

## BÍBLIA

# BÍBLIA

VOLUME III

## Antigo Testamento *Os Livros Proféticos*

*Tradução do grego, apresentação e notas*

Frederico Lourenço



Copyright © 2017 by Frederico Lourenço

Publicado mediante acordo com a agência literária Bookoffice  
(bookoffice.booktailors.com)

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,  
que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

*Capa*

Claudia Espínola de Carvalho

*Imagem de capa*

Luiz Fernando Machado

papel marmorizado, 66 × 96 cm

*Projeto gráfico*

Francisco José Viegas

*Adaptação para o português do Brasil*

Adriane Piscitelli

*Revisão*

Ana Maria Barbosa

Carmen T. S. Costa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Bíblia, volume III : Antigo Testamento : os livros proféticos  
/ tradução Frederico Lourenço. — 1ª ed. — São Paulo :  
Companhia das Letras, 2019.

Bibliografia

ISBN 978-85-359-3197-6

1. Bíblia – Traduções 2. Bíblia. A. T. Livros proféticos  
– Comentários 1. Lourenço, Frederico.

18-23162

CDD-220.5

Índice para catálogo sistemático:

1. Bíblia : Traduções 220.5

Iolanda Rodrigues Biode – Bibliotecária – CRB-8/10014

[2019]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

facebook.com/companhiadasletras

instagram.com/companhiadasletras

twitter.com/cialetras

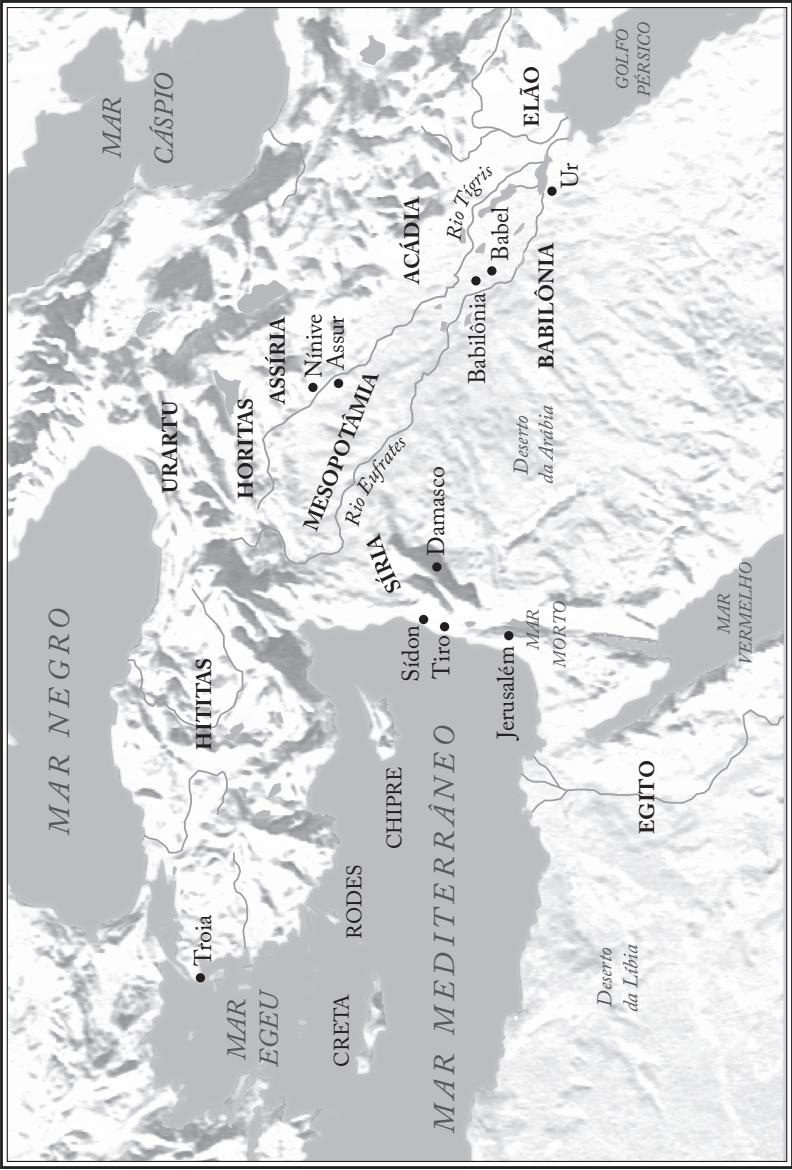
## Sumário

PREFÁCIO	9
INTRODUÇÃO	17
ABREVIATURAS E SINAIS UTILIZADOS	33

### OS LIVROS PROFÉTICOS

Nota introdutória a Amós	39
<i>Amós</i>	45
Nota introdutória a Oseias	81
<i>Oseias</i>	83
Nota introdutória a Miqueias	125
<i>Miqueias</i>	127
Nota introdutória a Joel	151
<i>Joel</i>	153
Nota introdutória a Abdias	167
<i>Abdias</i>	169
Nota introdutória a Jonas	177
<i>Jonas</i>	179
Nota introdutória a Naum	191
<i>Naum</i>	193
Nota introdutória a Habacuc	203
<i>Habacuc</i>	205
Nota introdutória a Sofonias	217
<i>Sofonias</i>	219
Nota introdutória a Ageu	231
<i>Ageu</i>	233

Nota introdutória a Zacarias	241
<i>Zacarias</i>	243
Nota introdutória a Malaquias	281
<i>Malaquias</i>	283
Nota introdutória a Isaías	293
<i>Isaías</i>	297
Nota introdutória a Jeremias	517
<i>Jeremias</i>	521
Nota introdutória a Baruc	695
<i>Baruc</i>	697
Nota introdutória a Lamentações	715
<i>Lamentações</i>	717
Nota introdutória à Epístola de Jeremias	743
<i>Epístola de Jeremias</i>	745
Nota introdutória a Ezequiel	753
<i>Ezequiel</i>	757
Nota introdutória a Susana	923
<i>Susana</i>	925
Nota introdutória a Daniel	933
<i>Daniel</i>	937
Nota introdutória a Bel e o Dragão	997
<i>Bel e o Dragão</i>	999
 BIBLIOGRAFIA	 1003





## Prefácio

O presente volume, o terceiro da tradução da Bíblia editada pela Quetzal, em Portugal, e pela Companhia das Letras, no Brasil, é também o primeiro do Antigo Testamento. Assim, convém apresentar desde agora alguns esclarecimentos sobre objetivos e terminologia.

1. O objetivo principal é oferecer ao público de língua portuguesa (neste e nos três volumes que se lhe seguirão) a tradução para o nosso idioma dos 53 livros do Antigo Testamento grego, tradicionalmente conhecido pelo nome *Septuaginta*.

Por um acaso do destino — e por mais estranho que isso possa parecer a muitas pessoas —, o texto grego do Antigo Testamento chegou até nós numa forma mais antiga do que a forma sob a qual nos chegou o texto hebraico completo (não obstante o texto hebraico ser naturalmente anterior e — numa forma diferente da que chegou completa até nós — ter servido de base ao texto grego).

Na verdade, o mais antigo manuscrito completo do texto **hebraico** (o *Codex Leningradensis*, de São Petersburgo) é do início do século XI d.C. (a data foi registrada pelo copista: 1008).

Por outro lado, os dois manuscritos mais antigos que nos preservam o Antigo Testamento **grego** foram copiados seiscentos anos antes do *Codex Leningradensis*, pois são do século IV d.C. São eles o *Codex Sinaiticus* e o *Codex Vaticanus* (ver volume II, pp. 28-9).

Ora o afastamento temporal de seiscentos anos entre as duas versões do Antigo Testamento (a grega e a hebraica) explica, em parte, as muitas diferenças de pormenor (e outras mais avultadas) que detectamos entre o texto grego dos *Septuaginta* e o texto do *Tanakh* (Antigo Testamento hebraico). Muitas dessas diferenças (pelo menos as mais relevantes e expressivas) são aqui comentadas nas notas que acompanham a tradução, pois as divergências entre o texto grego e o texto hebraico



do Antigo Testamento constituem um tema de primacial importância para todos aqueles que se interessam pela história do judaísmo e do cristianismo.

Sobretudo para historiadores dos primeiros séculos do cristianismo, o conhecimento do Antigo Testamento na versão grega dos *Septuaginta* afigura-se obrigatório. Isso porque o Antigo Testamento *pressuposto* pelo Novo Testamento, e *citado* no Novo Testamento, é o Antigo Testamento grego.

Com efeito, só a quem lia o Antigo Testamento em grego é que ocorreria aduzir, como comprovante profético da virgindade de Maria, a frase de Isaías 7,14 sobre a virgem que “no ventre terá e parturirá um filho” (cf. Mateus 1,23). Só quem lia o Antigo Testamento em grego é que confiaria, como Paulo faz três vezes (Romanos 4,3-9; Gálatas 3,6), que a forma verbal por ele citada a partir de Gênesis 15,6 está na voz passiva. A realidade é que, no texto hebraico de Isaías 7,14\*, não existe a palavra “virgem”; nem no texto hebraico de Gênesis 15,6 encontramos a forma verbal, repetidamente citada por Paulo, na voz passiva. Também Lucas (1,78) nos dá uma prova significativa da leitura do Antigo Testamento grego por parte dos primeiros cristãos, ao pôr na boca da sua personagem Zacarias (pai de João Batista) a citação de um “sol nascente” que nos visitará “para *iluminar* os que jazem nas trevas e na sombra da morte”. Ora, de fato, esse sol nascente (ou “alvor”) só existe na versão grega de Zacarias (3,8), a palavra correspondente no texto hebraico é “ramo”.

Mateus, Lucas e Paulo estão, pois, fundamentando o seu próprio texto com base em realidades linguísticas que não existem no Antigo Testamento hebraico. Assim, as passagens referidas do Novo Testamento (a que poderíamos juntar uma lista extensíssima de outras) mostram-nos quanto os primeiros autores cristãos estavam condicionados pela sua leitura do Antigo Testamento em grego. Sendo certo que também existem, no Novo Testamento, citações da Escritura judaica em grego que não coincidem, na sua fraseologia exata, com aquilo que lemos nos manuscritos que nos chegaram dos *Septuaginta* (é de admitir que alguns textos do Antigo Testamento grego circulassem sob formas alternativas, mesmo antes das traduções mais tardias de Áquila e de Teodócion, no século II, ou de Símaco, no século III), também é certo que as citações coincidentes

são em número majoritário.<sup>1</sup> Assim, na ausência de manuscritos das outras versões e variantes que o Antigo Testamento em grego assumia no século I da era cristã, para historiadores e crentes que queiram perceber o enquadramento conceitual dos primeiros cristãos o estudo dos *Septuaginta* é nada menos que imprescindível. É lendo aquilo que os autores do Novo Testamento liam que melhor compreenderemos o que eles escreveram.<sup>2</sup>

2. Ao usarmos o termo “*Septuaginta*” (em homenagem a uma longa tradição), devemos ter consciência de que a palavra latina para “setenta” não se afigura atualmente o termo mais apropriado para designar o Antigo Testamento grego. Há mais de cem anos, ficou estabelecido por Henry Swete que a lenda vetusta — segundo a qual o Antigo Testamento grego teria sido traduzido por 72 sábios judeus que o rei Ptolomeu Filadelfo chamara a Alexandria no século III a.C. — não passa disso mesmo: de uma lenda.<sup>3</sup>

Na história tal como é contada numa carta em grego atribuída a Arístes (carta que existe em mais de uma dúzia de manuscritos gregos e cuja primeira edição moderna foi uma tradução latina que saiu em Roma, em 1471), o rei egípcio teria mandado chamar de Jerusalém seis representantes de cada uma das doze tribos de Israel com a incumbência de traduzir para grego o Pentateuco.

Nessa história contada por Arístes, não deixa de nos surpreender o bilinguismo desses sábios hierosolimitanos no século III a.C. (se fossem

---

<sup>1</sup> A consulta dos seguintes repertórios, feitos no século XIX com dedicação e labor extraordinários por estudiosos alemães, revela-se ainda hoje fundamental: E. Kautzsch, *De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis*, Leipzig, 1869; W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo*, Göttingen, 1899, 1903 (2 v.).

<sup>2</sup> Sobre esse assunto, que é um tema importante dos estudos bíblicos no século XXI, consulte-se M. Karrer, S. Kreuzer & M. Sigismund, *Von der Septuaginta zum Neuen Testament*, Berlim, 2010; T. S. Cauley & H. Lichtenberger, *Die Septuaginta und das frühe Christentum*, Tübingen, 2011. Uma abordagem importante ao universo de escritos helênico-judaicos que ajudam na contextualização do Antigo Testamento grego é a de J. Riaud, *À la croisée des cultures: Les traditions judaïques à la manière grecque*, Paris, 2017.

<sup>3</sup> H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900 (nova ed., 2009), p. 15. É preciso ter noção de que, no século III a.C., não tinham ainda sido escritos todos os livros que acabariam por fazer parte da Bíblia Hebraica: basta pensar no livro de Daniel.

contemporâneos de Jesus, após três séculos de helenização da Judeia, o seu bilinguismo já não surpreenderia). Sendo a competência em língua grega, atribuída aos sábios de Jerusalém, algo que podemos encarar com um pouco de ceticismo, muito mais desconfiados devemos nos mostrar relativamente a outros requintes que a lenda foi adquirindo nos séculos posteriores. Ao ser depois narrada por autores judeus (Josefo, Fílon de Alexandria) e cristãos (os santos Agostinho e Jerônimo, entre outros), a história atraiu à guisa de ímã pormenores romanescos que inicialmente não faziam parte dela. Assim se fixou a lenda de que os 72 sábios, fechados, individualmente, numa ilha perto de Alexandria em 72 celas, levaram 72 dias produzindo 72 traduções que, depois de lidas, se verificou serem exatamente iguais.

No entanto, tal como reconheceu o próprio Swete, do fato de essa história ser “indubitavelmente um romance” não se deve inferir que não tem qualquer base histórica. Qual é, então, essa base histórica? Devemos procurá-la, sobretudo, na localização (Alexandria) e na época (ptolemaica). O estudo de papiros gregos encontrados no Egito, pertencentes aos séculos III-I a.C., tem mostrado que a língua em que foi redigida a tradução grega do Antigo Testamento corresponde ao grego corrente no Egito ptolemaico. Em finais do século XIX, alguns helenistas já detectavam no vocabulário dos papiros gregos encontrados no Egito “uma semelhança mais próxima com o grego dos LXX do que com qualquer outro livro conhecido”.<sup>4</sup>

No século XX, essa opinião foi corroborada pelo mais conceituado especialista da história da língua grega, Geoffrey Horrocks: “Pensava-se, em tempos, que as diferenças consideráveis entre o grego dos *Septuaginta* e o grego literário da tradição *mainstream* seriam devidas a um substrato semítico e a efeitos da tradução; mas sendo inegável que, enquanto tradução literal de um texto sagrado, [o texto grego dos *Septuaginta*] incorpora hebraísmos (especialmente quando a obscuridade ou a linguagem formulaica do original forçaram a literalidade), a análise da linguagem de documentos coevos no Egito demonstrou de forma conclusiva que a sua estrutura gramatical e lexical é a mesma do grego cotidiano, normal, daquele tempo”.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. Swete, p. 21.

<sup>5</sup> G. Horrocks, *Greek: A History of the Language and its Speakers*, Londres, 1997, p. 57.

Acceptando que a primeira fase da tradução para grego da Bíblia Hebraica aconteceu em Alexandria na época ptolomaica, podemos partir para duas suposições verossímeis. A primeira é que a tradução foi feita para responder à necessidade sentida, pela numerosa população judaica, de uma versão da sua Escritura naquela que passara a ser a sua língua: o grego. A segunda é que tal tradução teve obrigatoriamente de ter sido feita por quem dominava ambas as línguas (hebraico e grego).

Sobre a competência dos tradutores do Antigo Testamento grego era frequente, até meados do século xx, formular juízos depreciativos, pois a comparação entre o texto hebraico massorético<sup>6</sup> (tal como ele pode ser lido no manuscrito mais antigo da Bíblia Hebraica completa, que é, como já referimos, do século xi d.C.) e o texto dos *Septuaginta* parecia dar a entender, graças a muitas diferenças, que os autores da versão grega não dominavam bem o hebraico.

Claro que não devemos subestimar o problema da ambiguidade a que se prestava o hebraico escrito sem indicação de vogais: o texto, que os tradutores para grego conheciam, estava grafado em escrita consoante. Nas notas ao presente volume, terei ocasião de chamar a atenção para muitas passagens em que o texto grego é diferente do hebraico em virtude da interpretação divergente de vogais subentendidas, mas não explícitas, num texto escrito antes de ter sido inventado o sistema de sinais que explicitava a vocalização exata de cada palavra.

Por outro lado, tem vindo a tornar-se cada vez mais claro que há diferenças entre os textos grego e hebraico da Escritura judaica que são devidas ao fato de o texto-base hebraico, a partir do qual se elaborou o Antigo Testamento grego, ter sido diferente do texto massorético, fixado mais tarde, entre os séculos viii e xi d.C.

Sob esse ponto de vista, foi de inestimável importância a descoberta dos chamados “Manuscritos do mar Morto”, a partir de 1947. Nas grutas de Qumran, doze quilômetros ao sul de Jericó, encontraram-se, além do texto completo de Isaías, fragmentos de outros textos pertencentes

---

<sup>6</sup> Chama-se “texto massorético” ao texto da Bíblia Hebraica estabelecido entre os séculos viii e xi pelos massoretas, escribas e estudiosos da Escritura (alguns dos quais terão vivido em Tiberíade, cidade que fica a cerca de 130 quilômetros da moderna Tel Aviv). O já referido *Codex Leningradensis* é o mais antigo exemplo do texto massorético completo.

à Bíblia Hebraica (e nesses fragmentos estão representados todos os livros do Antigo Testamento hebraico, menos o de Ester), os quais seguem ora a matriz que lemos no que viria a ser o texto massorético, ora a matriz que lemos nos *Septuaginta*. Note-se, ainda, que nas grutas foram encontrados fragmentos de versões da Escritura judaica tanto em hebraico como em grego, o que atesta a utilização e a leitura, na Judeia, da Escritura judaica em grego no século em que viveu Jesus.<sup>7</sup>

3. Passando, agora, para outro problema terminológico: tal como se questiona, hoje, a adequação do termo “*Septuaginta*”, existe também a consciência de que o termo “Antigo Testamento” não é o mais satisfatório para designar, em contexto acadêmico-universitário, o conjunto dos livros que compõem a Escritura judaica (esteja ela em hebraico ou em grego).

Isso porque, para a sensibilidade de muitos estudiosos, subjaz ao termo a pressuposição — por mais subliminar que seja — de que um “Antigo” Testamento é algo que terá de ser superado por um “Novo” Testamento. Nas palavras de Christine Hayes, “o termo ‘Antigo Testamento’ está teologicamente carregado, pois emerge do dogma de que o Novo Testamento de alguma forma cumpriu, suplantou e desatualizou a Bíblia antiga de Israel”.<sup>8</sup>

Importa, assim, deixar claro que não é nesse sentido “carregado” (*loaded*) que aqui se utiliza o termo “Antigo Testamento”, mas como um termo tão neutro quanto possível, que designa apenas a seção da Bíblia onde estão reunidos os livros da Escritura judaica. Dado que o ponto de vista sob o qual apresentaremos aqui os livros da Escritura judaica

---

<sup>7</sup> Contrariamente ao que muitas pessoas pensam, não existem textos cristãos entre os manuscritos encontrados nas grutas do mar Morto. A frustração perante esse fato levou, todavia, à produção de uma bibliografia fantasiosa que pretendeu projetar, nas entrelinhas imaginárias do que se lê em alguns manuscritos, alusões a Jesus, a Paulo ou a João Batista. Entre os vários livros bizarros que se escreveram sobre esse tema, talvez os mais bizarros sejam os de Barbara Thiering, que pensou encontrar fundamento em manuscritos, que não falam de Jesus, para a “teoria” de que Jesus foi casado, divorciado e pai de quatro filhos: *Jesus the Man: A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls*, Londres; Nova York, 1992; e *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls*, São Francisco; Nova York, 1992.

<sup>8</sup> C. Hayes, *Introduction to the Bible*, Yale, 2012, p. 13.

é histórico-linguístico, tal opção exige que esses livros sejam entendidos como produto da cultura que lhes deu origem (e não sob o prisma da interpretação teológica que deles foi feita em contextos religiosos muito posteriores). Não nos podemos esquecer de que não só foram *judeus* os autores que primeiramente redigiram essa Escritura em língua hebraica, como foram *judeus* os que dela fizeram a versão grega. Do mesmo modo, também os primeiros destinatários e leitores dessa Escritura judaica em língua grega foram *judeus*.

Contudo, por muito historicamente rigorosos que queiramos ser na abordagem, em termos *judaicos*, à Escritura *judaica*, temos de admitir, com lucidez, que apagar completamente o selo cristão do Antigo Testamento grego é uma impossibilidade prática, já que a organização em quatro grandes seções (Pentateuco, Livros Históricos, Livros Sapienciais, Livros Proféticos) dos 53 livros que compõem os *Septuaginta* obedece a uma matriz conceitual que é, ela própria, cristã.

Na verdade, a colocação (por antigos organizadores cristãos) dos Profetas no final do conjunto serviu para possibilitar uma articulação mais próxima com o Novo Testamento, sobretudo a partir do momento em que os cristãos adotaram, como metodologia de leitura dos Livros Proféticos, a interpretação de que tais livros conteriam profecias referentes a Jesus Cristo. Para vermos quão cristã é essa estrutura basta compararmo-la com a organização da Bíblia Hebraica (*Tanakh*), cuja estrutura tripartida é *Torah* (Lei), *Nevi'im* (Profetas) e *Kethuvim* (Escritos). Na Introdução (que figura nas páginas seguintes) ao Antigo Testamento, voltaremos a focar essa importante questão.



## Introdução

Para lermos de forma historicamente informada o variado conjunto de livros a que, em contexto cristão, nos habituamos a chamar “Antigo Testamento”,<sup>1</sup> há uma série de questões cujo conhecimento é fundamental se quisermos entender, na sua realidade diacrônica, os livros da Escritura judaica. Sintetizaremos, assim, alguns temas essenciais, que poderão servir de enquadramento histórico para todas as pessoas que, sem conhecimentos prévios de estudos bíblicos, estão empreendendo pela primeira vez a leitura do Antigo Testamento.

Há quatro grandes questões que devemos focar desde agora.

1. A primeira é que, como já foi dito e redito vezes sem conta, o Antigo Testamento não é um livro; é uma biblioteca constituída por um conjunto bem avultado de livros. Note-se que, juntos, os 24 livros do Antigo Testamento hebraico somam centenas de milhares de palavras (para termos uma medida do que isso significa, pensemos que, juntas, a *Iliada* e a *Odisseia* não chegam a um terço da Bíblia Hebraica).

Quanto ao número de livros que integram essa extraordinária biblioteca, varia consoante a versão de que estamos comentando.

O Antigo Testamento hebraico (*Tanakh*) é constituído de 24 livros, organizados em três grandes categorias:

---

<sup>1</sup> Sobre a utilização do termo “Antigo Testamento”, ver o Prefácio (p. 14).



“LEI” (TORAH)	“PROFETAS” (NEVI’IM)	“ESCRITOS” (KETHUVIM)
Gênesis	“Profetas Anteriores”:	Salmos
Êxodo	Josué	Provérbios
Levítico	Juízes	Jó
Números	Samuel	Cântico dos Cânticos
Deuteronômio	Reis	Rute
	“Profetas Posteriores”:	Lamentações
	Isaías	Eclesiastes
	Jeremias	Ester
	Ezequiel	Daniel
	“Doze Profetas” (= 1 livro):	Esdras-Neemias
	Oseias, Joel, Amós,	Crônicas
	Abdias, Jonas, Miqueias,	
	Naum, Habacuc, Sofonias,	
	Ageu, Zacarias, Malaquias	

O Antigo Testamento grego (*Septuaginta*) é constituído de 53 livros, que são tradicionalmente organizados em quatro grandes categorias:

PENTATEUCO	LIVROS HISTÓRICOS	LIVROS SAPIENCIAIS	LIVROS PROFÉTICOS
Gênesis	Josué	Salmos	Oseias
Êxodo	Juízes	Odes*	Amós
Levítico	Rute	Provérbios	Miqueias
Números	Reinados (4 livros)	Eclesiastes	Joel
Deuteronômio	Paralipômenos (2 livros)	Cântico dos Cânticos	Abdias
	Esdras (2 livros)	Jó	Jonas
	Ester	Sabedoria*	Naum
	Judite*	Eclesiástico*	Habacuc
	Tobite*	Salmos de Salomão*	Sofonias
	Macabeus (4 livros)*		Ageu
			Zacarias
			Malaquias
			Isaías
			Jeremias
			Baruc*
			Lamentações
			Epístola de Jeremias*
			Ezequiel
			Susana*
			Daniel
			Bel e o Dragão*

\* = livros inexistentes na Bíblia Hebraica.

Como se vê, o Antigo Testamento grego integra um conjunto de livros (marcados com asterisco) que não existem na Bíblia Hebraica, pelo simples fato de que esses livros suplementares ou foram escritos diretamente em grego, ou são traduções para o grego de livros cujo texto original hebraico se perdeu.

II. Uma segunda questão a ter em conta é a seguinte. Os livros do Antigo Testamento foram sendo escritos e refundidos, ao longo de um período de mais ou menos oitocentos anos, por um número de autores e editores que não sabemos determinar. Por isso, o Antigo Testamento não pode transmitir — nem devemos esperar que transmita — um ponto de vista coerente e unitário, como seria o caso de um livro escrito por um só autor (a propósito, diga-se que, nas centenas de milhares de palavras que constituem a Bíblia Hebraica, não encontramos uma única frase que reivindique a ideia de que o texto tenha sido escrito por Deus).

A variedade de autores e de épocas explica, também, uma situação que causa perplexidade a quem lê o Antigo Testamento de fio a pavio pela primeira vez: nem todos os livros pressupõem o mesmo entendimento do Deus de Israel (cujo nome, em hebraico, por vezes é El; outras vezes, Elohim, palavra que, para surpresa de muitas pessoas, configura morfológicamente um substantivo na forma plural, “Deuses”; também YHWH; e, menos frequentemente, Adonai).<sup>2</sup> Notamos, por exemplo, que as características espontaneamente associadas por todos nós à noção de “Deus” (onisciência, imutabilidade, ubiquidade) nem sempre se aplicam ao Deus do Antigo Testamento.<sup>3</sup>

Por outro lado, nem todos os livros pressupõem o mesmo entendimento da relação entre o ser humano e Deus. Para dar o seguinte exemplo: o livro de Deuteronômio fala-nos da absoluta obrigatoriedade dos sacrifícios oferecidos a Deus, sacrifícios esses que só podem ocorrer num único lugar (que se convencionou ser o templo de Jerusalém). Mas outros livros (mormente os proféticos) falam-nos, pelo contrário, da absoluta irrelevância desses sacrifícios aos olhos de Deus. E outros

---

<sup>2</sup> Ver M. Rösel, *Adonaj — Warum Gott “Herr” genannt wird*, Tübingen, 2000.

<sup>3</sup> Cf. Hayes, p. 9.

livros, ainda, ignoram por completo a primazia do templo de Jerusalém como local único de culto.

Outro aspecto que surpreende quem lê pela primeira vez o Antigo Testamento é que o imemorial monoteísmo que gostamos de projetar na religião do povo judeu se revela, afinal, bem menos imemorial do que estávamos esperando. O Antigo Testamento dá a entender, em vários momentos, que o estatuto de “Deus Único” reconhecido a YHWH é posterior a um entendimento mais antigo de YHWH como “Deus Número Um” (dir-se-ia *primus inter deos*).<sup>4</sup> Daí a existência de passagens em que a solidão total do Deus Único (que fez sozinho o céu e a terra: Gênesis 1,1) se nos afigura menos solitária quando O vemos rodeado de outros deuses, numa situação de assembleia divina que faz pensar no Olimpo dos poemas de Homero.<sup>5</sup> A esse vestígio de um antigo politeísmo judaico devemos juntar ainda a Esposa de YHWH: é que, por meio de comprovantes de natureza arqueológica, muitos estudiosos modernos são da opinião de que, numa fase mais antiga do culto de YHWH, o Deus de Israel era visto como tendo uma esposa (talvez a “Rainha do Céu” referida em Jeremias 7,18).<sup>6</sup>

Assim, faz parte da leitura historicamente informada do Antigo Testamento estarmos atentos às fascinantes diferenças de perspectiva que os diversos livros propõem (e às diferenças que surgem, por vezes, no seio do mesmo livro). São questões para as quais será chamada a atenção das leitoras e dos leitores nas introduções e nos comentários a cada livro.

III. Uma terceira questão fulcral é que na ordenação canônica do Antigo Testamento (que começa com o livro de Gênesis) não lemos os livros pela ordem cronológica da sua escrita. O livro de Gênesis não é, no entender da ciência atual, o livro mais antigo do Antigo Testamento: esse estatuto caberá porventura aos livros dos profetas Amós e Oseias.

Em paralelo, temos de ter a noção de que cada livro não é necessariamente obra de um só autor: há livros que foram sendo escritos,

---

<sup>4</sup> Ver M. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, 2002, 2ª ed.

<sup>5</sup> Ver Gênesis 3,22; Salmos 29,1; 82,1. 6; 89,6-7; Jó 1,6-12.

<sup>6</sup> Ver W. D. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids, 2005.

reformulados e editados ao longo de vários séculos. Muitos dos livros mais extensos do Antigo Testamento constituem uma espécie de bola de neve: a partir de um pequeno texto de origem, sucessivos acréscimos e reformulações por editores mais tardios criaram, por vezes, algo de monumental (o caso mais evidente é o gigantesco livro de Jeremias; mas o mesmo se aplica a livros como Gênesis, Êxodo, Isaías e outros). Claro que diferentes especialistas abordarão essa problemática a partir de pressupostos que não são sempre coincidentes. Mas para darmos apenas o seguinte exemplo: é possível argumentar que, dos 1273 versículos que compõem (em hebraico) o texto de Ezequiel, somente 144 foram escritos pelo autor original.<sup>7</sup>

iv. A quarta questão a sublinhar é o fato de o Antigo Testamento permitir uma extraordinária riqueza de leituras e de abordagens. Tratando-se de um conjunto de livros milenarmente lido por judeus como Sagrada Escritura judaica, o mesmo conjunto de livros (acrescentado de mais alguns) também é lido há 2 mil anos por cristãos como parte integrante da *sua* Sagrada Escritura: uma parte que, apesar da sua origem pré-cristã, teria vindo encontrar no próprio cristianismo uma nova chave interpretativa (chave essa que, por outro lado, veio introduzir o incômodo da flagrante contradição entre as leituras judaica e cristã dos mesmos textos).

Além da riquíssima leitura teológica que a Bíblia judaica convida a fazer e suscita, a importância dos textos que integram o Antigo Testamento leva a que o seu estudo constitua tarefa obrigatória para todos aqueles que se dedicam, desde o século XIX, à investigação sobre as civilizações do Oriente Próximo.

O que se escreveu em terra de Canaã ao longo dos oitocentos anos que antecederam o nascimento de Jesus de Nazaré reveste-se de suprema relevância para estudiosos da história egípcia, suméria, fenícia, assíria, babilônia, persa — e até grega. O fato de os séculos XIX-XX terem trazido o deciframento de escritas utilizadas por esses povos permitiu cada

---

<sup>7</sup> Cf. G. Hölscher, *Hesekiel: Der Dichter und sein Buch: Eine literarische Untersuchung*, Gießen, 1924.

vez mais o confronto profícuo entre textos produzidos pelas civilizações circunvizinhas dos antigos israelitas e os textos que fazem parte da Escritura hebraica. Ao mesmo tempo, os progressos no entendimento da história do território de Canaã, trazidos pela arqueologia nos séculos xx-xxi, têm obrigado os estudiosos a olhar com outros olhos para realidades que, durante séculos, ninguém teve razão para pôr em causa.

Muitas dessas novas perspectivas, trazidas por uma arqueologia cada vez mais técnico-científica, têm ajudado a confirmar questões antes postuladas em âmbito exclusivamente filológico. A compreensão de que o Pentateuco (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio) constitui uma textura polifônica de textos provenientes de diferentes épocas e autorias já vem desde o século xix, com destaque para o livro cujo título podemos traduzir como *Prolegômenos à história de Israel* (1883), de Julius Wellhausen, um estudo que fez época e que, no século xxi, não perdeu o seu valor.<sup>8</sup> É com base nos estudos de Wellhausen que ainda hoje falamos no Pentateuco como tendo um fio javista (devido ao fato de, nessa “veia” do Pentateuco, Deus ser caracteristicamente referido como יְהוָה), um fio eloísta (“veia” em que o nome de Deus é Elohim) etc.<sup>9</sup>

Como sintoma (entre outros) das sucessivas redações, compilações, fusões e edições do Pentateuco (cuja forma mais antiga pode até ter sido um “Tetrateuco”,<sup>10</sup> sem o livro de Deuteronômio, que apresenta diferenças marcantes relativamente ao conjunto constituído por Gênesis, Êxodo, Levítico e Números), temos de apontar a presença de pequenos elementos anacrônicos que denunciam uma realidade histórica posterior àquela que teríamos de pressupor se pudéssemos ainda aceitar a tradição de que o Pentateuco foi escrito por Moisés. Ao lermos, por exemplo,

---

<sup>8</sup> Cf. E. W. Nicholson (Ed.), *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, 2002. A primeira edição do livro de Wellhausen, publicada em Berlim em 1878, ostentava o título *Geschichte Israels*. A segunda edição, de 1883, é que saiu com o novo título, *Prolegomena zur Geschichte Israels*.

<sup>9</sup> Para uma visão atualizada das problemáticas referentes ao Pentateuco, ver J. S. Baden, *The Composition of the Pentateuch*, Yale, 2012.

<sup>10</sup> O termo “Tetrateuco” entrou nos estudos sobre o Antigo Testamento sobretudo pelas mãos de Martin Noth e de Ivan Engnell (ver Bibliografia), tendo sido depois sujeito a uma necessária revisão crítica (ver W. Johnstone, “Recounting the Tetrateuch”, in A. D. H. Hayes; R. B. Salters, *Covenant as Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson*, Oxford, 2003, pp. 209-34).

o versículo do livro de Gênesis que, na história de José, nos descreve uma caravana de camelos carregados de aroma, bálsamo e láudano (Gênesis 37,25), sabemos hoje interpretar essa anacrônica caravana de camelos como uma realidade histórica que a arqueologia situa na altura do poderio assírio (entre os séculos VIII e VII a.C.).<sup>11</sup> Os redatores e compiladores do Pentateuco foram retroprojetando no texto realidades que faziam parte do seu próprio tempo: embora as histórias dos patriarcas (situadas na Bíblia entre os séculos XX e XVIII a.C.) pressuponham a domesticação do camelo, essa só terá acontecido por volta do século X a.C., num período mais apropriado com a época de Davi.

Outra questão candente, que tem suscitado debates acesos entre arqueólogos e exegetas fundamentalistas, diz respeito à realidade histórica do Êxodo. A escravidão no Egito dos israelitas terá mesmo acontecido? E mesmo que aceitássemos, apesar da ausência de provas extrínsecas à Bíblia, que pudesse ter acontecido, seria possível reconhecer faticidade histórica na saída dessa enorme população de escravos do território egípcio, apesar de nada nas abundantes fontes documentais egípcias da época lhe fazer alusão? Essa população esfarrapada de antigos escravos, tendo sofrido fome e privações de toda ordem durante quarenta anos no deserto, estaria apta para protagonizar as incríveis vitórias militares que lhe são atribuídas no livro de Josué? São questões que, hoje, se colocam cada vez mais à arqueologia e às quais o distinto arqueólogo da Universidade de Tel Aviv, o professor Israel Finkelstein, tem se dedicado com grande rigor e imparcialidade.

Outro âmbito onde se desconfia da retroprojeção de realidades imaginárias diz respeito ao que nos é dito, na Bíblia, sobre a monarquia gloriosa de Davi e de Salomão. Isso não significa que não possamos aceitar a existência real dessas figuras históricas: a questão está, antes, em perceber que, à luz da realidade factual que a arqueologia nos apresenta hoje, a glória hiperbólica desses reinados poderá não passar de retroprojeção imaginativa, com “verdade” apenas literária.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Ver I. Finkelstein & N. A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*, Nova York, 2002, p. 37.

<sup>12</sup> Sobre a figura de Davi, leia-se o livro de J. S. Baden, *The Historical Davi: The Real Life of an Invented Hero*, Nova York, 2013.

Do que acabou de ser dito não deverá, contudo, depreender-se que não existe ligação tangível entre texto bíblico e realidade histórica, uma vez que essa ligação é inegável para muitos livros do Antigo Testamento.

Um caso evidente diz respeito aos livros que integram o presente volume da tradução dos *Septuaginta*, os Livros Proféticos. Trata-se de livros que têm de ser lidos com o conhecimento de pelo menos quatro fatos históricos, cuja veracidade nenhum historiador ou arqueólogo contestará.

1. O primeiro fato histórico a se levar em conta é a existência, entre os séculos x e viii a.C., de dois reinos que, embora partilhando a mesma cultura, eram rivais. No Norte, situava-se o reino de Israel, cuja capital era a cidade de Samaria; no Sul, o reino de Judá, cuja capital era Jerusalém. A seguinte lista dos reis desses dois reinos poderá constituir uma consulta útil à medida que forem sendo lidos os livros que integram o presente volume:

REIS DE JUDÁ	REIS DE ISRAEL
Roboão (928-911)	Jeroboão I (928-907)
Abiam (911-908)	Nadab (907-906)
Asa (908-867)	Basa (906-883)
Josafat (870-846)	Ela (883-882)
Jorão (851-843)	Zimeri (882)
Acázias (843-842)	Omeri (882-871)
Atália (842-836)	Acab (873-852)
Joás (836-798)	Acázias (852-851)
Amácias (798-769)	Jorão (851-842)
Uzias (785-733)	Jeú (842-814)
Jotão (759-743)	Joacaz (817-800)
Acáz (743/735-727/715)	Joás (800-784)
Ezequias (727/715-698/687)	Jeroboão II (788-747)
Manassés (698/687-642)	Zacarias (747)
Amon (641-640)	Chalum (747)
Josias (640-609)	Menaém (747-737)
Joacaz (609)	Pecaquia (737-735)
Joaquim (608-598)	Pecá (735-732)
Joiáquin (597)	Oseias (732-722)
Sedecias (597-586)	

2. O segundo fato histórico relevante para a leitura dos Livros Proféticos é o fim do reino de Israel, em 722, devido à conquista dos assírios.

3. O terceiro fato histórico foi, decerto, o mais impactante: em 586, os babilônios arrasaram Jerusalém e destruíram o templo (o que marcou o fim do reino de Judá e teve como consequência a deportação de um número significativo de judeus para a Babilônia).

4. Finalmente, é preciso referir a conquista do Império Babilônio em 539 pelo rei persa Ciro, o que permitiu o regresso dos exilados a Jerusalém e, posteriormente, a reconstrução do templo (cujas destruições definitivas ocorreriam mais tarde, pela mão dos romanos, no ano 70 d.C.).

Ora, a reconstrução do templo (520-515) no tempo do domínio persa foi algo de extraordinariamente significativo para a autopercepção de todos os judeus, depois do traumático exílio na Babilônia. No entanto, o poderio militar persa acabou por não se mostrar suficientemente sólido para resistir a Alexandre Magno, que conquistou a Pérsia (e o seu império) entre 336 e 323. Após a morte de Alexandre, a Judeia passou a ser dominada pela dinastia grega dos Ptolomeus, reis do Egito helenístico, com a sua capital em Alexandria. Em 198, Jerusalém foi conquistada por outra dinastia grega, os Selêucidas da Síria. É no contexto dessa helenização forçada — que acarretava o risco de descaracterização da identidade judaica — que devemos entender a escrita dos livros dos Macabeus e do livro de Daniel.

A importância desse contexto histórico, acima delineado, para os Livros Proféticos pode ser vista em vários níveis. Uma consideração imediata é que essa literatura constitui uma tentativa de resposta a situações de crise: a ameaça assíria, a que Oseias e Isaías 1-39 reagem; a ameaça babilônia, que está presente nas palavras de Jeremias; o dilacerante exílio na Babilônia, cujo grande cantor é Ezequiel.

Os Livros Proféticos mostram-nos, assim, o povo de YHWH obrigado a padecer sofrimentos extremos que, de acordo com a mentalidade vigente entre outros povos, teriam constituído razão de sobra para o



abandono do deus “derrotado” em prol dos deuses vencedores dos povos que haviam subjugado os judeus.

Ao arrepio dessa mentalidade não judaica, os profetas indicam-nos o modo como a aparente derrota de YHWH era reinterpretável como prova da sua onipotência — noção que podemos considerar também “deuteronomística”, uma vez que é própria do conjunto de livros históricos a que, desde os estudos de Martin Noth (ver Bibliografia), se convencionou chamar a “História Deuteronomística” (Josué, Juízes, Samuel e Reis), entendendo-se por “deuteronomístico” um termo descritivo da mundividência veiculada pelo livro de Deuteronômio.<sup>13</sup> No que consiste essa mundividência? O aspecto mais relevante será a ideia da centralização obrigatória do culto, uma noção típica do livro de Deuteronômio que não encontramos em outros fios redatoriais da complexa ação literária do Pentateuco. Outro aspecto derivado da mundividência deuteronomística é a importância dada, em tantos livros do Antigo Testamento, à figura (e descendência) de Davi. Um terceiro aspecto a levar em conta é a imagem negativa que, nos livros históricos, é dada do reino de Israel (no Norte), ao mesmo tempo que se veicula uma imagem positiva do reino de Judá (no Sul), com a sua capital em Jerusalém.

Ora, se é verdade que a mundividência deuteronomística tem como marca mais saliente a ideia da centralização obrigatória do culto em Jerusalém (e da concomitante proibição de todos os outros locais de culto), não menos importante é a ideia de que YHWH age através de assírios e babilônios para castigar a repreensível propensão idólatra dos judeus (sob esse prisma, todo o sacrifício praticado fora do templo de Jerusalém conta como idolatria). Em contexto deuteronomístico, o trecho paradigmático que nos apresenta essa maneira de interpretar a história é 2 Reis 17,7-23.

Essa é também a interpretação que os profetas fazem das desgraças e crueldades de que o povo judeu é vítima: na visão profética, os povos inimigos de Israel (assírios e babilônios) atuam como agentes de Deus — eles que infligem ao povo judeu o castigo merecido pelo

---

<sup>13</sup> Seguindo o uso anglo-saxônico e germânico, utilizo o termo “deuteronomístico” como adjetivo, reservando o termo “deuteronomista” (substantivo) para referir o(s) autor(es) do conjunto compreendido entre o livro de Deuteronômio e o Segundo Livro dos Reis.

fato de ter ficado aquém da dedicação exclusiva exigida por YHWH. É assim que Oseias e Ezequiel usam a metáfora da prostituição para “explicar” a causa do castigo dos judeus. Tudo o que lhes aconteceu de mau foi plenamente merecido, pois Israel comportou-se, relativamente ao seu Esposo, YHWH, como uma prostituta que se entregou a todos os homens.

Esse tema, tão obsessivo na mente desses dois profetas do Antigo Testamento, é trabalhado por Ezequiel com recurso à alegoria da prostituta-imunda-que-é-Jerusalém. Note-se que a opção pela descrição alegórica de Jerusalém enquanto meretriz é atribuída por Ezequiel ao próprio YHWH: “E veio uma palavra do Senhor até mim, dizendo: ‘Filho de ser humano, duas mulheres eram filhas de uma mãe; e prostituíram-se no Egito na sua juventude’ [...]” (23,1-3 LXX).

Começando com essas palavras, Deus conta a Ezequiel a biografia dessas duas mulheres, Oola e Ooliba, que viveram uma vida da mais inenarrável devassidão. Ooliba é, sem margem de dúvidas, a própria Jerusalém, cuja ninfomania (mais do que prostituição) é descrita numa linguagem que já foi definida como “pornográfica”.<sup>14</sup> O tema da ninfomania já vem de antes, do capítulo 16 de Ezequiel, em que Israel é a prostituta que age ao contrário das suas colegas de ofício, que recebem dinheiro em troca de sexo (16,34). Nesse capítulo, Israel é devassa porque, em vez de receber dinheiro dos seus clientes, é ela que paga aos homens para a possuírem. Por sua vez, Ooliba-Jerusalém é descrita (23,12) como devoradora de homens, multiplicando as suas “prostituições” em recordação do tempo em que se prostituíra com caldeus “cujas carnes são como [carnes] de burros e como órgãos genitais de cavalos” (23,20).

O castigo que é dado a essas alegóricas profissionais do sexo é cruel e desumano em último grau. Porém, é apresentado pelo profeta como sendo justo — tal como é justo todo o padecimento sofrido pelos judeus nas mãos dos babilônios. Já Isaías (10,5) identificara os assírios como “bastão” da ira divina. Ezequiel atribui agora a mesma função aos babilônios. Para usar uma terminologia cara a Ezequiel: os incircuncisos tornam-se, assim, por vontade de YHWH, os carrascos dos circuncisos.

---

<sup>14</sup> *Oxford Bible Commentary*, p. 534.

O que, aos olhos do profeta, não põe em causa a supremacia de YHWH; antes a confirma.

Como vimos, a Bíblia Hebraica divide os livros da sua seção *Nevi'im* (Profetas) entre “Profetas Anteriores” (Josué, Juízes, 1º e 2º livros de Samuel, 1º e 2º livros dos Reis) e “Profetas Posteriores” (Isaías, Jeremias, Ezequiel), seguidos dos “Doze Profetas” (Oseias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias).<sup>15</sup>

Nessa classificação formal, tanto os profetas “anteriores” como os “posteriores” da Bíblia são apresentados à nossa imaginação como membros do sexo masculino, o que transfere para um plano secundário outra realidade que, apesar de tudo, a Bíblia não esconde, o fato de a designação “profeta” poder também aplicar-se a uma mulher. Temos os casos de Miriam (Êxodo 15,20); de Débora (Juízes 4-5); de Hulda (2 Reis 22,13-20; 2 Crônicas 34,22-8); e da profetisa Noadías (Nemias 6,14).

A realidade de que membros de ambos os sexos podiam sentir a vocação profética é uma das marcas que aproximam a fenomenologia profética da Bíblia de outras situações congêneres que o estudo comparativo das culturas do Oriente Próximo veio pôr em relevo.<sup>16</sup> Também na Grécia encontramos paralelos, não só para a importância da mulher enquanto profetisa (pensemos desde agora na Pítia de Delfos), como para a componente extática da profecia. O 1º Livro de Samuel nos apresenta uma imagem impressiva do êxtase profético sentido pelo rei Saul, êxtase esse que o leva a despir a roupa toda e a fazer nu por terra durante um dia e uma noite (1 Samuel 19,24).

Esse tema da nudez do profeta nos mostra como ser profeta de YHWH não era propriamente tarefa cômoda. Ao ofertar a presciência do futuro ao profeta Isaías, Deus exige do pobre homem que ande nu em público durante três anos (Isaías 20,2-3). De Ezequiel, no início

---

<sup>15</sup> Para informações referentes ao porquê da formação e organização da Bíblia Hebraica, ver T. H. Lim, *The Formation of the Jewish Canon*, Yale, 2013.

<sup>16</sup> Ver J. Stöckl, *Prophecy in the Ancient Near East, A Philological and Sociological Comparison*, Leiden, 2012.

do século VI, Deus já não requer um comportamento tão exibicionista; mas, mesmo assim, ao dar-lhe a ordem de sair, de armas e bagagens, da casa onde ele vivia junto ao canal do Eufrates, YHWH não o deixa sair normalmente pela porta como outra pessoa qualquer, mas obriga-o a escaqueirar a parede da casa e sair esplendidamente à frente de todos pelo buraco assim obtido (Ezequiel 12,5).

Além da noção de “profecia extática”, a Bíblia nos apresenta também outra concepção de profecia, a “apostólica”.<sup>17</sup> A palavra grega *apóstolos* significa, como se sabe, “enviado”, pelo que o profeta apostólico é aquele que se assume como mensageiro, incumbido por Deus de uma missão específica. Nem sempre o incumbido se mostra encantado com a incumbência; por isso, um padrão habitual é vermos o profeta resistindo inicialmente à força imperiosa do seu chamamento, acabando por ceder e por aceitar a vontade de YHWH. Exemplos desse padrão são visíveis em Amós 7,14-5; Isaías 6,5; Jeremias 1,6.20,7.9. De alguma forma, todo o breve (mas não por isso menos apaixonante) livro de Jonas o reflete.

As narrativas ligadas aos profetas “anteriores” (as quais, na divisão cristã do Antigo Testamento, se encontram nos Livros Históricos) pintam um pano de fundo colorido, contra o qual se torna mais nítida a atuação dos profetas que encontraremos no presente volume. Por um lado, essas narrativas nos mostram a diferença entre falso profeta e verdadeiro profeta; por outro, retratam (mormente nas figuras de Elias e de Eliseu) o importantíssimo traço caracterizador do profeta bíblico enquanto intransigente exclusivista de YHWH.<sup>18</sup>

No 1º Livro dos Reis, nos é apresentado um profeta chamado Miqueias (não confundir com o profeta homônimo cujo livro figura no presente volume), que, ao contrário dos falsos profetas, não tem medo de proferir profecias desagradáveis aos ouvidos da realeza. Por isso, o rei de Israel diz acerca dele que o detesta, já que nunca ouve da sua boca palavras favoráveis, mas só desgraças (1 Reis 22,8). No entanto, tal como sucede na *Ilíada* de Homero com o profeta Calcas em igual

---

<sup>17</sup> Cf. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel, From the Beginnings to the Babylonian Exile*, Nova York, 1972, pp. 212-3.

<sup>18</sup> Sobre esses temas, ver as sugestivas linhas de leitura propostas por Hayes (pp. 239-46).

situação ingrata relativamente ao rei Agamêmnon, por muito desagradáveis que possam ser as palavras proferidas por Miqueias, profeta verdadeiro de YHWH, elas são verdadeiras.

Elias (e depois Eliseu) é o protótipo do profeta exclusivista de YHWH, que afirma a supremacia do Deus Único contra sacerdotes e seguidores de Baal. As narrativas referentes a Elias situam-se também no 1º Livro dos Reis (capítulos 17-9; 21). As que dizem respeito a Eliseu ocorrem no 2º Livro dos Reis (capítulos 2-9; 13,14-21). Note-se que alguns toques folclóricos nessas histórias (tanto Elias como Eliseu são milagreiros que conseguem parar ou provocar a chuva, multiplicar pães, curar leprosos, fazer a ressurreição de mortos etc.) correspondem a elementos que não encontraremos nos Livros Proféticos propriamente ditos (embora reapareçam, como se sabe, nas narrativas referentes a Jesus no Novo Testamento).

Sobre a função profética de Elias podemos ainda sublinhar a faceta de “consciência” perante o rei: como vemos no capítulo 21 do 1º Livro dos Reis, Elias não tem medo de criticar o rei pelos seus comportamentos iníquos e de profetizar o castigo inevitável que lhe caberá. Esse papel do profeta, como “consciência” que não tem medo de incomodar o ocupante do trono real, lembra a atuação do profeta Natã, que, no 2º Livro de Samuel (12,1-7), confronta e critica Davi sem dó nem piedade.

Finalmente, voltamos a uma circunstância importante, já indicada: o fato de, no interior da seção dos Livros Proféticos, a organização dos textos no Antigo Testamento grego diferir tanto da Bíblia Hebraica como das Bíblias que hoje são lidas em contexto católico e protestante. A organização comum (nesse ponto) ao catolicismo e ao protestantismo coloca em um lugar de destaque inicial os livros mais extensos: Isaías, Jeremias, Ezequiel. Depois vêm os livros mais curtos (o mais breve de todos é o livro de Abdias, com pouco mais de 290 palavras).

Ora, comparativamente às Bíblias hebraica e católica/protestante, a Bíblia dos *Septuaginta* segue uma organização diferente. Os Livros Proféticos mais extensos estão na segunda parte da coletânea, a qual se inicia com dois livros que serão porventura dos mais antigos da Bíblia (mais antigos, até, do que a redação final do Pentateuco): Amós e Oseias. No entanto, a ordem dos Livros Proféticos na Bíblia grega

não segue um critério estritamente cronológico, como se vê pelo seguinte quadro:<sup>19</sup>

### Livros Proféticos do Antigo Testamento

ORDEM NA BÍBLIA CATÓLICA/PROTESTANTE	ORDEM NOS <i>SEPTUAGINTA</i>	ORDEM CRONOLÓGICA
		<i>2ª metade do século VIII a.C.:</i>
Isaías	Oseias	Amós
Jeremias	Amós	Oseias
Lamentações	Miqueias	Miqueias
Baruc*	Joel	Isaías 1-39
Ezequiel	Abdias	<i>2ª metade do século VII:</i>
Daniel	Jonas	Sofonias
Oseias	Naum	Naum
Joel	Habacuc	Habacuc
Amós	Sofonias	<i>Séculos VII-VI:</i>
Abdias	Ageu	Jeremias
Jonas	Zacarias	<i>Século VI:</i>
Miqueias	Malaquias	Ezequiel
Naum	Isaías	Abdias
Habacuc	Jeremias	Isaías 40-55
Sofonias	Baruc	<i>2ª metade do século VI:</i>
Ageu	Lamentações	Ageu
Zacarias	Epístola de Jeremias**	Zacarias 1-8
Malaquias	Ezequiel	Isaías 56-66
	Susana**	<i>1ª metade do século V:</i>
	Daniel	Malaquias
	Bel e o Dragão**	<i>Séculos IV-III:</i>
		Joel
		Jonas
		Zacarias 9-14
		<i>Século II:</i>
		Daniel

\* = só Bíblia católica

\*\* = só *Septuaginta*

<sup>19</sup> A ordem cronológica dos Livros Proféticos aqui proposta segue, em traços largos, o consenso atual sobre essa cronologia, tal como podemos ler, por exemplo, no livro de referência de K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Darmstadt, 2008.

Um aspecto que se verifica a partir dessas listas é que o Antigo Testamento grego integra livros que, aparentemente, não fazem parte do cânone católico. Escrevo “aparentemente” porque a Epístola de Jeremias está presente na Bíblia católica (embora não na protestante) como capítulo 6 do livro de Baruc; e os livros de Susana e de Bel e o Dragão constituem os capítulos finais (também só na Bíblia católica) do livro de Daniel.

Outro aspecto visível tem a ver com a diacronia na formação de alguns livros proféticos: o caso mais óbvio é o livro de Isaías, que contém três seções escritas em épocas bem distintas. O livro de Zacarias apresenta características análogas. Também o livro de Jeremias reúne materiais diversos, de origens diferentes. Nas notas introdutórias a cada livro, e nas notas que acompanham a tradução, daremos conta de todas essas questões, que, pela sua natureza complexa, não devem ser abordadas de forma generalista, mas sim caso a caso, para que os diferentes textos possam ser lidos à luz da especificidade do seu enquadramento histórico e das diferentes limitações autorais que lhes deram origem.

## Abreviaturas e sinais utilizados

AT = Antigo Testamento.

BH = Bíblia Hebraica (= AT hebraico).

Gö = *Septuaginta* de Göttingen (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, Göttingen, vários volumes, de 1931 em diante).

JSB = *The Jewish Study Bible: Torah, Nevi'im, Ketuvim*, Oxford, 2014, 2ª ed. revista e aumentada.

Karrer & Kraus = *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare*, herausgegeben von M. Karrer & W. Kraus, Stuttgart, 2011, 2 v.

LSJ = H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, revisto por H. S. Jones, com um suplemento, Oxford, 1996.

LXX = *Septuaginta* (= “Bíblia dos Setenta” = AT grego).

NT = Novo Testamento.

Rahlfs = *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, editum Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1935, 2 v.

THC = texto hebraico apropriado. (Trata-se do texto hebraico, grafado sem indicação sistemática de vogais, que serviu de base à feitura do AT grego; lembre-se que o registro exato de todas as vogais na escrita do hebraico é posterior aos LXX.)

TM = texto massorético. Entende-se por esse termo o texto da BH, posterior aos LXX, com indicação explícita de vogais, estabelecido entre os séculos VIII e XI d.C. pelos massoretas, escribas e estudiosos da Escritura. O *Codex Leningradensis*, datado de 1008 d.C., é o mais antigo exemplar do texto massorético completo. (Trata-se do texto que constitui a base da edição internacionalmente aceita como de referência da BH = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1997, 5ª ed.)

[ ] = entre colchetes coloco palavras subentendidas, mas não explícitas, no texto original.



\* (por exemplo: cf. Isaías 1,1\*) = um asterisco a seguir a uma referência assim apresentada remete para a nota neste livro por mim proposta a essa passagem.

Todas as **expressões gregas e hebraicas** nas notas e nos comentários são apresentadas em transliteração simplificada. No caso dos verbos gregos, a forma habitualmente indicada para identificar o verbo corresponde à 1ª pessoa do singular do presente do indicativo ativo; no caso dos verbos hebraicos, à 3ª pessoa do singular do perfeito.

No tocante à adaptação para português de **topônimos e antropônimos**, não foi possível manter um critério inteiramente uniforme, uma vez que muitos vocábulos já entraram na língua portuguesa com uma forma que seria artificial alterar. De modo geral, tratando-se aqui de uma tradução dos *Septuaginta*, procurei manter a grafia grega de topônimos e antropônimos, salvaguardando os casos em que a grafia grega dificultaria a identificação (por exemplo, “Ambakoum” em vez de “Habacuc” quando referida ao profeta com esse nome).

Nas **citações de passagens do AT** atinentes aos livros históricos cujos títulos são **diferentes no AT grego**, são indicados os títulos mais facilmente identificáveis: por exemplo, 1 Crônicas 1,1 (em vez de 1 Paralipômenos 1,1).

Os títulos dos livros do AT e do NT são sempre citados **por extenso**, evitando as convencionais siglas, de modo a não criar confusão a quem esteja menos habituado a ler a Bíblia. Assim, em vez de Jd, Jn, Jo, Jl, Jó, Jr, aqui se lerá sempre Judas, Jonas, João, Joel, Jó e Jeremias.

# Os Livros Proféticos



Amós



## Nota introdutória a Amós

Como vimos nas pp. 30-1, a ordem dos Livros Proféticos no Antigo Testamento grego é diferente, por um lado, da que nos deparamos no *Tanakh* hebraico; mas, por outro lado, também não corresponde exatamente à que encontramos nas Bíblias quer católicas, quer protestantes. Contrariamente ao que verificamos nas Bíblias judaica, católica e protestante, nos *Septuaginta* os três profetas monumentais (Isaías, Jeremias e Ezequiel) surgem, na seção profética, a seguir aos chamados “Doze Profetas”: Oseias, Amós, Miqueias, Joel, Abdias, Jonas, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

Por sua vez, a ordem interna dos Doze Profetas nos *Septuaginta* também não é idêntica à que encontramos em outras Bíblias. Na Vulgata latina (e, portanto, nas Bíblias católicas), Amós é o terceiro dos Doze Profetas (depois de Oseias e Joel), ao passo que, nos *Septuaginta*, ele é o segundo (depois de Oseias). Se essa opção deixa entrever certa preocupação cronológica na organização dos Doze Profetas nos *Septuaginta*,<sup>1</sup> ao mesmo tempo reconhecemos ter pesado um segundo critério, habitual na ordem de outras seções da Bíblia: a extensão do livro. É por esse motivo que Oseias surge em primeiro lugar, seguido de Amós. Na verdade, Amós é que é o profeta mais antigo; contudo, deve ter pesado o fato de o livro de Oseias ser mais longo (aliás, dos Doze Profetas, só Zacarias é mais extenso do que Oseias).<sup>2</sup>

Seja como for, para quem pretende fazer uma leitura historicamente informada dos profetas do Antigo Testamento, não há dúvida de que o ponto de partida deve ser Amós. As razões são duas: primeiro, como já

---

<sup>1</sup> Oseias e Amós são do século VIII a.C. Por seu lado, Joel será talvez do século IV ou mesmo do século III a.C. (“um dos livros mais recentes da coletânea, se não o mais recente mesmo”: Collins, *Introduction to the Hebrew Bible*, p. 263).

<sup>2</sup> O fato de Zacarias ser um profeta do pós-exílio (século VI a.C.) impediu, naturalmente, que ele figurasse antes dos profetas do século VIII a.C., como Amós e Oseias.

vimos, Amós é o mais antigo dos profetas (apontemos ainda o fato de o seu livro ser aquele que, com maior probabilidade, poderá ser considerado o mais antigo da Bíblia). Em segundo lugar, faz sentido começar a leitura dos profetas com o livro de Amós, porquanto esse texto apresenta a vantagem de funcionar como introdução geral aos temas e à problemática dos Livros Proféticos.

Assim, não se deve estranhar que, na presente tradução, Amós e Oseias tenham trocado de lugar. Essa troca nos permite — também nesta Nota Introdutória — aflorar, com enfoque em Amós, algumas questões cujo enquadramento será útil para a leitura de todos os livros proféticos incluídos neste volume.

Uma questão preliminar que cumpre logo no princípio esclarecer é que, embora situemos o profeta Amós no século VIII a.C., esse livro, tal como chegou até nós, não pode ser visto como um texto que contém somente, sem mudança ou acréscimo, as palavras exatas compostas por Amós no século VIII. De acordo com um processo que é natural e amplamente espelhado em outras literaturas (basta pensarmos na poesia homérica grega, também dos séculos VIII-VII a.C.), os livros que integram o Antigo Testamento passaram por diferentes fases de redação e revisão, até se estabilizarem na sua forma canônica — aquela que nós conhecemos.<sup>3</sup>

Quanto à porcentagem do livro que os estudiosos atribuem ao próprio profeta do século VIII, varia dependendo da abordagem crítica adotada. A esse respeito, é instrutivo compararmos duas atitudes patentes nos dois comentários a esse livro na prestigiada série “Hermeneia”. O comentário de H.-W. Wolff, de 1977, parte do pressuposto de que a um núcleo original do século VIII foi acrescentado, em finais do século VII, material de inspiração deuteronomística (para a definição desse termo, ver p. 26) e depois, na fase do pós-exílio, o material que nos deparamos no fim do livro, em que lemos a projeção imaginária de um futuro ideal. Por outro lado, o comentário na mesma série que saiu

---

<sup>3</sup> As marcas dessas sucessivas revisões e reescritas têm vindo a ser estudadas e identificadas desde o século XIX. Um exemplo de alteração ao texto primitivo pode ser a profecia que encontramos em Amós 2,4-5 sobre a queda do reino de Judá, a qual ocorreu em 586 a.C., quase duzentos anos depois da atividade profética de Amós (situada por volta de 750 a.C.).

em 1991, da autoria de S. M. Paul, articula a sua apresentação e análise do livro de Amós com base na convicção de que o texto pertence, na sua quase inteireza, ao século VIII. Não se trata, assim, de verificarmos que a passagem do tempo (note-se que o comentário de Wolff foi originalmente publicado em alemão, em 1969) traz inevitavelmente um aumento de ceticismo acadêmico, mas sim de compreendermos quão diferentes são as abordagens possíveis a esses livros mais antigos da Escritura judaica, mesmo dentro do âmbito de estudo crítico-histórico.

Ora, historicamente, o que sabemos sobre o profeta Amós limita-se àquilo que nos é dito no seu livro. A sua atividade profética decorreu no reino do Norte (Israel), ainda que ele fosse natural do reino do Sul (Judá). A época nos é indicada pela referência ao reinado de Jeroboão II, pelo que não andaremos, talvez, muito longe da realidade histórica se imaginarmos que Amós profetizou por volta de 750 a.C. Assim sendo, estava ainda no futuro a destruição, pelos assírios, do reino do Norte (que aconteceu em 722). Não há, portanto, uma ameaça imediata de aniquilação militar no horizonte de Amós, mas a leitura das suas palavras leva os seus leitores a pressentir, nas entrelinhas, futuros transe de perigo e de pavor.

Por quê? Em primeiro lugar, porque sentimos a cada momento que Amós (confirmamos, sem maiores escrúpulos, essa designação individual à autoria porventura coletiva do livro) está indignado com a maldade humana e com a injustiça revoltante que ele vê à sua volta. Como profeta, cabe-lhe a responsabilidade de transmitir a mensagem de que Deus está atento às brutalidades cometidas pelos homens. Sejam elas o desventrar de mulheres grávidas como horrendo crime de guerra (capítulo 1); ou as brutalidades insidiosas das desigualdades sociais (capítulos 2 e seguintes); ou a indiferença da parte das mulheres ricas de classe alta (as “vacas de Bashan”) em relação aos que vivem sem posses nem recursos. Os deserdados do capitalismo e da sociedade de consumo, explorados e humilhados pelos que enriquecem à custa da sua miséria, têm ainda hoje, nesse profeta do século VIII a.C., um porta-voz eloquente, cujas palavras não passaram despercebidas a Martin Luther King, que as citou memoravelmente no seu discurso *I Have a Dream* (ver 5,24\*).

Nessa questão das flagrantes injustiças sociais e na da opressão dos pobres pelos ricos, Amós se afigura uma voz bastante singular. No



entanto, essa sua preocupação está sintonizada com aquilo que poderemos considerar uma atitude patente nos demais livros proféticos do Antigo Testamento: a ideia de que a obrigação moral de agir bem sobreleva à obrigação de praticar uma forma convencionada de culto. O que Deus requer, acima de tudo, dos seres humanos é que ajam de acordo com uma axiologia de retidão ética. Essa noção está muito clara em 5,21-4.<sup>4</sup> De resto, a ideia de que os profetas viam essa retidão ética — a própria moralidade em si — como algo de intrinsecamente divino é defendida por vários estudiosos da religião judaica.<sup>5</sup>

Esse tema é significativo para aferirmos em que medida tal visão profética do valor da moralidade está ou não em sintonia com a ideia deuteronomística de que é a transgressão no foro do culto que provoca a ira e o castigo de YHWH. Digamos que, para os profetas, há uma causalidade dupla para os castigos e desgraças que assolam o povo judeu: por um lado, existe a etiologia decorrente de fatores morais, tão eloquentemente referida por Amós (e outros), que suscita a desaprovação de Deus; por outro lado, existe — tal como na clássica explicação deuteronomística em 2 Reis 17,7-23 — a etiologia decorrente da transgressão cultural, numa palavra: idolatria. E é claro que o pré-condicionamento da mundividência deuteronomística irá vincar nesse e em outros textos a intolerância de YHWH para com atos de culto praticados fora de Jerusalém. Assim, a mensagem de Amós, profeta natural do Sul (Judá), ao reino do Norte (Israel) visa evidenciar a ilegitimidade do culto praticado no santuário real de Betel (cuja legitimidade os israelitas do Norte achariam certamente inquestionável, já que Abraão lá construíra um altar — além de que Betel significa casa, *bet*, de Deus, *El*).<sup>6</sup>

Além da questão da causalidade dupla, há outro elemento que marca a diferença da literatura profética em relação ao que nos é apresentado pelo punho do(s) deuteronomista(s): a ideia esperançosa de que, após o castigo esmagador infligido por YHWH (usando, para tal, agentes como assírios e babilônios), virá um futuro de bem-aventurança

---

<sup>4</sup> Encontraremos a sua expressão lapidar em Miqueias 6,8.

<sup>5</sup> Nomeadamente por Kaufmann, *The Religion of Israel*, p. 367.

<sup>6</sup> Ver J. F. Gomes, *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*, Berlim, 2006.

e de abundância. Tanto surpreendemos essas concepções escatológicas no final do livro de Amós, o mais antigo dos profetas, como as encontramos em Daniel, o mais recente. Se, no caso de Amós, a visão escatológica será original (no sentido de ter sido composta no século VIII) ou fruto do pós-exílio é assunto que os especialistas têm debatido com base em posições bastante extremadas.<sup>7</sup>

Finalmente, um aspecto da riquíssima ação literária dos Livros Proféticos que importa pôr em relevo é o seu permanente deslizar entre um registro prosaico e um registro poético. Talvez pudéssemos até falar em profetas-poetas, tal é a importância que a poesia assume na língua original (hebraico).<sup>8</sup> A versão grega dos profetas não mantém as marcas formais da poesia que estão presentes no texto hebraico, mas o “perfume” poético acaba por estar ainda perceptível, razão pela qual são apresentadas, na presente tradução, as seções poéticas em formato de verso livre em português, de modo que elas possam ser identificadas como tal.

---

<sup>7</sup> Ver Wolff, pp. 352-3. Há até quem considere o próprio final do livro de Amós mais uma marca deuteronomística do texto: ver U. Kellermann, “Der Amoschluss als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung”, *Evangelische Theologie* 29, 1969, pp. 169-83.

<sup>8</sup> Cf. R. Carroll, “Poets not Prophets”, *Journal for the Study of the Old Testament* 27, 1983, pp. 25-31.



# 1.

<sup>1</sup>Palavras de Amós, que aconteceram em Nacarim de Técua e as quais ele viu a respeito de Jerusalém nos dias de Uzias, rei de Judá, e nos dias de Jeroboão, filho de Joás, rei de Israel, dois anos antes do terremoto.

<sup>2</sup>E [Amós] disse:  
O Senhor ressoou a partir de Sião;  
E de Jerusalém fez ouvir a Sua voz.

1,1 “Nacarim”: a frase grega parece tomar a palavra hebraica *noqedim* como topônimo, quando na verdade o seu sentido é “criadores de ovelhas” (no entanto, a palavra é rara na BH, ocorrendo apenas, além da presente passagem, em 2 Reis 3,4). O que lemos no TM é: “As palavras de Amós, que era um dos criadores de ovelhas de Técua”. Dessa frase devemos depreender que Amós não era um pobre pastor, mas sim alguém que pertencia a uma classe social mais elevada, terra-tenente. Ver, porém, 7,14\*.

— “Técua”: localidade perto de Belém (portanto, no reino do Sul, Judá). O fato de Amós ser natural de Judá não o tornaria especialmente benquisto no reino do Norte (Israel), como se vê pela má vontade (chauvinismo misturado com inveja profissional?) contra ele manifestada pelo sacerdote nortenho Amasias, em 7,10-7.

— “viu”: em grego, *eiden*; em hebraico, *baza*. Trata-se aqui de uma terminologia própria da atividade profética, já que o profeta é, por definição, alguém que vê o que outros não conseguem enxergar. Em 7,12\*, o sacerdote Amasias se dirigia a Amós por meio do vocativo “vidente” (em grego, *ho horôn*,

“ó tu que vês!”; em hebraico, *hozeh*, “vidente”), embora pareça claro que a intenção do sacerdote é depreciativa.

— “a respeito de Jerusalém”: no TM, lemos “a respeito de Israel”. Embora o livro de Amós instaure alguma ambiguidade no uso do termo “Israel” (que, se por vezes nos suscita a certeza de se referir ao reino do Norte, outras vezes parece referir-se ao povo de YHWH no seu conjunto), não há dúvida de que no TM de Amós 1,1 “Israel” designa o reino do Norte, território onde *não* estava localizada a cidade de Jerusalém. No entanto, a diferente percepção histórica do tradutor grego na época helenística tê-lo-ia levado, talvez, a ver os termos “Israel” e “Jerusalém” como permutáveis (essa é a interpretação sugerida por Karrer & Kraus, v. II, p. 2346). Por outro lado, pode tratar-se simplesmente de um erro.

— “terremoto”: não existem dados externos suscetíveis de objetivação histórica para a datação desse terremoto (embora estejamos claramente no século VIII a.C., pois Uzias reinou em Judá entre 785 e 733; e Jeroboão II em Israel, entre 788 e 747).

E lamentaram-se as pastagens dos pastores;  
E secou o cume do Carmelo.

<sup>3</sup> E o Senhor disse:

Pelas três impiedades de Damasco  
E pelas quatro, não o pouparei,  
Porque serraram com serras de ferro  
As mulheres grávidas de Galaad.

<sup>4</sup> E enviarei um fogo para a casa de Hazael;  
E devorará os alicerces do filho de Hader.

<sup>5</sup> E quebrarei os ferrolhos dos portões de Damasco;  
E destruirei por completo os habitantes  
Da planície de On.

E cortarei em pedaços uma tribo de homens de Carran;  
E será levado como cativo um povo escolhido da Síria

— Diz o Senhor.

**1,2** “Senhor”: nos LXX, a palavra grega *Kúrios* (“Senhor”) traduz regularmente  $\text{YHWH}$ .

— “ressoou”: em grego, *epthénxato*.

No TM, “rugirá”.

— “Sião”: Jerusalém. Note-se, logo de início, essa marca de hierosolimitano-centrismo: Jerusalém é onde Deus “está”.

— “Carmelo”: região montanhosa no reino do Norte (não muito longe da moderna cidade de Haifa).

**1,3** “impiedades”: a palavra grega é *asébeia* (“impiedade”, “irreverência”); na frase hebraica, a palavra correspondente é *pesba* (“transgressão”).

— “não o pouparei”: tanto em grego como em hebraico, a frase não é clara quanto ao antecedente do pronome que tem a função de complemento direto. Na frase grega, temos ainda a estranheza do verbo *apostréphō* (“virar”, “voltar”), cuja aceção própria dificilmente faz sentido no presente contexto. Esse problema vai se repetir ao longo dos próximos versículos dos capítulos 1 e 2.

— “As mulheres grávidas”: a imagem de horripilante crueldade está ausente do versículo correspondente no TM (embora esteja presente em 1,13), em que se fala de Guilead (= Galaad LXX) ter sido (metaforicamente) debulhado com varas de debulhar feitas de ferro. No entanto, um fragmento de Amós encontrado nas grutas de Qumran perto do mar Morto (frag. 5Q04,1) levanta a possibilidade de o texto hebraico, à época da feitura da tradução grega, se ter assemelhado ao que lemos nessa passagem dos LXX.

— “Galaad”: forma helênica de Guilead, uma região a norte de Amã (na atual Jordânia).

**1,4** Cf. 2 Reis 13,22-5. Hazael e Hader são reis de Damasco.

**1,5** “On”: a esse estranho topônimo no texto grego corresponde a palavra hebraica *awen*, cujo sentido é “iniquidade” (cf. a única outra ocorrência desse lugar enigmático *Awen* na BH, Ezequiel 30,17\*, em que o topônimo correspondente no texto grego é Heliópolis).

<sup>6</sup> Estas coisas diz o Senhor:  
 Pelas três impiedades de Gaza  
 E pelas quatro, não os pouparei,  
 Porque tomaram como cativo um cativo de Salomão  
 Para os fechar na Idumaia.  
<sup>7</sup> E enviarei um fogo contra as muralhas de Gaza;  
 E [o fogo] devorará os seus alicerces.  
<sup>8</sup> E destruirei por completo os habitantes de Azoto;  
 E será removida uma tribo de Ascalão;  
 E levarei a Minha mão contra Acaron;  
 E perecerão os remanescentes das tribos estrangeiras  
 — Diz o Senhor.

<sup>9</sup> Estas coisas diz o Senhor:  
 Pelas três impiedades de Tiro  
 E pelas quatro, não a pouparei,  
 Porque fecharam o cativo de Salomão  
 Na Idumaia e não recordaram uma aliança de irmãos.  
<sup>10</sup> E enviarei fogo contra as muralhas de Tiro;  
 E [o fogo] devorará os seus alicerces.

---

— “homens de Carran”: permanece um enigma como o “cetro de Bet-Éden” na frase hebraica se transformou nesses inidentificáveis “homens de Carran” (cf. Karrer & Kraus, v. II, p. 2347).

**1,6** “Estas coisas diz o Senhor”: em grego, *táde légei Kúrios*. Trata-se de uma fórmula tipicamente profética (em hebraico, *koh amar YHWH*), que encontraremos inúmeras vezes nos livros que integram o presente volume.

— “não os pouparei”: as dúvidas mantêm-se aqui (tal como no v. 3) em relação à acepção do verbo, mas pelo menos nesse versículo o complemento direto (no plural masculino) faz mais sentido.

— “tomaram como cativo um cativo de Salomão”: a palavra “cativo” (*aikbmālōstā*) tem sentido coletivo (o conjunto de cativos

de guerra levados como escravos). Quanto a Salomão, temos aqui o primeiro exemplo de um fenômeno que encontraremos muitas vezes nesse volume: a facilidade de tresleitura a que se prestava o texto hebraico apropriado (doravante *THC*), isto é, a escrita do hebraico grafado sem a indicação explícita de todas as vogais. A frase hebraica fala no “cativo total”, sendo que o adjetivo “total” (em hebraico, *shalem*), escrito em grafia consonântica (*SLM*), prestou-se a ser lido como “Salomão” pelo tradutor grego, uma vez que o nome do monarca, em grafia consonântica, se escrevia também *SLM*.

— “Idumaia”: Edom (território ao sul do mar Morto).

**1,8** “Azoto [...] Ascalão [...] Acaron”: cidades dos filisteus.

<sup>11</sup> Estas coisas diz o Senhor:  
 Pelas três impiedades da Idumaia  
 E pelas quatro, não os pouparei,  
 Porque perseguiram com uma espada  
 O irmão dele; e maltratou um útero na terra  
 E arrebatou como testemunha a tremura dele;  
 E manteve a sua agressão até um conflito.  
<sup>12</sup> E enviarei fogo contra Taiman;  
 E [o fogo] devorará os alicerces das suas muralhas.

<sup>13</sup> Estas coisas diz o Senhor:  
 Pelas três impiedades dos filhos de Ammon  
 E pelas quatro, não o pouparei,  
 Porque rasgaram as mulheres grávidas dos galaaditas,  
 Para aumentarem as suas fronteiras.  
<sup>14</sup> E atearei fogo contra as muralhas de Rabá;  
 E [o fogo] devorará os seus alicerces  
 Com bramido em dia de guerra;  
 E será sacudida em dia de sua destruição.  
<sup>15</sup> E irão os seus reis para o cativeiro;  
 Os sacerdotes deles e os governantes deles, juntos  
 — Diz o Senhor.

---

— “tribos estrangeiras”: a palavra grega *allóphuloi* designa habitualmente no AT grego os filisteus.

**1,9** “Tiro”: cidade fenícia.

— “Salomão”: ver v. 6\*.

**1,11** “perseguiram [...] O irmão dele”: essa concordância estranha na frase grega não espelha o que lemos no TM (“perseguiu o irmão dele”).

— “maltratou um útero na terra”: essas palavras (e toda a sequência da frase)

constituem no texto grego — malgrado a sua notável força poética — um verdadeiro desafio de compreensão. No TM, depois de “perseguiu o irmão dele com a espada”, lemos “e reprimiu toda a compaixão, porque a sua ira se enfiava sem parar”.

**1,12** “Taiman”: cidade no território edomita.

**1,14** “Rabá”: talvez a atual cidade de Amã (Jordânia).