foi para a corte e a segunda safra para os gafanhotos, Israel deve ficar numa situação de verdadeira penúria. As chuvas de abril já teriam passado, e a longa seca de verão, que geralmente dura seis meses, tornaria impossível qualquer outro cultivo.

2. A intensidade do juízo iminente é ressaltada aqui, quando os gafanhotos são retratados devorando completamente a pastagem ou vegetação (*erva*; *ʿēseḥ*; com o sentido de alimento para o gado, é usado em Dt 11.15; Sl 106.20) da terra. Perante os olhos de Amós, toda a zona rural é desnudada (cf. comentário sobre Jl 1.4,7).

Atônito diante do quadro devastador, Amós implora perdão a Deus (*perdoa*); a forma gramatical é um imperativo intensificado por uma partícula (*nāʾ*) que dá a idéia de urgência: “por favor” ou “agora”. Ainda que a narrativa da visão não traga nenhum relato de pecado, Amós sabe que os gafanhotos são a promulgação do juízo sobre Israel

desobediente; daí o pedido de perdão. A palavra hebraica (*slh*, cujo cognato acadiano significa “aspergir” e, por extensão, “limpar”) é empregada exclusivamente para o perdão de Deus (cf. Nm 14.20; 1 Rs 8.30,39; Is 55.7; Lm 3.42).

O fundamento para o pedido de Amós é a fragilidade e vulnerabilidade de Israel (aqui chamado de *Jacó*; cf. 3.13; 6.8; 9.8). O povo jamais *subsistirá* diante de um ataque tão violento como esse. A piedade de Amós é tão intensa, que ele não espera Javé responder à sua pergunta retórica, fornecendo ele próprio a resposta, que contrasta profundamente com toda a jactância de invulnerabilidade e poderio militar que dominava o capítulo anterior (6.1,2,13): Jacó é pequeno. A alegação é notável. Não se faz nenhum apelo direto à reputação de Deus (cf. Êx 32.11-13), à aliança entre Javé e Israel (cf. Sl 74.20) ou a seu relacionamento histórico, que se destaca em outras passagens de Amós (2.9-11; 3.2). Amós já fora lembrado de que, para Javé, o relacionamento da aliança era o fundamento de um juízo enérgico, não de uma graça abundante. Assim, diante do terror dos gafanhotos, ele apela única e exclusivamente à compaixão de Deus em favor de um povo fraco. Mesmo aqui, porém, é possível ouvir referências à aliança: Israel é chamado de *Jacó*, um lembrete de que, na família de Isaque, ele era o irmão menor e mais novo de Esaú; Deus o havia escolhido deliberadamente e, portanto, tinha obrigação de estar a seu lado em seu desamparo.¹

3. O profeta por pouco não consegue totalmente o objetivo desejado. Amós havia implorado perdão dos pecados; Javé promete somente sustar o juízo: *Não acontecerá*. No texto, essa mudança de rumo na decisão de Javé é chamada arrependimento (cf. Gn 6.6; Êx 32.14; 1 Sm 15.35; Jl 2.13,14; Jn 3.10; 4.2). Embora muitas vezes seja descrito como antropopatia — uma emoção humana atribuída a Deus, mas que na realidade não é parte integrante do caráter divino — o arrependimento de Deus é mais do que isso. É um lembrete de que o Antigo Testamento jamais faz de Javé “um governante despótico e arbitrário, mas sempre O considera como um Deus que se compadece

1. W. Brueggemann, op. cit., p. 386-390.

do homem”.¹ Teologicamente, portanto, o arrependimento divino é uma expressão de Sua compaixão, de Sua dedicação à aliança e de sua liberdade.

Quando Deus optou por operar Sua salvação na história, chamando seres humanos para a obediência à aliança, abriu-Se voluntariamente para as implicações das ações históricas de cada pessoa, seja de voltar-se para Ele seja de afastar-se dEle. “No pensamento bíblico, Deus é sempre livre para Se arrepender do mal que disse que faria a Nínive (ou Israel!) e não fazê-lo... Pois o grito de arrependimento e o pedido de misericórdia de cada homem pressupõem essa liberdade divina de perdoar e livrar do julgamento da lei.”² Ainda mais notável nesta passagem (como na intercessão de Moisés por Israel no Sinai; Êx 32.11-14) é o fato de que Deus susta Sua ira não em resposta ao pedido do povo, mas em resposta à súplica do profeta solitário, como se Javé estivesse aberto a qualquer motivo plausível para suspender o julgamento.

b. Relato de visão: fogo (7.4-6)

No primeiro relato (7.1-3), só podíamos supor que o Senhor Deus era o sujeito da ação de *formar* os gafanhotos. Aqui não há dúvida acerca da atuação de Javé em *chamar* o fogo; o ato de juízo é dEle, e somente dEle. Ainda permanece em discussão se tal juízo é de fato mencionado no texto: TM, LXX, Vulg., ARC, ARA, IBB, BJ, BLH, todos entendem que o juízo é mencionado, lendo *lāriḥ* como “juízo (lit., contenda ou controvérsia) pelo fogo”. Contudo, faz décadas que os comentaristas observam que a linha paralela no versículo 1 não menciona abertamente o juízo, tendo apenas o objeto direto “gafanhotos” depois do participio. Duas leituras alternativas são, portanto, dignas de menção: (1) “chama de fogo”, como na NEB (o hebraico foi emendado

-
1. Th. C. Vriezen, *An Outline of OT Theology* (Tradução inglesa, Newton, Massachusetts: Charles T. Branford Co., ²1970), p. 316. Veja também, do ponto de vista da teologia sistemática, J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (Tradução inglesa, São Francisco: Harper & Row, 1981), p. 21-60.
 2. J. Daane, *The Freedom of God: A Study of Election and Pulpit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), p. 95.

para *lahebet* 'ēš; cf. Sl 29.7, ou para *lahab* 'ēš; cf. Is 29.6; 30.30; Jl 2.5); ou (2) “chuva de fogo” (cf. “grande fogo”, PIB), que não requer mudança no texto consonantal, apenas na divisão das palavras (*lārīb bā'ēš* é lido *lir^ehīb* 'ēš por H. W. Wolff, p. 292,293, n. 1).¹ A imagem de chuva não apenas preserva o texto consonantal, mas harmoniza-se bem com o caráter sobrenatural da cena, onde o fogo não apenas consome tudo o que existe nas terras aráveis (lit., as áreas separadas para cultivo de alimentos), mas também o *grande abismo*. É provável que *abismo* refira-se, primeiro, ao suprimento de água subterrânea que garante o crescimento e que em geral seria utilizado para recuperar as plantações após um incêndio. Mas aqui suas fontes também se encontram esauridas. Talvez exista aqui uma referência indireta às religiões pagãs de Canaã e da Mesopotâmia que deificavam o abismo: o juízo soberano de Deus era tão absoluto e poderoso que alcançava até os deuses pagãos, que não poderiam fornecer proteção para isso.

O juízo mediante fogo enviado por Deus é uma cena familiar em Amós (1.4,7,10,12,14; 2.2,5; 5.6) e também em Oséias (8.14). Para Amós, os gafanhotos e o fogo, divididos em dois relatos de visão com fórmulas introdutórias e padrões literários idênticos, são dois episódios isolados cuja repetição reforça a ameaça de juízo. Em contraste, Joel emprega as imagens de fogo para destacar a tática de terra arrasada, usada pelos gafanhotos, os quais nada deixam de vegetação ou de úmido atrás de si, esgotando a terra como se fosse uma seca (Jl 1.19,20; 2.3).

O segundo apelo de Amós (v. 5) contém deliberadamente uma palavra diferente do primeiro (v. 2). Ali ele havia implorado perdão, mas Deus não o concedeu, sustando apenas a execução. Agora ele só busca mais um adiamento, com seu insistente “*cessa, por favor!*” (cf. em Êx 9.29,33,34, outro exemplo de interrupção das maldições de juízo, com o uso da mesma raiz hebraica, *hdl*.) O perdão parece estar fora da questão. A resposta do Senhor observa que Ele aceitou o pedido de Amós pela segunda vez: “*Também não acontecerá*”.

1. Veja J. Limburg, *CBQ*, 35, 1973, p. 346-349, para argumentos convincentes em apoio ao TM, o qual é interpretado como uma descrição do fogo utilizado no juízo como um ato de “guerra santa” que, muitas vezes, também está ligada à “guerra cósmica”, a saber, o *grande abismo*.

c. *Relato de visão: prumo (7.7,8)*

O tema central desta visão é o prumo, mencionado quatro vezes nos dois versículos. Não são acontecimentos — gafanhotos formados por Deus ou fogo vindo do céu — mas um simples objeto de metal (o cognato acadiano de *'anāk* significa chumbo ou estanho) o que domina a cena. Encontrada só aqui, no Antigo Testamento, algumas vezes a palavra é interpretada como um instrumento de juízo, seja uma espada feita de estanho seja um balde de chumbo derretido. Contudo, a menção do muro e a mão segurando o objeto metálico mostram, para a maioria dos intérpretes e praticamente todos os tradutores, um instrumento empregado na medição ou na construção, daí, um *prumo*.

Essa interpretação transfere a ênfase das visões do fato do juízo para a necessidade ou fundamento do juízo. Deus é o Mestre-de-obras; o *prumo* é o padrão estabelecido pela aliança, para aferir a obediência a Seu chamado ao juízo e à justiça, proclamados e demonstrados pelo próprio profeta;¹ o muro é “meu povo Israel”, cuja vida está sendo averigüada quanto à conformidade com tal padrão; Amós, que apareceu na primeira e na segunda visão como intercessor, implorando o perdão do pecado ou pelo menos a cessação do juízo, é chamado agora a ser testemunha ocular da mensagem do prumo: a vida de Israel está torta demais para justificar perdão ou livramento.

A mudança na forma do relato da visão assinala uma mudança marcante de ênfase. Agora Javé toma a iniciativa. *Que vês tu, Amós?*, diz Javé, assumindo o controle da discussão. Ele toma a dianteira e estabelece a agenda. Não mais iria responder à indagação de Amós: “como subsistirá Jacó?”. Amós tinha de responder à pergunta de Javé. Portanto, essa mudança de forma deixa Deus livre para declarar ao profeta, no versículo 8, o significado do prumo, cuja descoberta, ao contrário das duas primeiras visões, não é deixada a cargo do próprio

1. A. Szabo, *VT*, 25, 1975, p. 507, chama a atenção para um possível trocadilho na semelhança entre *'anāk* e *'anōkî*, que é o pronome “eu”, o qual Amós emprega três vezes em 7.14, em referência a si mesmo. É sugestiva sua conclusão de que “o profeta pode ter visto a si mesmo como o ‘prumo’”, que Deus tirou da criação de ovelhas e enviou para profetizar acerca da desonestidade de Israel.

profeta. Javé estava avaliando Israel com o prumo. A tolerância já não era possível. Quaisquer que fossem as obrigações para com a aliança ou a compaixão que tivessem levado Deus ao arrependimento, isso fora tragado pela magnitude da rebelião de Israel. Agora o juízo era inevitável. Parece ser esse o sentido daquilo que Deus diz em Sua promessa, *jamais passarei por ele*, i.e., nunca mais iria passar por cima de seus pecados, dando-lhes uma nova oportunidade de se arrependerem (cf. 8.2).

d. Discurso de juízo: colapso das estruturas religiosas e políticas (7.9)

Este curto oráculo desenvolve-se a partir das implicações do fato de Deus ter removido a oportunidade de perdão. Os alvos principais da destruição, uma destruição ressaltada pela estrutura quiástica dos verbos que iniciam e concluem as primeiras duas orações paralelas, são, claro, os dois alvos principais das denúncias de Amós: os santuários e a família real. (Para uma discussão sobre os *altos* e seu significado religioso, veja comentário sobre Os 4.13; 10.8.) Os objetos a serem destruídos — os *altos* com suas colunas e altares, os *santuários* com seus muros, pátios e pórticos, a *casa* real (embora empregada de forma metafórica, para designar a família real) com sua arquitetura imponente e decoração suntuosa (3.15; 6.4,11) — tudo isso será posto à espada pelo próprio Javé. O prumo julgou as construções inadequadas para uso divino ou para benefício dos homens.

As referências a *Isaque* (cf. também o v. 16) são os únicos lugares no Antigo Testamento em que *Isaque* designa a nação de seus descendentes, não o próprio patriarca. Parece que Amós tem em mente a especial veneração dos membros do Reino do Norte por Isaque; isso era manifestado nas peregrinações que faziam para o sul, até Berseba (cf. 5.5; 8.14), local de nascimento de Isaque (Gn 21.31) e o lugar de uma teofania que o patriarca comemorou devidamente com a construção de um altar (Gn 27.23-25). De maneira implícita em sua menção aos patriarcas Isaque e Jacó (cf. 7.2,5), pode ser que Amós esteja anunciando e lamentando o trágico rompimento com o passado vivido na aliança.

e. *Relato do encontro de Amós com Amazias (7.10-17)*

O discurso de juízo contra a casa de Jeroboão (v. 9) serve de ponte para este relato em prosa que põe lenha na fogueira da antipatia latente que devia existir entre Amós e as hierarquias religiosas e políticas de Israel. O relato da ameaça direta contra o rei fornece a oportunidade para o editor de Amós narrar essa história de convicção e coragem profética. E a resistência da realeza e do sacerdócio à palavra divina serve de prova irrefutável de que o prumo não mentiu. Israel, no centro de sua liderança, estava pronta para ser destruída.

Este relato, em seu presente contexto, não é uma interrupção na seqüência das visões, confirmando, pelo contrário, a precisão da terceira visão, que demonstra a necessidade de juízo, e a irrefutabilidade da quarta visão, que revela o objetivo do juízo. No que diz respeito à forma, o relato (cujo propósito assemelha-se aos de Jeremias 26 e 28, que registram conflitos entre profeta e sacerdotes e entre profeta e profeta) é uma mistura de elementos literários: (1) um relato em prosa da mensagem de Amazias a Jeroboão, que apresenta a acusação de conspiração feita por Amazias (v. 10) e cita diretamente o discurso poético de juízo proferido por Amós, como se Amazias fosse o mensageiro do profeta (v. 11); (2) um relato em prosa das admoestações feitas por Amazias a Amós, banindo-o para Judá e proibindo-o de profetizar em Betel (vv. 12,13); (3) um relato em prosa da reação de Amós, negando qualquer motivação material para seu trabalho e reivindicando possuir autoridade divina para sua missão profética (vv. 14,15); e (4) um discurso poético de juízo dirigido a Amazias, culpando-o por proibir o ministério profético e anunciando o juízo sobre o sacerdote e sua família (vv. 16,17).

i. *Relato de Amazias a Jeroboão (7.10,11)*. Embora Amós tivesse condenado as peregrinações a Gilgal (4.4; 5.5) e Berseba (5.5), com certeza foi Betel que recebeu seu ataque mais violento (4.4; 5.5,6), por ser o principal santuário de Israel e o local provável dos rituais tão severamente repudiados em 5.21-24. Toda a luta entre a palavra profética e a religião insípida de Israel assume aqui a forma de um

confronto pessoal, quando, sem apresentação, Amazias (i.e., “Javé tem sido poderoso”, um nome bastante comum no Antigo Testamento: (1) filho de Joás e rei de Judá, 2 Rs 14.1; (2) descendente de Simeão, 1 Cr 4.34; (3) um levita, 1 Cr 6.30; (4) o adversário de Amós), o sumo-sacerdote do santuário de Betel, aparece em cena para enviar uma mensagem a Jeroboão, que devia estar em Samaria, relatando o que ele considerava ser uma conspiração por parte de Amós. O significado literal de *qšr* é “atar” (e.g., Gn 38.28); o sentido figurado, “aliar-se” ou “conspirar”, é encontrado com frequência nos textos históricos, como 1 Sm 22.8,13; 1 Rs 15.27; 16.9; 2 Rs 10.9; nestas três últimas passagens, a conspiração não parece ser uma atividade de grupo, a despeito da etimologia da palavra, mas a trama de uma única pessoa, como no caso da acusação de Amazias contra Amós.

A mensagem de Amazias é uma confirmação de seu relacionamento com o rei, a quem aparentemente tinha acesso imediato, como seria natural para o principal sacerdote do santuário do rei (v. 13). Mais do que isso, essa mensagem é um tributo ao poder da palavra profética, que havia se tornado insuportável (cf. Jl 2.11), literalmente “que não consegue conter”; a mesma forma hebraica é empregada para descrever a capacidade do mar de fundição e das pias de bronze de Salomão (1 Rs 7.26,38), sugerindo que as palavras de Amós haviam transbordado por toda a terra, ameaçando inundá-la com seus clamores por justiça e ameaças de juízo.

Como prova específica da conspiração, Amazias cita, propositalmente *ipsis litteris*, conforme sugere a fórmula introdutória de mensageiro, um breve oráculo que sintetiza os anúncios de juízo proclamados por Amós contra *Jeroboão*: morte à espada, e contra *Israel*, exílio de sua terra. Já vimos um extenso registro das ameaças de exílio feitas por Amós (4.2,3; 5.27; 6.7; 7.17; 9.4), mas quase nenhuma menção do uso da *espada* (4.10 é o relato de um julgamento passado, não a ameaça de um juízo futuro). A *espada* da punição é desembainhada somente em 7.9, onde é apontada não contra o próprio Jeroboão, mas contra sua casa. Entretanto, não se deve levar muito em conta as diferenças entre “casa de Jeroboão” e *Jeroboão* (v. 11). Dado o entendimento hebraico de que há uma estreita identificação entre uma pessoa e sua família, uma expressão pode incluir a outra. Uma vez em-

punhada a espada, sua lâmina reluz o tempo todo pelo restante do livro: apontando para os filhos e filhas de Amazias (7.17); cortando a saída dos que fogem do santuário destruído (9.1); procurando-os no exílio (9.4); executando os pecadores que se deliciam numa falsa segurança (9.10). Embora a primeira linha do suposto oráculo de Amós (v. 11) seja uma paráfrase ou até mesmo um exagero, a segunda linha — que promete exílio — é uma citação tão exata, que Amós volta a usá-la como a palavra final para ironizar o próprio Amazias (v. 17).

ii. *Amazias tenta banir Amós (7.12,13)*. O texto não faz nenhuma menção da resposta de Jeroboão à mensagem de Amazias. Não temos condições de dizer se as ordens do sacerdote a Amós para fugir para sua terra natal, Judá, ecoam uma determinação vinda de Samaria. Caso positivo, é preciso pressupor um intervalo de alguns dias entre os eventos dos versículos 10 e 11 e os dos versículos 12 e 13. É difícil acreditar que Amazias deixaria de citar a autoridade de seu rei, se tivesse recebido uma resposta. Entretanto, é possível que a ausência de qualquer citação desse tipo seja um indício silencioso do lugar de influência que o próprio sumo-sacerdote ocupava nos negócios políticos e religiosos. Ainda que o argumento decisivo contra o ministério de Amós em Betel fosse que o santuário pertencia ao rei e tinha o propósito de servir às necessidades de seu reino (v. 13), é o sacerdote quem assume toda a responsabilidade de declarar aquela palavra ao profeta.

Não é preciso haver ironia alguma na forma como Amazias dirige-se a Amós, *ó vidente*. Esse termo está em harmonia com o título do livro (cf. hzh em 1.1) também com a função desempenhada por Amós ao longo da seqüência de visões (embora as visões persistam em empregar o outro verbo para “ver”, *r'h*). O tratamento dado por Amazias não foi motivado por falta de consideração, mas por muito respeito para com o poder perturbador dos oráculos de seu adversário.

Outros fatores podem estar envolvidos no intercâmbio das palavras empregadas para descrever a atividade profética nessa passagem: *vidente* (v. 12), *profeta* (v. 14) e “profetizar” (vv. 12-16). Um estudo recente sugere que *hōzeh*, vidente, era o termo técnico para os profetas da moralidade no Reino do Sul (cf. Gade, 2 Sm 24.11), uma vez que todos os textos proféticos que empregam o termo provêm de

profetas de Judá — Amós, Miquéias (3.5-8) e Isaías (28.15; 29.10; 30.10). De acordo com essa idéia, no Reino do Norte os profetas da moralidade eram rotulados de *nēḥî'im*; repare o emprego que Amós faz dessa palavra em 2.11,12, onde ele repreende as tribos do norte por tentarem calar os profetas que lhes foram enviados como obra da graça de Deus. Tanto o *ḥōzeh* quanto o *nāḥî'* envolviam-se em atos de profecia, conforme o indicam 2.11,12 e 7.12-15. A diferença entre os dois títulos seria, portanto, que *ḥōzeh* descrevia uma pessoa de Judá, cuja compromisso era falar acerca das questões morais de sua época, e que *nāḥî'* referia-se a um ministério idêntico em Israel.

Apesar de os dados acerca dos papéis e ofícios proféticos serem ao mesmo tempo obscuros e complexos, a interpretação acima parece harmonizar-se bem com os dados desta passagem, lançando luz sobre ela: (1) Amazias chama Amós de *ḥōzeh*, e Amós não faz objeção ao título; (2) à menção do título *ḥōzeh*, segue-se imediatamente uma ordem não para cessar de profetizar, mas para voltar a Judá e continuar um ministério profético ali, como é apropriado a um *ḥōzeh* (v. 12); (3) Amós reconhece que não é um *nāḥî'*, mas que sua autoridade para ministrar no norte provém diretamente da parte de Javé, que lhe ordena que profetize para Israel (vv. 14,15), de sorte que de modo algum seu ministério pode ser limitado a Judá; e (4) parece que Amós renuncia a qualquer interesse por um ofício profético e, mais especificamente, por qualquer possível renda proveniente do desempenho de tal ofício — o que é sintetizado nas palavras de Amazias *ali come o teu pão*, i.e., ganha a vida atuando como profeta oficial em Judá.¹

iii. Amós rejeita o banimento (7.14,15). A resposta de Amós a Amazias concentra-se em dois pontos: ele não é nem nunca foi profeta profissional cuja sobrevivência dependesse de seu ministério; antes, tinha outras ocupações que o sustentavam totalmente (v. 14); arriscou-se a ir profetizar em Israel por uma única razão: foi tirado de seu tra-

1. Quanto aos dados em que se fundamentam essas conclusões sobre *nāḥî'* e *ḥōzeh*, veja D. L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, JSOT suppl. 17 (Sheffield: JSOT Press, 1981), p. 51-69. Para uma interpretação oposta que vê em Amós “um conflito íntimo muito sério... e sentimentos de ambivalência em relação à sua própria identidade”, veja Y. Hoffmann, *VT*, 27, 1977, p. 209-212.

balho e enviado em uma missão (v. 15). Se a interpretação desse encontro com Amazias, esboçado acima (veja comentário sobre os vv. 12,13), é razoavelmente precisa, a melhor maneira de resolver o difícil problema dos tempos verbais no versículo 14 é entendê-los no presente. As orações só contêm substantivos, e os tradutores têm de escolher se inserem “sou” (e.g., Vulg.; ARA; IBB; BJ; BLH; Wolff; Cripps) ou “era” (e.g., LXX; ARC; PIB; TB; Mays; Rowley).¹ O presente é mais natural do ponto de vista da gramática e combina melhor com o contexto geral: Amós profetiza pela autoridade divina, não por ofício profético, e ainda considera que a agricultura é sua ocupação; ele não é absolutamente profeta no sentido em que Amazias, acostumado aos profetas da adoração oficial e aos bandos vageantes de seus discípulos (“filhos”), que existiam no Reino do Norte desde os dias de Elias e Eliseu (e.g., 1 Rs 20.35-4; 2 Rs 2.3,5,15; 6.1; 9.1), empregou o termo.²

É difícil definir a exata ocupação de Amós. Se empregarmos “criador de ovelhas” (*nōqēd*, 1.1) e *gado* (*ṣō'n*, v. 15) como palavras-chave, então é bem provável que *boieiro* ou “pastor” (*bōqēr*, v. 14, palavra proveniente de *bāqār*, gado) signifique algo como “criador de animais domésticos”, o que poderia incluir gado graúdo (i.e., vacas, bois) e miúdo (i.e., ovelhas, cabras; Wolff, p. 306-307, nota do editor). “Cultivador de sicômoros” (IBB; ARC; BJ) é uma expressão ainda mais difícil. Parece que os sicômoros (cf. 1 Rs 10.27; Sl 78.47; Is 9.10) desenvolviam-se bastante no clima mais quente de Sefelá, a planície ocidental de Judá, nos limites do território dos filisteus. Eles produziam um figo cor de amora, em que os cultivadores costumavam fazer um corte com uma faca ou prego para acelerar o amadurecimento. A tradução grega sugere que é a isso que Amós se referia ao chamar a si mesmo de *bōtēs*, termo cognato de palavras semíticas para “figo”, mas encontrado somente aqui no Antigo Testamento. As interpretações

1. H. H. Rowley, “Was Amos a Nabi?”, *Festschrift Otto Eissfeldt* (Halle: Niemeyer, 1947), p. 191-198.

2. Algumas vezes, o debate em torno dos tempos verbais não deixa ver que a ênfase não está no fator *tempo*, mas “no que aconteceu e no fato de que Javé agiu e falou no chamado e comissionamento de Amós”. G. M. Tucker, “Prophetic Authenticity: A Form-Critical Study of Amos, 7.10-17”, *Int*, 27, 1973, p. 432, n. 23, citando uma conclusão de R. Knierim, não publicada.

judaicas variam: o Targum faz Amós dizer: “Eu tenho sicômoros em Sefelá”, enquanto o rabino David Qimchi interpreta *bôlēs* como “aquele que busca frutas do sicômoro (para sua alimentação)”.¹ Portanto, a tradução mais genérica da BLH pode ser preferível, devido à nossa falta de conhecimento específico acerca das experiências de Amós na lavoura: “e também cuido [ou cuidei] de figueiras”. Uma inferência feita por alguns com base nessa afirmação é que “o interesse de Amós pelos sicômoros estava no fornecimento de forragem para os animais sob seu cuidado”.² Com certeza, essa dupla profissão³ tirava Amós de Tecoa periodicamente, dando-lhe amplas oportunidades de julgar a condição espiritual e moral de outros locais, além de sua cidade natal.

O relato que Amós faz de suas atividades agrícolas estava subordinado ao de seu comissionamento profético (v. 15). A iniciativa de Javé, que se destacava nos relatos das visões, é o tema dominante deste versículo. O verbo *tirou* ressalta isso, quer seja comparado com o “tomou” da eleição de Deus (e.g., Dt 4.20; 1 Rs 11.37) quer com os usos ainda mais cruéis, como no caso de uma coligação de reis, que afligiu Abrão e “apossou-se” de prisioneiros (Gn 14.12). *Tirou* transmite tanto a idéia de força quanto a de surpresa. A ordem que vem em seguida é moldada deliberadamente para mostrar como Amazias e Javé estavam em lados opostos quanto à questão de *onde* Amós devia profetizar. Amazias e Javé iniciam suas palavras com *vai*. Ambos ordenaram a Amós: *profetiza* (v. 12; v. 15). A comissão dada por Javé tinha por objetivo *meu povo Israel*; o local designado por Amazias era menos pessoal: *a terra de Judá*. Essa diferença marca o auge da resposta de Amós às determinações de Amazias: seu chamado não era para simplesmente profetizar, mas para profetizar ao povo de Deus no Reino do Norte. O chamado para profetizar e os ouvintes que lhe

-
1. Acerca da interpretação de Qimchi, veja J. J. Gluck, “Three notes on the book of Amos”, em: *Studies on the Books of Amos and Hosea: Papers read at 7th and 8th meetings of the O. T. Werkgemeenskap in Suid-Afrika*, 1964—1965, p. 119-121.
 2. T. J. Wright, “Amos and the Sycamore Fig”, *VT*, 26, 1976, p. 368.
 3. L. Zalcman, *VT*, 30, 1980, p. 252-253, reduz as ocupações de Amós a uma, “perfurador e guardador de figos sicômoros”, emendando *bôqēr* para *dôqēr*, em 7.14, e *nôq’đim* para *nôq’rim*, “perfuradores”, em 1.1.

havia sido designados eram uma coisa só. A recusa de Amazias em entender que “o profeta autêntico é aquele que responde positivamente a um comissionamento divino”¹ iria lhe custar a vida.

iv. Discurso de juízo de Amós contra Amazias (7.16,17). Este é o único discurso de juízo de Amós contra um indivíduo (cf. 2 Rs 1.5,6); mas em seu desafio à autoridade sacerdotal, aliás, à autoridade real, ele se caracteriza como um digno sucessor de Natã (2 Sm 12), Elias (1 Rs 21), Micaías (1 Rs 22) e Eliseu (2 Rs 9). Após uma chamada de atenção (cf. 3.1; 4.1; 5.1), a acusação principal é feita nos termos mais enérgicos possíveis: tu me ordenaste que não profetizasse a Israel. A acusação coloca Amazias definitivamente no grupo dos antigos israelitas já condenados pelo profeta (2.11,12).² Mais uma vez o ato de profetizar e a audiência eram uma questão crucial, visto que a discussão com Amazias passa a girar em torno dos destinatários do ministério de Amós. A proibição de profetizar é aqui reforçada com um verbo paralelo, geralmente traduzido como “pregar” ou “falar” (ARA; IBB; ARC; PIB). A raiz hebraica (*nṭp*) sugere uma torrente de palavras, ditas com emoção (TB, “nem deixes cair a tua palavra contra”), e pode ser empregada de maneira depreciativa (e.g., Ez 20.46 [TM 21.2]; 21.2 [TM 21.7]). De novo, *Isaque* é usado como sinônimo de Israel, o Reino do Norte (cf. v. 9).

O anúncio de juízo (v. 17) recebe toda a força da fórmula do mensageiro e o caráter radical e irreversível da punição prometida, mostra-nos como é hediondo o pecado de Amazias, que foi duplo: (1) sufocar a palavra profética e, assim, desafiar a autoridade de Javé (2.12; 3.7,8); e (2) deixar de cumprir seus deveres sacerdotais como servo de Javé, tornando-se fantoche do rei. As punições estavam à altura desses crimes: (1) o fato de a esposa de Amazias tornar-se uma

-
1. G. M. Tucker, “Prophetic Authenticity: A Form-Critical Study of Amos 7:10-17”, *Int*, 217, 1973, p. 434. O artigo de Tucker é um valioso estudo da forma, do contexto e do objetivo desta porção de Amós.
 2. Veja T. W. Overholt, *CBQ*, 41, 1979, p. 517-532, quanto ao suposto papel que o povo desempenhava na determinação do conteúdo e do momento do ministério do profeta. Apesar de talvez haver exagero nos paralelos estabelecidos com outras religiões, o artigo lembra as imensas dificuldades experimentadas por profetas como Amós, a não ser que o povo aceitasse que eles tinham o direito de profetizar.

prostituta na cidade (cf. Dt 22.23,24, a respeito da diferença entre uma relação sexual ilícita na cidade, onde uma mulher podia gritar pedindo ajuda, e uma relação sexual em campo aberto, onde seria interpretada como estupro, não como adultério) significava que ela estaria totalmente desqualificada para ser casada com um sacerdote (Lv 21.7); (2) o fato de a prole de Amazias morrer significava que sua linhagem sacerdotal e sua função desapareceriam; e (3) o fato de Amazias morrer numa terra impura, i.e., cerimonialmente contaminada, não-*kosher*, era um insulto doloroso para todos os seus instintos sacerdotais.

A quebra da aliança (cf. a sarcástica acusação contra o sacerdócio que não consegue guardar a aliança, em Ml 2.1-9), que fica implícita no pecado e no juízo de Amazias, é confirmada pelos paralelos bastante próximos entre as prescrições de juízo feitas por Amós e aquelas determinadas nos tratados da Assíria com seus vassalos: prostituição, execução dos filhos, divisão da terra.¹ Outro detalhe pode estar ecoando nesse anúncio de juízo: Javé preza Sua palavra como a expressão de Sua personalidade, com tanto carinho quanto um homem dedica a seus filhos; a rejeição dessa palavra só pode ser devidamente julgada mediante a rejeição dos filhos daquele que pecou (cf. comentário sobre Os 4.6) ou mediante a completa retirada da palavra vivificadora (Am 8.11,12).

O anúncio conduz a uma conclusão irônica. Não somente o sacerdote irá morrer num país estranho, despojado das próprias terras que provavelmente ganhou de seu rei, mas a palavra-chave de Amós, aquela que o sacerdote tanto temia e contra a qual protestava tão irado (v. 11), ainda se tornaria verdade — o exílio de Israel era um fato tão certo quanto as manchetes de ontem. Tal sacerdote, tal povo (cf. Os 4.9). O futuro deles, o de Amazias e o de Israel estavam irremediavelmente entrelaçados. O destino de um seria o destino do outro.² Deixar de acolher a palavra de Javé entregue por um profeta devidamente comissionado era algo tão abominável quanto qualquer pecado. Os

-
1. D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the OT Prophets*. Biblica et Orientalia 16 (Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1964), p. 58-59.
 2. A respeito da relação entre a deportação de Amazias e a de Israel, veja A. J. Bjoerndalen, em *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Fs. C. Westermann. Editado por H. R. Albertz, et al. (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1980), p. 236-251.

seguidores de Amós que conheceram esta história também souberam de seu poderoso significado para qualquer época e lugar onde a autêntica palavra profética é tratada com ceticismo.

f. Relato de visão: cesto de frutos de verão (8.1,2)

Sem transição alguma, há uma retomada dos relatos, e o estilo biográfico em terceira pessoa do conflito com Amazias cede lugar ao estilo autobiográfico de 7.1-3,4-6,7,8. A visão não poderia ser mais simples. Em contraste com o prumo, em que Amós teve de separar o que era central daquilo que era periférico (muro, mão, etc.), o que Javé mostra aqui é idêntico ao que Amós vê: *um cesto de frutos de verão*. O hebraico *qāyis* pode significar “verão” (e.g., Gn 8.22; Am 3.15) ou “fruto que amadurece no verão”, provavelmente figos ou romãs (cf. 2 Sm 16.1,2). Embora o fruto maduro possa ter dado a idéia de que Israel estava maduro para o juízo ou seria levado ao exílio num cesto (cf. 4.2,3), a relação explícita entre a visão e o destino de Israel está no jogo de palavras baseado na semelhança de sons (mas com étimos diferentes) entre *qāyis* e *qēs*, que significa *fim*. Portanto, a essência desta visão é a irreversibilidade do juízo. Todas as oportunidades de arrependimento já haviam passado. O prumo (7.7,8) e o encontro com Amazias combinaram-se para provar que a compaixão já não podia ser prolongada; o juiz devia bater o martelo. O veredicto foi selado com um anúncio de Javé, repetindo 7.8, afirmando que Sua misericórdia não mais estaria à disposição.

g. Discurso de juízo: a morte prevalece (8.3)

À semelhança do terceiro relato de visão (7.7,8), o quarto (8.1,2) foi desenvolvido e interpretado por um oráculo que ampliava a descrição do juízo (cf. 7.9; 8.3). Em harmonia com o tema do *fim*, i.e., da morte, toda a cena assume um aspecto fúnebre: (1) as cantoras (como indica a forma feminina do hebraico [BJ], e não *cânticos* [como na ARA, IBB, ARC, BLH]) da corte do rei (leia “palácio” [BJ; PIB; BLH], em vez de *templo* [ARA; IBB; ARC]; cf. 2 Sm 19.35; 2 Cr 35.25; Ec 2.8) já não entretêm, mas tornam-se carpideiras oficiais, expressando a triste aflição de seus mecenas; (2) os cadáveres são tão numerosos que estão

jogados por todos os cantos, sendo impossível dar-lhes um tratamento decente; (3) a cena é tão macabra que “Silêncio!” é a única palavra apropriada para se dizer (ARA, BJ, BLH; uma leitura melhor da forma imperativa do que a expressão “em silêncio”, IBB; ARC). Aqui o profeta escolhe os temas do lamento (cf. 5.16,17; 8.8,10) e do paradeiro dos cadáveres amontoados por causa do juízo (6.9,10). O contexto deste acontecimento execrável é *naquele dia*, um eco das sombrias palavras de Amós sobre o Dia do Senhor (5.18-20) e um vislumbre das trevas escatológicas descritas em 8.9,11,13.

h. Discurso de juízo: Deus Se lembra (8.4-14)

Este conjunto de cinco breves oráculos atende a vários propósitos dentro do livro: (1) adia a quinta visão e, dessa forma, aumenta o suspense na seqüência dos relatos de visões, um suspense já acentuado pela longa intromissão de Amazias e sua inconcebível proposta a Amós (7.10-17); (2) prepara para a visão final, ao chamar ainda mais a atenção para a corrupção de Israel e a justa ira de Javé; (3) recapitula temas abordados nas partes anteriores do livro, como se quisesse refrescar nossa memória quanto ao que Amós havia dito acerca do pecado e do juízo; e (4) reflete as alterações no tema específico do sucinto relato da quarta visão — *o fim* — apresentando as injustiças contra os pobres e as práticas comerciais desonestas como o motivo para dar fim à aliança (vv. 4-7), descrevendo o fim como um terremoto (v. 8) e um eclipse do sol (vv. 9,10), marcando o afastamento final de Javé em relação a Seu povo com uma ausência (uma *fome*) de Suas palavras (vv. 11,12) e ameaçando com uma seca que nem mesmo os mais capacitados dos jovens conseguirão suportar (vv. 13,14). O cerne da questão é o terror, o alcance e a severidade do juízo, cuja vinda é certa. Entretanto, as acusações dominantes também estão presentes, uma prova silenciosa mas poderosa de que Javé é justo, não arbitrário. A retribuição prevista na aliança era iminente, porque suas estipulações haviam sido violadas: (1) os pobres haviam sido oprimidos (vv. 4-6; cf. 2.6-8; 3.9; 5.11,12); (2) a palavra de Javé havia sido sufocada (vv. 11,12; cf. 2.11,12; 7.12,13); e (3) o culto a Javé havia sido desacreditado mediante acréscimos pagãos nos santuários de Israel (v. 14; cf. 5.26).

i. *Opressão sacrílega dos pobres* (8.4-7). Quanto ao estilo, este oráculo exhibe alguns aspectos comuns em Amós: (1) emprego de *ouvi* para chamar a atenção (v. 4; cf. 3.1; 4.1; 5.1; 7.16); (2) uma mensagem em forma participial, que também é uma acusação — *vós que tendes gana* (v. 4; cf. 5.7; 6.3-6,13); (3) as próprias palavras de Israel, citadas como parte da argumentação contra o povo (vv. 5,6; 2.12; 4.1; 5.14; 6.2,13; 8.14; 9.10); e (4) o anúncio de juízo fortalecido por uma fórmula de juramento pronunciada por Javé (v. 7; cf. 4.2; 6.8).

Com relação ao tema, o discurso é uma mistura de repetições e inovações. O esmagamento dos pobres (v. 4) e as negociatas para comprá-los por um preço mínimo (v. 6) fazem lembrar o primeiro discurso de juízo de Amós contra Israel (2.6-8), embora ali a ênfase recaísse na venda de escravos, não na aquisição deles, e aqui a acusação toda tem um caráter de irreversibilidade, conforme fica expresso no verbo enfático, *destruí* (v. 4), literalmente “fazeis cessar”.

O que há de novo nesta passagem são: (1) o clima de impaciência com os feriados religiosos, quando todo comércio era suspenso (quanto a *lua nova* e *sábado*, veja comentário sobre Os 2.11), um aspecto diferente da vida religiosa de Israel em comparação com 5.21-23, mostrando claramente por que a adoração não podia substituir a justiça (5.24); (2) a menção de pesos e medidas fraudulentas (v. 5), onde a medida de *volume*, o *efa* — cerca de 22 litros — era diminuída, provavelmente, com um forro colocado na cesta, e a de *peso* — o *siclo*, peça metálica com cerca de onze gramas — era aumentada, de modo a requerer mais ouro ou prata para equilibrar os pratos da balança.¹ Além do mais, a própria balança era desregulada em favor do vendedor, de maneira que os compradores pobres, que já de início mal podiam comprar alguma coisa, terminavam pagando mais do que deviam por menos do que pensavam ter comprado. Não deveria haver necessidade de oráculos proféticos para lembrar ao povo quanto isso tudo era errado, visto que a sabedoria disseminada entre os clãs tinha muito a dizer sobre pesos e medidas honestas (cf. Pv 11.1; 16.11; 20.10,23). A desonestidade dos comerciantes era acentuada pelo fato

1. D. J. Wiseman, “Weights and Measures”, *IBD*, III, p. 1634-1639.

de o *trigo*, realmente vendido em quantidades diminuídas e por preços inflacionados, nem sempre ser realmente trigo, mas às vezes *refugo* (v. 6), i.e., trigo recolhido do chão ou da eira e, portanto, misturado com materiais estranhos; é possível que, por erro de algum escriba, esta oração, agora precariamente ligada ao versículo 6, tenha sido transposta de maneira acidental do versículo 5, onde parece que se encaixaria melhor; (3) a estrutura da fórmula de juramento, pela qual Javé jura, não por Sua santidade (4.2) nem por Si mesmo (6.8), mas pela *glória de Jacó* (v. 7), uma expressão que deve ser entendida como um sarcasmo extremo, em que Javé usa a constância da terrível arrogância de Israel (cf. 6.8) como a medida da constância com que Ele próprio mantém Suas promessas de julgar (Wolff, p. 328); e (4) a forma mais genérica de anúncio de juízo (v. 7), que não apresenta o sangue e o fogo encontrados com tanta freqüência em Amós, mas mesmo assim contém seu próprio terror silencioso — o juramento solene de que Javé não irá Se esquecer dessas ações; antes, responsabilizará Israel por todas elas (cf. Os 8.13).

ii. *Juízo mediante terremoto (8.8)*. Este versículo esclarece a medida da aterrorizante responsabilidade de Israel e da memória inapagável de Javé. A pergunta retórica pressupõe os crimes descritos nos versículos anteriores e continua o diálogo implícito entre o profeta e o povo. As citações daquilo que as pessoas diziam tinham sido utilizadas como prova contra elas (vv. 5,6), e agora o questionário as obrigava a confirmar a adequação do juízo anunciado. Javé, através do profeta, na realidade estava dizendo: “Que mais alguém pode esperar? Haveria outra reação razoável diante de tão flagrante injustiça, senão sacudir a própria terra que tendes corrompido?” Anteriormente, Amós havia usado perguntas para selar suas *acusações* (cf. 2.11; 5.18,20,25,26; 6.2,3,12; 9.7) ou para defender sua *autoridade* profética (3.3-8). Aqui, seu ponto principal é a necessidade de um *juízo inevitável* — juízo requerido pela lógica divina e ao mesmo tempo totalmente compreensível para a razão humana. O questionário, exigindo uma resposta afirmativa, elimina todas as possibilidades de protesto.

A forma de questionário pode ter sido escolhida como um complemento apropriado para o que deve ser a citação de versos de um

hino, conforme sugere um texto paralelo em 9.5: o luto dos moradores e o aumento e a diminuição do Nilo são descritos de forma quase idêntica nas duas passagens. Portanto, uma possível leitura das perguntas retóricas seria: “Não são verdadeiras as palavras do hino — o hino que cantais acerca do poder de Javé, que vem julgar e sacudir a terra com a mesma facilidade com que provoca a alta e a baixa do Nilo?”¹

O terremoto é um dos temas de juízo dominantes em Amós (2.13; 3.14,15; 9.1, embora a palavra hebraica de 8.8, *r'š*, cf. Jl 2.10, seja um sinônimo de *r'*, que normalmente se encontra em Amós). E, sem dúvida, suas profecias adquiriram considerável credibilidade em Israel quando o terremoto lembrado em 1.1 de fato ocorreu. O terror despertado pelo sismo lançou a população toda em pranto, conforme Amós já havia predito (8.3). Ao utilizar os ciclos de inundação do *Nilo* como exemplo, parece que o objetivo de Amós era mostrar o alcance do movimento (quanto à ação de atirar, descrita no hebraico *grš*, cf. Is 57.20). É verdade que a inundação do Nilo era mais benéfica do que calamitosa e mais gradual em seu desenrolar do que as ondas e os tremores de um terremoto, contrastes esses que dificilmente Amós desconheceria, mas seu ponto principal é a *vastidão*. E haveria lugar melhor para ele buscar uma analogia, senão no poderoso Nilo que, naquela região do mundo, era o fenômeno natural mais vasto e o de maior impacto na vida das pessoas, o rio que dá vida ao Egito?

iii. Juízo mediante eclipse solar (8.9,10). A ênfase na intervenção catastrófica, causadora de aflição, prossegue com a descrição de um eclipse do sol. A ligação entre as duas experiências aterrorizantes, o tremor de terra e o escurecimento do sol, é evidenciada na referência temporal *naquele dia*, que também aponta para o futuro escatológico do dia de Javé, anteriormente descrito como um dia de trevas, não de luz (5.18,20). Calcula-se que, durante a vida de Amós, tenham ocorrido dois eclipses desse tipo: um em 784 a.C. e o outro em 763 a.C.

1. Acerca da relação entre terremoto e teofania, veja B. S. Childs, “The Enemy from the North and the Chaos Tradition”, em: *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, editado por L. G. Perdue e B. W. Kovacs (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1984), p. 152-154.

Uma vez que Javé é o Senhor de toda a criação, a linha que separa suas ações sobrenaturais de seus atos naturais não era sólida. Embora este contexto pareça sugerir um eclipse, a própria presença de Javé era muitas vezes acompanhada de nuvens de fumaça que podiam obscurecer o sol (cf. 4.13; Jl 2.30,31 e os comentários ali; cf. também Is 13.10).

O clima de uma calamidade terrível foi expresso em linguagem fúnebre, em que cada frase apresenta um contraste dramático (*festas em luto, cânticos em lamentações*; cf. 5.1,16,17) ou uma manifestação costumeira de tristeza (*pano de saco sobre todos os lombos*; cf. Gn 37.34 e o comentário sobre Jl 1.8,13; *calva sobre toda cabeça*; cf. Jr 16.6 acerca do costume de rapar a cabeça em épocas de calamidade). A passagem ruma para seu clímax, onde o acontecimento todo é envolto por uma tristeza como a de uma família ou de uma viúva que lamenta a perda do *filho único*, e, dessa forma, despede-se de toda esperança de descendência e de perpetuação do nome e da pessoa que o filho representava (cf. Jr 6.26; Zc 12.10). *Dia de amarguras* é um dia profundamente imerso em tristezas (cf. Ez 27.31), com referências à própria morte (1 Sm 15.32), como se os enlutados estivessem lamentando seu próprio destino, bem como o de seus entes queridos — uma experiência que seria literalmente verdadeira na morte de um filho único.

A interação entre o pecado de Israel e o bem-estar de todo o cosmos é um tema recorrente nos profetas, cujas doutrinas da criação e da aliança estão entrelaçadas, graças, é claro, à convicção de que Javé é o Senhor de tudo, com a criação servindo de ambiente e contexto para a aliança com Israel (cf. comentário sobre Os 2.18; 4.1-3).

iv. Juízo mediante retirada da revelação (8.11,12). O tom de calamidade prossegue. Os anúncios de juízo mediante terremoto e eclipse são seguidos pela ameaça de *fome* — não de alimento (*pão*; cf. 7.12), mas *de ouvir as palavras do Senhor*. Em Amós, a fórmula escatológica mais longa, *eis que vêm dias*, ocorre somente aqui e em 9.13; o indicador mais costumeiro de Amós é *naquele dia* (cf. 2.16; 3.14; 8.3,9,13). A fórmula mais longa é característica de Jeremias (e.g., 7.32; 9.25; 16.14; 19.6; 23.5; 30.3; 31.27,31,38). Tanto em Amós

quanto em Jeremias, a fórmula pode introduzir anúncios de juízo, como aqui, ou promessas de salvação (Am 9.13).

A comparação da palavra de Deus com o pão é um recurso bíblico conhecido (Dt 8.3; Is 55.1-3; Mt 4.4; e, por implicação, em Jn 6.51). O caráter indispensável e vivificante da palavra divina é a idéia transmitida pela comparação. Ninguém consegue viver sem o poder e a orientação das palavras divinas, assim como ninguém consegue passar sem o sustento do pão e o refrigério da água.

Como de costume em discursos de juízo, aqui a punição corresponde ao crime: a rejeição da palavra profética (cf. 2.12; 7.12,13) força a retirada dessa palavra. A seriedade de tal retirada é indicada na descrição da frustração e do pânico que levam a população a correr em busca da palavra de Javé (a descrição relembra a seca de 4.7,8, e emprega uma linguagem parecido), mas em vão. “Andarão errantes” (IBB; *nw'*; cf. 4.8; Jr 14.10; Is 24.10; Lm 4.14,15) e *correrão por toda parte* (*šwt*; cf. a procura de maná, Nm 11.8; e o passeio de Satanás, Jó 1.7; 2.2) são expressões que mostram como a vida estaria fora de controle e como seria desesperado o comportamento daqueles que menosprezaram a palavra, mesmo sabendo que não conseguiriam viver sem seu conselho e esperança. A ausência da palavra de fato caracterizaria o fim deles, conforme Amós já havia predito (8.2). A busca frenética seria de alcance mundial: *de mar a mar*, e *do norte até ao oriente* sugerem a ausência de limites geográficos, abrangendo a terra toda (cf. Sl 72.8 e Zc 9.10), ressaltando assim o terror e a devastação desse juízo. (Para outra ilustração de Israel procurando em vão por Javé, veja Os 5.6.)

v. *Juízo mediante sede* (8.13,14). A litania de calamidades encerra-se com uma descrição da *sede* física, como contraponto para a fome e a sede espiritual do oráculo anterior. A seqüência de discursos causa impacto por abranger os pecados sociais e espirituais básicos do povo e por descrever seu conseqüente juízo nos termos mais abrangentes: céu e terra conspiram contra Israel, dando fim à sua existência como nação em sua expressão física e espiritual. A nata da população é pinçada para o juízo, as lindas *virgens* e os *jovens* mais aptos (cf. Zc 9.17, onde o mesmo grupo é escolhido para ser abençoado). Se as pes-

soas, das quais dependia a futura população, iriam desfalecer (*desmaiarão*), à semelhança de Jonas no calor abrasador de Nínive (Jn 4.8), o que isso podia significar, senão o fim da nação?

Esses estimados rapazes e moças não eram vítimas indefesas, mas representavam um povo rebelde cuja adoração nos santuários do país os havia afastado do Deus da aliança (v. 14). A linguagem aqui utilizada por Amós é tão densa e difícil, que os estudiosos muitas vezes acham necessário emendar o texto. Primeiro, tomando como pista a segunda oração, cujo fraseado parece claro — “E dizem, Como é certo que o teu Deus vive, ó Dã” — parece provável que as orações que se referem a Samaria e a Berseba contêm referências ao juramento em nome de um deus, especialmente a última, cuja linguagem assemelha-se à da oração que fala de Dã. Segundo, para muitos estudiosos, parece, desse modo, preferível ler a palavra hebraica (*b^e’ašmat*) traduzida por “pelo pecado [ou vergonha] de Samaria” (IBB, BJ, acompanhando a LXX e a Vulg.) ou como *b^e’ašimâ*, i.e., “por Ashima”, o ídolo que os cidadãos de Hamate fizeram em Samaria (BJ mg.; 2 Rs 17.30), ou como *ba’^ašera*, i.e., “por Aserá”, deusa cananéia, consorte de El, embora no Antigo Testamento ligada a Baal (Jz 3.7; 1 Rs 15.13, onde é descrito um ídolo; cf. também BLH). Mesmo aceitando que “pecado” ou “culpa” deva permanecer no texto, ainda assim deve haver uma referência a uma imagem não determinada, cuja influência era tão perniciosa, que o profeta rotula de “vergonha”, recusando-se a tratá-la pelo devido nome. Com relação às práticas religiosas em Samaria, Amós manteve-se calado, concentrando-se, por sua vez, na corrupção econômica e social da capital (e.g., 4.1-3; 6.1-8). Terceiro, “o caminho (*derek*) de Berseba” (IBB) tem sido interpretado literalmente como a “peregrinação” a Berseba (i.e., os rituais religiosos que constituíam o objetivo daquela jornada do norte para o sul; cf. comentário sobre 5.5). Essa palavra tem sido associada ao termougarítico *drkt*, “domínio” ou “poder” (i.e., um deus poderoso), e com a deusa-peixe de Ascalom, i.e., Derqueto. Também tem sido lida como *dōr^ekā*, “teu círculo” ou “companhia” de deuses, i.e., teu panteão, e emendada para *dōd^ekā*, “teu deus-parente”, i.e., aquele que te mantém em segurança na qualidade de novo parente (veja as opções em Wolff, p. 323-324).

Colocando na balança todas essas sugestões, é difícil considerar que alguma seja melhor do que o texto que temos em mãos. É fácil compreender que “culpa” ou “vergonha” de Samaria é um epíteto para designar um deus, e “caminho de Berseba” pode muito bem ser uma expressão sucinta indicando tudo o que representava tal peregrinação.

O que parece claro em tudo i.e., que Israel estava sendo infiel a Javé, fazendo juramentos e promessas em nome de deuses estrangeiros. Conquanto Amós tenha escolhido não entrar em detalhes sobre tal comportamento, cujo caráter vil deve ter sido evidente para qualquer verdadeiro israelita, essas referências indiretas sugerem que ele possuía motivos válidos para admoestar o povo a não “procurar Betel”, que estranhamente não é mencionada aqui, nem a “fazer a jornada até Berseba”, que é mencionada (5.5). *Dã*, citada em Amós somente aqui, era a cidade mais setentrional de Israel, a cerca de 35 quilômetros ao norte do lago de Genesaré e a 45 quilômetros a leste de Tiro. Tentando pacificar as tribos do extremo norte, Jeroboão I oficializou como santuário nacional (1 Rs 12.29,30), o santuário que fora fundado por Jônatas, neto de Moisés (Jz 18.30). A combinação de *Dã* e *Berseba* é a maneira de Amós tingir a terra toda (Jz 20.1), do extremo norte ao extremo sul, com o pincel da idolatria.

As orações finais do versículo 14 encerram esta cadeia de oráculos (vv. 4-14), que forma uma série de variações sinfônicas sobre o tema, *o fim* (8.2). Os melhores dentre os jovens, representando a população inteira, desmaiariam de sede e não conseguiriam levantar-se de novo — de fato isso seria o fim! E essas orações vão além: a menção a *virgens* leva-nos de volta a 5.2, onde se lamenta a virgem Israel como alguém que caiu para nunca mais se levantar. As palavras finais do versículo 14 são, desse modo, um eco das primeiras palavras do capítulo 5, indicando que toda a série de discursos de juízo que se iniciou em 5.1 e que prosseguiu ao longo das quatro primeiras visões chegam à sua conclusão. Não é de admirar que 9.1 apresente uma visão final à parte, levando o tema do juízo a um clímax estremecedor.

i. *Relato de visão: o Senhor acima do altar (9.1-6)*

O padrão das visões iniciadas em 7.1 é ao mesmo tempo completado e interrompido nesta passagem. É completado por seu sujeito, o próprio Senhor, o comandante-chefe, gritando Suas ordens de juízo. Uma vez que o quinteto de visões trata de julgamento, que outra revelação se faz necessária? Basta ver *o Senhor*, por mais que esse privilégio seja aterrorizante (Is 6.1; Jó 42.5,6). O padrão é interrompido pelas mudanças drásticas na forma: (1) não “isto me mostrou o Senhor Deus” (7.1,4,7 [“mostrou-me”]; 8.1), mas *vi*; (2) nenhum apelo de Amós, “Senhor Deus, perdoa” (7.2,5 [“cessa”]), mas a ordem divina de despedaçar o santuário (9.1); (3) nenhuma promessa de arrependimento divino (7.3,6), mas uma descrição detalhada do caráter radical do juízo (9.1-4); e (4) nenhuma pergunta feita por Deus, “que vê?” (7.8; 8.2), mas a afirmação direta de Amós, sem introdução ou explicação, *vi o Senhor* (9.1).

A quebra no padrão serve para pôr em relevo o conteúdo da visão: a soberania de Javé é o tema, e ela é vista e ouvida (a parte principal da passagem fala mais sobre o que Amós ouviu do que sobre o que ele viu) como algo que opera com a irreversibilidade prevista na terceira e na quarta visão. Já passou o tempo de lições objetivas, apelos, arrependimento e diálogo. É chegada a hora de dar vazão à plenitude do juízo, cuja natureza e necessidade dominam o livro.

A *visão* em si encontra-se em 9.1a, e logo cede lugar à *audição* de 9.1b, introduzida por *e me disse*. A primeira parte da *audição* é a *dupla ordem* de “ferir” e “despedaçar” (9.1b), à qual segue-se de imediato a *ameaça* aos sobreviventes (9.1c), introduzida por *matarei*. A ameaça é desenvolvida numa série de orações concessivas, caracterizadas por *ainda que* e *se* (*'im*) e *de lá* (*miššām*), que insistem na natureza inevitável do juízo de Deus (9.2-4a). A *audição* termina com uma *declaração resumida* que reforça o caráter pessoal e medonho da punição (9.4b). Para selar o impacto da visão despedaçante e de sua *audição* aterrorizante, a passagem chega ao clímax com uma *estrofe de hino* (9.5,6), que celebra a majestade cósmica de Javé e Seu poder de realizar o julgamento prometido (cf. 4.13; 5.8,9).

Neste relato de visão, reúnem-se vários temas destacados antes por Amós. O *local* do juízo é o próprio santuário. Seu desmoronamento dramático, de alto a baixo, é a conseqüência necessária da influência corruptora dos santuários que desencaminhavam os israelitas (cf. 2.8; 4.4,5; 5.4,5,21-26; 8.14) e também o cumprimento das profecias implícitas (5.6) e explícitas (7.9). Os *meios* do juízo são terremoto (9.1,5) e exílio (9.4), as duas grandes ameaças que pairam sobre o texto do princípio ao fim: *terremoto* (1.1; 2.15; 3.14,15; 6.11; 8.8) é (1) um elemento de teofania, a poderosa aparição de Javé para operar bênção ou destruição (cf. Jz 5.4; Sl 18.7), (2) um sinal de que a ordem básica da criação foi perturbada e o caos ameaça voltar (cf. Jr 4.23-26), e (3) um termo técnico para o caos que se segue ao juízo final (e.g., Ez 38.19,20; Ag 2.6,7,21; Jl 2.10; 3.16);¹ *exílio* (3.11,12; 4.2,3; 5.27; 6.7; 7.11,17; 9.9) é (1) a retirada da graça de Deus, demonstrada na dádiva da terra, (2) a reversão do êxodo, no qual Deus tirou o povo da escravidão para conduzi-lo à liberdade, e (3) a derradeira maldição do Rei sobre Seu povo rebelde, que deixou de guardar a aliança com Ele.

A *amplitude* do juízo, sua total inevitabilidade (9.1b-4), é um tema constante de Amós (cf. 1.2 e 9.3, que mencionam o Carmelo como o ponto mais inacessível do país, mas ainda assim totalmente ao alcance de Deus; 2.14-16; 4.2, “até o último de vós”; 5.19; 6.9,10; 9.9,10), sendo aqui desenvolvido de modo a barrar qualquer possibilidade de fuga. Do sheol ao céu, do fundo do mar ao cume do Carmelo, sua mão julgadora mantém o controle. E serpentes e espadas apóiam seu plano.

A *soberania* no juízo torna-se clara na estrofe de hino com que termina a passagem (9.5,6). À semelhança das outras estrofes (4.13; 5.8,9), esta passagem reforça a idéia da autoridade divina para julgar, celebrando aspectos do poder cósmico que estão completamente além da compreensão humana, para não mencionar a competência, que confundem a imaginação. Aquele que controla a marcha dos exércitos celestiais e terrestres (cf. 1 Rs 22.19-36) e, portanto, é chamado de Deus dos exércitos, é capaz de sacudir a terra de modo que ela balance como

1. B. S. Childs, loc. cit.

o fluxo e o refluxo do Nilo (cf. 8.8), é capaz de construir uma morada que transponha o abismo entre céu e terra, e determinar as estações de seca e chuva. Essa Pessoa certamente pode executar o juízo prometido. E, para que não haja nenhuma dúvida acerca dAquele que pode fazer tudo isso, esta estrofe, à semelhança das outras duas, declara que o nome do Deus soberano é Javé. Suas majestosas promessas não são, portanto, uma bravata ou um blefe. Tudo o que anunciou no juízo, Ele o fará (cf. 2.13; 3.14,15; 5.17,27; 6.14; 7.9; 8.2,9-11; 9.2-4,8,9, quanto às promessas divinas de juízo que permeiam o livro e atingem o clímax neste capítulo final).

1. A fórmula reduzida do relato da visão (veja acima) não emprega o nome divino Javé, ao contrário de três dos relatos anteriores (7.1,4; 8.1), mas, apenas ^a*dōnāy*, “Senhor” ou “Amo”, embora os versículos 5 e 6 deixem claro que todo o episódio é constituído de obras e palavras de Javé. A determinação da exata visão de Amós depende da interpretação da preposição *al*, que pode significar “sobre” (LXX; ARC; PIB; Wolff), “junto a” ou “ao lado de” (ARA; IBB; BJ; Mays) ou “acima de” (Vulg.).¹ O tom geral de soberania, especialmente quando Deus ordena destruição, sugere a posição de autoridade — “sobre” ou “acima de” — em vez de *junto a*, embora não haja como ter certeza. A linguagem idêntica em 7.7, “estar sobre” ou “acima de”, sugere uma ligação consciente entre esta visão e a do prumo. Executa-se aqui a destruição dos altos e santuários ali requerida, por não terem atingido o padrão de Deus. Assim como os alvos dos ataques contra a corrupção política ou social eram a porta (5.10,15) e as cidadelas ou fortalezas (6.8), da mesma forma o alvo da corrupção religiosa são o *altar*, onde se ofereciam sacrifícios (2.8; 3.14; 4.4,5; 5.22). O local onde Deus havia desejado encontrar Seu povo pela graça era agora o lugar de Seu julgamento feroz e final.

A quem são dirigidas as ordens divinas *fere e faze... em pedaços*? A um servo celestial como um dos serafins de Isaías (6.2,6,7)? Ao profeta, cujo gesto simbólico ou palavra anunciada tinha o poder de de-

1. Parece que Apocalipse 8.3 emprega a linguagem da LXX, a fim de descrever a vinda de um anjo para ficar ao lado do altar.

sencadear a destruição? É impossível saber. É mais provável que os imperativos, ambos no singular, sejam uma maneira dramática de anunciar a devastação iminente, não sendo dirigidos a nenhum agente específico. Em todo caso, parece desnecessário emendar qualquer um dos imperativos para que Deus seja o sujeito (Wolff; NEB; JB; cf. ARA; IBB; ARC; BLH; PIB; BJ).

O santuário deve desintegrar-se de alto a baixo, dos capitéis arancados das colunas até os limiões soltos, abalados — mais um sinal de que se trata de um ato divino, como um terremoto, em vez de um ataque militar. Juntos, capitéis e limiões apontam para a completude da destruição: do teto ao chão, nada escapa, conforme indica Sofonias 2.14 na vívida descrição da desolação de Nínive.

Provavelmente é melhor (acompanhando a BJ) traduzir o segundo verbo como “quebrar” (*bs*’; lit., “podar” ou “rapar”), fazendo com que seu objeto sejam os capitéis das colunas do templo, não os cabeças do povo (quanto a esta leitura, veja BLH). O paralelo bíblico mais próximo seria, então, a descrição de Sansão, em Gaza, cego, fazendo ruir as colunas em que se apoiava, de sorte que a estrutura do santuário se rompeu, desabando sobre as cabeças dos filisteus (Jz 16.23-31). Na linguagem de seus ouvintes, Amós deixa claro o que já havia admoestado ao povo: adorar em Betel, em vez de buscar ao Senhor, acolhendo a palavra profética, era em si uma maneira de desejar a morte (5.4).

Javé não dependia apenas do desmoronamento do santuário para concretizar Sua punição, mas promete estar de prontidão, com uma *espada*, para matar todos os sobreviventes. A palavra *’ah^arîṭām*, traduzida por “o que sobrar deles” (BJ; PIB) ou por *até ao último deles*, transmite aqui o caráter absoluto do juízo, como em 4.2, quando descrevia o destino das “vacas de Basã”, que seriam levadas ao exílio. As duas últimas linhas do texto hebraico ressaltam esse caráter absoluto através de seu fraseado, que beira a redundância para fortalecer seu argumento: “nenhum fugitivo deles conseguirá fugir; e nenhum evasor conseguirá evadir-se”. A cena toda faz lembrar uma anterior, em Betel, quando Jeú exterminou os profetas e adoradores de Baal, nomeando guardas armados para matar os fugitivos, empregando uma linguagem que Amós quase imita: “Entrai, feri-os, que nenhum es-

cape” (2 Rs 10.25). O que exigiu de Jeú oitenta guardas, Javé faria sozinho. Não se deve perder de vista a questão levantada por Amós: o próprio povo de Javé havia-se tornado tão corrupto quanto os seguidores de Baal e, por isso, estava condenado a um destino parecido.

i. Garantia da busca divina (9.2-4). O tema da inescapabilidade do juízo é desenvolvido com ilustrações específicas expressas em orações concessivas, “se... de lá”, que são praticamente *merismas*. Ao assinalar os extremos da soberania de Deus — Sheol e céu (v. 2), o cume do Carmelo e o fundo do mar Mediterrâneo (v. 3) — eles incluem tudo o que existe no meio. Em toda a criação, nenhum lugar proporcionará abrigo aos fugitivos quando Deus colocar em dar andamento Seu juízo.¹

Conforme “cavem” (IBB; *htr*; cf. Jó 24.16; Ez 8.8) indica, o “Sheol” (IBB, BJ; *mais profundo abismo*, ARA) era visto como uma região subterrânea, habitada pelos mortos (Is 14.9-11,15-20), e a crença popular era que estava fora do alcance da soberania de Javé (Jó 10.20-22; 14.13). Amós, contudo, à semelhança do salmista (Sl 139.7-11), tinha um conhecimento melhor. O Deus cuja justiça e poder Amós havia encontrado não era estranho a nenhuma parte de Sua criação; Sua própria morada abrangia tanto o céu quanto a terra (9.6). Não se deve inferir nada acerca de um conceito hebraico de vida após a morte, com base nessa referência ao Sheol. O propósito de tal referência é mostrar até onde as pessoas terão de ir para fugir da ira divina e a total impossibilidade de tal fuga (cf. Ob 4). A menção à escalada até o céu mostra como a linguagem de Amós é hipotética e hiperbólica. Se os israelitas fugitivos conseguissem fazer o impossível — ascender ao domínio celeste, o lar do sol, das estrelas e dos planetas — Deus, que fez as Plêiades e o Órion (5.8), estaria lá, a fim de arrastá-los de volta à terra, para o juízo que merecem.

1. Para um resumo do desenvolvimento dos cinco relatos de visões e seu clímax nesta passagem, onde “o profeta expressa como nunca antes o alcance cósmico da presença (divina)”, veja S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology* (São Francisco: Harper & Row, 1978), p. 237-241.

O cume do Carmelo (v. 3) simbolizava o ponto mais elevado da terra (cf. comentário sobre 1.2). Suas encostas, com bosques (cf. Mq 7.14) e também cavernas e túmulos, ofereciam amplas opções de esconderijos (*hb'*, como em Gn 3.10) bem protegidos contra grupos de busca humanos, mas não contra o Caçador divino (cf. Jr 16.16), que não deixaria pedra sobre pedra, até localizá-los (*buscá-los-ei*, ARA, ARC, IBB; “os desencovarei”, PIB; *hps̄* no grau intensivo significa procurar de modo completo e sistemático, como Labão fez ao procurar os ídolos do lar de Raquel, em Gn 31.35, ou como o servo de José procurou a taça de prata de seu senhor, em Gn 44.12).

O *fundo* (ou “chão”; cf. *qarqa'* em Nm 5.17) *do mar* é, obviamente, tão inacessível para uma pessoa em fuga quanto o Sheol ou o céu. Assim, Amós dá continuidade ao tom de hipérbole, a fim de enfatizar ao máximo o seu argumento. Como a história de Jonas ilustrou, a soberania de Javé chegava até mesmo ali, embora tanto em Jonas como em Amós o Senhor seja descrito como alguém que utiliza agentes secundários para operar sua vontade. Embora o mar fosse divinizado tanto pelos mesopotâmios (Tiamate) quanto pelos cananeus (Yam), e embora às vezes os israelitas o descrevessem como um caos revoltoso (Jó 7.12; Sl 74.13,14; 93.3,4), ainda assim era domínio de Javé. Até a *serpente* ali recebia Suas ordens. A passagem é ainda mais forte se a serpente-serva for Leviatã, cujo poder e habilidade eram notórios e temidos pelos antigos (Jó 41.1-34; Sl 74.14; 104.26). O relato da picada da serpente parece ecoar deliberadamente o epílogo da parábola em 5.19: nenhum local será seguro quando o dia de trevas for decretado.

As pessoas também não encontrariam refúgio no *cativeiro* (v. 4). Exércitos estrangeiros eram instrumentos do juízo divino; a *espada* dele brandia conforme as ordens de Javé (cf. comentário sobre 7.11). As linhas finais do versículo 4 soam como um veredicto, como se o Rei estivesse apresentando o sumário final da decisão que pretende tomar. Ele não vai abandoná-los; antes, permanecerá junto deles, não no ritual do culto, mas nos horrores do juízo, operado pelo poder de Seu olhar (cf. Êx 14.24). O contraste entre o *mal* (i.e., dano) que Deus prometeu e o *bem* (i.e., bênção) que os israelitas aguardavam era a punição exata que mereciam. Eles haviam desconsiderado as ad-

moestações “buscai o bem e não o mal” e “aborreço o mal e amai o bem” (5.14,15). O amor que tinham pelo mal (i.e., pela injustiça e pela adoração corrompida) devia ser saciado pela profusão do juízo de Deus: Ele iria providenciar pessoalmente para que o *mal* (i.e., calamidade), e nada mais, fosse o destino reservado para eles (cf. Jr 24.6 quanto a uma promessa positiva expressa de forma semelhante).

ii. *Terceiro hino sobre a soberania divina (9.5,6)*. As ameaças de um juízo inevitável são fortalecidos com a celebração do poder cósmico de Javé. A estrofe hínica retoma os principais temas dos versículos 1 a 4. O derretimento da terra (linguagem teofânica, como em Sl 46.6; Mq 1.3,4) e o luto de seus moradores relembram o terremoto de 9.1 (cf. Na 1.5, onde “tremar”, *rš*, e “derreter”, *mwg*, estão em paralelo). O acesso divino ao céu e à terra (9.2) é documentado na referência ao âmbito de Sua habitação (v. 6). Seu domínio sobre o mar (v. 3) é detalhado nas descrições hínicas do controle sobre as marés ou a chuva (v. 6; cf. Sl 104.3,13). Quanto às cheias e às vazantes do Nilo como ilustração de Deus sacudindo a terra, veja comentário sobre 8.8.

É difícil captar o quadro exato do que Javé está edificando no versículo 6. A construção celestial pode ser uma “escada” (*ma^alâ*, cf. Êx 20.26; 1 Rs 10.19,20; LXX; Vulg.; BJ mg.; PIB) ou também uma “câmara elevada” (cf. Jz 3.20,23-25; 2 Sm 19.1; 1 Cr 28.11, lendo o hebraico *‘alīyyâ* e omitindo o *mem* inicial, como uma duplicação do *mem* final de *céu*; ARA; IBB; ARC; BLH; BJ). É ainda mais difícil definir com precisão o elemento terrestre. O hebraico *‘aḡuddâ* (raiz *‘gd* = atar) significa: (1) “feixe” (cf. Êx 12.23 Vulg.); (2) “corda” ou “atadura” (Is 58.6); e (3) “grupo” de pessoas (2 Sm 2.25; AV). As traduções têm sido *abóbada* (ARA; IBB; ARC; BJ), “conexão” (PIB), “fundação” (NIV) ou “teto” (NEB), supondo que o sentido básico de *‘aḡuddâ* aqui é “algo coeso na construção”. Felizmente, não precisamos ter uma imagem fotográfica da descrição feita por Amós para captarmos sua força. O que importa é que a presença de Deus habita em todos os lugares do universo, de alto a baixo, e sempre se pode depender totalmente dessa presença, conforme indicam os verbos do período, *edifica e fundou*.

Aqui, uma das principais preocupações de Amós era garantir que toda essa atividade de juízo que ele testemunhou nas visões fosse atribuída a Javé. Assim, ele emprega o nome divino no início e no fim

do hino, embora tivesse empregado ^a*dônây* isoladamente no versículo 1. O título “Senhor Javé dos exércitos” (v. 5) é uma variante da forma de tratamento geralmente encontrada em Amós, “Javé Deus dos exércitos” (3.13; 4.13; 5.16,27; 6.8,14).

j. Discurso de juízo: a peneira e a espada (9.7-10)

O tom de controvérsia com que essa passagem começa sugere que Amós está respondendo a um protesto ou então prevendo um. É como se seus ouvintes lhe dessem as costas e rejeitassem sua mensagem de juízo, considerando-a totalmente inadequada para a posição privilegiada que tinham como povo da aliança, que fora resgatado do Egito, no êxodo, pelo braço forte de Deus. O contexto parece semelhante ao de 3.1,2,3-8, onde as pessoas aparentemente rejeitavam a ameaça de julgamento e zombavam de Amós e do direito que ele teria de pregá-la (cf. 9.10). Tanto ali como aqui em 9.7-10, Amós responde às objeções deles com perguntas capciosas e incisivas e, então, passa a despejar seus anúncios de juízo (vv. 8-10), concluindo-os com a citação das próprias palavras de Israel, que negam tolamente que Deus chegue a enviar calamidades sobre eles (v. 10).

7. Como em 5.25,26, o próprio Javé lança contra Seu povo uma pergunta contundente. Eles haviam depositado as suas esperanças em seu relacionamento singular com Deus, estabelecido por um êxodo que os distinguiu de todos os outros povos (cf. 2.9-11; 3.1,2). Agora, essas esperanças eram arrasadas pelo próprio Senhor em quem eles haviam confiado de um modo superficial e cujo nome afirmavam honrar. Para Deus, eles não eram mais importantes do que os *etíopes*, que os israelitas consideravam um povo longínquo e insignificante. A Etiópia (i.e., Cuxe; *kûš*, Gn 10.6) é o nome dado pela LXX à terra de Núbia, e o seu reino estendia-se ao longo do rio Nilo desde Assuã (Sevene ou Siene; cf. Ez 29.10; 30.6), rumo ao sul, até a confluência dos dois braços do Nilo, perto de Cartum, um território bem ao norte da moderna Etiópia.¹

1. Veja D. A. Hubbard, “Ethiopia”, *IBD*, I, p. 484.

Ainda mais chocante era a segunda pergunta, que os forçou a reconhecer que Deus havia administrado as imigrações dos pagãos, seus adversários de longa data, os *filisteus* e os *siros* ou arameus. *Caftor* é identificada com Creta, e faz lembrar a migração dos povos marítimos, saindo da região do Mediterrâneo e do Egeu, em direção ao litoral da Palestina, cujo próprio nome é um legado filisteu.¹ Quanto a *Quir*, veja o comentário sobre 1.5. As perguntas de Javé ensinaram duas lições dolorosas a Israel: (1) a soberania e o cuidado divino estendem-se para além de suas fronteiras, atingindo povos distantes e hostis; e (2) seu êxodo não continha nenhuma peculiaridade que os protegesse do juízo quando rompessem a aliança. Qualquer vestígio de orgulho nacional, vanglória social ou segurança militar foi lançado para longe pelo interrogador divino.²

8. Mais uma vez, (cf. v. 4), Javé fixa Seu olhar condenatório em Israel, descrito aqui não só como elemento da mesma categoria das nações vizinhas, mas, de forma ainda mais áspera, como *reino pecador*, a casa governante (cf. 7.13) que havia despedaçado a lei de Deus e errado o alvo (cf. *h̄t'*, que literalmente significa “perder o caminho” em Pv 19.2) do juízo e da justiça. Este anúncio de juízo coloca-se em contraste marcante com a menção do êxodo no versículo 7: “eu fiz subir a Israel da terra do Egito” está em paralelo com “eu o destruirei de sobre a face da terra” (ARA). A incapacidade de viver de acordo com o significado do resgate só podia resultar na perda total da terra e da existência política, que eram dádivas desse resgate.

A interpretação deste versículo é decidida por uma distinção que deve ser estabelecida entre: (1) a existência política de Israel, representada pela casa de Jeroboão (cf. 7.9,11,13, onde as expressões o “santuário do rei” e o “templo do reino” parecem explicar uma à outra) e descrita aqui como o *reino pecador*; e (2) a existência social de Israel, como pessoas e famílias descendentes de Jacó, aqui denominada *a casa de Jacó*. As estruturas *políticas* seriam derrubadas e até

1. Acerca dos filisteus, veja K. A. Kitchen, em *Peoples of Old Testament Times*, editado por D. J. Wiseman (1973), p. 53-78.

2. W. Vogels, *VT* 22, 1972, p. 223-239, vê em Amós 9.7 um convite a Israel para retornar à aliança na qualidade de filhos especiais de Deus e também uma declaração da soberania divina sobre o destino de todas as nações.

mesmo seu entulho seria varrido (cf. a referência análoga ao aniquilamento da casa de Jeroboão I em 1 Rs 13.34). Foi prometida a sobrevivência *pessoal* de alguns israelitas, dentro do espírito das admoestações misericordiosas de 5.14,15 e na expectativa da promessa de salvação com que o livro termina. A pista para descobrir se o resultado seria destruição ou sobrevivência encontra-se no versículo 10: “os pecadores... morrerão”. Identificar *reino pecador* com Israel, o Reino do Norte, e *casa de Jacó* com Judá, o Reino do Sul, é introduzir uma distinção que não é encontrada em nenhum outro lugar em Amós e utilizar Jacó num sentido que causaria confusão entre os ouvintes de Amós (cf. 6.8; 8.7, onde Jacó claramente designa o Reino do Norte).

9,10. Mais uma vez Javé é descrito como o Comandante-Chefe (cf. 6.11; 9.1). O que Ele determinou é uma peneirada. *Entre* (heb. *b*) *todas as nações* soa a muitos comentaristas (Amsler, Cripps, Mays, Wolff) como uma inserção posterior para descrever a dispersão de Israel no exílio. É possível que a preposição também possa ser traduzida por “junto com”, sendo um lembrete da soberania universal de Deus, que considera responsáveis todas as nações, um tema enunciado no início do livro (1.3—2.5) e um corolário das reivindicações de providência universal em 9.7.

A imagem da peneirada é tirada da agricultura, e sua interpretação depende do conhecimento de como o grão era debulhado. O *crivo*, palavra encontrada somente aqui no Antigo Testamento, deve ter sido empregado para fazer uma separação entre as sementes e o refugo com que elas haviam se misturado na hora da debulha: pedras (*grão*, ARA), ramos, etc. Com sua malha larga, o crivo permitia que o lavrador peneirasse as sementes úteis para dentro de um pote ou saco, enquanto as cordas da peneira retinham o refugo indesejado (cf. Eclesiástico 27.4). O pedregulho (cf. 2 Sm 17.13) representa os líderes pecadores da casa de Israel, nenhum dos quais escaparia da peneira do juízo de Deus. Pode-se inferir que algum grão bom talvez fique de lado, por causa da metáfora e de sua localização no texto, logo depois de “não destruirei de todo”, no versículo 8. O centro da atenção não é, contudo, os sobreviventes, mas os condenados e a *espada* (que, no texto hebraico, encontra-se no início do v. 10) que executa o juízo deles (cf. 7.9,11,17; 9.1,4).

O pecado deles (deve-se ligar *pecadores*, no v. 10, a *reino peccador*, no v. 8) era acentuado pela complacência, um tema já amplamente abordado (5.18-27; 6.1-14). Como os judeus posteriores, dos dias de Miquéias (3.5) e Jeremias (6.13-15; 7.4; 23.17, cuja última linha é parecida com a citação com que Amós encerra seus anúncios de juízo), os israelitas dos dias de Amós sentiam-se imunes à calamidade e tentavam silenciar os profetas que a proclamavam. Poderá existir um motivo mais adequado para o juízo ou uma prova mais clara de apostasia do que desafiar a vontade de Deus e depois alegar isenção de responsabilidade? Onde reina tal pecado, o resultado só pode ser a morte, conforme a fé bíblica reconhece desde o início (cf. Gn 2.17).

VII. DUAS PROMESSAS FINAIS DE SALVAÇÃO (9.11-15)

A transição do versículo 10 para o 11 é a mais abrupta e surpreendente de todo o livro. A espada de juízo cede lugar à pá da reconstrução. O dia de trevas contra o qual Amós advertiu (5.18-20) é substituído por um dia de luz. O *momento* disso é uma das chaves para compreender como um livro dominado pela condenação pode encerrar-se com uma esperança tão brilhante. As fórmulas escatológicas “naquele dia” (v. 11) e “eis que vêm dias” (v. 13) devem significar “naquele dia quando o juízo tiver ocorrido” e “estão vindo os dias quando o juízo divino terá feito sua obra justa”. Do contrário, estes dois últimos oráculos (vv. 11,12, que descrevem a restauração do reino unido de Davi; vv. 13-15, que falam da fertilidade sem paralelos e da segurança inexpugnável da terra) iriam enfraquecer grande parte daquilo que Amós disse até aqui.

Uma segunda chave para compreender este final é, obviamente, a *aliança*. Inicialmente, Deus não havia escolhido Israel como Seu povo por causa da justiça e retidão deles, mas devido ao amor que tinha para com eles (Dt 4.37). Deus Se comprometeu com os descendentes de Jacó muito antes que eles se comprometessem Ele. Era esse o compromisso, prometido a Abraão (Gn 12.1-3; 15.1-21; 17.1-14) e reafirmado a Isaque (Gn 26.24,25) e Jacó (Gn 35.9-15), que havia despertado a graça da restauração outorgada nas palavras finais de Amós. Era esse o compromisso, expresso pelo profeta Natã a Davi em termos políticos (2 Sm 7), que estava em foco no oráculo sobre o

tabernáculo... de Davi (v. 11). Era esse o compromisso, ao qual Amós apelou depois do choque das primeiras duas visões de juízo (7.1-6), que havia determinado tais promessas finais. Conforme temos sustentado, se as mensagens de Amós estão unidas pelo compromisso com a aliança de Deus, que torna os crimes de Israel tão execráveis e o juízo de Deus tão necessário, então é possível que seja exata a seguinte avaliação do caráter crucial desses discursos finais:

Talvez o âmago de Amós não se encontre nos capítulos 4 e 5, onde geralmente o temos colocado, mas na promessa de 9.11-15, onde se afirma a fidelidade de Javé sendo, portanto, assegurado o futuro de Israel. O que parecia ser uma glosa embaraçosa, à luz do significado da intercessão de 5.2,5, pode ser o querigma central da tradição de Amós.¹

Uma terceira chave para compreender essas duas promessas de salvação é sua relação de *continuidade e contraste* com grande parte do que Amós disse anteriormente. A continuidade é vista no uso cuidadoso e consciente do vocabulário e dos temas encontrados nas outras partes do livro; o contraste surge na mudança de todo o clima do negativo para o positivo — uma mudança resumida na promessa de 9.14: “Mudarei a sorte do meu povo Israel”. Se a maior parte de Amós descreve o destino de Israel como a reversão trágica e total da sorte de Israel, que de amada, parceira da aliança passa a ser a rejeitada e humilhada, o final de Amós promete “que esta reversão também será revertida”, naquilo que se pode chamar de “a reversão benéfica da trágica reversão”.²

O drama desta segunda reversão é em parte transmitido pelos paralelos estabelecidos com o capítulo anterior. Primeiro, as fórmulas escatológicas, *naquele dia* (v. 11; cf. 2.16; 8.3,9,13) e *eis que vêm dias* (v. 13; cf. 8.11), introduzem promessas de salvação, em vez de anúncios de juízo, como se Javé dissesse: “Há mais coisas no futuro do que

-
1. W. Brueggemann, “Amos’ Intercessory Formula”, *VT*, 19,1969, p. 399. A expressão “glosa embaraçosa”, utilizada por Brueggemann, faz lembrar o famoso dito de Wellhausen, no sentido de que esses versículos recendem a “rosas e perfume, em vez de sangue e ferro”. Citado por Wolff, p. 352.
 2. W. Brueggemann, *The Land* (Filadélfia: Fortress Press, 1977), p. 133.

aquilo que já vos contei; há esperança por trás do desespero”. Segundo, os verbos-tema, cair (*npl*) e levantar (*qwm*) ou erguer (*hqym*) são aqui pinçados e virados de cabeça para baixo: “caiu... nunca mais tornará a levantar-se... não há quem a levante” (5.2) e “esses mesmos cairão, e não se levantarão jamais” (8.14) eram descrições tocantes da sorte de Israel; essas afirmações são implicitamente revertidas na expectativa de que “levantarei o tabernáculo caído de Davi” (v. 11). Terceiro, Amós viu as vacas de Basã sendo transportadas para o exílio através das brechas (nos muros da cidade; 4.3), enquanto a descrição do futuro mostra Javé ajuntando pedras (*gdr*) para fechar as brechas (*p^erāšim*; v. 11). Quarto, *Edom*, cuja ira perversa foi descrita de forma tão viva nos discursos de juízo contra as nações (1.11,12), é escolhido para ser o exemplo principal de como a soberania divina alcançará até mesmo as nações que haviam sido hostis (v. 12), de maneira que a selvageria internacional descrita na abertura do livro é totalmente suprimida no final. Quinto, até mesmo a expressão *meu povo Israel* (v. 14) é pronunciada aqui com uma mudança de tom em relação ao contexto anterior dos relatos das visões e do conflito com Amazias (7.8,15; 8.3; cf. 9.10, “meu povo”); o tom pungente, até irado, do juízo é suplantado pelo júbilo da restauração promovida pela fidelidade da aliança de Deus. Sexto, as promessas de reconstrução das cidades para habitação e de plantio de videiras para que se beba seu vinho (v. 14) são uma deliberada reviravolta da ameaça feita em 5.11, enquanto a menção de pomares faz lembrar as reprimendas de 4.9, “fiz secar vossos jardins... mas não voltastes a mim” (BJ). Finalmente, a promessa de plantar Israel em sua terra (v. 15) opõe-se a todas as advertências de exílio que marcam o livro (3.11; 4.2,3; 5.5,27; 6.14; 7.11,17; 9.4) e, em especial, a ameaça de 9.8: “... e eu o (o reino pecador) destruirei de sobre a face da terra” (ARA; a preposição hebraica *mē‘al*, “de sobre”, e o substantivo *‘aḏāmā*, “chão” ou “terra”, ocorrem nas duas passagens).

Às provas baseadas nos vínculos temáticos e verbais, podemos acrescentar os argumentos de G. von Rad, baseados na natureza do ministério profético, ou seja, que os profetas “ocupavam-se de tradições sacras definidas” e pregavam-nas de modo a torná-las “relevantes à própria época e geração do profeta”. Portanto, a presença de uma refe-

rência davídica, messiânica, neste oráculo de conclusão não deve causar surpresa por vir de Amós, um judeu.¹ O que surpreende é que a perspectiva sulista de Amós tenha interferido tão pouco em sua mensagem.

Quando se leva tudo isso em conta, parece ser um pouco superficial a posição de um grande número de comentaristas (e.g., Amsler, Coote, Cripps, Delcor, Mays, Robinson, Wolff), que atribui 9.11-15 à época exílica ou pós-exílica. Outros estudiosos, como Hammershaimb (p. 135-138), Kohler, Reventlow e Sellin, defendem a autenticidade da maior parte deste trecho ou dele todo, parte com base na origem judaica de Amós, com a esperança de restauração, depois do juízo, fundamentada no conhecimento profético da misericórdia e da graça de Deus, ou num possível esquema litúrgico de maldição e bênção. Não é fácil chegar a uma trégua neste cabo-de-guerra de opiniões. Mas, dada a maneira como, em seus ministérios, Oséias, Isaías, Miqueias e Jeremias encontraram, todos, um lugar para esperança depois do juízo, não existe uma razão fundamental pela qual Amós não possa ter feito o mesmo (Hammershaimb, p. 137).

a. Promessa de salvação: restauração do domínio de Davi (9.11,12)

Naquele dia é uma expressão que, em outras passagens de Amós, assinala o juízo que ainda estava para vir (2.16; 8.3,9,13). Aqui, sua função não é tanto ligar a restauração com os atos de juízo anunciados nos oráculos anteriores (vv. 8,9,10), mas, sim, erguer os olhos dos ouvintes para um futuro mais distante, porém indefinido. Tem-se interpretado *tabernáculo... de Davi* de várias formas diferentes: (1) a dinastia davídica de Judá, que havia *caído* nas mãos dos babilônios — uma leitura que requer uma data posterior a 586 a.C. (Robinson, p. 107); (2) a influência daquela dinastia, reduzida fazia séculos, devido à cisão do reino sob Roboão (Hammershaimb, p. 138); (3) a cidade de Jerusalém, imitando a descrição que Isaías (1.8) faz de Judá, desolada “como choça (tabernáculo) na vinha... como palhoça no campo de pepinos” (Wolff, p. 353); e (4) uma volta ao período pré-monárquico, *dias da antiguidade* (cf. Mq 7.14,20), quando Davi liderava a causa

1. G. von Rad, *Old Testament Theology*, II, p. 138.

dos camponeses antes de capturar Jerusalém (Coote, p. 123). Nas duas primeiras interpretações é preciso um esforço para compreender o significado de *tabernáculo*, pois a dinastia de Davi seria normalmente denominada “*casa de Davi*” (cf. 2 Sm 7.11). A terceira interpretação depende de uma leitura literal do quadro de brechas e ruínas, e essas expressões tornam-se enigmáticas quando aplicadas a uma coisa tão frágil e tão fácil de derrubar, como um tabernáculo ou cabana; ademais, a passagem análoga de Isaías não é de grande ajuda, porquanto seu antecedente é “terra”, i.e., país (^a*dāmā*), e não uma cidade.¹

A quarta interpretação oferece uma possibilidade interessante. *Tabernáculo* (“tenda”, BJ; “barraca”, PIB) pode muito bem ser uma imagem da simplicidade e da sujeição a Deus, um retorno à vida no deserto, simbolizada na festa dos Tabernáculos (ou Tendas; Lv 23.42; Ne 8.16). Tabernáculo é uma palavra do campo, não da cidade; descreve o abrigo temporário, feito com varas e ramos de palmeiras, que o lavrador construía para proporcionar um alívio ocasional do sol, enquanto labutava em seu campo. Amós deveria estar bem familiarizado com tais barracas. A escolha de “tenda” em vez de “casa” para descrever o restabelecimento dos dias áureos de Davi pode ter sido influenciada pela forma negativa com que os palácios (ou castelos) e as casas sofisticadas são tratados no livro (cf. comentário sobre 1.4; 3.11,15; 5.11; 6.11). A era messiânica — embora Amós não empregue tal frase, seu palavreado aponta para essa era (cf. Is 11; Jr 23.5,6) — não apresentará cidadelas para ostentar riqueza ou proteção dos inimigos, mas, sim, uma confiança simples num Deus soberano, como Davi diante de Saul e contra Golias. As inferências agrícolas e rurais de *tabernáculo* são reforçadas no versículo 13, com sua belíssima descrição de fertilidade jubilosa e abundante na terra, especialmente na região montanhosa. O paralelo bíblico mais próximo a isso talvez sejam as palavras de Miquéias, judeu como Amós, e provavelmente ele mesmo um camponês, onde o antigo vilarejo davídico de Belém é des-

1. H. N. Richardson, *JBL*, 1973, p. 375-381, tenta argumentar em favor da leitura de *skt* não como “tabernáculo” ou “tenda”, mas como Sucote (*skwt*), uma cidade na Transjordânia (Js 13.27; Jz 8.5; Sl 60.6; 108.7) que talvez tivesse importância estratégica para as ambições militares de Davi. cf. 2 Sm 11.11; 1 Rs 20.12, onde Y. Yadin e outros lêem *skwt* não como “tendas”, mas como a cidade de Sucote.

critico como a origem de um novo governante que irá pastorear seu povo na “força do Senhor”, não como os opressores que espoliavam os camponeses de Judá (Mq 5.2-4).

Se esta interpretação estiver próxima do sentido original, *brechas* e *ruínas* devem ser entendidas de forma figurada, de modo que descrevam as mortandades feitas pelos descendentes de Davi ao deixarem de executar a justiça e o juízo, que eram a principal preocupação deles (cf. Sl 72.1,2). Só quando essas prioridades, tão terrivelmente negligenciadas em ambos os reinos, forem restabelecidas pelo poder de Deus (cf. Is 11.4,5; Jr 23.5; Ez 34.16) — note que é *Ele* quem levanta, repara e restaura — é que o reino será ampliado até suas antigas fronteiras (v. 12; Sl 72.8-11) e virá a prosperidade almejada (vv. 13,14; cf. Sl 72.3,4).

O propósito de Deus (*l'ma'an; para que* ou “a fim de que”) na restauração é expresso em termos universais, alcançando Edom e todas as nações que são chamadas pelo nome de Deus (v. 12). Encontramos aqui uma expressão positiva da soberania de Javé, em contraste com sua manifestação negativa nos discursos de juízo sobre algumas dessas mesmas nações em 1.3—2.3. Embora *possuam* muitas vezes indique uma conquista militar (cf. Amós 2.10; Gn 15.7,8; Nm 13.30; Dt 1.8,21,39; Js 18.13; Jz 11.21-23; Is 65.9), não existe aqui nenhuma menção do meio utilizado por Deus, além da promessa de que tudo é obra de Deus. Qualquer que fosse a tentação de um triunfalismo que os israelitas tenham ouvido na promessa de um renascimento da hegemonia davídica sobre as nações vizinhas (cf. 2 Sm 8) teria sido atenuada pela solene lembrança da humilhante pergunta feita por Javé poucos versículos antes (9.7).

Deve-se comparar *o restante de Edom* (v. 12) com *o resto dos filisteus* (1.8) e entender a frase com o sentido de “todo Edom”, “Edom até o último edomita”. Interpretada dessa forma, a frase não fala obrigatoriamente do estado de escravidão em que caiu Edom depois das incursões de Nabucodonosor, no sexto século. Antes, é possível que a menção específica a Edom não apenas corresponda a seu lugar de destaque nos discursos iniciais (1.6,9,11; 2.1), mas também esteja ligada às referências a Jacó (especialmente 7.2,5), cujo irmão gêmeo, mais velho, Esaú, os edomitas reivindicavam como sendo seu ilustre antepassado (Gn 25.30; 36.1). Na fidelidade à aliança que marca o caráter de Javé, os descendentes de Jacó, que têm Davi como

membro destacado, exercerão soberania sobre os descendentes de Esaú. O gêmeo menor, mais novo, mais vulnerável, receberá proeminência sobre o mais velho, graças à constância da aliança divina (cf. Ml 1.2-5; Ob 15—21).¹

Com que grau de literalismo devemos interpretar *todas as nações* (v. 12)? Podemos restringir a lista ao mapa do modesto império de Davi (Mays) ou podemos ampliá-la de modo a abranger “o reino global vindouro de Javé” (Wolff, p. 353; cf. Ml 1.11). O contexto imediato, que menciona Cuxe, Filístia, Arã e Edom (vv. 7,12), juntamente com as indicações de correspondência entre essa cena abençoada de soberania e seu paralelo sinistro em 1.3—2.3, favorecem a interpretação mais restrita. *Que são chamadas pelo meu nome* é, literalmente, “sobre quem meu nome é chamado (ou invocado)”. Está implícito um relacionamento especial, que praticamente revela uma identidade: as mulheres em pânico brigando por um marido em Isaías 4.1; o relacionamento pessoal do profeta com Deus em Jeremias 15.16; o parentesco de Israel com Javé em Deuteronômio 28.10; o direito de posse que Javé tem sobre a arca em 2 Samuel 6.2, sobre o templo em 1 Reis 8.43, sobre Jerusalém em Jeremias 25.29. Esses últimos exemplos implicam que o relacionamento é basicamente de posse. E essa posse ou suserania fica ainda mais clara na advertência de Joabe a Davi, quando ele diz que, se o general, não o rei, capturar Rabá, o povo verá a cidade como propriedade de Joabe, e não de Davi (2 Sm 12.28).²

A fórmula do oráculo final é única no Antigo Testamento, por estar ampliada com o que parece ser um fragmento de hino: *diz o Senhor, que faz* (está fazendo) *estas cousas* (cf. Ml 4.3 [heb. 3.21] quanto ao paralelo mais próximo). A singularidade é uma faca de dois gumes quanto à questão da autoria. Se a oração ocorre somente aqui em toda a Bíblia, com que base alguém poderia aceitar ou não que ela seja atribuída a Amós?³ O amplo uso que Amós faz de participios nas descrições e mensagens ao longo do livro, seja de Javé nas estrofes de hi-

1. W. Brueggemann, “Amos’ Intercessory Formula”, *VT*, 19, 1969, p. 399.

2. P. McCarter, Jr., *II Samuel*, AB (1984), p. 312.

3. Wolff (p. 353) observa que esta oração e a de conclusão em 9.15 não se encontram em nenhum outro lugar, e defende um “nível posterior de redação”, em parte devido à sua singularidade. Contudo, se tais fórmulas não são utilizadas em escritos posteriores, o argumento se reduz a uma questão de opinião pessoal.

nos, seja de Israel nos lamentos e em outros textos, deve fazer com que nos abstenhamos de qualquer juízo precipitado que nos leve a rejeitar essa oração como sendo de sua autoria. É bem razoável que um livro que sempre acusou Israel de auto-suficiência insensível e de não confiar em Javé, mas no poder ou na opulência (cf. 6.1-14), incluísse este resolutivo lembrete de que a esperança de um futuro brilhante de glória davídica deve basear-se única e exclusivamente na ação de Deus.

A importância da primeira promessa de salvação (vv. 11,12) não passou despercebida aos escritores do Novo Testamento. Lucas atribuiu a Tiago a citação dessa promessa como, o principal argumento para acabar com a controvérsia judaico-gentílica acerca da circuncisão e da guarda da lei, que ocorria na igreja (At 15.16-18). O argumento foi reforçado pelo uso da LXX em lugar do texto hebraico, pois a versão grega lê *restante de Edom* como “demais homens” (*'ādām* em lugar de *'ēdôm*), tornando-o o sujeito de “busquem”, traduzido em lugar de *possuam* (*drš* em lugar de *yrš*). Quaisquer que sejam as implicações universais existentes no hebraico, elas foram assim ampliadas na LXX e, citadas dessa forma, contribuíram para a estabilização e universalização da igreja, num momento em que era de importância crucial que suas portas estivessem bem abertas para os cristãos gentios. Conforme observou Haenchen, foi a vinda de Jesus que Lucas viu como o cumprimento da profecia de Amós.¹

b. Promessa de salvação: volta da prosperidade material (9.13-15)

À medida que o livro avança rumo à sua conclusão, os raios de esperança tornam-se ainda mais brilhantes. Aqui, a fórmula escatológica apresenta um quadro superlativo de fertilidade na agricultura que deve ter despertado o desejo de todos os antigos ouvintes cuja sobrevivência, como aquela de muitos de seus semelhantes modernos do terceiro mundo, dependiam literalmente da regularidade sazonal das colheitas. O sistema de armazenagem era primitivo, a terra arável limitada, o suprimento de água imprevisível. A sobrevivência já exigia praticamente todo o tempo e esforço daqueles que trabalhavam a terra,

1. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (TI, Filadélfia: Westminster Press, 1971), p. 448.

de forma que era quase impossível separar algum excedente para os dias de seca. Nenhuma outra profecia poderia ter sido mais bem-vinda. Com seu estilo hiperbólico, ela alardeava um futuro que era mais do que uma feliz *reversão* da trágica revirada; era um *avanço* rumo a um estilo de vida sem precedentes em suas experiências, e não uma simples recuperação do melhor de seu passado, como os versículos 11 e 12 haviam prometido.

13. A fecundidade da terra será tão abundante que aqueles que nela labutam em várias tarefas ficarão sem fôlego, tentando dar conta de tudo. O lavrador e o ceifeiro trabalhavam separadamente: o primeiro começava seu trabalho após as chuvas de outono, em outubro ou novembro; o outro, após as chuvas da primavera, em março ou abril. Aqui, porém, eles esbarram um no outro, porque as colheitas são por demais abundantes e a terra está ávida de produzir mais. Da mesma forma, pisar as uvas é uma tarefa realizada em setembro, após a vindima de verão, enquanto “arrastar” ou “abrir trilho” (*lança a semente*; *mšk* significa “puxar à força”; o substantivo *mešsek*, em Sl 126.6, parece ter o sentido de “sulco de semente” para semeadura [BDB, p. 604], embora KB, p. 575, leia a palavra como “saco de sementes”) para a *semente*, ao longo dos sulcos, era uma tarefa programada para novembro e dezembro.

A incrível fertilidade é ainda mais ressaltada com a descrição dos *montes* e da região montanhosa cobertos de *vinho*. Não somente os vales e planícies abrem espaço para a profissão de vinhateiro, mas os lugares mais remotos, íngremes e inacessíveis tornam-se tão cultiváveis que as uvas descem pelos montes como se fossem ondas. O poder divino de “derreter” (*mwg*) a terra (9.5) está aqui em operação para “dissolver” (*se derreterão*; *htmwgg*) os *outeiros* com o sangue das uvas.

A água, apesar de não mencionada, deve ser a chave para esta cena. Ciclos acelerados de plantação e colheita só são possíveis em lugares inacessíveis quando há abundância de água. As descrições paralelas de fecundidade deixam isto claro: o rio de Ezequiel (47.12); a fonte de Joel (3.18 [heb. 4.18]). Anteriormente, Amós já havia dito o suficiente sobre o prejuízo da falta de água (4.6-8; 8.13) e sobre a poderosa providência divina no envio da água (5.8; 9.6), de forma que, aqui, ele não tem de dizer o óbvio.

14. Acerca de *mudarei a sorte*, veja comentários em Joel 3.1. Já foi dito que o versículo 14 é a clara reversão de 5.11. O que é preciso enfatizar é que a pungente acusação de 5.11 era dirigida à classe rica ou dominante, único grupo que podia custear casas de pedra e vinhas seletas. Aqui, o povo todo, denominado a própria família da aliança de Deus, *meu povo* (*'ammî*; cf. Os 1—2 acerca de todas as implicações disto), participa da restauração. O objeto da cobiça e da confiança da elite precisava ser destruído como a alosna, o veneno da injustiça (6.12). A nova prosperidade (repare a edificação de *idades*, e não somente de “casas”) será partilhada pela população inteira, num ambiente de bem-estar pessoal parecido com o da descrição de Miquéias (4.4).

15. Não somente será revertido o impacto do exílio, pressagiado com tanta freqüência por Amós (4.2,3; 5.5,27; 7.11,17), como também toda ameaça futura de exílio será eliminada. *Plantá-los-ei e arrancá-los* mantêm a linguagem agrícola dos versículos 13 e 14, aplicando-a, contudo, metaforicamente ao povo, que em outras passagens é chamado de vinha de Deus (Sl 80; Is 5; 27). Aquilo que, em Amós, é empregado somente aqui, constitui tema constante em Jeremias desde a visão de seu chamado (1.10; 24.6; 31.28; 42.10). A metáfora da plantação fala tanto de permanência quanto de fertilidade, i.e., segurança e obediência, conforme o cântico da vinha, de Isaías, deixa claro ao exigir juízo e justiça (5.7). O que, por sua ausência, caracterizava a vida de Israel de maneira flagrante e desastrosa antes do juízo (Am 5.7,24; 6.12) será o produto esperado da nova plantação divina.

A *terra que lhes dei* é um lembrete da continuidade da promessa e da ação de Deus na história deles. Amós havia apresentado aquela dádiva como parte de Sua primeira acusação contra Israel: não apenas haviam quebrado a lei de Deus, mas o fizeram a despeito da esplendorosa graça (2.9-11). No entanto, essa graça permaneceria depois do juízo para unir o passado e o futuro de Israel, um pensamento também expresso na frase *como fora nos dias da antiguidade* (9.11). Para Israel, o centro daquela graça seria, como sempre, a dádiva da *terra*, seu lar, a marca de sua identidade, seu refúgio para não sofrer incursões nem assimilação por parte de nações que não temiam o Senhor. De

novo, captamos o contraste entre o final do livro e seu início. Nos discursos de juízo de 1.3 — 2.3, o Mediterrâneo oriental estava fervilhando de agressões — Damasco pisoteando Gileade (1.3), Gaza capturando pessoas para vendê-las a Edom (1.6), Tiro fazendo o mesmo (1.9), Edom perseguindo Israel (e Judá) com espada na mão (1.11), Amom apossando-se de Gileade a preço de mulheres inocentes e de crianças ainda não nascidas (1.13), Moabe violando o cadáver do rei de Edom (2.1). Cada uma dessas ações ameaçava direta ou indiretamente a segurança do povo de Deus. O versículo final descreve um tipo diferente de mundo em que, mediante a graça e a lealdade na aliança de Javé, Seu povo habita em paz, com segurança e com prosperidade, sem ser ameaçado por seus inimigos, pois esses mesmos inimigos que os importunavam há séculos seriam chamados pelo nome de Javé (v. 12).

É muito conveniente que seja esse o nome que encerra o texto. A fórmula conclusiva do mensageiro, “disse Javé” (cf. 1.5,8 [Senhor Javé], 15; 2.1; 5.17,27; 7.3, 6 [Senhor Javé]), é repetida, apoiando a função que Deus designou ao profeta como mensageiro diante do povo (1.1; 2.11,12; 3.7,8; 7.14,15). Mais do que repetida, a fórmula é ampliada de forma única, “disse Javé *teu Deus*”. O relacionamento pactual tem a última palavra e é o complemento apropriado para a expressão *meu povo*, do versículo 14. Juntas, as expressões “teu Deus” e “meu povo” constituem uma promessa renovada de dedicação por parte daquele que primeiro estabeleceu a aliança e é o único que tem a graça e o poder de levá-la adiante. (Acerca das etapas no cumprimento de profecias como esta, veja a nota no comentário sobre Os 1.10—2.1.)

SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Antigo Testamento

- ♦ Gênesis, *Derek Kidner*
- ♦ Êxodo, *R. Alan Cole*
- ♦ Levítico, *R. K. Harrison*
- ♦ Números, *Gordon J. Wenhan*
- ♦ Deuteronômio, *J. A. Thompson*
- ♦ Juízes e Rute, *Arthur E. Cundall e Leon L. Morris*
- ♦ 1 e 2 Samuel, *Joyce G. Baldwin*
- ♦ 1 e 2 Reis, *Donald J. Wiseman* (no prelo)
- ♦ 1 e 2 Crônicas, *Martin J. Selman* (a lançar)
- ♦ Esdras e Neemias, *Derek Kidner*
- ♦ Ester, *Joyce G. Baldwin*
- ♦ Jó, *Francis I. Andersen*
- ♦ Salmos (1-72), *Derek Kidner*
- ♦ Salmos (73-150), *Derek Kidner*
- ♦ Provérbios, *Derek Kidner*
- ♦ Eclesiastes e Cantares, *Michael A. Eaton e G. Lloyd Carr*
- ♦ Isaías, *J. Ridderbos*
- ♦ Jeremias e Lamentações, *R. K. Harrison*
- ♦ Ezequiel, *John B. Taylor*
- ♦ Daniel, *Joyce G. Baldwin*
- ♦ Oséias, *David A. Hubbard*
- ♦ Joel e Amós, *David A. Hubbard*
- ♦ Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias, *David W. Baker, T. Desmond Alexander, Richard J. Sturz* (próximo lançamento)
- ♦ Ageu, Zacarias e Malaquias, *Joyce G. Baldwin*

Novo Testamento

- ♦ Mateus, *R. V. G. Tasker*
- ♦ Lucas, *Leon L. Morris*
- ♦ João, *F. F. Bruce*
- ♦ Atos, *I. Howard Marshall*
- ♦ Romanos, *F. F. Bruce*
- ♦ I Coríntios, *Leon L. Morris*
- ♦ II Coríntios, *Colin Kruse*
- ♦ Gálatas, *Donald Guthrie*
- ♦ Efésios, *Francis Foulkes*
- ♦ Filipenses, *Ralph P. Martin*
- ♦ Colossenses e Filemom, *Ralph P. Martin*
- ♦ I e II Tessalonicenses, *I. Howard Marshall*
- ♦ I e II Timóteo e Tito, *J. N. D. Kelly*
- ♦ Hebreus, *Donald Guthrie*
- ♦ Tiago, *Douglas J. Moo*
- ♦ I Pedro, *Ênio R. Mueller*
- ♦ II Pedro e Judas, *Michael Green*
- ♦ I, II e III João, *John R. W. Stott*
- ♦ Apocalipse, *George Ladd*