

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

STÉFANI NIEWÖHNER

DIA DE JUSTIÇA E LIBERTAÇÃO:
O dia de Javé no Antigo Testamento como temática intertextual

São Leopoldo

2020

STÉFANI NIEWÖHNER

DIA DE JUSTIÇA E LIBERTAÇÃO:

O dia de Javé no Antigo Testamento como temática intertextual

Tese de doutorado

Para obtenção do grau de

Doutora em Teologia

Faculdades EST

Programa de Pós-Graduação em Teologia

Área de Concentração: Tradição e Escrituras

Sagradas

Orientador: Dr. Nelson Kilpp

São Leopoldo

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N682d Niewöhner, Stéfani
Dia de justiça e libertação : o dia de Javé no Antigo Testamento como temática intertextual / Stéfani Niewöhner ; orientador Nelson Kilpp. – São Leopoldo : EST/PPG, 2020.
181 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2020.

1. Dia de Javé. 2. Intertextualidade. 3. Libertação (Teologia). 4. Bíblia. Sofonias 1 – Crítica, interpretação, etc. 5. Bíblia. Joel 2 – Crítica, interpretação, etc. I. Kilpp, Nelson, orientador. II. Título.

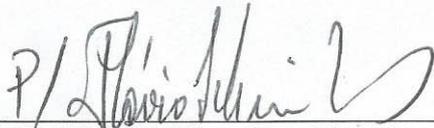
Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

STÉFANI NIEWÖHNER

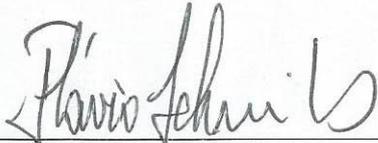
**DIA DE JUSTIÇA E LIBERTAÇÃO: O DIA DE JAVÉ NO ANTIGO
TESTAMENTO COMO TEMÁTICA INTERTEXTUAL**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Tradições e Escrituras
Sagradas

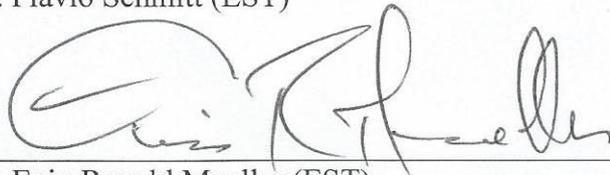
Data de Aprovação: 02 de março de 2020



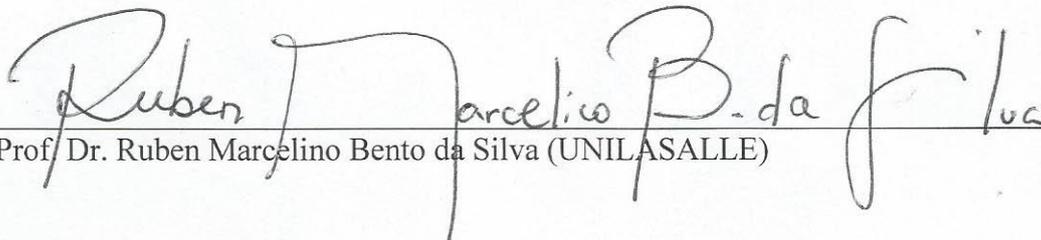
Prof. Dr. Nelson Kilpp (Presidente)



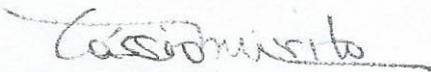
Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST)



Prof. Dr. Enio Ronald Mueller (EST)



Prof. Dr. Ruben Marcelino Bento da Silva (UNILASALLE)



Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva (PUCRS)

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer por todo apoio e incentivo recebido nesses anos de estudo de Teologia.

Aos meus pais, Robert Niewöhner e Wera Beatriz Niewöhner, pelo amor, incentivo e dedicação dados a mim todos esses anos. Obrigada por serem meus “alunos” de teologia sempre que eu chegava em casa das aulas.

Ao meu esposo, Fernando José Matias, por ser meu companheiro na teologia e na vida. Obrigada pelo carinho de ler meus trabalhos, quase sempre em primeira mão.

Aos meus amigos e amigas, que me motivaram a seguir em frente.

À Faculdades EST, instituição da qual fui aluna desde 2008 até agora.

Aos meus professores e professoras de Teologia.

Aos funcionários e funcionárias da Faculdades EST.

Ao professor Dr. Enio R. Mueller, pela primeira aula de Teologia, em 2007, quando fui conhecer a instituição e me encantei pela teologia. Também por me orientar no Mestrado e no início do Doutorado.

Ao professor Dr. Carlos A. Dreher, por me fazer caminhar pelas trilhas do dia de Javé, ao me entregar o texto de Sf 3.11-13 para minha exegese do Bacharelado.

Ao professor Dr. Nelson Kilpp, por me orientar nesta pesquisa. Sou grata pelas correções e sugestões.

Aos professores Dr. Flávio Schmitt, Dr. Cássio Murilo Dias da Silva e Dr. Ruben Marcelino Bento da Silva, por comporem a Banca Examinadora e pelas contribuições e observações dedicadas a esta pesquisa.

À professora Ms. Marie Ann Wagen Krahn pela tradução do resumo para a língua inglesa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) pelo apoio financeiro.

A todos e todas que de alguma forma fizeram parte da minha formação. Muito obrigada!

RESUMO

Com elementos das teofanias e das guerras de Javé do período tribal, o dia de Javé é apresentado pelos autores bíblicos como um evento no qual a justiça divina se manifesta, trazendo juízo para os opressores e salvação para os oprimidos. A partir de pesquisa bibliográfica e exegética, pretendemos abordar o conceito do “dia de Javé” como uma temática intertextual que perpassa a literatura veterotestamentária. Para isso, analisaremos o conceito de intertextualidade na linguística e aplicado aos estudos bíblicos, principalmente do Antigo Testamento; faremos uma exegese e uma análise intertextual de Sf 1.7-18 e Jl 2.1-11, duas perícopes que trazem detalhes importantes sobre o dia de Javé, um pré-exílico, outro pós-exílico; abordaremos a origem e o desenvolvimento do dia de Javé e apresentaremos o estado da questão e um panorama do conceito no Antigo Testamento. Depois de olhar para a diversidade do conceito, buscaremos por elementos comuns de sua teologia, como a justiça e a libertação para as pessoas oprimidas e exploradas, trazendo luz a questões como o caráter guerreiro de Javé, a ira divina e a opressão humana.

Palavras-chave: Dia de Javé. Intertextualidade. Libertação.

ABSTRACT

With elements of the theophanies and the wars of Yahweh from the tribal period, the day of Yahweh is presented by biblical authors as an event in which divine justice is manifested, bringing judgment to the oppressors and salvation to the oppressed. Based on bibliographic and exegetical research, we intend to approach the concept of “the Day of Yahweh” as an intertextual theme that permeates the Old Testament literature. For this, we will analyze the concept of intertextuality in linguistics and applied to biblical studies, mainly from the Old Testament; we will do an exegesis and an intertextual analysis of Zeph 1:7-18 and Joel 2:1-11, two pericopes that bring important details about the day of Yahweh, one pre-exilic, another post-exilic; we will address the origin and development of the day of Yahweh and present the state of the matter and an overview of the concept in the Old Testament. After looking at the diversity of the concept, we will look for common elements of its theology, such as justice and liberation for oppressed and exploited people, shedding light on issues such as Yahweh's warrior character, divine wrath and human oppression.

Keywords: Day of Jahweh. Intertextuality. Liberation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 SOBRE A PESQUISA.....	11
1.2 SOBRE OS CAPÍTULOS	14
2 INTERTEXTUALIDADE	17
2.1 INTERTEXTUALIDADE NA LINGUÍSTICA.....	17
2.1.1 Definição	17
2.1.2 Classificação	21
2.2 INTERTEXTUALIDADE E A BÍBLIA	24
2.2.1 Abordagens	26
2.2.2 Critérios.....	28
2.2.3 Significado e função.....	31
2.2.4 Considerações: abordagens do método e vocabulário conceitual	33
2.3 INTERTEXTUALIDADE NOS PROFETAS	38
3 UM PANORAMA INTERTEXTUAL DO DIA DE JAVÉ	41
3.1 ESTADO DA QUESTÃO: O DIA DE JAVÉ	41
3.2 DA ORIGEM DO CONCEITO À PROFECIA DE AMÓS.....	46
3.3 O DIA DE JAVÉ NO ANTIGO TESTAMENTO.....	48
3.3.1 Amós	50
3.3.2 Isaías 1-39 – Proto-Isaías	55
3.3.3 Sofonias.....	60
3.3.4 Jeremias.....	67
3.3.5 Lamentações.....	72
3.3.7 Obadias.....	75
3.3.6 Ezequiel.....	78
3.3.7 Isaías 56-66 – Trito-Isaías	82
3.3.8 Ageu	84
3.3.9 Zacarias	86
3.3.10 Malaquias	89
3.3.11 Joel	92
3.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	100

4 EXEGESE E ANÁLISE INTERTEXTUAL DE SOFONIAS 1.7-18 E JOEL 2.1-11 .105	
4.1 SOFONIAS 1.7-18	107
4.1.1 Texto hebraico e tradução provisória	107
4.1.2 Crítica textual	108
4.1.3 Forma.....	110
4.1.4 Contexto.....	112
4.1.5 Palavra	115
4.2 JOEL 2.1-11	123
4.2.1 Texto hebraico e tradução provisória	123
4.2.2 Crítica textual	125
4.2.3 Forma.....	126
3.2.4 Contexto.....	129
3.2.5 Palavra	130
4.3 ANÁLISE INTERTEXTUAL.....	134
4.3.1 Critérios	134
4.3.2 Textos	136
4.3.3 Resultados.....	137
5 A TEOLOGIA DO DIA DE JAVÉ: LIBERTAÇÃO E JUSTIÇA.....141	
5.1 O QUE A PROFECIA FALA SOBRE O OPRIMIDO?.....	142
5.1.1 Amós.....	142
5.1.2 Isaías	145
5.1.3 Sofonias	146
5.1.4 Período exílico e pós-exílico	149
5.1.5 Resumo	150
5.2 A TEOLOGIA POR TRÁS DO CONCEITO	152
6 CONCLUSÃO	157
6.1 DEUS DOS/AS OPRIMIDOS/AS	158
6.2 E O NOVO TESTAMENTO?.....	162
6.3 DIA DE JUSTIÇA E LIBERTAÇÃO – AINDA HOJE	163
REFERÊNCIAS.....	165

1 INTRODUÇÃO

1.1 SOBRE A PESQUISA

Apesar de termos diferentes “dias” de Javé na literatura profética do Antigo Testamento, talvez seja possível encontrar um denominador comum entre eles. Quando pesquisamos sobre o dia de Javé podemos encontrar uma grande quantidade de excelentes materiais, especialmente em língua estrangeira, que abordam sobre sua origem¹ e sobre os profetas que trabalham a temática². Por muito tempo, o dia de Javé foi analisado apenas dentro de seu cenário de trevas e escuridão, como um dia de juízo e punição – o que, incontestavelmente, faz parte da mensagem profética do dia de Javé. O dia de Javé tem juízo, mas não só. Grande parte dos artigos e estudos não abordam a perspectiva da esperança a partir do pobre/oprimido. Ao olhar somente para o juízo, ignora-se a perspectiva de salvação.

Quando pesquisamos sobre o dia de Javé, logo se faz necessário pesquisar sobre intertextualidade. Isso ocorre porque a expressão “dia de YHWH”³ aparece 16 vezes em sua forma literal na Bíblia Hebraica (Am 5.18a, 18b, 20; Is 13.6,9; Sf 1.7, 14a, 14b; Ob 15; Ml 3.23; Jl 1.15; 2.1,11; 3.4 e 4.14).⁴ Além disso, ainda temos diversas expressões e variantes

¹ RAD, Gerhard von. The Origin of the Concept of the Day of Yahweh. **Journal of Semitic Studies**, IV, Heidelberg, 1959; FENSHAM, Frank Charles. A Possible Origin of the Concept of the Day of the Lord. **Biblical Essays**. p. 90-96. Bepeck, Africa: Potchefstroom Herald, 1966; GRESSMANN, Hugo. **Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905; HÉLÉWA, Jean. L’Origine du Concept Prophétique du “Jour de Yahvé”. **Ephemerides Carmeliticae**, v. 14. Roma: Teresianum, 1964.

² HOFFMAN, Yair. The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v.93, p. 37-50. Göttingen: Hubert & Co., 1981; NOGALSKI, James D. The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve. In REDDIT, Paul L.; SCHAT, Aaron. (Eds.). **Thematic Threads in the Book of the Twelve**. Berlin: de Gruyter, 2003; PATTERSON, Jonathan Merrill. **The יום יהוה of Zephaniah and the Intertextual Relationship with the Book of the Twelve**. Research Doctoral Program. New Orleans Baptist Theological Seminary, 2012; FERNANDES, Leonardo Agostini. O yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (Primeira Parte). **Atualidade Teológica**, v.12, n.29, p. 201-221. Rio de Janeiro, 2008a; FERNANDES, Leonardo Agostini. O yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (Segunda Parte). **Atualidade Teológica**, v.12, n.30, p. 335-360. Rio de Janeiro, 2008b; FERNANDES, Leonardo Agostini. **O yôm YHWH em Jl 2,1-11**, um estudo temático em Joel e o seu influxo no Dodekapropheton. Tese de Doutorado – PUG-Roma, Roma: 2008c.

³ Sempre que fizermos uma tradução direta do texto bíblico, usaremos o tetragrama: YHWH. Para textos que não envolvem uma tradução direta do texto hebraico, usaremos o termo Javé.

⁴ NIEWÖHNER, Stéfani. **“O dia de Javé”**: origem e desenvolvimento do conceito na profecia clássica veterotestamentária, especialmente no profeta Sofonias. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2016. p. 13; JENNI, Ernst. «יְהוָה». In.: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. v.1. Muenchen: Kaiser, 1971. p. 723; EVERSON, A. Joseph. The Days of Yahweh. **Journal of Biblical Literature**, v. 93. p. 329-337. Montana: Printing Department, 1974. p. 330; HARTMAN, Louis F. Escatology. In.: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. v.6, 2.ed. Detroit: Thomson/Gale, Macmillan Reference USA, 2007. p. 489-495; SÆBØ, M. Art. יְהוָה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer;

do conceito, como “naquele dia”, “dia da vingança de YHWH”, “dia da ira de YHWH”, “o dia”, etc. (Am 2.16; Is 2.11,12; 22.5; 34.8; 61.2; 63.4; Sf 1.8,9,10,15,18; 2.2,3; 3.11,16; Jr 30.7,8; 46.10; Lm 1.12; 2.1,22; Ob 12,13; Ez 7.7,19; 13.5; 30.3; 39.8; Ag 2.23; Zc 2.11;14.1 e Ml 3.19). O dia de Javé aparece explicitamente, portanto, nos livros de Amós, Isaías, Sofonias, Jeremias, Lamentações, Obadias, Ezequiel, Ageu, Zacarias, Malaquias e Joel. É exatamente por causa desse grande número de textos e da diversidade de contextos, que se torna importante que essa pesquisa se ocupe com a questão da intertextualidade. A temática do “dia de Javé” aparece como elemento de conexão entre os profetas literários do Antigo Testamento e é considerada uma das mais importantes quando analisamos as conexões intertextuais entre os livros. Assim, nesse trabalho, pesquisaremos sobre o dia de Javé como um conceito que perpassa o Antigo Testamento de forma intertextual, apresentando um panorama do conceito no Antigo Testamento.

Entre os livros bíblicos que abordam o tema do dia de Javé, destacamos aqui os profetas Sofonias e Joel. Sofonias por conter a versão detalhada mais antiga⁵ do conceito e Joel, por trazer a versão detalhada mais recente do conceito. Além disso, ambos fazem do dia de Javé sua temática principal, que perpassa toda a sua obra. Por isso, faremos uma análise intertextual entre Sofonias e Joel.

Depois de olhar para toda essa diversidade do conceito, vamos atentar para os elementos comuns de sua teologia. Aqui, mais uma vez, a abordagem intertextual vem contribuir com a pesquisa. Conforme Rad⁶, o dia de Javé deve ser compreendido na própria religião e tradição de Israel, tendo surgido dentro da tradição das guerras de Javé do Israel tribal, que podemos observar no livro de Juízes. Em sua origem, antes de ser usado pelos profetas, o dia de Javé tinha uma conotação positiva para Israel, o “povo eleito” (Dt 7.6ss).⁷ Se Israel havia sido escolhido por Javé, então este só poderia lhe ser favorável, inclusive nas batalhas.⁸ O dia de Javé que se conhecia era um dia em que Javé se manifestaria a favor de Israel, livrando-o e libertando-o de seus inimigos. Após o advento da monarquia, o dia de Javé cai em mãos erradas

ANDERSON, George W. **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. v.3. Stuttgart: Kohlhammer, 1982. p. 559-586; RAD, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento**. 2.ed. totalmente revisada. São Paulo: ASTE, Targumim, 2006. p. 553.

⁵ Amós é o mais antigo, contudo, seus textos não contêm muitos detalhes do que vem a ser o dia de Javé.

⁶ RAD, 2006, p. 553.

⁷ HARTMAN, 2007, p. 490.

⁸ GASS, Ildo Bohn (Org.). **Reino dividido**. Uma introdução à Bíblia, v.4. 4. ed. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2007. p. 125-126.

e se torna uma ideologia de segurança nacional para legitimar os abusos do Estado. Os profetas, percebem o mau uso do conceito e, por isso, sua mensagem adverte as lideranças sobre o verdadeiro dia de Javé. Assim, através da palavra profética, o dia de Javé vai atravessando contextos e épocas diferentes, mas sempre mantem sua coerência teológica. Vamos, portanto, investigar a origem do conceito e seu desenvolvimento na literatura do Antigo Testamento, a fim de buscar um denominador comum para os diferentes “dias de Javé”.

São três as motivações principais para o surgimento do presente objeto de pesquisa:

- a) O assunto escolhido nasceu do trabalho de exegese do texto de Sofonias 3.11-13 para a aula de Metodologia Exegética do Antigo Testamento e do trabalho de conclusão de curso do Bacharelado em Teologia, sobre escatologia, realizado na área da Teologia Sistemática. Desta forma, surgiu o interesse na escatologia do Antigo Testamento, especialmente na profecia clássica, o que nos levou a temática do dia de Javé.
- b) Na revisão bibliográfica, sobre o tema proposto, foi constatada a carência de material e de pesquisas produzidas sobre o referido assunto, especialmente em língua portuguesa. Além disso, os materiais produzidos abordavam questões como a origem do conceito e o uso deste pelo profeta Amós. Contudo, em sua maioria, não analisavam as variações da temática através da profecia, não buscavam por uma teologia do dia de Javé, nem exploravam a questão a partir da perspectiva de salvação, apenas a partir do juízo. A análise da teologia do dia de Javé, vista pela perspectiva de salvação, e a abordagem intertextual como método, podem trazer contribuições relevantes ao tema pesquisado.
- c) A voz profética que anuncia o dia de Javé é a mesma que denuncia a prática opressora de impérios e de líderes administrativos – políticos, militares, jurídicos, sociais e religiosos – que governam para si mesmos. Atualmente, não temos uma figura clara do opressor. A globalização da economia, a pós-modernidade, entre tantos novos fatores, nos levaram a um processo de dominação mundial, um império global. A denúncia dos profetas ainda é atual, bem como o desejo por liberdade dos povos oprimidos. Por isso, acredito que trabalhar o conceito e a teologia do “dia de Javé” como uma temática intertextual que perpassa o Antigo Testamento, possa ser, tanto um trabalho com fins acadêmicos para ampliação da pesquisa nesta área, como também uma pesquisa que não está descontextualizada, mas que visa encontrar a atualidade e relevância da Palavra de Deus para o seu povo em pleno século XXI.

As perguntas que guiaram esta pesquisa foram:

- a) O que é intertextualidade na linguística? Como se define e classifica? O que é intertextualidade na Bíblia? No Antigo Testamento, na profecia? Quais são as abordagens utilizadas? Quais os critérios que definem uma relação intertextual? O que significa e para que serve uma relação intertextual? Como nos encontramos nesse vocabulário conceitual?
- b) Qual é a relação entre o dia de Javé de Sf 1 e Jl 2? Existe uma relação intertextual entre os textos? Que resultado obtemos de uma exegese de ambos os textos? Que resultado obtemos de uma análise intertextual de ambos textos? Quais são os critérios para uma análise intertextual?
- c) Onde aparece o conceito do dia de Javé? O que aponta o estado da questão sobre o dia de Javé? Qual é a origem do conceito? Qual é o panorama do conceito no Antigo Testamento? Quais livros o utilizam? O que cada uso do conceito significa em seu contexto? O que é o dia de Javé?
- d) Podemos definir um denominador comum para o dia de Javé? O que fazer com a ira divina e com o caráter guerreiro de Javé? Como compreender a questão do pobre/oprimido?

Essa pesquisa é composta de quatro capítulos. Em cada capítulo, procuraremos responder as perguntas aqui levantadas.

1.2 SOBRE OS CAPÍTULOS

Nosso primeiro capítulo (n. 2) abordará os conceitos de intertextualidade. Na primeira parte, buscaremos uma definição e formas de classificação de acordo com a linguística. Para isso, analisaremos o estado da questão passando pelos estudos de Mikhail Bakhtin, Julia Kristeva, Graham Allen, Robert L. Brawley, Steve Moyise, John Barton, Roland Barthes, Robert L. Trask, Felipe A. Masotti e Paulo Alberto B. Leite, Stephen D. Moore e Yvonne Sherwood, Sueli A. da Costa Tomazini, Ingedore G. V. Koch, Anna C. Bentes e Mônica M. Cavalcante. Na segunda parte, passaremos para a questão do estudo da intertextualidade na área bíblica, apresentando as diferenças entre as abordagens sincrônica e diacrônica; definindo critérios para determinar conexões genuínas entre os textos;

apresentando significados e funções da intertextualidade, como exegese, influência, alusão e eco; e, por fim, trazendo algumas considerações sobre os diferentes pontos de vista na pesquisa quanto às abordagens do método e quanto aos diferentes usos do vocabulário conceitual – intertextualidade, alusão intrabíblica e exegese intrabíblica. Aqui, passaremos, principalmente, pelos estudos de John Barton, Geoffrey D. Miller, Dennis R. MacDonald e Benjamin D. Sommer. Na terceira parte, pretende-se analisar a questão da intertextualidade nos profetas do Antigo Testamento, analisando temas-chave, em especial, o “dia de Javé”.

No segundo capítulo (n. 3), será analisada a interessante relação intertextual entre Sf 1.14-16 e Jl 2.1-2. Para isso, a primeira parte se ocupará com uma exegese da perícopa de Sf 1.7-18 e a segunda parte trará uma exegese do texto de Jl 2.1-11. Na terceira parte, então, teremos uma análise intertextual dos textos estudados. Com este capítulo pretende-se mostrar a relevância das conexões intertextuais, especialmente entre Sofonias e Joel, na temática do dia de Javé. Para esta análise usaremos a metodologia exegética de Uwe Wegner, Milton Schwantes e Cassio Murilo Dias da Silva e os trabalhos de Marvin A. Sweeney, Jimmy J. M. Roberts, Arvid S. Kapelrud, Pedro Kramer, Wilhelm Rudolph, Hubert Irsigler, Adele Berlin, Hans Walter Wolff e Leonardo A. Fernandes.

No terceiro capítulo (n. 4), apresentaremos um panorama geral do dia de Javé no Antigo Testamento. Na primeira parte, veremos o estado da questão na pesquisa sobre o dia de Javé. Na segunda parte, analisaremos a origem do conceito e como a temática foi atualizada para se tornar mensagem profética, a partir de Amós. Na terceira parte, faremos um comparativo da temática dentro de todo o Antigo Testamento. Para ressaltar as diferentes nuances na abordagem de um texto para o outro, traremos os principais textos sobre o dia de Javé em cada livro, analisaremos brevemente seus contextos históricos, veremos como cada um faz uso do conceito e observaremos quem são os opressores e oprimidos em cada caso. Para esta análise, passaremos pelos textos de Amós, Isaías, Sofonias, Jeremias, Obadias, Ezequiel, Ageu, Zacarias, Malaquias, Joel e Lamentações de Jeremias e serão importantes os trabalhos de Gerhard von Rad, Enio R. Mueller, Nelson Kilpp, Carlos A. Dreher, Milton Schwantes, Herbert Donner, Antonius H. J. Gunneweg, Werner H. Schmidt, entre outros.

No quarto e último capítulo (n. 5), analisaremos a teologia do conceito do dia de Javé e a libertação do/a oprimido/a como um denominador comum na temática. Para isso, na primeira parte falaremos da questão dos pobres na profecia; na segunda parte veremos sobre a teologia do dia de Javé e na terceira parte, analisaremos se o dia de Javé pode ser afirmado como um dia de libertação e justiça para oprimidos e oprimidas. Aqui veremos os estudos de

Milton Schwantes, Jorge Pixley, Clodovis Boff, Leonardo Boff, José M. Martínez, Pablo Andiónach, Walter Dietrich, Christian Link, entre outros.⁹

⁹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

2 INTERTEXTUALIDADE

Neste capítulo, trabalharemos o conceito de intertextualidade. No primeiro ponto, veremos o conceito na linguística, sua definição e classificação. No segundo ponto, veremos o conceito aplicado à área bíblica – abordagens, critérios, significado, função e vocabulário conceitual – com ênfase no Antigo Testamento. No terceiro ponto, veremos ainda sobre a intertextualidade nos profetas literários, onde apontaremos como exemplo o uso do conceito do dia de Javé.¹⁰

2.1 INTERTEXTUALIDADE NA LINGUÍSTICA

2.1.1 Definição

O conceito de intertextualidade surge em 1969 a partir da análise de Julia Kristeva sobre o conceito de “dialogismo” de Mikhail Bakhtin. Para ele, a linguagem é dialógica porque sua manifestação se dá sempre entre um falante e um interlocutor, que trazem em seus enunciados ecos de outro(s) enunciado(s). Segundo Bakhtin, toda produção linguística nasce de seu contexto social: “o texto não existe fora da sociedade, só existe nela e para ela”.¹¹ Todo discurso é afetado pelo seu contexto. Por isso, para ele, toda ideologia deve ser estudada do ponto de vista de seu conteúdo e forma.¹²

Em outras palavras, não seria possível separar, em uma análise linguística, o conteúdo e seus signos (significado lexical). Consequentemente, os signos estariam intimamente relacionados com as diversas formas concretas de comunicação (prosa, poesia, conversas informais, etc.) Em essência, essas formas de comunicação estariam fixadas em uma base imaterial (contexto social).¹³

O autor russo também afirmou que “o discurso escrito é de certa maneira parte integrante de uma discussão ideológica em grande escala: ele responde alguma coisa, refuta, confirma, antecipa as respostas e objeções potenciais, procura apoio, etc.”¹⁴ Para ele, o

¹⁰ No próximo capítulo veremos um panorama completo sobre o dia de Javé no Antigo Testamento.

¹¹ BARROS, Diana L. P. de. **Bakhtin, dialogismo e construção de sentido**. Campinas: UNICAMP, 1997. p. 28-29.

¹² BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1995. p. 42.

¹³ MASOTTI, Felipe Alves; LEITE, Paulo Alberto Barros. A teoria da intertextualidade e as escrituras: definições e possibilidades. **Kerigma**: revista eletrônica de Teologia, n.2, p. 63-119, 2009. Disponível em: <<https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/201>>. Acesso em: 01 abr. 2016.

¹⁴ BAKHTIN apud BRAIT, Beth. **Bakhtin**: conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2007. p. 7.

dialogismo é o princípio constitutivo da linguagem e a condição do sentido do discurso. O texto é um discurso que se relaciona com outros discursos.

À pesquisadora francesa Kristeva se deve a introdução do conceito de “intertextualidade”, que reflete os estudos da linguagem desenvolvidos por Bakhtin. Para Kristeva, todo texto é um “mosaico de citações”.¹⁵ O texto é um aparelho translinguístico que redistribui a ordem da língua e relaciona uma palavra comunicativa com vários enunciados, que podem ser anteriores ou sincrônicos.¹⁶

Vamos chamar 'intertextualidade' essa interação textual que é produzida dentro do próprio texto [...] intertextualidade é uma noção que será um índice para a forma que um texto lê a história e insere-se dentro dela.¹⁷

Para Kristeva, a intertextualidade tem duas dimensões: a) uma rede de relações que produz a estrutura do texto; e b) uma rede de relações que conecta um texto com outros discursos.¹⁸ Para ela, intertextualidade tem pouco a ver com influência de um autor sobre outro e mais a ver com a transposição de um sistema de sinais em outro.¹⁹

Cada palavra (texto) é uma interseção de palavras (textos) onde pelo menos uma outra palavra (texto) pode ser lida [...] qualquer texto é construído como um mosaico de citações; qualquer texto é absorção e transformação de outro. A ideia de *intertextualidade* substitui a de intersubjetividade, e a linguagem poética é lida como no mínimo *dupla*.²⁰

Como explica Allen, a intertextualidade nega a singularidade do discurso e celebra a sua duplicidade:

No próprio núcleo do conceito de intertextualidade há, então, uma negação da possibilidade de um discurso singular, um modo único de comunicação, um único significado para qualquer palavra ou expressão. A intertextualidade inscreveu em si uma celebração e afirmação da “duplicidade”.²¹

¹⁵ KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 68.

¹⁶ KRISTEVA, Julia. O texto fechado. In.: DIDIER, Librairie Marcel; BARAHONA, Librairie. **Linguística e Literatura**. São Paulo: Edições 70, 1968. p. 143.

¹⁷ “We will call ‘intertextuality’ this textual interaction which is produced within the text itself [...] intertextuality is a notion which will be an index for the way a text reads history and inserts itself within it.” (tradução nossa). KRISTEVA, 1969, p. 443 apud AICHELE, George; PHILLIPS, Gary A. (Ed.). *Intertextuality and the Bible*. **Semeia**, v. 69/70. Atlanta: Scholars Press, 1995. p. 10.

¹⁸ KRISTEVA, Julia. The System and the Speaking Subject. In.: MOI, Toril (Ed.). **The Kristeva Reader**. New York: Columbia University Press, 1986. p. 24-33.

¹⁹ KRISTEVA, Julia. **Revolution in Poetic Language**. New York: Columbia University Press, 1984. p. 59-60.

²⁰ KRISTEVA, 1980, p. 66 apud ALLEN, Graham. A intertextualidade e sua dupla origem. **Pátio**, v./n. 15, p. 21-24. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000. p. 22.

²¹ ALLEN, 2000, p. 22.

Após Kristeva, outros pesquisadores trabalharam o conceito de intertextualidade, ampliando, desenvolvendo e aplicando-o em novos estudos, possibilitando, assim, novas teorias e novas possibilidades para a noção de intertextualidade.

Segundo Brawley, intertextualidade é a relação entre dois ou mais textos, uma referência explícita ou implícita de um texto com outro, que revela a influência de um sobre outro.²² Conforme Koch, a produção de textos depende do conhecimento de outros textos.²³

Segundo o *Dicionário de linguagem e linguística*, “um texto não existe nem pode ser avaliado de maneira adequada isoladamente; ao contrário, o pleno conhecimento de suas origens, de seus objetivos e de sua forma pode depender (...) de conhecimento de outros textos”.²⁴

Segundo Tomazini, a intertextualidade é “a presença de outros textos em determinado texto, ou seja, trata-se da possibilidade de os textos serem criados a partir de outro ou outros textos”.²⁵ Podemos observar essa relação na literatura, na arte, na música, nas propagandas, nas charges, etc.

Conforme Brawley²⁶, intertextualidade expõe mudanças de valor a partir da alusão de padrões textuais de um texto em outro. Harold Bloom²⁷ explorou as relações entre os textos, precursor e sucessor, levando em consideração as possíveis revisões. O texto sucessor pode dar uma nova direção à voz do texto precursor. O texto sucessor pode ampliar o sentido ou até mesmo negá-lo, usando o mesmo padrão do texto precursor.

Holander²⁸ fala de ecos figurativos que alteram o sentido do texto em seu contexto independente. Por exemplo, Jn 4.2 é consonante com Ex 34.6: “pois sabia que és Deus clemente, e misericordioso”. Porém, em Jonas, a misericórdia de Deus é direcionada aos ninivitas. O autor do texto sucessor adiciona uma nova perspectiva ao sentido já trazido pelo autor do texto precursor.

Segundo Moyise, nenhum texto é uma ilha, e, por isso, não pode ser compreendido isoladamente.²⁹ Aquilo que falamos, pensamos ou escrevemos, ainda que de forma específica,

²² BRAWLEY, Robert L. Intertextuality. In: SAKENFELD, Katharine Doob. **The New Interpreter's dictionary of the Bible**. v.3. Nashville: Abingdon, 2006. p. 64-65.

²³ KOCH, Ingedore G. V. **O texto e a construção dos sentidos**. São Paulo: Contexto, 2005. p. 59-60.

²⁴ TRASK, Robert Lawrence. **Dicionário de linguagem e linguística**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 147.

²⁵ TOMAZINI, Sueli Aparecida da Costa. Breve reflexão sobre o fenômeno da intertextualidade. **Espéculo**. Revista de estudios literários, n. 43. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2009. Disponível em: <<https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero43/interref.html>>. Acesso em 03 mai. 2016. p. 5.

²⁶ BRAWLEY, 2006, p. 64-65.

²⁷ BLOOM, Harold. **The Breaking of the Vessels**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

²⁸ HOLLANDER, John. **The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981.

²⁹ MOYISE, Steve. Intertextuality and Biblical Studies: A Review. **Verbum et Ecclesia**, v.23, n.2, Cape Town: AOSIS

já foi falado, pensado ou escrito. Quando falamos ou escrevemos, nossas ideias encontram as ideias de outras pessoas e outros contextos.³⁰ Para Jones, “se aceitamos as definições atuais, não existe texto sem intertexto”³¹. Ou seja, dadas as definições atuais, um texto sempre vai ter alguma relação com pelo menos um outro texto, seja ele precursor ou contemporâneo. Um “intertexto” geralmente é o nome dado a um texto precursor ou contemporâneo que influencia e é usado como referência na composição de um novo texto.

Segundo Miscall³², intertextualidade é mais rica do que simples estabelecimento de paralelos entre os textos; é um “cruzamento crítico de textos”, ou seja, a importância da intertextualidade está não só na referência de um texto a outro, mas na riqueza de sentido criada pelo autor posterior ao usar um texto precursor, e que pode ser percebida pelo leitor atento.

[...] a intertextualidade extrapola um trabalho de referenciação a outros textos e ganha o estatuto de fenômeno que está diretamente ligado à construção de sentido, uma vez que a presença de um texto noutro, em termos de intertextualidade requer um trabalho de transposição e, neste sentido, a própria noção de texto é alargada, pois passa a ser sinônimo de “sistemas de signo”, quer se trate de obra literária, linguagem oral, visual, sistema simbólico, enfim.³³

A intertextualidade é um tema estudado tanto pela linguística textual como pela teoria literária, a partir de perspectivas distintas.³⁴ Para Moore e Sherwood³⁵, intertextualidade não era em sua origem um método de interpretação de textos, mas uma teoria sobre o significado textual. A aplicação da intertextualidade como um método interpretativo seria o mesmo que adicionar mais um método na “caixa de ferramentas” da crítica bíblica. A ideia original seria uma teoria sobre os textos em geral e sobre como os seres humanos compreendem o mundo de forma holística, e para tanto, uma leitura intertextual só serviria de ilustração e evidência da teoria.³⁶

Para Barthes³⁷, a questão é que não há criação literária, artística ou musical que surja do “nada”. Sempre se conta com o repertório, com o *déjà lu*, com aquilo que já lemos, vimos e

OpenJournals, 2002. p. 418-431.

³⁰ ALLEN, 2000, p. 23.

³¹ JONES, Landon. **Intertextualidade e a Bíblia**. Disponível em: <<http://professorlandon.wordpress.com/artigos-2/intertextualidade-e-a-biblia/>>. Acesso em: 03 mai. 2016.

³² MISCALL, Peter. Text, More Texts, a Textual Reader and a Textual Writer. *Intertextuality and the Bible. Semeia*, n. 69/70. Atlanta: Scholars Press, 1995. p. 252-253.

³³ TOMAZINI, 2009, p. 7.

³⁴ KOCH, Ingedore G. V.; BENTES, Anna Christina; CAVALCANTE, Mônica Magalhães. **Intertextualidade: diálogos possíveis**. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2012. p. 9.

³⁵ MOORE, Stephen D.; SHERWOOD, Yvonne. **The Invention of the Biblical Scholar: A Critical Manifesto**. Minneapolis: Fortress, 2011. p. 33.

³⁶ BARTON, John. *Déjà lu: Intertextuality, Method or Theory?* In: DELL, K; KYNES, W. (Eds.). **Reading Job Intertextually**. New York; London; New Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2013. p. 10.

³⁷ BARTHES, Roland. *S/Z*. Paris: Seuil, 1970.

ouvimos. Até mesmo o próprio sistema literário necessita existir antes da obra em si, caso contrário não saberíamos como lê-la e como compreendê-la. Não saberíamos como ler um romance se o gênero “romance” não existisse. Por outro lado, não haveria “romance” se o primeiro não tivesse sido escrito.³⁸ Barton aconselha os exegetas a fazerem uso da intertextualidade como método, mas sem deixar de atentar para a questão da intertextualidade como teoria literária, como parte da cultura.³⁹

Vejamos, agora, algumas formas de classificação da intertextualidade, segundo o sentido, a autoria, a função argumentativa, a categoria e a forma.

2.1.2 Classificação

A intertextualidade foi classificada pela linguística de diferentes formas. Aqui, usaremos as classificações de Koch⁴⁰, Koch e Elias⁴¹ e, especialmente, a de Koch, Bentes e Cavalcante⁴². As autoras subdividem a classificação nos seguintes pontos: sentido, autoria, função argumentativa, categoria e forma.

2.1.2.1 Sentido

Segundo Koch, a intertextualidade pode ocorrer num “sentido amplo” (*lato sensu*) ou num “sentido restrito” (*stricto sensu*).

No sentido amplo, o texto é compreendido na relação com outros textos e como parte do discurso. Intertextualidade em sentido amplo “envolve a condição de existência do próprio discurso, no qual o intertexto atua como um componente decisivo”.⁴³

No sentido restrito, porém, a intertextualidade se dá quando há relação de um texto com outro(s) texto(s) anterior(es).⁴⁴ Na intertextualidade no sentido restrito “é necessário que o texto remeta a outros textos ou fragmentos de textos *efetivamente* produzidos, com os quais estabelece algum tipo de relação”.⁴⁵

³⁸ BARTON, 2013, p. 10.

³⁹ BARTON, 2013, p. 15-16.

⁴⁰ KOCH, 2005, p. 1ss.

⁴¹ KOCH, Ingedore G. V.; ELIAS, Vanda M. **Ler e compreender os sentidos do texto**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2006.

⁴² KOCH; BENTES; CAVALCANTE, 2012.

⁴³ KOCH; ELIAS, 2006, p. 60. Aqui o termo “intertexto” não se refere, necessariamente, a textos precursores. A intertextualidade no sentido amplo tem relação com a abordagem orientada para o leitor, que trabalharemos adiante. Ver 2.2.1.

⁴⁴ KOCH, 2005, p. 64.

⁴⁵ KOCH; BENTES; CAVALCANTE, 2012, p. 17.

2.1.2.2 *Autoria*

Quanto à autoria, a intertextualidade pode ser classificada em interna ou externa. A intertextualidade interna, também chamada de autotextualidade, ocorre quando o autor usa textos produzidos por ele mesmo, assim, verifica-se a relação do texto consigo mesmo. A intertextualidade externa ocorre quando o autor usa textos produzidos por autor alheio ou faz uso de um intertexto de origem indeterminada, como ditos e provérbios, assim, procura-se a relação de intertextualidade de um texto com um outro texto.⁴⁶ Na Bíblia, um exemplo pode ser apontado em Ez 18.2: “os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos é que se embotaram?”

Também se usam os termos *ad intra* (interna, do texto consigo mesmo, do mesmo autor) e *ad extra* (externa, do texto com outros textos, de outros autores). Para os estudos na área bíblica, *ad intra* geralmente se refere à relação intertextual de uma perícopes com o livro bíblico onde se encontra, e *ad extra*, com outros livros bíblicos.

2.1.2.3 *Função argumentativa*

Quanto à função argumentativa, pode ser classificada em intertextualidade das semelhanças ou das diferenças. A função argumentativa das semelhanças ocorre quando um autor usa um intertexto para seguir sua argumentação. Já a função argumentativa das diferenças acontece quando a argumentação do autor posterior é antagônica ao texto do autor anterior.⁴⁷

2.1.2.4 *Categoria*

Quanto à categoria, a intertextualidade em sentido restrito pode ser classificada em temática, estilística, implícita e explícita.

A intertextualidade temática ocorre quando um autor faz uso de conceitos, terminologias e classificações já estabelecidos anteriormente. Isso ocorre com frequência com textos que abordam um mesmo assunto ou que pertencem a uma mesma área do conhecimento.⁴⁸

A intertextualidade estilística acontece quando um autor constrói seu texto usando o estilo linguístico e/ou o gênero literário de outro texto já estabelecido. Na literatura, um

⁴⁶ KOCH, 2005, p. 63-64; MASOTTI; LEITE, 2009, p. 84-85; DÄLLENBACH, Lucien. Intertexto e autotexto. In: Intertextualidades. **Poétique**, n. 27. Coimbra: Almedina, 1979.

⁴⁷ KOCH, 2005, p. 62-63; MASOTTI; LEITE, 2009, p. 82-84.

⁴⁸ KOCH; BENTES; CAVALCANTE, 2012, p. 20; KOCH, 2005, p. 60-64; MASOTTI; LEITE, 2009, p. 75-85.

exemplo dessa categoria são as paródias. Exemplos no Antigo Testamento são, os relatos de visões, os ditos proféticos de juízo e os oráculos de salvação.⁴⁹

A intertextualidade explícita ocorre quando um autor menciona a fonte usada. No novo texto encontramos uma citação ou referência que nos remete ao texto mais antigo. Essa categoria é bastante usada na função argumentativa, para reforçar uma tese, reafirmando ou contrariando-a. Exemplos são resenhas, resumos, citações em trabalhos científicos, etc. Na Bíblia, é o caso dos textos que citam passagens mais antigas e mencionam sua fonte, como em At 2.16ss., “isto é o que foi dito por meio do profeta Joel” (cf. Jl 2.28-32).⁵⁰

A intertextualidade implícita ocorre quando a fonte usada não é mencionada. A fonte usada é revelada de forma implícita, através de alusão, ironia, paráfrase, paródia, etc. A menos que seja um caso de plágio, o autor espera que seu leitor reconheça o intertexto utilizado, senão a construção de sentido é prejudicada. Geralmente, nesses casos, o intertexto é bem conhecido dos leitores. Exemplos são vistos na publicidade, no humor e na música.⁵¹ Segundo Moyise, a intertextualidade implícita é uma alusão menos precisa em termos de palavras e expressões.⁵² No caso da Bíblia, temos diversos casos em que os autores citam textos precursores recebidos da tradição, mas não mencionam sua fonte. Um exemplo disto é o texto de Ap 21.3 que cita, sem mencionar a fonte, as tradições de Gn 17.7; Ex 25.8; Lv 26.11-12, entre outras passagens.

2.1.2.5 Forma

Quanto à forma, a intertextualidade pode ser intergenérica ou tipológica. A intertextualidade intergenérica ocorre quando um gênero exerce a função de outro. Por exemplo, “para produzir um efeito de pessoalidade, um jornalista pode utilizar o gênero carta para fazer uma crítica política a um governante numa coluna opinativa de jornal”.⁵³ Outro exemplo de intertextualidade intergenérica é a produção cinematográfica de uma obra literária. Em geral, certos elementos que não estavam presentes no livro são adicionados no filme, mas o conteúdo central é mantido com certa fidelidade.

⁴⁹ KOCH, 2005, p. 60-61; MASOTTI; LEITE, 2009, p. 76-79.

⁵⁰ KOCH, 2005, p. 61; MASOTTI; LEITE, 2009, p. 77-79.

⁵¹ KOCH, BENTES, CAVALCANTE, 2012, p. 28-29; KOCH, 2005, p. 62; MASOTTI; LEITE, 2009, p. 80-82.

⁵² MOYISE, 2002, p. 419.

⁵³ FRANÇA, Davi R. **A aliança em Miquéias 3:1 a 4:8**. Análise intertextual do significado da mensagem de juízo e restauração de Israel. Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade Adventista de Teologia do UNASP. Engenheiro Coelho, SP, 2009. p. 11.

A intertextualidade tipológica ocorre quando é possível perceber uma mesma sequência no texto, o mesmo padrão na estrutura, semelhanças lexicais, características comuns, etc. São identificados padrões tipológicos específicos, como narrativas, descrições, exposições e argumentações, ou seja, um determinado modelo é seguido pelo autor. O que se reproduz na intertextualidade tipológica é o estilo linguístico de um determinado gênero ou autor, e não o seu conteúdo.⁵⁴

Vejamos, agora, o conceito de intertextualidade como método aplicado às pesquisas na área bíblica.

2.2 INTERTEXTUALIDADE E A BÍBLIA

Na verdade, intertextualidade não é nenhuma novidade para o mundo da Bíblia, embora o conceito tenha sido cunhado apenas na década de 1960. Segundo Diop, a “intertextualidade é parte da própria estrutura da Bíblia”⁵⁵, pois foi um método hermenêutico já em seu processo de composição.⁵⁶ Em 1934, Robert⁵⁷ já mostrava a relação exegética entre Deuteronômio e Provérbios. Mas só em 1989, é que o termo aparece relacionado à área bíblica, numa coletânea de artigos, *Intertextuality in Biblical Writings*⁵⁸, e na obra de Hays, *Echoes of Scripture in the letters of Paul*⁵⁹, que usa o conceito de intertextualidade para o uso do Antigo Testamento pelo Novo Testamento, que até então, era nomeado como profecia e cumprimento, tipo e antítipo, alegoria, *targum*, *midrash*, etc. E a partir dos anos de 1990 é que o fenômeno é aplicado ao Antigo Testamento. Segundo Moyise, o uso do termo intertextualidade para denominar o fenômeno, agora abre a pesquisa para novas possibilidades.⁶⁰

É consenso para os pesquisadores bíblicos que existem dois tipos de abordagem do método intertextual, uma “diacrônica” e outra “sincrônica”. Na abordagem diacrônica, o foco está no desenvolvimento histórico dos textos, onde um texto posterior se baseia em outro

⁵⁴ KOCH, BENTES, CAVALCANTE, 2012, p. 75-76.

⁵⁵ DIOP, G. Interpretação Interbíblica: Lendo as Escrituras Intertextualmente. p. 135-152. In.: REID, George W. (Ed.). **Compreendendo as Escrituras: Uma Abordagem Adventista**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007. p. 149.

⁵⁶ MASOTTI; LEITE, 2009, p. 88.

⁵⁷ ROBERT, André. Les Attaches Littéraires Bibliques des Prov. i-ix. **Revue Biblique**, v.43, p. 42-68. Leuven: Peeters Publishers, 1934.

⁵⁸ DRAISMA, Sipke (Org.). **Intertextuality in Biblical Writings: essays in honour of Bas van Iersel**. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Hok, 1989.

⁵⁹ HAYS, Richard B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Haven: Yale University Press, 1989.

⁶⁰ MOYISE, 2002, p. 419.

anterior. Ou seja, o trabalho intertextual é realizado pelo autor. Na abordagem sincrônica, o foco está na inter-relação que o leitor faz quando lê diferentes textos. Por exemplo, quando se trabalha um assunto teológico onde se pode relacionar livremente diferentes textos bíblicos sem se preocupar se, de fato, houve influência de um autor sobre o outro. Ou seja, o trabalho intertextual é feito pelo leitor.⁶¹ Em outras palavras, Draisma explica que na intertextualidade diacrônica a relação texto-texto é central; já na intertextualidade sincrônica a relação texto-leitor é que dirige a investigação.⁶² Miller⁶³ prefere os termos “orientada para o autor” e “orientada para o leitor”. Vassar⁶⁴ usa as expressões “centrada no autor” e “centrada no leitor”. Granowski⁶⁵ denomina de intertextualidade “temporal” (diacrônica) e “espacial” (sincrônica).

Segundo Barton, apesar das diferenças entre ambas as abordagens – diacrônica/temporal e sincrônica/espacial – existe um acordo comum: a intertextualidade é um método ou abordagem de interpretação dos textos. O uso da intertextualidade como método é comum em toda forma de estudo textual.⁶⁶

Riffaterre e Genette fizeram uso desse método de interpretação, antes mesmo do conceito de “intertextualidade” ser cunhado. Kristeva fez uso de ambas abordagens – diacrônica e sincrônica – como método de interpretação na literatura. Na leitura da Bíblia, o leitor busca pela verdade contida nos textos. Conforme Barton, uma abordagem diacrônica, é bem aplicada quando usada pela exegese bíblica, buscando pela intenção dos autores e editores. Uma abordagem sincrônica, por sua vez, pode ser interessante quando se quer fazer uma análise teológica dos assuntos. Em ambos os casos, a intenção é compreender melhor os textos.⁶⁷

⁶¹ BARTON, 2013, p. 2.

⁶² DRAISMA, Sipke. Bas van Iersel: From Minister of the Word to Minister of the Reader. In: DRAISMA, 1989, p. 11.

⁶³ MILLER, Geoffrey D. Intertextuality in Old Testament Research. **Currents in Biblical Research**, v.9, n.3. Newbury Park, CA: Sage Publications, 2010. p. 286.

⁶⁴ VASSAR, John S. **Recalling a Story Once Told: An Intertextual Reading of the Psalter and the Pentateuch**. Macon, GA: Mercer University Press, 2007. p. 10.

⁶⁵ GRANOWSKI, Jan Jaynes. Jehoiachin at the King's Table: A Reading of the Ending of the Second Book of Kings. In: FEWELL, Danna Nolan (Ed.). **Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible**. Westminster: John Knox Press, 1992. p. 173–188.

⁶⁶ BARTON, 2013, p. 7-8.

⁶⁷ BARTON, 2013, p. 8-9.

2.2.1 Abordagens

Vejamos, agora, a diferença entre as duas principais abordagens utilizadas pelos pesquisadores bíblicos na metodologia da intertextualidade: a abordagem orientada para o leitor (sincrônica) e a abordagem orientada para o autor (diacrônica).

2.2.1.1 Abordagem orientada para o leitor – método sincrônico

Na abordagem sincrônica, é o leitor quem dá sentido às conexões intertextuais. Ainda que o pesquisador possa determinar os intertextos que o autor utilizou na composição do texto ou ainda dizer qual era a intenção do autor ao fazê-lo, tais dados não são relevantes para a abordagem sincrônica.⁶⁸ Para van Wolde, na metodologia orientada para o leitor, o texto só ganha sentido nas mãos do leitor.⁶⁹ Sua tarefa é eliminar as fronteiras cronológicas e pôr os textos em diálogo, abrindo para novas e infinitas interpretações.⁷⁰

Nessa metodologia, o leitor pode fazer uso de textos tanto anteriores quanto posteriores ao texto analisado. Fewell⁷¹, van Wolde⁷² e O'Day⁷³ são nomes e obras que seguem o método sincrônico ou que pelo menos revelam a compreensão de intertextualidade a partir da abordagem orientada para o leitor.⁷⁴

2.2.1.2 Abordagem orientada para o autor - método diacrônico

Atribui-se o início da abordagem intertextual diacrônica na exegese intrabíblica proposta em 1963 por Nahum Sarna⁷⁵. Segundo ele, os autores aludiam à tradição anterior por causa da autoridade já estabelecida e reconhecida nela. Mais tarde, em 1985, uma grande contribuição para a exegese intrabíblica ou método diacrônico de análise intertextual foi dada por Fishbane⁷⁶.

⁶⁸ MILLER, 2010, p. 286.

⁶⁹ VAN WOLDE, Ellen. Trendy Intertextuality? In: DRAISMA, Sipke (Org.). **Intertextuality in Biblical Writings**: essays in honour of Bas van Iersel. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Hok, 1989. p. 43-49.

⁷⁰ BEAL, T.K. Intertextuality. In.: ADAM, A.K.M. (Ed.). **Handbook of Postmodern Biblical Interpretation**. St. Louis: Chalice Press, 2000. p. 129.

⁷¹ FEWELL, Danna Nolan (Ed.) **Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible**. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1992.

⁷² VAN WOLDE, 1989.

⁷³ O'DAY, G.R. Intertextuality. In.: HAYES, J.H. (Ed.). **Dictionary of Biblical Interpretation**. Nashville: Abingdon. 1999. p. 1546-1548.

⁷⁴ MILLER, 2010, p. 288-290.

⁷⁵ SARNA, Nahum M., Psalm 98: A study in Inner Biblical Exegesis, in **Biblical and Other Studies**. Cambridge: Harvard University, 1963. p. 34-36.

⁷⁶ FISHBANE, Michael. **Biblical Interpretation in Ancient Israel**. New York: Clarendon, 1985.

Os intertextos também são denominados alusões intrabíblicas. A presença dessas alusões ou intertextos servem de evidência para afirmar que o produtor fez uso da tradição para compor e finalizar seu escrito.

Na metodologia diacrônica, é importante observar qual texto é anterior e qual é posterior, e ainda, o que foi escrito e o que foi adicionado posteriormente. A análise intertextual diacrônica visa contribuir para estabelecer a cronologia dos textos bíblicos.

O objetivo principal do método diacrônico é verificar se o uso que um escrito faz do outro pode determinar o grau de influência da tradição no processo de formação do texto. Dessa forma, a metodologia diacrônica busca saber como as alusões podem contribuir para se estabelecer a cronologia da produção da Bíblia. A análise tenta responder às seguintes questões: Qual texto veio primeiro? Como essa alusão passou a fazer parte do texto? Quem foi o responsável pela produção ou inclusão?⁷⁷

Na abordagem orientada para o autor também se valoriza o papel do leitor, mas apenas na medida em que ele se alinha com a intenção do autor. Aqui a tarefa é chegar o mais próximo possível do entendimento que o autor pretendeu que o seu leitor chegasse. Os intertextos usados pelo autor vão ajudar na compreensão do significado.⁷⁸ Nessa metodologia, o leitor deve ter em mente apenas os textos que o próprio autor tinha em mente quando escreveu o texto. Fishbane⁷⁹, Hays⁸⁰ e Sweeney⁸¹ são nomes e obras que seguem o método diacrônico ou que pelo menos demonstram a compreensão de intertextualidade pela abordagem orientada para o autor.⁸²

Segundo Miller, se analisarmos a introdução de diversas obras que esclarecem o conceito de intertextualidade, percebe-se a prevalência da abordagem orientado para o leitor. Contudo, quando aplicada a pesquisas em textos do Antigo Testamento, é a abordagem diacrônica que é empregada.

Neste trabalho, o termo intertextualidade será utilizado para designar o método aplicado à Bíblia que procura pelo uso de um texto anterior por um autor posterior, seguindo, preferencialmente, a abordagem orientada para o autor. A abordagem orientada para o autor e a abordagem orientada para o leitor não se excluem. A busca pela intenção do autor não exclui a pergunta pela importância da mensagem para o leitor, antes a inclui. Contudo, a diacronia é

⁷⁷ FRANÇA, 2009, p. 13-14.

⁷⁸ TULL, Patricia K. Intertextuality and the Hebrew Scriptures. **Currents in Biblical Research**, v.8, p. 59-90. Newbury Park, CA: Sage Publications, 2000. p. 63.

⁷⁹ FISHBANE, 1985.

⁸⁰ HAYS, 1989.

⁸¹ SWEENEY, Marvin A. Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature. **Forschungen zum Alten Testament**, v.45. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

⁸² MILLER, 2010, p. 289-291.

importante porque evita interpretações arbitrárias do leitor e possibilita uma história do conceito.

Vejamos, agora, os critérios que auxiliam a determinar conexões intertextuais entre os textos, a partir da abordagem orientada para o autor.

2.2.2 Critérios

Existem casos em que as relações entre os textos podem ser frutos de mera coincidência, ou ainda, pode ser que cada autor tenha trabalhado de forma própria elementos de uma mesma tradição (escrita ou oral). Então, como diferenciar com segurança conexões genuínas entre os textos de meras coincidências? Essa é uma questão pertinente apenas para os pesquisadores que utilizam a abordagem orientada para o autor. Estudiosos que empregam a abordagem orientada para o leitor não têm essa preocupação, já que é o leitor o único agente de significado, ou seja, se uma relação entre dois ou mais textos é reconhecida, então essa conexão é legítima. Na abordagem orientada para o autor, as únicas relações intertextuais significativas são aquelas pretendidas pelo autor.⁸³

Os pesquisadores apresentam diversos passos e critérios para estabelecer conexões genuínas entre os textos. Hays⁸⁴ definiu sete critérios:

- a) disponibilidade: se o texto usado estava disponível para o autor posterior utilizá-lo;
- b) volume: a quantidade de texto transposta de forma explícita e a tensão retórica da passagem;
- c) recorrência: o número de vezes que o texto é usado em outra parte do texto posterior;
- d) coerência temática: a alusão ao texto anterior ocorre em temática semelhante;
- e) plausibilidade histórica: considerando o contexto histórico do autor posterior, a probabilidade de que o autor tenha tido a intenção de que o eco fosse ouvido;
- f) história da interpretação: os ecos que têm sido ouvidos no texto; e
- g) grau: o grau em que a leitura proposta oferece uma boa noção da experiência de uma comunidade contemporânea de leitores competentes.

⁸³ MILLER, 2010, p. 294.

⁸⁴ HAYS, 1989, p. 30-31.

Para Markl⁸⁵, há cinco critérios para medir os graus de intertextualidade, que pode ser de grau máximo quando:

- a) referência: há grande intensidade nas referências e nas conexões temáticas entre os textos;
- b) comunicação: a relação entre os textos é clara e pode ser percebida através de traços deixados pelo autor, como expressões, termos e construções;
- c) estrutura: os textos apresentam elementos semelhantes quanto a sua função na estrutura texto;
- d) seletividade: se percebe o uso de palavras ou elementos linguísticos exclusivos nos textos analisados em relação aos demais textos; e
- e) diálogo: questões semânticas, pensamento e contexto se refletem entre os textos.

Segundo Miller⁸⁶ existem três classificações principais de intertextos genuínos:

- a) características lexicais comuns;
- b) conexões temáticas; e
- c) semelhança de forma e/ou estrutura.

Seus critérios e sua classificação irão nos guiar na análise intertextual que realizaremos nos capítulos seguintes. Vejamos, detalhadamente, cada um desses critérios.

2.2.2.1 *Conexões lexicais*

É praticamente consenso entre os pesquisadores da abordagem orientada para o autor que o primeiro e mais importante critério a ser observado para definir intertextos e analisar paralelos é a presença de características lexicais comuns. Para a maior parte dos pesquisadores que utilizam a abordagem orientada para o autor, expressões similares são sinais de intertextualidade genuína.⁸⁷ Além de incluir um versículo ou passagem inteira, o autor de um texto posterior pode utilizar apenas algumas palavras e até reorganizar elementos da frase do

⁸⁵ MARKL, Dominik. Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht. **Biblica**, v.85. Leuven: Peeters Publishers, 2004. p. 100.

⁸⁶ MILLER, 2010, p. 289-291.

⁸⁷ Ver NASUTI, H. P. Tradition History and the Psalms of Asaph. **Society of Biblical Literature Dissertation Series**, v.88. Atlanta: Scholars Press, 1988. p. 57, 195, 196; BODA, M. J. Praying the Tradition: The Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9. **Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 277. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 3; NURMELA, R. The Growth of the Book of Isaiah. In.: BODA, Mark J.; FLOYD, M. H. (Eds.). Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14. **Journal for the Study of the Old Testament Supplement**, v. 370. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003. p. 247; BAUTCH, R. J. Intertextuality in the Persian Period. In.: BERQUIST, J. L. (Ed.). Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period. **Semeia Studies**, v.50. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. p. 35; LEONARD, Jeffery M. Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case. **Journal of Biblical Literature**, v. 127. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. p. 246-51.

texto anterior, criando assim, um vínculo mais sutil.⁸⁸ Segundo Miller, nem todas as semelhanças lexicais tem o mesmo peso. Às vezes, algumas expressões fazem parte de um mesmo gênero literário. Como é o caso dos ditos proféticos que iniciam pela fórmula “assim diz YHWH” (כֹּה אָמַר יְהוָה).⁸⁹

2.2.2.2 Conexões temáticas

Embora as semelhanças lexicais sejam indicadores mais seguros de conexões intertextuais genuínas, há, também, casos de intertextualidade onde não há elementos lexicais semelhantes.⁹⁰ Nesses casos, o critério deve ser a relação pelas conexões temáticas. É o caso do Sl 1 que trabalha os mesmos assuntos de Dt 30 – lei, aliança, bênção e maldição, instrução, etc.⁹¹ Outra forma de conexão por conteúdo pode ser percebida na descrição dos personagens, como a descrição da beleza de Abigail em 1 Sm 25, que a coloca na companhia de Sara, Rebeca, Raquel e Bate-Seba. Da mesma forma, o envio de representantes com presentes que vão em sua frente conecta Abigail com Jacó e Davi com Esaú.⁹² Aqui são importantes os motivos da narrativa.

Assim como as conexões lexicais devem ser analisadas com cautela, os paralelos baseados por conteúdo também requerem atenção. MacDonald⁹³ aponta seis princípios para reconhecer intertextos, três deles em casos paralelos por conteúdo:

- 1) se há muitos paralelos entre os textos ao invés de poucos;
- 2) se os paralelos seguem a mesma sequência nos textos; e
- 3) se os paralelos exibem características distintas que os diferem de outros textos.

2.2.2.3 Semelhança de forma / estrutura

Segundo Miller⁹⁴, há ainda outro critério importante para avaliar as relações intertextuais. É o critério da semelhança de forma ou estrutura. Sozinho, este critério não apresenta um argumento seguro, porém, quando combinado com os outros dois critérios – de

⁸⁸ Ver SOMMER, Benjamin D. *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66. Contraversions: Jews and Other Differences*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998. p. 68-69.

⁸⁹ MILLER, 2010, p. 295.

⁹⁰ MILLER, 2010, p. 295.

⁹¹ VASSAR, 2007, p. 37-43.

⁹² BIDDLE, M. E. Ancestral Motifs in 1 Samuel 25: Intertextuality and Characterization. *Journal of Biblical Literature*, v. 121. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. p. 635.

⁹³ MACDONALD, Dennis R. Introduction. In.: MACDONALD, D.R. (Ed.). *Mimesis and Intertextuality in Antiquity and Christianity*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001. p. 2.

⁹⁴ MILLER, 2010, p. 297.

semelhanças lexicais e de conteúdo – contribui para reforçar o argumento a favor da dependência literária. É comum que autores incorporem elementos da trama de outras narrativas e as reorganizem numa sequência bem próxima da original. É o caso das histórias de Gênesis – de Esaú e Jacó, Tamar e Judá, e José e seus irmãos. Podemos identificar que a trama presente nas três narrativas é a mesma: um dos personagens é enganado por outro; ocorre uma separação entre eles; no reencontro o infrator tenta conseguir algo do injustiçado; o infrator confessa; os dois são reconciliados; e acordos são feitos a respeito de seu relacionamento subsequente.⁹⁵

Vejamos, agora, o significado hermenêutico das conexões intertextuais.

2.2.3 Significado e função

Na leitura intertextual, é importante reconhecer o significado hermenêutico que as semelhanças têm para um ou ambos os textos relacionados. Na abordagem orientada para o leitor, as possibilidades hermenêuticas são infinitas. Na abordagem orientada para o autor, se deve procurar a hermenêutica do autor para analisar o texto anterior.⁹⁶

Segundo Sommer⁹⁷, a intertextualidade no Antigo Testamento tem quatro funções: exegese, influência, alusão e eco. Com exceção do eco, os três primeiros alteram a interpretação de um ou de ambos os textos. Nem todos os pesquisadores da abordagem orientada para o autor (diacrônica) usam a terminologia de Sommer, mas utilizam suas categorias. Categorias semelhantes são usadas por Moyise⁹⁸. É importante ressaltar, também, que muitas vezes um texto não carrega apenas uma função, mas várias.⁹⁹ Vejamos, cada uma das funções: exegese, influência, alusão e eco.

2.2.3.1 Exegese

A função exegética ocorre quando o autor do texto posterior pretende esclarecer um texto anterior, referindo-se a ele explícita ou implicitamente. Geralmente o autor procura simplificar uma ideia apresentada, porém, às vezes, pode ser que ocorra uma leitura tendenciosa

⁹⁵ NOBLE, Paul R. Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions. *Vetus Testamentum*, v. 52. Leiden: E. J. Brill, 2002. p. 233.

⁹⁶ MILLER, 2010, p. 301.

⁹⁷ SOMMER, 1998, p. 24-31

⁹⁸ Ver MOYISE, 2002, p. 419-428.

⁹⁹ MILLER, 2010, p. 303.

do texto anterior. É o caso de Dn 9.26-27, que fala da previsão dos 70 anos de exílio de Jeremias (Jr 25.11; 29.10) como 490 anos.¹⁰⁰

2.2.3.2 *Influência*

A influência acontece quando todo o ponto de vista do texto posterior reflete ou depende de um texto anterior. Nesta função, diferentemente da exegese, os temas aparecem sem necessidade de fazer referência ao texto anterior e sem a intenção de esclarecer suas ideias, apenas aderem a sua ideologia. Exemplo são os livros da Obra Historiográfica Deuteronomista (Js até 2Rs), que revelam sua influência da teologia do Deuteronomio.¹⁰¹

Tanto na exegese quanto na influência existem duas subcategorias: “revisão” e “polêmica”. Na “revisão”, as ideias do texto anterior são reapresentadas de forma nova, com algumas variantes. O texto posterior preserva as ideias do original, mas dá nova ênfase, altera e adiciona elementos. É o caso do livro do Deuteronomio, que reapresenta leis do Êxodo com algumas modificações para o novo contexto e novo público. Na “polêmica”, o autor posterior traz textos antigos para um debate. A intenção é rejeitá-lo e substituí-lo, pois não há nada no texto antigo que deva ser preservado.¹⁰² Um exemplo é Ez 18, que aborda a doutrina de que uma pessoa pode ser punida pelos pecados de outra (cf. Ex 20.5) e depois a rejeita, defendendo o castigo individual.¹⁰³

Para esclarecer a subcategoria da polêmica apresentada por Sommer, podemos evocar aqui o conceito de intertextualidade do “traço”, que Fewell define como aquilo que foi excluído e reprimido pelo autor posterior e apenas pela comparação com o texto anterior se pode notar sua ausência. A partir do texto ausente se pode perceber melhor a hermenêutica do autor sobre o intertexto e sobre seu próprio texto.¹⁰⁴

2.2.3.3 *Alusão*

A função de alusão ocorre quando um autor posterior alude a uma passagem de um autor anterior a fim de reforçar ou reivindicar seu texto. Nesta função, diferentemente da exegese, o autor não visa esclarecer outro texto anterior, pois presume que seu conteúdo é óbvio.

¹⁰⁰ SOMMER, 1998, p. 24-25.

¹⁰¹ SOMMER, 1998, p. 25.

¹⁰² SOMMER, 1998, p. 25-27.

¹⁰³ MILLER, 2010, p. 302.

¹⁰⁴ FEWELL, 1992, p. 24.

Diferentemente da influência, a alusão não toma simplesmente a mesma ideologia e temática de um texto anterior, mas utiliza elementos específicos para criar um texto novo. Na alusão, o autor posterior faz uso de vocabulários e imagens de um texto anterior para tornar a sua mensagem mais compreensível pela analogia.¹⁰⁵ Jr 2.3 faz uma alusão a Lv 22.14-16, que adverte sobre o consumo de ofertas sagradas, fazendo uma analogia com os inimigos que consomem Israel, pelo que serão responsabilizados.¹⁰⁶

2.2.3.4 *Eco*

Por fim, a quarta função da intertextualidade é o eco. Esta não causa nenhuma alteração no significado de ambos os textos. O autor evoca uma passagem de um texto anterior sem a intenção de explicá-lo, nem para refletir sua ideologia, nem para fazer analogias dele. Alguns paralelos são simples ecos, que não sugerem nenhuma alteração de significado. No eco, o leitor apenas deve reconhecer a fonte utilizada. Segundo Sommer, o eco tem uma função, porém, não hermenêutica. O eco contém um jogo: serve para que o autor possa mostrar sua erudição, seu conhecimento literário, e para que o leitor possa ter o prazer de reconhecer o texto ecoado.¹⁰⁷

2.2.4 Considerações: abordagens do método e vocabulário conceitual

O trabalho intertextual já foi considerado falta de originalidade, e, por isso, foi atribuído como obra de editores e copistas. Afinal, uma espécie de plágio não poderia ser obra de um autor bíblico, revestido de autoridade. Apenas mais tarde, quando o trabalho intertextual passou a ser visto como um método hermenêutico, um trabalho exegético sobre textos da tradição, é que passou a ser atribuído também aos próprios autores bíblicos. A intertextualidade, além de revelar a hermenêutica de um autor/redator, mostra a erudição do escritor e seu repertório literário.¹⁰⁸

Entre diferentes abordagens e nomenclaturas do conceito, podemos perceber que o tema da intertextualidade se apresenta como um assunto de grande importância para as pesquisas na área bíblica. O uso de textos de autores anteriores por autores posteriores pode ser observado já na composição das Escrituras. Vemos releituras de tradições, representações de

¹⁰⁵ SOMMER, 1998, p. 29-30.

¹⁰⁶ MILLER, 2010, p. 302.

¹⁰⁷ SOMMER, 1998, 19-20, 31; MILLER, 2010, p. 303.

¹⁰⁸ Ver FISHBANE, 1985; RUDOLPH, Wilhelm. Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja. **Kommentar zum Alten Testament**. v.13, n.3. Gütersloh: Gerd Mohn, 1975.

temas e citações de passagens mais antigas. Esse trabalho já foi rotulado como alusão intrabíblica, exegese intrabíblica, paralelos, releitura, alegoria, etc., até que o termo intertextualidade foi trazido da linguística para os estudos bíblicos.

Ainda que a intertextualidade tenha semelhanças com o que chamamos de *história da tradição* ou *história do tema*¹⁰⁹, elas também podem ser distinguidas, especialmente quando nos referimos à intertextualidade orientada para o autor. Na história do tema, nós olhamos para o desenvolvimento da temática ao longo do tempo. Na intertextualidade, nós olhamos seu desenvolvimento, mas procuramos avaliar o repertório literário de cada autor bíblico, ou seja, procuramos saber o que o autor bíblico fez com o que ele leu, como interpretou e como desenvolveu o tema para passá-lo adiante.

Não são todos que gostam do termo “intertextualidade”. Já em 1991, Clayton e Rothstein¹¹⁰, perceberam a crítica que pesava sobre o conceito “intertextualidade”, visto por muitos como um termo que está na moda e é usado por pesquisadores jovens para nomear aquilo que, por séculos, seus antecessores conheciam como “influência”, “alusão”, “tradição”. Devemos admitir que os críticos do termo nos estudos literários e bíblicos estão, em princípio, corretos, dizendo que o que ele identifica não é novo. É verdade que a história literária tem há muito tempo se preocupado com a influência do escritor sobre o escritor (“intersubjetividade”), mas também do texto no texto em um sentido mais amplo.¹¹¹

O termo “intertextualidade” nos estudos bíblicos surge como a ampliação de uma ideia familiar ou como um conceito inteiramente novo para substituir uma noção inespecífica e abstrata de “influência”. No primeiro caso, a intertextualidade pode ser tomada como um termo geral, trabalhando a partir da definição ampla de influência para abranger tipos inconscientes de formação de texto, como arquétipos ou cultura popular; modos de concepção; estilos, gêneros; e outras restrições e oportunidades anteriores para o escritor. Os tratamentos teóricos da intertextualidade inclinaram-se fortemente para o modelo de substituição, embora muitos críticos, especialmente na América, tenham usado o termo “intertextualidade” em um contexto de ampliação.¹¹²

¹⁰⁹ WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 1998. Cap. IX.

¹¹⁰ CLAYTON, Jay; ROTHSTEIN, Eric. “Figures in the Corpus: Theories of Influence and Intertextuality”. In.: CLAYTON, J.; ROTHSTEIN, E. (Ed.). **Influence and Intertextuality in Literary History**. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

¹¹¹ BARTON, 2013, p. 3.

¹¹² CLAYTON; ROTHSTEIN, 1991, p. 3.

O nome mais abrangente, “intertextualidade”, tem a vantagem, portanto, de que mesmo no caso diacrônico, não necessariamente o autor bíblico esteja fazendo uma referência consciente e totalmente intencional a um determinado texto anterior, o que, no caso, fica mais limitado quando conceitos como “influência” ou “alusão” são utilizados, podendo sugerir que o autor trabalhou consciente ou deliberadamente com o texto anterior.¹¹³ Outra questão, é que nem sempre a influência de um autor sobre o outro ou de um texto sobre o outro resulta na simples reprodução e concordância total de uma ideia anterior. Por diversas vezes, conceitos são revisados e atualizados, produzindo ideias até bem reversas da ideia original. O uso do termo intertextualidade, portanto, abre o leque para novas possibilidades.

O conceito de intertextualidade vai mais além. Segundo Barton, a intertextualidade sincrônica nos permite fazer interpretações de textos bíblicos nos quais um texto é lido próximo a outro, sem qualquer implicação de sequência temporal ou conhecimento de um pelo autor do outro. Miscall¹¹⁴ nos dá exemplo disso ao ler Gênesis e Isaías como “intertextos” um para o outro, porque, segundo ele, ambos serão mais bem compreendidos se forem justapostos. E uma leitura intertextual não é, em qualquer caso, uma leitura “canônica”; embora existam semelhanças na prática, não há base teórica comum. Fewell, por exemplo, sugere a leitura de Ester e Rute lado a lado, o que resultará no leitor um “desafio” às pressuposições sexistas nos capítulos iniciais de Ester mais prontamente. O intertexto pode apoiar ou mesmo subverter o texto, relativizando-o. Não há nenhuma sugestão aqui de que o autor de Ester tenha lido Rute, ou vice-versa, ou que haja algum tipo de “intencionalidade canônica” ou edições para corrigir um livro através do outro. É simplesmente que colocá-los lado a lado, como uma “abordagem a partir do leitor”, modificará a impressão inicial que se têm do livro de Ester. Nesse sentido, o uso do conceito “intertextualidade” se mostra bem mais abrangente do que o de “influência” ou “alusão”, por exemplo.

É claro que é necessário que se esclareça que tipo de abordagem intertextual se realiza em um estudo exegético, se diacrônico ou sincrônico, como vimos anteriormente neste capítulo.¹¹⁵ Segundo Barton, porém, a polarização absoluta dessas duas abordagens é provavelmente exagerada, mas, pouquíssimos biblistas se contentam com ambas.¹¹⁶

¹¹³ BARTON, 2013, p. 2-3.

¹¹⁴ MISCALL, Peter D. 'Isaiah: New Heavens, New Earth, New Book'. In.: FEWELL, D. N. (Ed.). **Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible**. Louisville: John Knox, 1992.

¹¹⁵ Ver 2.2.1.

¹¹⁶ BARTON, 2013, p. 4.

Para os pesquisadores que empregam a abordagem orientada para o autor, os estudos orientados para leitor não conseguem produzir resultados significativos para estudos bíblicos e podem ser acusados de conter *eisegesis*, isto é, de colocar para dentro do texto uma interpretação que lhe é estranha. Do outro lado, os estudiosos da abordagem orientada para o leitor se frustram por estudos diacrônicos que, na sua opinião, tentam analisar um passado desconhecido, especulativo. Além disso, apontam para a dificuldade de datar os textos e de analisar suas camadas redacionais.¹¹⁷ Mesmo que a dependência literária pareça provável, não se pode ter a certeza de qual forma do texto original estava disponível para o autor que fez uso dele.¹¹⁸

Mas nem todos os pesquisadores veem essas diferenças de metodologia como algo negativo. Tull vê essa diversidade como um benefício para a pesquisa na área bíblica. Segundo ela, se formatarmos todos os pesquisadores em categorias intertextuais, importantes *insights* podem ser perdidos.¹¹⁹ Pesquisas de ambas as abordagens têm trazido grandes ideias e ambas têm lugar na pesquisa do Antigo Testamento. Contudo, quando avaliamos as diferenças entre as abordagens diacrônicas e sincrônica, parece impossível colocá-las sob a mesma rubrica. Segundo Miller, nenhum outro método hermenêutico é tão dissonante ao ponto de permitir pontos de vista tão conflitantes como a intertextualidade.¹²⁰

Miller propõe que apenas uma das duas abordagens deva levar o título de estudo intertextual. Ele argumenta que a abordagem sincrônica, orientada para o leitor, possui uma aplicação mais autêntica do conceito pós-estruturalista emprestado da teoria literária e do pensamento pós-moderno e, por isso, deve ser designada como o estudo da intertextualidade. Já a abordagem diacrônica, orientada para o autor, em sua opinião, deveria ser nomeada de forma diferente, como “exegese intrabíblica”¹²¹ ou “alusão intrabíblica”¹²².

¹¹⁷ ESLINGER, L. Inner-biblical Exegesis and Inner-biblical Allusion: The Question of Category. *Vetus Testamentum*, v. 42. Leiden: E. J. Brill, 1992. p. 52; NURMELA, 2003, p. 247; LEONARD, 2008, p. 257.

¹¹⁸ MILLER, 2010, p. 304.

¹¹⁹ TULL, 2000, p. 75.

¹²⁰ MILLER, 2010, p. 304.

¹²¹ “Inner-biblical exegesis” cf. MILLER, 2010, p. 305. Cf. também FISHBANE, 1985; WEYDE, K. W. Inner-biblical Interpretation: Methodological Reflections on the Relationship between Texts in the Hebrew Bible. *Svensk exegetisk årsbok*, v. 70. Uppsala: Uppsala exegetiska sällskap; Lund: C.W.K., 2005. p. 287-300.

¹²² “Inner-biblical allusion” cf. MILLER, 2010, p. 305. Cf. também ESLINGER, 1992; SOMMER, 1998; NOBLE, 2002; LEONARD, 2008.

Meek fazia uso do termo intertextualidade¹²³ para descrever o método utilizado por ele, até que, recentemente, escreveu um artigo para esclarecer a diferença entre os termos intertextualidade, alusão intrabíblica e exegese intrabíblica.¹²⁴ Segundo ele, o rótulo intertextualidade só deveria ser aplicado para a abordagem sincrônica, orientada para o leitor. Quando se trata da abordagem diacrônica, orientada para o autor, ele indica o uso dos termos exegese intrabíblica e alusão intrabíblica. Ele difere entre exegese intrabíblica – quando o autor receptor modifica o texto fonte – de alusão intrabíblica – quando o autor não modifica, apenas alude ao texto fonte.¹²⁵

Apesar das vozes que preferem evitar o termo, há pesquisadores que seguem favoráveis ao conceito. Segundo Moyise, intertextualidade tem se mostrado um conceito criativo, convidando o leitor a focar na complexidade ao invés de presumir que se compreendeu o texto porque lhe foi dado o nome conforme as descrições tradicionais, como tipologia, alegoria ou *midrash*, por exemplo. A análise intertextual tem mostrado que alusões e ecos (intertextualidade implícita) podem ser tão importantes quanto citações explícitas (intertextualidade explícita) para a hermenêutica do texto. Para ele, o uso do termo intertextualidade para denominar o fenômeno traz novas possibilidades para a pesquisa na área bíblica.¹²⁶

Os críticos concordam, no entanto, em uma coisa: a intertextualidade é um método ou abordagem para a interpretação de textos. E não são apenas os biblistas que assumem que a intertextualidade é um método de interpretação. Riffaterre e Genette¹²⁷, na França da década de 1960 e 1970, já usavam a intertextualidade para melhorar a compreensão dos textos que eles interpretavam. A própria Julia Kristeva, a inventora do termo intertextualidade, praticou não apenas a intertextualidade sincrônica, mas também considerou as questões históricas e diacrônicas. O uso da “intertextualidade” é uma maneira particular de ler textos para entendê-los melhor e obter mais deles, sendo, portanto, comum em todo o espectro do estudo textual.¹²⁸

Vejamos, agora, sobre a intertextualidade na profecia literária do Antigo Testamento.

¹²³ MEEK, Russell L. The Meaning of לבה in Qohelet: An Intertextual Suggestion. In: BODA, Mark J.; LONGMAN, T. III; RATA, C.G. (Ed.). **The Words of the Wise are Like Goads**. Engaging Qohelet in the 21st Century. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013. p. 241-256.

¹²⁴ MEEK, Russell L. Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology, **Biblica**, v. 95, n. 2. Leuven: Peeters Publishers, 2014. p. 280-291.

¹²⁵ MEEK, 2014, p. 283.

¹²⁶ MOYISE, 2002, p. 419, 429.

¹²⁷ Críticos literários e teóricos da literatura.

¹²⁸ BARTON, 2013, p. 4-5.

2.3 INTERTEXTUALIDADE NOS PROFETAS

Os profetas embasaram a sua mensagem profética em tradições antigas de Israel, relacionadas ao culto, à sabedoria e ao direito. Mas os profetas não usaram o conteúdo da tradição apenas como eco. O conteúdo foi adaptado para o novo contexto. Segundo Schmidt, certamente os profetas “adotaram várias formas de expressão, temas, tradições e concepções, para transfigurá-los dentro de sua mensagem, com o objetivo de atingir os seus ouvintes na situação atual”.¹²⁹

Podemos perceber similaridades na forma/estrutura, na percepção do futuro, nas formas de expressão que adotam, como o anúncio de juízo com justificativa, os “ais”, o lamento fúnebre, etc., bem como nos temas abordados, como crítica cultural, social, política, etc.¹³⁰ Conforme Schmidt, “apesar dos traços individuais e de diferenças óbvias também em pontos centrais, sua mensagem mostra-se intimamente relacionada”.¹³¹ Esta relação de intertextualidade temática e lexical, bem como na semelhança de forma e estrutura, podemos observar não somente entre os doze profetas menores, mas em toda profecia literária.

Quando analisamos os profetas individualmente, podemos perceber as conexões entre eles. Um ponto importante quanto à intertextualidade nos profetas é a análise da direção de influência, ou seja, qual texto serviu de fonte para o(s) outro(s). Se partirmos de Sofonias, por exemplo, veremos que seu texto recebeu influência de outros textos anteriores a ele, como de Am 5 e de Is 2, bem como serviu de fonte para outros textos posteriores a ele, como Is 13 e Jl 2.

Segundo Leene, quando um profeta faz uso de um dito de outro profeta, seu desejo é que o leitor atento reconheça a fonte da citação e transfira a autoridade para o novo texto. O autor deseja assim que seu novo texto compartilhe a aura do texto original. Em seu estudo, Leene demonstra essa autoridade compartilhada na relação intertextual entre os livros de Jeremias e Ezequiel. Ao reconhecer a alusão, a interpretação é enriquecida. Ao retomar o dito de um profeta anterior, o autor do texto posterior pode estar esclarecendo um texto anterior, seja para reafirmá-lo ou para corrigi-lo em um novo contexto histórico ou teológico.¹³²

¹²⁹ SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. 4.ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2009. p. 182.

¹³⁰ ABREGO DE LACY, J. M. Os livros proféticos. **Introdução ao estudo da Bíblia**, v.4. São Paulo, SP: AM Edições, 1998.

¹³¹ SCHMIDT, 2009, p. 182.

¹³² LEENE, Henk. **Newness in Old Testament Prophecy: An Intertextual Study**. E. J. Brill, 2014.

Segundo Jeremias¹³³, é interessante observar quando uma tradição é evocada para ser reforçada ou revogada. É o caso de Jl 4.10¹³⁴ que inverte as palavras de Mq 4.3 e Is 2.4. Enquanto que Miqueias e Isaías se colocam contra a guerra – pedindo para converter as espadas e lanças em instrumentos agrícolas – Joel dá a ordem contrária com as mesmas palavras – pedindo que relhas de arado e podadeiras se tornem instrumentos bélicos. Outro exemplo é o uso de “maldições”, como “e edificarão casas, mas não habitarão nelas, plantarão vinhas, mas não lhes beberão o vinho” (Sf 1.13, cf. Dt 28.30,39; Am 5.11) que se transformam em “bênçãos”, como “reedificarão as cidades assoladas e nelas habitarão, plantarão vinhas e beberão o seu vinho” (Am 9.14; cf. Is 65.21; Jr 29.5; 31.5).

O tema do dia de Javé é considerado um dos mais importantes quando analisamos as conexões intertextuais entre os livros. O tema e/ou seus subtemas, como criação/descriação, guerra/paz, trevas/luz, opressão/libertação e êxodo/exílio podem ser encontrados em toda a profecia literária.¹³⁵

Para Nogalski¹³⁶, o dia de Javé deve ser analisado na profecia clássica com suas possíveis conexões literárias, onde eventos narrados são reutilizados e inseridos em novos contextos. Para Irsigler, o pano de fundo histórico para o dia de Javé são eventos marcantes que ficaram na consciência coletiva do povo como, o “dia dos midianitas” (Is 9.3 cf. Jz 7), os dias de Gibeá (Os 9.9 cf. Jz 19-21) e o “dia de Jerusalém” (Sl 137.7). Nesses “dias”, o povo de Israel/Judá experimentou a intervenção histórica de Javé, mas nem sempre a seu favor.

A questão da intertextualidade se mostra fundamental para o desenvolvimento do tema do dia de Javé na profecia clássica veterotestamentária. Segundo Petersen, os doze profetas menores formam uma “antologia tematizada” com foco no dia de Javé, seu tema predominante.¹³⁷ Contudo, o dia de Javé aparece relacionando não somente os profetas menores, mas toda a profecia literária do Antigo Testamento.

¹³³ JEREMIAS, Jörg. Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament. p. 309-320. In.: HAUSMANN, Jutta; ZOBEL, Hans-Jürgen (Hrsg.). **Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie**. Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65. Geburtstag. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer Verlag, 1992. p. 309.

¹³⁴ Jl 4.10 na *BHS (Bíblia Hebraica Stuttgartensia)*. Jl 3.10 na *ARA (Almeida Revista e Atualizada)*.

¹³⁵ PETERSEN, David L. A Book of the Twelve? In: NOGALSKI, James D.; SWEENEY, Marvin A. (Ed.). *Reading and Hearing the Book of the Twelve*. **Society of Biblical Literature Symposium Series**, v. 15. Atlanta: SBL, 2000, p. 3-10.

¹³⁶ NOGALSKI, 2003, p. 192-213.

¹³⁷ PETERSEN, 2000, p. 3-10.

O tema do dia de Javé e os subtemas derivados deste conceito são evidência de intertextualidade nos profetas literários. Poderíamos então, afirmar que o dia de Javé pode ser considerado um “fio vermelho” na profecia literária veterotestamentária.¹³⁸

No próximo capítulo vamos trabalhar o tema do dia de Javé no Antigo Testamento, analisando sua origem nas “guerras de Javé” do Israel tribal, bem como a revisão do conceito por parte dos profetas que fizeram uso da temática.

¹³⁸ PETERSEN, 2000, p. 3-10.

3 UM PANORAMA INTERTEXTUAL DO DIA DE JAVÉ

Neste capítulo¹³⁹, observaremos as diferentes nuances pelas quais o conceito do dia de Javé passou em suas diversas fases: da origem do conceito na tradição das “guerras de Javé” do Israel tribal à profecia literária, pré-exílica, exílica e pós-exílica.

Antes de entrarmos nesse panorama, vamos realizar uma análise do estado da pesquisa sobre o conceito do dia de Javé.

3.1 ESTADO DA QUESTÃO: O DIA DE JAVÉ

Pesquisadores apresentaram diferentes interpretações sobre a origem do conceito do dia de Javé. Em síntese, podemos apresentar três principais teses sobre seu *Sitz im Leben*:

- a) Para Gressmann¹⁴⁰, “o dia de Javé” se originou a partir de influências da mitologia babilônica e teria surgido como elemento da escatologia profética, como uma catástrofe final que resultaria no surgimento de um novo mundo.
- b) Segundo Mowinckel¹⁴¹, o conceito do dia de Javé teve influências da festa mesopotâmica do ano novo, sendo, em sua origem, o dia da manifestação e entronização de Javé no culto da festa de ano novo, com sentido cultural e escatológico.
- c) Conforme Rad¹⁴², o dia de Javé só pode ser compreendido na própria religião e tradição de Israel, tendo surgido dentro da tradição das “guerras de Javé” ou “guerra santa”, em que o próprio Javé vinha combater nas batalhas a favor do seu povo trazendo vitória perante os inimigos. O dia de Javé tem sentido profundo na escatologia profética.

Nos últimos quarenta anos, outras teses surgiram, seguindo a linha de uma dessas três teses principais. As principais teses, artigos e demais publicações, estão elencadas a seguir, em ordem cronológica.

¹³⁹ Este capítulo é uma reelaboração e reapresentação de parte do conteúdo elaborado em nossa Dissertação de Mestrado. NIEWÖHNER, 2016, p.14-82.

¹⁴⁰ GRESSMANN, 1905, p. 147; GRESSMANN, Hugo. **Der Messias**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929. p. 44-47.

¹⁴¹ MOWINCKEL, Sigmund. **El que ha de Venir: Mesianismo Y Mesias**. Madrid: Ediciones Fax, 1975. p. 145-146; MOWINCKEL, Sigmund. **Psalmenstudien**, v. II. Das Thronbesteigerungs-fest Jawäs und der Ursprung des Eschatologie. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961. p. 229-230.

¹⁴² RAD, 1959, p. 97-108; RAD, 2006, p. 553-557.

Charles¹⁴³ afirmou que o conceito do dia de Javé, antes mesmo de ser usado pelos profetas, já era uma crença popular do povo israelita, que esperava pelo dia em que Javé viria em seu favor para conquistar a vitória nas batalhas.

Smith¹⁴⁴ seguiu a mesma linha e afirmou a existência de uma noção popular do dia de Javé anterior à mensagem dos profetas, uma expectativa de um dia em que um período de glória e prosperidade seria inaugurado em Israel. Nas mãos de Amós, o conceito teria passado por uma transformação, invertendo as expectativas.

Robinson¹⁴⁵ também apoiou a ideia do surgimento do dia de Javé anterior à profecia, como um dia no qual o próprio Javé se manifestaria em favor do seu povo de maneira extraordinária. Segundo ele, teria sido Amós quem modificou esta noção popular para um juízo sobre Israel e o mundo.

Cerny¹⁴⁶ se posicionou contrário a Mowinckel. Fundamentou seu estudo sobre uma base ampla, abordando os aspectos linguísticos das expressões utilizadas.¹⁴⁷ Segundo L. Cerny, o dia de Javé é um dos temas mais importantes e interessantes da profecia, pois compreende as dimensões intelectual, emocional, mitológica, teológica, espiritual, ideológica e social da religião hebraica, além de ser elemento básico de sua escatologia, que ele define como doutrina dos meios de sobrevivência da comunidade e do indivíduo. Para ele, o dia de Javé não deve ser relacionado ao culto, mas à ideia de que Javé determina o destino dos seres humanos, enviando “bênçãos” ou “maldições”.

Héléwa¹⁴⁸ partiu de outra perspectiva e afirmou que para esclarecer o conceito do dia de Javé, o binômio bênção-maldição deve ser compreendido dentro do contexto da aliança de Javé com seu povo eleito.

A tese de Rad, apesar de ser a mais bem aceita entre os pesquisadores, também recebeu críticas.¹⁴⁹ Weiss¹⁵⁰ sugeriu que o contexto adequado para o conceito do dia de Javé

¹⁴³ CHARLES, Robert H. **A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity**. London: University Press, 1913. p. 85-86. (Primeira publicação em 1899. London: Black, 1899).

¹⁴⁴ SMITH, John M. P. The Day of Yahweh. **The American Journal of Theology**, v.5, n.3. Chicago: University Press, 1901. p. 503-533.

¹⁴⁵ ROBINSON, H. W. **Inspiration and Revelation in the Old Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1963.

¹⁴⁶ CERNY, Ladislav. **The Day of Yahweh and Some Relevant Problems**. Prague: Nakladem Filosoficke Fakulty University, 1948. p. 44, 47-84.

¹⁴⁷ JENNI, 1971, p. 723.

¹⁴⁸ HÉLÉWA, 1964, p. 3-36.

¹⁴⁹ PAUL, Shalom M. Amos: A commentary on the Book of Amos. **Hermeneia**. Minneapolis: Fortress, 1991. p. 183.

¹⁵⁰ WEISS, M. The Origin of the 'Day of the Lord' - Reconsidered. **Hebrew Union College Annual**, v. 37. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1966. p. 29-60.

deveria ser encontrado nas descrições bíblicas da teofania, já que, segundo ele, nem Am 5 nem Is 2 usam imagens de guerra.

Cross¹⁵¹ uniu as teses de Mowinckel e Rad e concluiu que o dia de Javé seria tanto o dia da vitória de Javé na batalha quanto o dia de suas festividades.

Fensham¹⁵² propôs uma análise dos elementos que aparecem correlacionados ao conceito, chegando a duas características principais: uma ação divina contra os povos inimigos e uma contra o próprio Israel que se corrompeu. Para Fensham, o dia de Javé é uma teofania, uma vinda de Javé para julgar, trazendo bênção ou maldição, através de uma guerra ou não.¹⁵³ Desta forma, Fensham se aproxima da tese de Héléwa, e conclui:

- a) a infidelidade de Israel é colocada pelos profetas como digna de castigo por meio de maldições, que entram em vigor no momento em que o povo rompe o pacto;
- b) em alguns casos, a “guerra santa” pode também ser empreendida contra Israel por sua infidelidade;
- c) em outros casos, o dia de castigo contra os infiéis entrará em ação por meio de fenômenos sobrenaturais e calamidades naturais;
- d) o yôm YHWH não pode ser considerado como proveniente somente da “guerra santa”, pois seria uma das formas de se aplicar uma maldição ao transgressor;
- e) o fundo real do yôm YHWH é ser um dia de visitação da parte de YHWH para executar o seu julgamento por meio de maldições.¹⁵⁴

Everson¹⁵⁵, que escreveu sobre os “dias de Javé”, colocou mais ênfase na dimensão histórica do evento. Para ele, os textos de Am 5.18-20; Is 2.12-17; 34.1-17; 61.1-3; 63.1-6; Ml 3.13-24 e Zc 14.1-21 falam do dia de Javé como um evento futuro. Já os textos de Sf 1.1-9; Ez 7. 1-27; 30.1-9; Ob 1-21; Is 13.1-22 e Jl 1-4 são anúncios de um dia de Javé iminente. E os textos de Lm 1.12, 2.1; Ez 13.1-9; Jr 46.2-12 e Is 22.1-14 descrevem eventos passados, aos quais deu ênfase em seu estudo. Para ele, os textos de Lm 1.12, 2.1 e Ez 13.1-9 retomam a destruição de Judá e a queda de Jerusalém em 587 a.C., Jr 46.2-12 descreve a destruição de um exército egípcio na batalha de Carquemis em 605 a.C., e Isaías 22.1-14 relembra a destruição de Judá durante a campanha de Senaqueribe em 701 a.C. Segundo Everson, esses textos são importantes para o estudo da tradição do dia de Javé porque compreendem que a intervenção divina ocorre dentro da história humana, inserindo-se em seu contexto

¹⁵¹ CROSS, Frank M. *The Divine Warrior in Israel's Early Cult. Biblical Motif: Origins and Transformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1966. p. 11-30.

¹⁵² FENSHAM, 1966, p. 90-97.

¹⁵³ FENSHAM, 1966, p. 91-92.

¹⁵⁴ FENSHAM apud FERNANDES, 2008a, p. 214.

¹⁵⁵ EVERSON, 1974, p. 329-337.

sociopolítico. Os profetas olharam para o seu momento histórico e interpretaram os eventos ocorridos como um dia de Javé.

Kapelrud¹⁵⁶ seguiu a linha de Cerny quanto às “bênçãos” e “maldições” enviadas no dia de Javé e acrescentou que elas seriam distribuídas por Javé em um evento cúllico, reaproximando-se de Mowinckel.

Hoffman¹⁵⁷ retomou as teses de Gressmann e Mowinckel e as aproximou de Héléwa, ao concluir que o termo יהוה יום se desenvolve e sofre uma metamorfose ao ser usado na profecia, até ganhar características próprias para descrever uma teofania de Javé. Na época de Amós, segundo ele, o termo ainda não expressava um conceito definido. Apenas a partir das profecias de Sofonias é que o conceito recebeu características próprias. Tomando uma posição contrária a Everson, Hoffman sugeriu que o conceito jamais teria sido usado para descrever um evento passado, mas somente para eventos futuros.

Moore¹⁵⁸ estudou a teologia do profeta Sofonias e reconheceu a centralidade de sua profecia no anúncio do dia de Javé. Em seu artigo, classificou as diferentes escolas dos pesquisadores em suas diferentes abordagens, tradicional-crítica, mitológica-ritual, teofânica, entre outras.

Sprefico¹⁵⁹ se opôs à tese de Héléwa e argumentou que o binômio bênção-maldição é um elemento recente no Antigo Testamento, pertencente à teologia deuteronomista.

Hiers¹⁶⁰ analisou o uso intercambiado da expressão literal do dia de Javé e de suas variantes, especialmente nos textos de Is 2.12-22, Jr 46.10 e Ez 7.5-27, e, concluiu que, na maioria dos casos, o sentido empregado é o mesmo. Segundo ele, o dia de Javé é uma característica central da mensagem dos profetas aos seus contemporâneos, sendo predominante nos profetas Isaías, Joel e Sofonias. Em sua pesquisa, encontrou poucas passagens relacionadas a eventos passados, como o “dia dos midianitas” (Is 9.3 cf. Jz 6-8). Na maioria dos casos, segundo ele, o conceito se refere a um evento futuro, quando Javé restaurar Israel, Judá e as outras nações.

¹⁵⁶ KAPELRUD, 1975, p. 54, 83.

¹⁵⁷ HOFFMAN, 1981, p. 37-50.

¹⁵⁸ MOORE, Michael S. Yahweh's Day. *Restoration Quarterly*, v. 29, n. 4. Abilene, TX: Brown Library; Abilene Cristian University, 1987. p. 193-208.

¹⁵⁹ SPREFICO, Ambrogio. *Sofonia*. Genova: Marietti, 1991. p. 98-102.

¹⁶⁰ HIERS, Richard H. Day of the Lord. In.: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. v.2. New York: Doubleday, 1992. p. 82-83.

Nogalski¹⁶¹ afirmou que o dia de Javé é uma intervenção divina que pode ser analisada na profecia literária em cinco pontos: a) o tipo de ação – positiva, quando há possibilidade de retratação da parte do povo corrompido; negativa, quando há um julgamento que leva à aniquilação dos imputados; ou parcial, quando um resto é salvo; b) o destinatário – o povo eleito ou as nações estrangeiras; c) a razão – transgressões éticas, cultuais, religiosas ou militares; d) o tempo da intervenção – passado, refere-se a um evento passado como lembrança; ou futuro, anunciada para um futuro próximo ou distante; e) possíveis conexões literárias – eventos narrados são reutilizados e inseridos em novos contextos.

Müller¹⁶² analisou a expressão na literatura do Antigo Testamento, especialmente na perícopes de Am 5.18-20, e buscou por expressões equivalentes em culturas vizinhas contemporâneas, associando o dia de Javé ao contexto cívico.

Udoekpo¹⁶³ criticou o estudo de Cerny, afirmando que ele teria passado muito tempo analisando a origem do conceito e suas características de forma pessimista, negligenciando os aspectos teológicos e seu significado para as comunidades religiosas. Para Udoekpo, a centralidade do tema nos doze profetas menores também deve ser observada. Na mensagem dos profetas e especialmente em Sofonias, segundo ele, podemos observar uma transição do julgamento para a graça, revelando a esperança de uma restauração.

Fernandes¹⁶⁴ concluiu que o dia de Javé possui as dimensões a) teofânica, pois é Javé quem se manifesta; b) bélica, pois ele vem para a batalha; c) cultural, pois Javé é celebrado; e d) escatológica, pois ele une o imanente ao eterno.

Concluindo este ponto, podemos perceber, a partir das hipóteses apresentadas, que há um consenso entre os pesquisadores de que o dia de Javé é um tempo no qual a justiça divina se manifesta de diferentes formas, em diferentes tempos e lugares.¹⁶⁵ Para alguns pesquisadores, a origem é bélica, para outros, é cívica, escatológica, mitológica ou teofânica. Para uns é um evento sempre futuro, para outros pode ser evento futuro, mas também uma recordação do passado.

¹⁶¹ NOGALSKI, 2003, p. 192-213.

¹⁶² MÜLLER, Reinhard. Der finstere Tag Jahwes: zum kultischen Hintergrund von Am 5,18-20. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 122, v.4. Berlin: de Gruyter, 2010. p. 576-592.

¹⁶³ UDOEKPO, Michael U. *Re-thinking the Day of YHWH and Restoration of Fortunes in the Prophet Zephaniah*. An Exegetical and Theological Study of 1:14-18; 3:14-21. Bern: Peter Lang, 2010. p. 44-55.

¹⁶⁴ FERNANDES, 2008b, p. 359.

¹⁶⁵ FERNANDES, 2008a, p. 215.

Nesta pesquisa, seguimos a linha apresentada por Rad¹⁶⁶, de que o conceito tem sua origem na tradição das “guerras de Javé” do período do Israel tribal, como memória coletiva da relação de um povo com seu Deus, Javé, e que essa forma de oráculos bélicos pertence a mais antiga tradição profética. Na voz dos profetas, o evento seguiu com características bélicas e teofânicas, com uma profunda denúncia das injustiças sociais. Compreendemos o conceito como parte da escatologia profética, entendendo a escatologia como parte da história e o dia de Javé como uma ruptura dentro da história, que provoca mudanças políticas, econômicas e sociais.

Vamos, agora, analisar a origem do conceito na tradição das “guerras de Javé” e seu desenvolvimento na mensagem profética.

3.2 DA ORIGEM DO CONCEITO À PROFECIA DE AMÓS¹⁶⁷

O texto mais antigo que dispomos sobre o conceito do dia de Javé é o de Am 5.18-20. Contudo, o profeta não cunhou o conceito do dia de Javé. Antes de Amós, já estava em circulação uma noção popular, uma expectativa do “dia de Javé”, um dia, um evento, no qual Javé viria para interferir na história do seu povo, trazendo salvação para seu povo, libertando-o de seus inimigos externos. Essa noção popular estava fortemente enraizada na tradição das “guerras de Javé”, as batalhas do período do Israel tribal, que podemos observar no livro de Juízes.¹⁶⁸ Essas batalhas eram carregadas de eventos miraculosos e extraordinários.¹⁶⁹

No Antigo Oriente era comum a crença de que os deuses guerreavam por seu povo contra os inimigos. Para Israel, como pano de fundo estava a compreensão de povo eleito (Dt 7.6ss). Se Israel havia sido escolhido por Deus, então, este só poderia lhe ser favorável, inclusive nas batalhas.¹⁷⁰

A tradição da “guerra santa” ou “guerras de Javé” pode ter sua origem em tempos remotos. No Antigo Testamento, encontramos memórias de guerras que Javé teria conduzido (Ex 14s.; 17.8ss). Também a experiência do Êxodo foi interpretada como ação bélica de Javé: “Javé peleja por eles contra os egípcios” (Ex 14.25). O próprio nome “Israel” pode significar “Deus luta/combate” (cf. Gn 32.29; Os 12.4). Em Nm 21.14, temos menção

¹⁶⁶ RAD, 2006, p. 622.

¹⁶⁷ Para ler mais sobre a origem do conceito e tradição das “guerras de Javé” ou “guerra santa” ver NIEWÖHNER, 2016, p. 18-34.

¹⁶⁸ CROCETTI, Giuseppe. **Josué, Juízes e Rute**. São Paulo: Paulinas, 1985.

¹⁶⁹ RAD, 2006, p. 549-556; FERNANDES, 2008a, p. 205.

¹⁷⁰ RAD, 2006, p. 555s; FERNANDES, 2008a, p. 205.

à existência de um “livro das guerras de Javé” no qual as batalhas conduzidas por Javé eram registradas.¹⁷¹

Nas “guerras de Javé”, o toque da trombeta era a convocação das tropas para a batalha. As unidades de defesa reunidas no arraial para uma batalha, são, por vezes, chamadas de “povo de Javé” ou “povo de Deus” (עַם יְהוָה / עַם הַאֱלֹהִים - Jz 5.11,13; 20.2), o que pode ser um designativo militar, como um “exército de Javé” (צְבָאוֹת יְהוָה - Ex 12.41), além de revelar o caráter religioso das guerras tribais. Expressões como “dia para o Senhor, o Javé dos Exércitos” (יּוֹם לַיהוָה צְבָאוֹת - Is 22.5, Jr 46.10) e “dia para Javé dos Exércitos” (יּוֹם לַיהוָה צְבָאוֹת - Is 2.12) revelam o caráter guerreiro de Javé relacionado ao conceito do dia de Javé.¹⁷²

Existe uma grande diferença entre o conceito original do dia de Javé na tradição das “guerras de Javé” do Israel tribal e o conceito popular do dia de Javé em uso no tempo da monarquia. Acontece que, com o advento da monarquia, a política centralizou-se na figura do rei. A vida religiosa foi centralizada no templo de Jerusalém. As tropas populares foram substituídas por um exército fixo, sustentado pelo sistema estatal, para estar sempre a postos, em tempos de ameaça ou não. As batalhas não eram mais apenas guerras de defesa, mas poderiam ser também guerras de expansão territorial. As ameaças ao povo já não eram apenas externas, mas internas, pois as lideranças do povo se corromperam e provocaram profundas desigualdades sociais.

A manutenção do Estado se dava, inicialmente, através dos saques de guerra; do uso de terras da coroa como forma de pagamento a oficiais e soldados; de transações comerciais; de tributos pagos por povos vizinhos. Mas quem realmente sustentava o comércio, o exército e a corte eram os camponeses. A partir do advento da monarquia, o modo de produção passou a ser tributário. Para manter a burocracia do Estado e um exército fixo, a corte se apropriava

¹⁷¹ CHÁVEZ, Moisés. **Diccionario de Hebreo Bíblico**. El Paso: Mundo Hispano, 1992. p. 267; BROWN, Francis. **The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an appendix containing the Biblical Aramaic**. Lafayette/Indiana: Associated Publishers and Authors, 1978. p. 441; GUNNEWEG, Antonius. H. J. **Teologia bíblica do antigo testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica**. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005a. p. 140.

¹⁷² DREHER, Carlos A. A formação social do Israel pré-estatal. **Estudos Teológicos**, v. 26, p. 169-201. São Leopoldo: EST, 1986. p. 188; DREHER, Carlos A. **Os exércitos no início da monarquia israelita**. São Leopoldo: IEPG, 1996. p. 8; DREHER, Carlos A. O surgimento da monarquia israelita sob Saul. In: **A Palavra na Vida**, n. 50. p. 57-70. Belo Horizonte: CEBI, 1992; RAD, Gerhard von. **Der Heilige Krieg im alten Israel**. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952. p. 7; HOBBS, Trevor Raymond. **A Time for War: a study of warfare in the Old Testament**. Wilmington: Michael Glazier, 1989; JENNI, 1971, p. 723; EVERSON, 1974, p. 330; HARTMAN, 2007, p. 489-495; RAD, 2006, p. 553.

de parte da produção dos camponeses (1Rs 5.1-3). Esses impostos se tornaram pesados e, logo, geraram desigualdades.¹⁷³

Com sua revisão do conceito, o profeta Amós quer retornar à ideia original do dia de Javé que foi distorcida em tempos de monarquia. A ideia de que Javé vem para interferir na história a favor do seu povo foi distorcida na nova realidade e estava sendo usada como “ideologia de segurança político-religiosa”¹⁷⁴ para legitimar os abusos do Estado.

Parece-me evidente que as expectativas positivas de salvação incondicional para o Israel do Reino do Norte faziam parte do conjunto de propaganda oficial do governo de Jeroboão I, justamente para legitimar suas atividades expansionistas. O templo e seus funcionários desempenhavam um papel importante nisso, para incrementar tributos e entregas rituais que beneficiavam o Estado. Ao lado das injustiças sociais reinantes, com tais entregas e ofertas procurava-se criar sobretudo nos abastados a sensação de um bem-estar e de apaziguamento com Deus (cf. Am 4,4-5; 5,21-23). O templo é mecanismo de propaganda oficial e fator de acobertamento de práticas injustas.¹⁷⁵

Na voz profética, fica claro que Javé está ao lado do seu povo, sim, mas não compactua com a opressão. Se em meio ao seu povo há opressores, o alerta é também para o Israel que se corrompeu. Amós reverte o conceito vigente em sua época, corrigindo-o e afirmando que o dia de Javé pode vir contra o próprio povo. Essa “virada” na concepção é contribuição teológica do profeta Amós. Os demais profetas seguirão essa trilha.¹⁷⁶

Vejamos, agora, sobre o conceito do dia de Javé, os termos usados, a expressão literal, bem como suas formas variantes e onde são encontradas. Também analisaremos cada livro que utiliza o conceito do dia de Javé no Antigo Testamento.

3.3 O DIA DE JAVÉ NO ANTIGO TESTAMENTO

A expressão literal “dia de YHWH” (יְהוָה יוֹם) pode ser encontrada 16 vezes na Bíblia Hebraica: Am 5.18a, 18b, 20; Is 13.6,9; Sf 1.7, 14a, 14b; Ob 15; MI 3.23; Jl 1.15; 2.1,11; 3.4 e 4.14.¹⁷⁷

¹⁷³ SCHMITT, Flávio. O surgimento da monarquia em Israel. In.: **Estudos Bíblicos**, n. 44, p. 36-46. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 36-46; DREHER, Carlos A. **Os exércitos no Reino do Norte**: sua constituição, sua função e seus papéis políticos no conflito social no sistema tributário, segundo distintas avaliações na literatura veterotestamentária. Tese de Doutorado, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 1999. p. 157-170.

¹⁷⁴ REIMER, Haroldo. Amós: profeta de juízo e justiça. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Vol./No. 35/36, 2000a. p. 188-190.

¹⁷⁵ REIMER, Haroldo. O dia de Javé em Amós. In.: **Estudos Bíblicos**, n. 65, p. 26-34. Petrópolis: Vozes, 2000b. p. 30.

¹⁷⁶ WOFF, 1975, p. 38s, 299; HARTMAN, 2007, p. 490; GASS, 2007, p. 125s.

¹⁷⁷ NIEWÖHNER, 2016, p. 13; JENNI, 1971, p. 723; EVERSON, 1974, p. 330; HARTMAN, 2007, p. 489-495;

Temos também as expressões:

- a) “no dia de YHWH” (בְּיֹם יְהוָה) em Ez 13.5;
- b) “aquele dia” (הַיּוֹם הַהוּא) em Jr 30.7; Sf 1.15, cf. Ez 39.8;
- c) “naquele dia” (בַּיּוֹם הַהוּא) em Am 2.16; Is 2.11; Sf 1.9,10; 3.11,16; Jr 30.8; Ag 2.23 e Zc 2.11;
- d) ou simplesmente “o dia” (הַיּוֹם) em Ml 3.19 e cf. Ez 7.7;¹⁷⁸
- e) e a expressão “dia para YHWH” com a preposição “ל” (יּוֹם לַיהוָה) em Ez 30.3 e Zc 14.1.

Também encontramos expressões compostas, como¹⁷⁹:

- a) “dia da vingança para YHWH” (יּוֹם נִקְמָ לַיהוָה) em Is 34.8, “dia da vingança para nosso Deus” (יּוֹם נִקְמָ לְאֱלֹהֵינוּ) em Is 61.2 e “dia da vingança” (יּוֹם נִקְמָ) em Is 63.4.
- b) “dia da indignação de YHWH” (יּוֹם עֲבָרַת יְהוָה) em Ez 7.19 e Sf 1.18; “dia da ira de YHWH” (יּוֹם אַף־יְהוָה) em Sf 2.2,3 e Lm 2.22 ou “no dia do furor da sua ira” (בְּיּוֹם חֲרוֹן אַפּוֹ) em Lm 1.12 ou ainda “no dia da sua ira” (בְּיּוֹם אַפּוֹ) em Lm 2.1.
- c) “no dia do sacrifício de YHWH” (בְּיּוֹם זֶבַח יְהוָה) em Sf 1.8;
- d) “dia para o Senhor, o YHWH dos Exércitos” (יּוֹם לְאֲדֹנָי יְהוָה זְבָאוֹת) em Is 22.5 e Jr 46.10 e “dia para YHWH dos Exércitos” (יּוֹם לַיהוָה זְבָאוֹת) em Is 2.12.
- e) e ainda outras expressões como “no dia de seu infortúnio” (בְּיּוֹם נִכְרָוֹ), “no dia de sua ruína” (בְּיּוֹם אֲבָדָם) e “no dia de sua angústia” (בְּיּוֹם צָרָה) em Ob 12; “no dia da calamidade deles” (בְּיּוֹם אִידָם) e “no dia da calamidade dele” (בְּיּוֹם אִידוֹ) em Ob 13.

O conceito do dia de Javé, portanto, aparece explicitamente nos profetas Amós, Isaías, Sofonias, Jeremias, Obadias, Ezequiel, Ageu, Zacarias, Malaquias e Joel e no livro de Lamentações.

SÆBØ, 1982, p. 559-586; RAD, 2006, p. 553.

¹⁷⁸ Os casos b), c) e d), trazem expressões chamadas de “fórmulas escatológicas”. É interessante ressaltar que, estas fórmulas nem sempre se referem ao “dia de “Javé”. Os textos aqui mencionados foram amplamente aceitos pelos pesquisadores como textos que se referem ao conceito do “dia de Javé”. JENNI, 1971, p. 72.

¹⁷⁹ NIEWÖHNER, 2016, p. 13; JENNI, 1971, p. 723; EVERSON, 1974, p. 330; HARTMAN, 2007, p. 489-495; SÆBØ, 1982, p. 559-586; RAD, 2006, p. 553.

Vamos, agora, analisar a temática do dia de Javé no Antigo Testamento, observando o conceito em cada livro. Para esta análise, vamos trazer os textos principais no hebraico, com uma tradução nossa para o português; observar de que forma se dá o uso do conceito em cada livro e atentar para cada contexto histórico, identificando opressores e oprimidos.

3.3.1 Amós

3.3.1.1 *Texto principal*

Am 5.18-20

18 הוֹי הַמִּתְאַוִּים אֶת־יּוֹם יְהוָה
 לְמַהֲוֶה לָכֶם יוֹם יְהוָה
 הוּא־חֹשֶׁךְ וְלֹא־אֹר:
 19 כַּאֲשֶׁר יָנוֹס אִישׁ מִפְּנֵי הָאֵרִי וּפָנְעוּ הָרֶב
 וּבָא הַבַּיִת וְסָמַךְ יָדוֹ עַל־הַקִּיר וּנְשָׁכוּ הַנָּחָשׁ:
 20 הֲלֹא־חֹשֶׁךְ יוֹם יְהוָה וְלֹא־אֹר וְאֶפֶל וְלֹא־נֹגַהּ לוֹ:

- 18 Ai dos que anseiam pelo dia de YHWH!
 Para que (anseiam) para vocês o dia de YHWH?
 Ele é trevas e não luz.
- 19 Como escapa alguém do leão e lhe depara o urso
 E entra em casa e apoia a sua mão sobre a parede e lhe morde a cobra (áspide).
- 20 Acaso não é trevas o dia de YHWH e não luz? E escuridão e não brilho?

3.3.1.2 *Contexto histórico*

O primeiro dos profetas literários, Amós (*Amosiá*, “Javé sustenta, carrega”), era um judaíta de Tecoá, situada a dez quilômetros ao sul de Belém nos limites do deserto de Judá (Am 1.1). Antes de ser profeta, sabemos que Amós era pastor, vaqueiro e talhador de sicômoros (Am 7.14). A profissão de talhador de sicômoros era uma atividade sazonal, especialmente desenvolvida por pessoas empobrecidas. Esse dado e a diversidade profissional de Amós indicam, provavelmente, que ele era um camponês empobrecido.¹⁸⁰

Amós saiu do Reino do Sul, Judá, por volta de 760 a.C. para atuar como profeta no Reino do Norte, sob o reinado de Jeroboão II (787-747 a.C.), da dinastia de Jeú. Nesta época, era a Assíria que dominava a região. Eram tempos de paz para Israel, que prosperava na

¹⁸⁰ DREHER, 1999, p. 348.

disputa com seus vizinhos (2Rs 14.23-29). É provável que Amós tenha pregado por um tempo no Reino do Norte, e depois, retornado ao Reino do Sul (Am 7.10-13).¹⁸¹ Amós, portanto, é profeta do 8º século.

Eram tempos de prosperidade em Israel. Entretanto, esse desenvolvimento não era desfrutado por toda a população. Segundo Schwantes, esse foi um tempo de aflição para os pobres. Riqueza e miséria andavam lado a lado.

Israel não é ameaçado por nenhum inimigo (cf. 2Rs 13.14ss, 24-25; 14.[8ss,] 25,28; Am 6.1,13-14). Essa paz em nível exterior vem acompanhada de um florescer econômico no interior (Os 2.4-17; 3.1-5). Justamente esse tempo de florescimento representa um tempo de aflição para os pobres; riqueza e miséria em plena coexistência.¹⁸²

Diferentemente dos profetas que falavam apenas o que agradava ao rei¹⁸³, Amós denunciava as injustiças em sua realidade. A verdadeira religião estava deturpada e o projeto expansionista da corte explorava e empobrecia o campesinato. Amós era a voz do povo, pois integrava e representava o campo.¹⁸⁴ “Sua profecia era um contra-dito”.¹⁸⁵

3.3.1.3 *Uso do conceito*

É comum vermos Amós usando ideias já conhecidas pelo povo, mas dando-lhes um novo sentido que contradiz a compreensão popular. É o caso de Am 5.18,20.¹⁸⁶ Ao esperar pelo “dia de Javé” seus contemporâneos não temiam as “trevas” que a intervenção de Javé poderia provocar. A novidade em Amós não é que ele tenha falado sobre as trevas no dia de Javé, “mas que tenha pensado que essas trevas ameaçavam também Israel”.¹⁸⁷ Podemos ver a influência intertextual nos profetas posteriores que seguem a mesma linha das trevas e escuridão, como Is 13.10; Ez 30.3; Jl 2.2; 3.4; Sf 1.15.

Amós 5.18-20 não nos fornece muitos dados do que vem a ser o dia de Javé. Certo é que se trata de um juízo que vem aos seus interlocutores. A denúncia que fundamenta esse anúncio de juízo próximo, podemos encontrar nos inúmeros delitos sociais de Am 2.6-16. No

¹⁸¹ CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. v. 1, 5. ed. São Paulo: Hagnos, 2001; GASS, 2007, p. 47-48; DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. v.2. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2010b. p. 326.

¹⁸² SCHWANTES, Milton. **O direito dos pobres**. São Leopoldo: Oikos; São Bernardo do Campo: Editeo, 2013. p. 99.

¹⁸³ Como o profeta Jonas, mencionado em 2Rs 14.25-27.

¹⁸⁴ SCHWANTES, Milton. **Amós: meditações e estudos**. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 11-34.

¹⁸⁵ SCHWANTES, 1987, p. 13.

¹⁸⁶ HOFFMAN, 1981, p. 42.

¹⁸⁷ RAD, 2006, p. 567.

trecho, a punição virá através de uma ação bélica contra os culpados. Conforme Bonora, esta ação bélica é mais como uma “antiguerra santa”¹⁸⁸, pois a batalha não acontece a favor de Israel como um todo, mas se dá contra Israel e seus cargos opressores, para que seja possível a libertação dos oprimidos.¹⁸⁹ Para os opressores externos, o fundamento para o juízo está em práticas brutais de guerra que podemos observar no Ciclo dos Povos (Am 1.3-2.6). Em Am 1.14, o profeta usa uma expressão variante que remete ao dia de Javé, “com grito em dia de batalha, com tempestade em dia da tormenta”.

3.3.1.4 Opressor e oprimido

Amós denuncia os abismos existentes entre os níveis sociais. Existe uma elite proprietária, economicamente independente, que vive às custas dos “empobrecidos” לַעֲבָדִים e nega a justiça ao “necessitado” אֲבֵיטָן (Am 5.11-12; 8.6). Esses são camponeses empobrecidos que eram livres e estão em processo de escravização por dívidas. Ainda possuem terras, mas de tão endividados, estão quase sendo expulsos delas. Amós também fala dos comerciantes, que cobram preços altos, diminuem a medida do produto na hora da venda, usam pesos e medidas falsos e vendem o refugo do trigo “para comprar o indigente com prata e o pobre por um par de sandálias” (Am 8.5-6).¹⁹⁰ Em Amós, o camponês, o arrendatário e o endividado vivem em situação de dependência (Am 5.11). Os ricos vivem no luxo e em festas esplêndidas às custas do pobre (Am 4.1).¹⁹¹

Fartura e carência preocupam a Amós em 2.6-8; 3.9-10, 12b,15; 4.1; 5.11,12; 6.1-6,11; 8.4-6. Na medida em que esses textos mencionam os atingidos pela penúria social, eles são designados de pobres.¹⁹²

No Ciclo dos Povos (Am 1.3-2.6), Amós faz uma avaliação e acusa os exércitos estrangeiros e também de Israel por suas práticas brutais de guerra, como o caso de Damasco passar a grade de facas sobre corpos ainda vivos¹⁹³ (Am 1.3-5) e dos filisteus levarem cativos povoados inteiros, inclusive mulheres e crianças, para revender a Edom como escravos (Am 1.6-8).¹⁹⁴ O dito contra Israel (Am 2.6-16) é maior e mais abrangente que os anteriores. Sua

¹⁸⁸ BONORA, Antonio. **Amós, o profeta da justiça**. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 78.

¹⁸⁹ FERNANDES, 2008a, p. 218.

¹⁹⁰ RAD, 2006, p. 565; SCHWANTES, Milton. **Breve história de Israel**. 3.ed. ampliada. São Leopoldo: Oikos, 2010. p. 42-43; PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. **Opção pelos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 62.

¹⁹¹ SCHWANTES, 2013, p.107-110.

¹⁹² SCHWANTES, 2013, p. 99.

¹⁹³ JEREMIAS, Jörg. **Der Prophet Amos**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. p. 13.

¹⁹⁴ SCHWANTES, 1987, p. 39; DREHER, 1999, p. 355.

denúncia atinge “juízes, subornadores, compradores e senhores de escravos, pessoas capazes de emprestar dinheiro em troca de penhora, pessoas que usufruem de penhora e multas, eventualmente soldados, e, talvez, até mesmo sacerdotes ou pessoas do culto”.¹⁹⁵ Amós denuncia que “há suborno em juízo v.6bα,7aβ; violência física, v.7aα, escravidão por dívidas, v.6bβ; escravidão e abuso sexual, v.7b; abuso de penhora, v.8a, e de multas ou tributação, v.8b”.¹⁹⁶ O profeta se coloca ao lado das pessoas que sofrem: pobres, oprimidos, empobrecidos, endividados, fracos e jovens abusadas sexualmente. O v. 7 traz os termos hebraicos para “pobres” עֲנָוִים e דְּלִיִּים. À primeira vista, o anúncio profético que se segue parece não combinar com essa denúncia. Era de se esperar que o profeta anunciasse castigo para os ricos exploradores. Contudo, seu anúncio prevê um desastre militar.¹⁹⁷ A relação entre o anúncio e a denúncia fica clara aos poucos. Tanto na denúncia quanto no anúncio Amós não lista indivíduos, mas os cargos e seus delitos.¹⁹⁸ Além disso, é o exército que possibilita os delitos, ao impedir que as pessoas oprimidas e injustiçadas se rebellem. A ameaça é endereçada às instituições: o Estado – que sustenta a coerção do exército – e o exército – que garante a manutenção do Estado opressor.

Segundo Dreher, se o exército cai, como ele cai também o Estado:

Diante disso, pode-se concluir que, caindo as tropas regulares, cai o Estado. Caindo o Estado, não há mais quem dê sustentação à elite dominante e opressora. E aí o equilíbrio de forças na sociedade se desloca da minoria opressora para a maioria oprimida. A exploração e a opressão já não se mantêm, sem a força coercitiva das armas.¹⁹⁹

Em Am 5.18 o profeta faz uma crítica à expectativa popular que se tem quanto ao “dia de Javé”, uma esperança de vitória, que estaria assegurada pelo próprio Javé. É provável que essa expectativa ganhou força durante os empreendimentos bélicos expansionistas de Jeroboão II, vários deles vitoriosos, nutrindo essa expectativa constante por novas e garantidas vitórias.²⁰⁰ Essa expectativa popular do “dia de Javé” funcionava como uma cobertura ideológica para as forças armadas. Por isso, Amós adverte e inverte as expectativas.

¹⁹⁵ DREHER, 1999, p. 359.

¹⁹⁶ DREHER, 1999, p. 359.

¹⁹⁷ WOLFF, Hans Walter. Joel and Amos. **Hermeneia**, v. 24. Philadelphia: Fortress, 1977. p. 172.

¹⁹⁸ SCHWANTES, 1987, p. 118.

¹⁹⁹ DREHER, 1999, p. 361.

²⁰⁰ DREHER, 1999, p. 165.

O dia de Javé em Amós se apresenta como um “anti-êxodo”²⁰¹, um exílio para as lideranças opressoras e como uma “antiguerra santa”²⁰², pois Javé não combaterá a favor de seu povo – como fez no tempo dos juízes (Jz 7) e também no Êxodo (Ex 14) – mas contra ele, ou melhor, contra uma parte dele.

O fim de Israel é anunciado: o profeta prediz a queda de Samaria, que acontece em 721 a.C. Para Amós, o juízo divino é endereçado aos opressores e suas instituições de poder. Temos um anúncio de juízo para a opressão e seus agentes e um anúncio de esperança de libertação para os oprimidos. Amós anuncia a eliminação do exército (Am 1.3-2.16), a destruição da capital (Am 3.3-4.3) e a demolição do templo (Am 7-9).²⁰³ Para Amós, a queda do Estado e a eliminação das estruturas do poder opressor significam o fim da opressão. Ao anunciar a destruição de Israel, o profeta se refere à eliminação do Estado, pois questiona “não apenas os detentores do poder religioso, econômico, jurídico, político e militar, mas a própria estrutura opressora da monarquia”.²⁰⁴

Para o profeta, “pior do que a ameaça inimiga externa é a ameaça inimiga interna”²⁰⁵, pois a monarquia e o sacerdócio praticam a iniquidade (Am 7.9,11,13). O dia de Javé em Amós é, portanto, um anúncio de juízo, não apenas para as nações estrangeiras opressoras, mas também, à elite do Reino do Norte, que tem manipulado a justiça, a política e o culto. Com seu anúncio, o profeta alerta os opressores, a fim de salvar os pobres, os pequenos, explorados e empobrecidos. Ao usar o conceito do dia de Javé, Amós faz uma correção. O dia de Javé não pode significar proteção e salvação para o Israel como um todo, mas sim, libertação para os que realmente estão sendo oprimidos e uma ameaça para os opressores, mesmo que sejam do próprio Israel.

Amós também é o primeiro profeta a usar o conceito do “remanescente”, (שְׂאֵרֵיהֶם ou שְׂאֵרֵי). Conforme o estudo de Mueller²⁰⁶, a ideia de “resto” provém da vida política. Com o advento da monarquia, as estratégias de guerra visavam o extermínio do povo inimigo, porém, era comum que um resto sobrevivesse (Am 9.12; Js 13.12,27; 2Sm 21.2; Jr 25.20). Também é possível que esse resto gere um novo povo, sendo um sinal de esperança para eles próprios,

²⁰¹ BONORA, 1983, p. 76.

²⁰² BONORA, 1983, p. 78.

²⁰³ HARTMAN, 2007, p. 490; SCHWANTES, 1987, p. 35-48.

²⁰⁴ GASS, 2007, p. 47; cf. Am 9.8.

²⁰⁵ FERNANDES, 2008a, p. 219.

²⁰⁶ MUELLER, Werner E. *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973.

e de alerta para os povos vizinhos (Jr 47.4; Ez 25.15s). No testemunho bíblico, podemos perceber que não é incomum que um grupo sofra uma catástrofe e apenas alguns sobrevivam para dar continuidade ao povo de Deus. Mueller afirmou que este elemento não é específico da profecia, como fez Gressmann²⁰⁷. São exemplos, a Arca de Noé (Gn 6-9); a família de Ló que escapa de Sodoma e Gomorra (Gn 19); e Jacó que divide sua família e seus bens em dois para que um resto possa sobreviver (Gn 32.9); entre outros.²⁰⁸

Amós anuncia a esperança de salvação para a casa de Jacó, para o “restante” de José que se converter (Am 5.14-15). Para Amós, os “remanescentes” são os oprimidos e empobrecidos que irão sobreviver na destruição do Reino do Norte.²⁰⁹

3.3.2 Isaías 1-39 – Proto-Isaías

3.3.2.1 *Textos principais*

Is 2.11-12

11 עֵינֵי גְבוּהוֹת אָדָם שְׁפֹל וְשַׁח רוּם אַנְשִׁים וְנִשְׁגָּב יְהוָה לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא:
12 כִּי יוֹם לַיהוָה צָבָאוֹת עַל כָּל־גֹּאֲהַ וְרָם וְעַל כָּל־נִשְׂאָ וְשִׁפֹּל:

¹¹ Os olhos altivos dos humanos serão rebaixados, e a sua arrogância será humilhada; e só YHWH será exaltado naquele dia.

¹² Porque o dia para YHWH dos Exércitos será contra todo o soberbo e altivo, e contra todo o que se exalta, para que seja rebaixado.

Is 13.6,9,10

6 הַיְלִילוּ כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָה כְּשֶׁר מִשְׁדֵּי יָבוֹא:
9 הִנֵּה יוֹם־יְהוָה בָּא אֲכַזְרִי וְעִבְרָה וַחֲרוֹן אַף
לְשׁוֹם הָאָרֶץ לְשִׁמּוֹה וְחִטָּאִיהָ יִשְׁמִיד מִמֶּנָּה:
10 כִּי־כֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכִסְלֵיהֶם לֹא יִהְיוּ אֹרָם
חֲשֵׁךְ הַשָּׁמַיִם בְּצִאתוֹ וַיִּרַח לֹא־יִגִּיהַ אֹרֹו:

²⁰⁷ GRESSMANN, 1905, p. 229ss.

²⁰⁸ DILLARD, Raymond B.; LONGMAN, Tremper. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 401; RAD, 2006, p. 464.

²⁰⁹ BONORA, 1983, p. 75-83; GASS, 2007, p. 49; CORNFELD, Gaalyahu; BOTTERWECK, G. Johannes. **Die Bibel und ihre Welt: eine Enzyklopädie**, v. 1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972. p. 85.

- ⁶ Uivai, pois está perto o dia de YHWH; vem como devastação do Todo-Poderoso (*shaddai*).
⁹ Eis que o dia de YHWH vem, cruel, com cólera e ira ardente,
 para pôr a terra em desolação, e dela exterminar os transgressores.
¹⁰ Porque as estrelas dos céus e as suas constelações não darão a sua luz;
 o sol se escurecerá ao nascer, e a lua não resplandecerá com a sua luz.

Is 22.5

⁵ כִּי יוֹם מְהוּמָה וּמְבוֹסָה וּמְבוֹכָה לְאֶרֶץ
 יְהוָה צְבָאוֹת בְּנֵיא חֲזוֹן
 מִקְרָקֶר קֶר וְשׁוֹעַ אֶל־הָהָר:

- ⁵ Porque dia de alvoroço, de atropelamento e confusão é este para o Senhor (Adonai),
 o YHWH dos Exércitos, no vale da Visão:
 um derribar de muros e clamor que vai até aos montes.

Is 34.8,13

⁸ כִּי יוֹם נָקָם לַיהוָה שְׁנַת שְׁלוֹמִים לְרִיב צִיּוֹן:
¹³ וְעִלְתָּה אֶרְמֹנְתֶיהָ סִרְיִם קָמוּשׁ וְחוּחַ בְּמַבְצְרֶיהָ
 וְהִיתָה נוֹה תַנִּים חֲצִיר לְבָנוֹת יַעֲנָה:

- ⁸ Porque será o dia da vingança para YHWH, ano de retribuições pela causa judicial de Sião.
¹³ E nos seus palácios crescerão espinheiros, cardo e arbusto espinhoso nas suas fortalezas;
 e será morada de chacais e grama para filhotes de avestruz.

3.3.2.1 Contexto histórico

O profeta Isaías (Proto-Isaías: Is 1-39) pregou entre os anos 740 e 701 a.C., era casado com uma profetisa e teve filhos, aos quais deu nomes simbólicos (Is 7.3; 8.3). Provavelmente era natural de Jerusalém.²¹⁰ Isaías é profeta do 8º século.

Eram tempos de crise em Judá. Sob o governo de Acaz (741–725) e de Ezequias (725–697), Judá entrou no jogo político dos assírios, que sob os imperadores Tiglate-Pileser III (745–727), Salmanasar V (727–722) e Sargon (722–705), subjugarão o reino de Israel.²¹¹

Ameaçado pelo Israel do Norte e por Damasco, Acaz ofereceu-se voluntariamente como vassalo dos assírios e, em consequência, foi tratado como um vassalo. [...].

²¹⁰ DONNER, 2010b, p. 353. RAD, 2006, p. 576.

²¹¹ HARTMAN, 2007, p. 491.

Parece que seu filho e sucessor, Ezequias (725/724-697/696) continuou inicialmente a política cautelosa e aparentemente pró-assíria de seu pai.²¹²

Depois da morte de Sargom, Senaqueribe (705-681 a.C.) assume o trono assírio. Com os conflitos internos e a mudança de trono no império assírio, uma centelha de esperança se acende novamente para os oprimidos na Síria e na Palestina. Ezequias, rei de Judá, iniciou um movimento de revolta, uma coalizão antiassíria que durou até 701 a.C. Além da aliança com pequenos Estados, como Ecrom e Asquelom, Ezequias também contatou o Egito. A coalizão antiassíria considerava-se bem preparada. Essa política de alianças, no entanto, foi rejeitada por Isaías (Is 30.1-5; 31.1-3).

No entanto, não apenas as informações jactanciosas do imperador assírio Senaqueribe (704-681) sobre sua campanha do ano de 701, mas também o AT fornecem informações detalhadas sobre o fracasso da revolta dos aliados (2Rs 18.13-16; cf. o anúncio de Isaías relacionado com esses acontecimentos, entre outros, e principalmente, em 1.49 e 22.1-14).²¹³

Os aliados fracassam e Senaqueribe, depois de reestabelecer a paz no seu império, volta-se para atacar. Conquistou Sidônia e seguiu em direção ao sul. Amom, Moabe, Edom e Asdode pagaram-lhe tributos instantaneamente. Depois, conquistou Ascalom, deportou a família real para a Assíria e ocupou também Ecrom. Assim, Judá ficou exposto.²¹⁴

Quando Isaías lamenta que o país esteja deserto, as cidades queimadas pelo fogo e o campo devastado pelo estrangeiro, isso corresponde ao relato real, menos poético, que fala da conquista de 46 cidades fortificadas e numerosas outras localidades e de um grande despojo composto por pessoas e animais. Portanto, Senaqueribe conseguiu ocupar todo o Reino de Judá.²¹⁵

Jerusalém estava preparada para a defesa, então Senaqueribe tomou partes de Judá, mas não ocupou Jerusalém. Não sabemos o motivo da retirada de Senaqueribe, mas Isaías não a considerou uma vitória dos judaítas (Is 22.1-14).²¹⁶

3.3.2.3 *Uso do conceito*

Em Isaías encontramos um caráter fortemente bélico do conceito do dia de Javé, mostrando grande relação intertextual com a noção popular do dia de Javé nas guerras santas

²¹² GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel:** dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005b. p. 189.

²¹³ GUNNEWEG, 2005b, p. 190.

²¹⁴ DONNER, 2010b, p. 369.

²¹⁵ GUNNEWEG, 2005b, p. 191.

²¹⁶ DONNER, 2010b, p. 370; GUNNEWEG, 2005b, p. 192.

do Israel tribal. As ameaças quanto ao dia de Javé (Is 2.11,12; 13.6,9; 34.8) preveem uma destruição universal, não apenas para Israel e Judá, mas também para as nações estrangeiras (Is 10.5). Alguns de seus ditos proféticos falam de distúrbios cósmicos que se tornaram influência intertextual para a escatologia judaica posterior.²¹⁷

A vitória de Gideão sobre Midiã, narrada em Jz 7.9ss, é referida em Is 9.3²¹⁸ como “dia dos midianitas”. Aqui, o dia de Javé é comparado às “guerras de Javé” do passado. “Porque tu quebraste o jugo que pesava sobre eles, a vara que lhes feria os ombros e o cetro do seu opressor, como no dia dos midianitas”. Em Is 28.21, o profeta também compara um evento bélico escatológico com as “guerras de Javé” do passado, lembrando a vitória sobre os filisteus (cf. 2 Sm 5.20,25).²¹⁹

Outra passagem relevante sobre o dia de Javé encontramos em Is 13. Trata-se de um poema sobre a Babilônia, provavelmente escrito no século VI, de autoria anônima. Aqui, o dia de Javé é descrito por uma ação bélica. “Inicia com um apelo aos guerreiros, para se reunirem sob a convocação de Javé [...]. O próprio Javé chama os seus ‘consagrados’, os seus heróis, que acorrem em tamanha quantidade que surge um tumulto de nações. Em seguida Javé em pessoa passa o exército em revista”.²²⁰ No v.10, sol, lua e estrelas escurecem; temos no cenário de Isaías elementos que remetem às trevas que acompanham o dia de Javé, uma descrição com características teofânicas de relação intertextual com textos anteriores (cf. Am 5.18,20 e Sf 1.15).²²¹

Também em Is 34, a expressão usada é “dia da vingança para Javé” (v.8). A preposição לְ “para”, é um detalhe especial na expressão. O dia de Javé se torna um dia para Javé se vingar. O dia da vingança pertence a Deus; é ele quem a decreta. A vingança divina resulta na libertação de seu povo oprimido e no retorno da vida selvagem nos centros da civilização. É uma questão de justiça punir o mal e, mais ainda, com a punição do mal é que se alcança o fim da opressão.²²² O autor desse acréscimo posterior tinha em vista a vingança contra Edom por ter se aliado aos babilônios na destruição de Jerusalém. O capítulo descreve a

²¹⁷ RAD, 2006, p. 553-554.

²¹⁸ Is 9.3 na BHS. Is 9.4 na ARA.

²¹⁹ HARTMAN, 2007, p. 490.

²²⁰ RAD, 2006, p. 553.

²²¹ RAD, 2006, p. 553-554.

²²² PEELS, Hendrik G.L. The vengeance of God: the meaning of the root NQM and the function of the NQM-texts in the context of Divine Revelation in the Old Testament. *Old Testament Studies*, 31. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995. p. 154-155.

destruição de Edom pela espada (v.3).²²³ Podemos ver, em Is 34.11-14, uma relação intertextual com Sf 2.13-14, em que o palácio se torna ninho para aves selvagens.

3.3.2.4 Oprimido e opressor

Isaías, mesmo sem toda a radicalidade de Amós, também se colocou ao lado dos pobres. Isaías atacou os governantes de Jerusalém por serem assassinos e ladrões que gostam do suborno (Is 1.21-26). Denunciou também os juízes corruptos, que não defendem o caso das viúvas e roubam a herança dos órfãos (Is 10.1-4).²²⁴ Isaías alertou contra a idolatria e a maldade generalizada de Israel e de Judá. Denunciou a hipocrisia das lideranças que “se apresentavam como gente muito religiosa, consagrada a Javé, enquanto viviam da exploração do povo (Is 1.10-17).²²⁵ Denunciou ainda os latifundiários, os grandes proprietários de terra que já possuíam tantas terras que, logo, nada mais sobraria para as famílias humildes (Is 5.8-10). Isaías denunciou todas as lideranças opressoras, sejam elas políticas, religiosas, jurídicas ou socioeconômicas e alertou contra a arrogância e a altivez que serão humilhadas no dia de Javé (2.11-21).²²⁶

Isaías era filho de Sião e de Jerusalém e, por isso, diferentemente de Amós (Am 9.1-4), Miquéias (Mq 3.12) e Jeremias (Jr 7.1-15; 26.1-19), não anunciou a destruição do templo.²²⁷ Para Isaías, o problema não estava na estrutura da monarquia, apenas nos reis maus. “Isaías espera que Javé fará surgir um rei justo que defenda a causa dos pobres (Is 11,1-9). Quer dizer, espera uma sociedade de classes sem exploração!”.²²⁸ Talvez por ser da cidade, a análise de Isaías não seguiu a radicalidade dos profetas que olharam a situação da perspectiva rural.

Isaías também recorre ao tema do “remanescente” ou “resto” (רְשָׁרְשָׁתָא – Is 10.21–22; 11.11,16; 14.30; 28.5; 37.32). Em Is 10.21, o profeta usa a expressão similar “resto de Jacó” (רְשָׁרְשָׁתָא יַעֲקֹב). Como em Amós (Am 5.15), a expressão implica uma ameaça, mas também inclui a promessa de que um remanescente será deixado. Este resto será chamado “santo” (cf. Is 4.3; 11.11,16; 28.5). Para Isaías, esse resto são os oprimidos de Jerusalém (Is 4.3; 37.31-32).²²⁹

²²³ BLENKINSOPP, Joseph. **Isaiah 1 – 39: a new translation with introduction and commentary.** (Anchor Yale Bible). New York: Doubleday, 2000. p. 453.

²²⁴ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 64.

²²⁵ PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres.** 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 59-60.

²²⁶ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 64.

²²⁷ GASS, 2007, p. 92.

²²⁸ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 64.

²²⁹ HARTMAN, 2007, p. 491.

3.3.3 Sofonias

3.3.3.1 Textos principais

Sf 1.7-9

⁷ הַס מִפְנֵי אֲדֹנָי יְהוָה כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָה

כִּי־הִכִּין יְהוָה זֶבַח הַקָּדִישׁ קְרָאיוֹ:

⁸ וְהָיָה בַיּוֹם זֶבַח יְהוָה

וּפְקַדְתִּי עַל־הַשָּׂרִים וְעַל־בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְעַל כָּל־הַלְבָּשִׁים מִלְּבוּשׁ נְכָרִי:

⁹ וּפְקַדְתִּי עַל כָּל־הַדּוֹלֵג עַל־הַמִּפְתָּן בַּיּוֹם הַהוּא הַמְּמַלְאִים בַּיֵּת אֲדֹנֵיהֶם חָמָס וּמְרֻמָּה:

⁷ Shhh! diante do meu Senhor YHWH, porque está perto o dia de YHWH, porque YHWH preparou um sacrifício; consagrou seus convidados.

⁸ E acontecerá que, no dia do sacrifício de YHWH:

Castigarei os oficiais e os filhos do rei, e todos os que trajam vestes custosas estrangeiras.

⁹ E castigarei todos os que atravessam a soleira (do templo), naquele dia, os que enchem a casa de seu Senhor de violência e engano.

Sf 1.14-15,18a

¹⁴ קָרוֹב יוֹם־יְהוָה הַגָּדוֹל קָרוֹב וּמַהֵר מְאֹד

קוֹל יוֹם יְהוָה מִר צִרַח שָׁם גְּבוּר:

¹⁵ יוֹם עִבְרָה הַיּוֹם הַהוּא יוֹם צָרָה וּמְצוּקָה

יוֹם שָׂאָה וּמְשׂוֹאָה יוֹם חֲשָׁךְ וְאִפְלָה יוֹם עָנָן וְעֶרְפֹּל:

^{18a} גַּם־כֶּסֶפֶם גַּם־זָהָבָם לֹא־יִצְלָחוּ לְהַצִּילָם בַּיּוֹם עִבְרַת יְהוָה

¹⁴ Está perto o grande dia de YHWH; está perto e muito se apressa.

Ouçam! Dia de YHWH amargo gritará até mesmo o guerreiro

¹⁵ Dia de ira, aquele dia, dia de angústia e apreensão,

dia de devastação e desolação, dia de trevas e escuridão, dia de nuvens e neblina.

^{18a} Nem a sua prata nem o seu ouro os poderão livrar no dia da indignação de YHWH.

Sf 2.3

בְּקִשׁוּ אֶת־יְהוָה כָּל־עַנְוֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ פָּעִלוּ

בְּקִשׁוּ־צָדֵק בְּקִשׁוּ עֲנֹה אוֹלֵי תִסְתָּרוּ בַיּוֹם אֶת־יְהוָה:

Procurai a YHWH, todos os humildes da terra, que realizais seu direito.

Procurai a justiça, procurai a humildade; talvez encontrareis refúgio no dia da ira de YHWH.

Sf 2.14-15

14 וְרִבְצוּ בְּתוֹכָהּ עֲדָרִים כָּל־חִיתוֹנוֹי
 גַּם־קֵאֵת גַּם־קָפֹד בְּכַפְתָּרֶיהָ יִלְיִנוּ
 קוֹל יִשׁוּרֵר בְּחִלּוֹן חֶרֶב בַּפֶּף פִּי אַרְזָה עֲרָה:
 15 זֹאת הָעִיר הָעֲלִיזָה הַיּוֹשֶׁבֶת לְבִטָּח
 הָאֹמְרָה בַּלְבָּבָהּ אֲנִי וְאֶפְסִי עוֹד
 אֵיךְ הִיְתָה לְשִׁמָּה מֵרַבֵּץ לַחַיָּה
 כֹּל עוֹבֵר עָלֶיהָ יִשְׂרַק יְנִיעַ יָדוֹ:

¹⁴ No meio dela se deitarão os rebanhos de todo o tipo de animais.

Tanto a coruja do deserto quanto os mochos empoleirarão no topo de suas colunas.

Ouçã! Ressoa o canto pela janela! A soleira foi destruída; pois o cedro foi exposto.

¹⁵ Essa é a cidade arrogante que vivia despreocupada,
e dizia para si mesma: “Eu, e mais ninguém!”

Que ruínas sobraram! Uma toca de animais selvagens!

Todos os que passam por ela zombam e sacodem os punhos.

Sf 3.11-13

11 בַּיּוֹם הַהוּא
 לֹא תְבוֹשִׁי מִכָּל עַל־לִתְיֶךָ
 אֲשֶׁר פָּשַׁעְתָּ בִּי
 כִּי־אָז אָסִיר מִקֶּרְבְּךָ עֲלֵיָי גִּאֲוֹתֶךָ
 וְלֹא־תוֹסֵפִי לְגִבְהָהּ עוֹד בְּהַר קָדְשִׁי:
 12 וְהִשְׁאַרְתִּי בְּקֶרְבְּךָ עִם עֲנִי וְדָל
 וְחָסוּ בְּשֵׁם יְהוָה:
 13 שְׂאֵרֵי יִשְׂרָאֵל
 לֹא־יַעֲשׂוּ עוֹלָה וְלֹא־יִדְבְּרוּ כָזָב וְלֹא־יִמְצָא בְּפִיהֶם לְשׁוֹן תְּרֻמִּית
 כִּי־הֵמָּה יִרְעוּ וְרִבְצוּ וְאֵין מִחֲרִיד:

¹¹ Naquele dia

tu não serás aniquilada por causa de todos os teus atos,
com os quais tu te rebelaste contra mim.

Pois então, retirarei do meio de ti teus orgulhosos arrogantes
e não continuarás a ser altiva no meu santo monte.

¹² Mas deixarei um resto no meio de ti, um povo oprimido e empobrecido
e confiarão no nome de YHWH.

¹³ Os remanescentes de Israel

não cometerão iniquidade, nem proferirão mentira, e na sua boca não se achará língua enganosa,
porque eles serão apascentados, deitar-se-ão, e não haverá quem os espante.

3.3.3.2 Contexto histórico

Sofonias é um profeta pré-exílico de Judá, reino do Sul. Profetizou nos dias do rei Josias (640-609 a.C.), conforme o primeiro versículo (1.1). Por causa de seu silêncio quanto aos feitos de Josias, podemos supor que a pregação de Sofonias tenha ocorrido entre os anos de 640 e 630 a.C., antes da reforma religiosa, política e social do rei Josias (622 a.C.). Isso significa que sua profecia aconteceu quando Josias ainda era uma criança, e que teve lugar antes da pregação do profeta Jeremias.²³⁰

No contexto histórico imediatamente anterior, Judá viveu sob o governo de Manassés e de seu filho Amom. Manassés ampliou Jerusalém e trouxe prosperidade para Judá, mas para isso colocou-se como vassalo dos assírios e contribuiu para a entrada de costumes e da religião assíria. “Durante os cem anos de dominação assíria sobre a população israelita, esta foi fortemente influenciada pela economia, política, cultura e religião dos assírios”.²³¹ Manassés é conhecido por ter derramado sangue inocente até encher Jerusalém de ponta a ponta (2Rs 21.16).

A Assíria cobrava pesados tributos de Judá (Sf 2.13-15). Além disso, os reinados de Manassés e de Amom favoreceram a desordem religiosa.

A dominação da Assíria sobre o Reino de Judá, durante o reinado de Manassés (696-642 a.C.), era sentida em todas as camadas sociais e afetou não só a religião oficial, mas até a piedade popular. O redator deuteronomista avalia esse rei como o mais idólatra e assassino de todos (2Rs 21,1-18).²³²

Apesar de Amom ter reinado apenas dois anos (642-640 a.C.), seguia a mesma política de seu pai. Em 640 a.C., foi assassinado em um golpe palaciano por membros da corte de tendência antiassíria (2Rs 21.23s.). Josias, filho de Amom, foi entronizado com 8 anos de idade pelo povo da terra. O povo da terra são os camponeses proprietários que disputavam o poder com nobres e príncipes e desejavam reformas segundo a fé javista.

Em 627 a.C., a Assíria começou a entrar em decadência devido à morte do rei assírio Assurbanipal (669-627 a.C.). A Assíria estava enfraquecida, o que suscitou uma esperança de restauração nacional, que seria acompanhada por uma reforma religiosa.²³³ Sobre a reforma

²³⁰ DONNER, 2010b, p. 392.

²³¹ KRAMER, Pedro. **Comentário do livro do Profeta Sofonias: 'procurai a justiça e a pobreza!'** (SF 2,3). São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 27.

²³² KRAMER, 2012, p. 28.

²³³ KRAMER, 2012, p. 27.

religiosa do rei Josias, lemos que um livro da Lei foi encontrado e foi a base para tal reforma (2Rs 22.3-23.25).

A reforma josiânica foi desencadeada, pelo menos segundo o relato bíblico, pelo achado de um "livro da lei" (em hebraico: *sefer hattorá*) no templo de Javé em Jerusalém. [...]. Será que o livro achado era de fato o Deuteronômio? Certamente não o Dt em sua forma canônica definitiva, mas numa forma primitiva.²³⁴

É possível que seja o livro do Deuteronômio, exatamente pela semelhança entre os *acentos do Deuteronômio*²³⁵ com as medidas da reforma, que foram: a) a centralização do templo em Jerusalém, de forma que os altares no interior foram destruídos pois Javé deveria ter apenas um local para habitar; e b) todo idólatra deveria ser morto. Cria-se, assim, uma ideologia de segurança nacional.

Sofonias 1.12 fala de pessoas que haviam perdido a força motriz da religião de Javé — comparável ao fermento que produz a fermentação no vinho. Elas dizem para consigo: "Javé não faz o bem nem o mal" — i. é, ele não faz absolutamente nada, é um "deus ocioso" que fica em segundo plano, desalojado pelos deuses assírios, diante dos quais se evidenciara como inferior. A consequência prática dessa contemplação é que os jerosolimitas "se desviaram de Javé e não buscam nem perguntam por ele" (Sf 1.6).²³⁶

“Sofonias”, em hebraico, significa *Javé protegeu/escondeu*, e poderia ser uma alusão ao massacre do rei Manassés, ao qual o profeta teria sobrevivido. Sofonias é o único profeta do Antigo Testamento a trazer uma genealogia de quatro gerações nominalmente citados.²³⁷ Apresenta-se como filho de Cuxe, que pode significar “etíope” ou “negro”, ou seja, possivelmente Sofonias era filho de um estrangeiro africano, e pelo menos três gerações recebem nome javista, ou seja, sua família era temente a Javé:

A longa genealogia quer, pois, mostrar que o profeta, embora de origem estrangeira, era temente a YHWH. Os nomes do avô Godolias (*YHWH provou seu poder*), do bisavô Amarias (*YHWH falou*) e do tataravô Ezequias (*YHWH fortaleceu/confirmou*) contêm a abreviatura do nome YHWH.²³⁸

Alguns exegetas acreditam que seja pouco provável que o antepassado do profeta seja de fato o rei Ezequias, já que na Bíblia siríaca ele é chamado de Elequias. Apesar de não termos certeza de que seu tataravô tenha sido de fato o rei Ezequias, outros exegetas acreditam que

²³⁴ DONNER, 2010b, p. 392.

²³⁵ Acento na unicidade de Javé como Deus, na centralização do culto em Jerusalém, no amor aos fracos, e na bênção/maldição como reação divina para as ações humanas.

²³⁶ DONNER, 2010b, p. 385.

²³⁷ KRAMER, 2012, p. 26-27.

²³⁸ GASS, 2007, p. 124.

sim, baseados em sua extensa genealogia e na informação de que o rei Ezequias (725-696 a.C.) teve relações diplomáticas, comerciais e militares com os cuxitas.²³⁹

Convém aqui lembrar que havia pessoas negras entre os funcionários da corte de Jerusalém. É possível que já houvesse desde o início da monarquia, uma vez que Salomão estabeleceu fortes relações com o Egito, contraindo parentesco com o faraó (1Rs 3,1), e estabelecendo comércio com a rainha de Sabá (1Rs 10,1-13).²⁴⁰

Além disso, Ezequias já havia realizado uma reforma religiosa e política em seu tempo, tendo suspenso o pagamento de tributos à Assíria. É possível que tenha tido por base um "projeto" do Deuteronômio. Tendo crescido próximo à corte, Sofonias teria visto e ouvido bem de perto tudo aquilo que mais tarde denunciaria.

Sofonias têm os pés na realidade de seu povo, e denuncia a dominação estrangeira, a idolatria, a injustiça e a corrupção das lideranças.

3.3.3.3 *Uso do conceito*

Em Sofonias 1.15, o dia de Javé é descrito como um “dia de trevas e de escuridão; dia de nuvens e neblina”. O cenário das “trevas” חֹשֶׁךְ, além de ter sido usado por Amós para descrever o dia de Javé (Am 5.18,20), foi usado para descrever o efeito da praga de gafanhotos no Egito (חֹשֶׁךְ-אֲפֵלֶה “trevas escuras” - Ex 10.22) e é usado também no texto de Dt 4.11 (חֹשֶׁךְ עָנָן וְעַרְפָּל) “trevas, nuvens e neblina” Dt 4.11).²⁴¹

Em Sofonias, também temos o conceito com caráter fortemente bélico. Em Sf 1.14, o dia de YHWH é amargo até mesmo para o guerreiro (גִּבּוֹר). O dia de Javé de Sofonias é “dia de trombeta e de grito de guerra” (Sf 1.16a). Temos ainda o cenário do caos de guerra, יוֹם צָרָה וּמְצוּקָה יוֹם שָׂאָה וּמְשׂוֹאָה “dia de angústia e apreensão, dia de devastação e desolação” (cf. Sf 1.15).

3.3.3.4 *Opressor e oprimido*

O profeta Sofonias denuncia a opressão imposta pelo império assírio, a exploração dos setores dominantes da sociedade judaíta e a manipulação religiosa. Critica as lideranças, denuncia o desrespeito a seus cargos, os abusos e o apego ao luxo (1.12-13). Os oficiais – as lideranças de Jerusalém – se aliaram ao império assírio (1.8). Os juízes devoram suas presas e

²³⁹ KRAMER, 2012, p. 26-27.

²⁴⁰ GASS, 2007, p. 124.

²⁴¹ WOLFF, 1977, p. 34-36, 44-45.

os profetas anunciam como verdade o que Javé não anunciou (3.4). A crítica à elite social de Jerusalém adverte aos que enriquecem através das negociações comerciais, tanto no campo quanto na cidade.²⁴² O profeta alerta sobre a intolerância de Javé para com a corrupção religiosa e política e anuncia o fim da arrogância dos opressores no dia de Javé (Sf 3.11).

Sofonias analisa o sistema do Estado e percebe um problema. Quem sustenta a cidade é o povo oprimido do campo e das cidades (Sf 2.3). O Estado – corte, exército, templo – vive às custas do camponês, do órfão, da viúva (Sf 3.12-13). A cidade exige parte da produção dos camponeses para si. Os juízes não defendem o direito do órfão, da viúva e do estrangeiro (Sf 3.4). As lideranças lucram empobrecendo e endividando os pequenos. O poder coercitivo do exército garante a exploração. Além disso, cidades estrangeiras oprimem o povo (Sf 2). Exércitos matam e saqueiam. Nações escravizam, fazem vassallos, impõem sua cultura, sua religião, cobram altos impostos. É por isso que o profeta anuncia o fim das cidades e o fim dos cargos abusivos (Sf 3.6; 11-13).

Logo após a terrível ditadura de Manassés, pelo ano de 630 a.C., o profeta Sofonias já está convicto de que irá chegar um novo dia. Depois de denunciar Jerusalém como a cidade rebelde e opressora, seus chefes como lobos, seus juízes como lobos, seus profetas como impostores e seus sacerdotes como violadores da lei (Sf 3.1-4), o profeta anuncia um futuro feliz aos pobres: “Deixarei em teu seio um povo pobre e humilde. Eles procurarão refúgio no nome de Javé. Eles já não praticarão a iniquidade (...) Sim, eles pastarão e habitarão sem que ninguém os inquiete” (Sf 3.12-13).²⁴³

Sofonias é também o mais detalhista quanto à ideia de um remanescente/resto (שְׁאֵרִית). Em Sf 3.12, Javé pronuncia seu anúncio de salvação: um resto será deixado. Esse resto é formado por um “povo oprimido e empobrecido” (עַם עֲנִי וְדָל). Conforme Schwantes²⁴⁴, עֲנִי (*ani*) é aquele que foi “encurvado”, “oprimido”. É aquele que foi expropriado e, por isso, protegido pelos profetas.²⁴⁵ O termo דָּל (*dal*), significa “magro”, “fraco”, “insignificante”.²⁴⁶ No sentido socioeconômico, é aquele que foi “empobrecido”.²⁴⁷ Esses termos geralmente se referem a camponeses com alguma autonomia econômica e jurídica que foram explorados e empobrecidos, endividados e escravizados. Outra

²⁴² BERLIN, Adele. Zephaniah: a new translation with introduction and commentary. **Anchor Bible**, v. 25a. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 130-139.

²⁴³ GASS, Ildo Bohn. Os profetas e a moradia dos pobres. In.: **Tempo e presença**, vol./n. 267, p. 52-53. São Paulo: CEDI, 1993, p. 53.

²⁴⁴ SCHWANTES, 2013, p. 24-32, 38-57, 242.

²⁴⁵ GESENIUS, Wilhelm. **Hebraeische Grammatik**: mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius hebraeischer Grammatik. 29. Aufl. Leipzig: F. C. W. Vogel, 1918, p. 605.

²⁴⁶ GESENIUS, 1918, p. 162.

²⁴⁷ SCHWANTES, 2013, p. 24-32, 38-57.

possibilidade é que esse resto seja gente da cidade, não do campo, já que o versículo descreve que este “povo oprimido e empobrecido” é de Jerusalém. São as viúvas, os órfãos, os escravos, as escravas, os empregados: pessoas que dependem daqueles orgulhosos arrogantes, os soberbos exultantes (cf. Is 3.13-15; 10.1-2; 14.32).

Para o profeta e seus seguidores, a terra não pode ser lugar de felicidade (*xalôm*) enquanto for dominada por gente arrogante (1,12), cuja segurança se acha na prata e no ouro, na abundância de casas e terras (1,13), tomadas a preço de violência e de fraude (1,9). Só haverá paz e alegria quando o país estiver nas mãos de um Resto, “gente pequena e pobre que faz repousar toda a sua confiança no Senhor”. Esse Resto se identifica com a mensagem de Sofonias e a explicita na redação final de seu livro. Sua felicidade consiste na realização do grande ideal do povo camponês: Apascentar os rebanhos e sentir-se tranquilo, sem medo de ninguém (cf. 3,12-13). As grandes metrópoles, símbolo da exploração, do luxo e da opressão, voltarão a ser campo e lugar seguro de pastagem para os rebanhos do povo (cf. 2,6-7.13.-15; Mq 3,12).²⁴⁸

O profeta Sofonias, “filho do Negro”, também pode nos ensinar sobre a igualdade de raças e etnias:

Sofonias, “filho do Negro” e profeta dos “pobres da terra”, deixa-nos, quem sabe, a lição: Não podemos dissociar a luta das *raças* oprimidas da grande caminhada das *classes* oprimidas. Raças e etnias têm de ser vistas como segmentos da classe oprimida. Não podemos separar a luta pela libertação étnica e cultural da luta pela libertação econômica, social, política e cultural dos “pobres da terra”. Pobres e negos têm condições de invocar o *Dia de Yahweh* e de empreender juntos o mesmo combate para que a ira divina se manifeste na História e as falsas seguranças sejam quebradas (cf. 1,14-18; 2,1-2). E nós todos somos convocados a solidarizar-nos e a irmanar-nos na mesma procura da vontade do Senhor, “procura da justiça e da pobreza”, única fonte de bem-estar, de proteção e segurança (cf. 2,3), para que se faça possível o *xalôm*, a felicidade do povo!²⁴⁹

No final de Sofonias, encontramos mais informações sobre os oprimidos e as oprimidas, a quem o profeta anuncia a esperança. Em Sf 3.19a, o profeta anuncia: “E libertarei a que manca, a expulsa reunirei”. Sofonias poderia mencionar os “pobres” como fez até aqui, mas prioriza deficientes e enjeitadas. E na forma feminina do hebraico!²⁵⁰

²⁴⁸ SOARES, Sebastião A. G. Sofonias, filho do negro, Profeta dos pobres da terra. In.: Opção pelos Pobres como critério de interpretação. **Revista de interpretação Bíblica Latino-Americana**, n. 3. p. 21-34. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 24-25.

²⁴⁹ SOARES, 1989, p. 25. (grifo do autor).

²⁵⁰ SCHWANTES, Milton. Javé abrigou: anotações teológicas à luz do livro de Sofonias. **Estudos de Religião**, Vol./No. 13, p. 25-44. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997. p. 32, 44.

3.3.4 Jeremias

3.3.4.1 Textos principais

Jr 30.7-8

7 הוּי כִּי גָדוֹל הַיּוֹם הַהוּא מֵאִין כְּמֹהוּ
וְעַתְצָרָה הִיא לִיעֲקֹב וּמִמָּנָה יִוָּשַׁע:
8 וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא נֶאֱמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֲשֶׁבֶר עָלוּ מֵעַל צִוְאֲרֵךְ
וּמִסְרוֹתֶיךָ אֲנִתֶק וְלֹא יַעֲבְדוּ-בוּ עוֹד זָרִים:

⁷ Ah! porque aquele dia é tão grande, que não houve outro semelhante;
e é tempo de angústia para Jacó; ele, porém, será salvo dela.

⁸ E acontecerá naquele dia, diz o YHWH dos Exércitos, quebrarei o jugo dele de sobre o teu pescoço,
e romperei os teus grilhões; e não mais servirão a ele estrangeiros.

Jr 46.10

וְהַיּוֹם הַהוּא לְאֹדֹנַי יְהוָה צְבָאוֹת
יוֹם נִקְמָה לְהַנָּקֵם מִצְרָיִם
וְאֶכְלָה חֶרֶב וְשִׁבְעָה וְרוּחַהּ מִדְּמָם
כִּי זָבַח לְאֹדֹנַי יְהוָה צְבָאוֹת בְּאֶרֶץ צָפוֹן אֶל-נְהַר-פָּרַח:

E o dia para o Senhor (Adonai), YHWH dos Exércitos,
dia de vingança para se vingar dos seus adversários;
e a espada devorará, e fartar-se-á, e embriagar-se-á com o sangue deles;
porque para Adonai, YHWH dos Exércitos tem um sacrifício comunitário na terra do norte,
junto ao rio Eufrates.

3.3.4.2 Contexto histórico

Jeremias, que significa “Javé é sublime”, profetizou entre os anos 627 e 585 a.C. Era filho de sacerdote, da tribo de Benjamin (Jr 1.1), natural de Anatote, localizada a alguns quilômetros a nordeste de Jerusalém.²⁵¹ Jeremias é profeta do 7º século.

Enquanto Josias ainda era menor de idade, a Assíria se desintegrava. Sob Nebopolassar (625-605 a.C.) a Babilônia se viu livre da dominação assíria. Os medos também ameaçavam Assur, a antiga capital do império assírio. Nesse vácuo de poder na região da Síria e da

²⁵¹ RAD, 2006, p. 615.

Palestina, aconteceu a reforma de Josias (2Rs 22.1-23.30). As medidas da reforma seguiram uma ideologia de segurança religiosa nacional. Trata-se de medidas

[...] de política cultural com o objetivo de eliminar tudo o que fosse religião alienígena, não-israelita, não-javista — numa só palavra: com o objetivo da *pureza do culto*, seja ela entendida como for. Num primeiro momento, poder-se-ia pensar que o sentido dessas medidas se esgote nisso; que elas se restrinjam ao setor do culto e da religião, sejam um assunto, por assim dizer, puramente "eclesial". No entanto, isso naturalmente não existe. A reforma cultural de Josias foi, no mínimo, também expressão de uma concepção política global, dentro da qual a pureza do culto era apenas um aspecto entre outros.²⁵²

Em 612 a.C., os babilônios (caldeus) e os medos conquistaram Nínive, a capital da Assíria.²⁵³ A Assíria resistiu ainda, movendo sua capital para Harã, sob Assurballit (612-605?), o último rei da Assíria. Nessa luta final, o rei Josias foi envolvido, custando-lhe a própria vida. “O vácuo de poder na Palestina foi novamente fechado”.²⁵⁴

Com uma nova intervenção da nobreza rural, Jeoacaz (609 a.C.), filho de Josias, é entronizado rei de Judá (2Rs 23.30). Os círculos conservadores de Judá esperavam a continuidade da reforma de Josias, contudo, Neco II / Neco (610-595 a.C.), faraó do Egito, prendeu o rei Jeoacaz, o exilou no Egito e deixou Jeoaquim (608-598 a.C.), outro filho de Josias, como rei de Judá (2Rs 23.33).²⁵⁵

Entretanto, no entanto, os caldeus e medos tinham concordado na divisão do antigo império Assírio. Os medos ficaram com o núcleo da Assíria propriamente dita, as montanhas iranianas e armênias e as regiões ao noroeste até a Ásia Menor; todas as outras regiões, e assim também a Síria e a Palestina, ficaram para os babilônios (caldeus).²⁵⁶

Os egípcios acreditavam ter retomado seu poder sobre as regiões da Síria e Palestina, porém a hegemonia egípcia durou poucos anos. Em 605 a.C., uma batalha foi travada entre egípcios e babilônios, em Carquêmis, no Eufrates (Jr 46.2). Os babilônios venceram e tomaram a região da dominação egípcia (2Rs 24.7). O império neobabilônico/caldeu, agora sob Nabucodonossor II (605-562 a.C.), cobrou tributos sobre Judá e outros pequenos Estados.

Nas mãos de Jeoaquim, Jeremias inicia sua história de sofrimento.

Jeoquim aceitou que Jeremias fosse preso e maltratado pelo sumo sacerdote, em razão de um ato simbólico que prenunciava a destruição de Jerusalém (Jr 19s.). Em outra ocasião ele queimou pessoalmente um rolo com as palavras de desgraça de

²⁵² DONNER, 2010b, p. 394-395.

²⁵³ GUNNEWEG, 2005b, p. 197.

²⁵⁴ GUNNEWEG, 2005b, p. 197.

²⁵⁵ DONNER, 2010b, p. 423.

²⁵⁶ GUNNEWEG, 2005b, p. 198.

Jeremias; entretanto, não conseguiu prender o profeta (Jr 36). É característica da autocompreensão desse rei a construção de um palácio com uma janela para a aparição real, que foi criticada por Jeremias (Jr 22.13-19).²⁵⁷

Não levando a sério suas obrigações de vassalo, Jeoaquim dispensou o pagamento de tributos à Babilônia (2Rs 24.1). “Por isso, os babilônios empreenderam uma expedição de castigo e sitiaram Jerusalém, em 598. Jeoaquim, que morreu pouco antes, não vivenciou o castigo”.²⁵⁸ Quando os babilônios chegaram para atacar Jerusalém, seu filho e sucessor, Joaquim²⁵⁹ (598/7 a.C.) assumia o trono por poucos meses (2Rs 24.8-17).

Joaquim decidiu sair da cidade, juntamente com a rainha-mãe (a Grande Dama), a família real e toda a sua corte e seus altos funcionários, ir até os babilônios e oferecer a capitulação. De acordo com uma tradição preservada nos escritos do historiador judeu Flávio Josefo [...], Joaquim salvou, desse modo, a cidade da destruição (*De bello judaico* VI,2,1).²⁶⁰

Em 597 a.C., o rei e as elites de Jerusalém e Judá foram exilados na Babilônia. Provavelmente, entre os deportados estava também Ezequiel (Ez 1.1-3; 3.1-5), de quem falaremos na próxima seção. Em lugar de Joaquim, Matanias, filho de Josias, foi feito rei. Seu nome real era Zedequias (597-586 a.C.), o último davidida que ocupou o trono de Davi.

Zedequias procurou fazer negociações com o Egito, Edom, Moabe, Amom, Tiro e Sidônia para livrar-se do jugo da Babilônia (Jr 27-28). Porém, em 589 a.C., a Babilônia avançou e Judá foi tomada. Judá pediu a ajuda do Egito e os babilônios suspenderam temporariamente o sítio de Jerusalém (Jr 34.21; 37.5,11).

Depois de vencer o exército egípcio, os babilônios retomaram o sítio de Jerusalém. Suas muralhas resistiram por um ano e meio, depois foram derrubadas. A cidade foi saqueada e incendiada, bem como o templo. Jerusalém caiu em 587/6 a.C. (2 Rs 25.1-3,8; Jr 39.1-2; 52.4-12). Zedequias foi levado para a Babilônia, como também a elite de Jerusalém e de Judá. Jeremias foi preso, mas foi solto em seguida pelos babilônios, que haviam tomado a cidade. Livre da prisão, Jeremias escolheu ficar na terra com os remanescentes, lavradores e vinhateiros que foram deixados. Jeremias compra um pedaço de terra em Anatote (Jr 32), o que significa um sinal de esperança no futuro da terra e do campo.²⁶¹

²⁵⁷ GUNNEWEG, 2005b, p. 199.

²⁵⁸ GUNNEWEG, 2005b, p. 199.

²⁵⁹ Os nomes dos reis Jeoaquim e Joaquim, pai e filho, estão conforme tradução de J. F. de Almeida. Em outras versões, como A Bíblia Sagrada (Vozes) e a Bíblia de Jerusalém (Paulinas), os nomes aparecem como Joaquim e Joaquin.

²⁶⁰ GUNNEWEG, 2005b, p. 199-200.

²⁶¹ DONNER, 2010b, p. 431.

Depois das deportações, a população remanescente continuou vivendo em Judá. Onde os babilônios não trouxeram novas elites para governar, a população seguiu de maneira autóctone e coesa, podendo preservar suas tradições históricas. Judá se tornou uma província babilônica, governada por Gedalias, um judaíta de Jerusalém, filho de Aicão, neto de Safã (2Rs 25.22).²⁶²

Gedalias tomou uma série de medidas político-econômicas que visavam a pacificação e ao saneamento do país flagelado pela guerra. Conforme Jeremias 40.9, ele fez com que as pessoas judaítas refugiadas em países vizinhos voltassem e a safra das plantações fosse colhida em tempo.²⁶³

Depois de pouco tempo no governo, Gedalias e outros líderes foram assassinados por um grupo de nacionalistas liderados por Ismael, um general davidita (2 Rs 25.26; Jr 41.17s.; 42; 43.7; 44.1). “O atentado gerou pânico entre a população, que temia represálias sangrentas. Muitas pessoas fugiram para o Egito, contra o conselho de Jeremias, e este e seu discípulo Baruque foram obrigados a acompanhá-las”.²⁶⁴ Jeremias atuou no Egito durante um tempo como profeta (Jr 43.8-44.30). Depois, perdemos seus vestígios.²⁶⁵

3.3.4.3 *Uso do conceito*

Jeremias denuncia a opressão interna, anunciando que Javé lutará ao lado dos babilônios na guerra que se aproxima contra Jerusalém. Aqui temos, como em Amós, uma “anti-guerra-santa”, no sentido de que a batalha será empreendida contra Jerusalém. Para Jeremias, Deus está do lado dos babilônios porque o sistema político de Judá e Jerusalém deve sucumbir, e um desses motivos é a desigualdade social.

A tal extremo havia chegado a ira de Javé devido aos males que eram feitos aos pobres que, quando as tropas da Babilônia atacaram a cidade de Jerusalém, Javé lutava ao lado de Nabucodonosor contra a cidade (Jr 21,1-10).²⁶⁶

Em Jeremias, o “dia de Javé” anuncia a destruição de Judá, mas também ameaça outros povos, como os egípcios, filisteus, moabitas, amonitas, edomitas, arameus, árabes, elamitas e babilônios (Jr 25.15-38; Jr 46-51). Jr 30.8 denuncia a opressão externa e descreve a libertação do povo escravizado pelos impérios estrangeiros.

²⁶² DONNER, 2010b, p. 431-433.

²⁶³ GUNNEWEG, 2005b, p. 206.

²⁶⁴ GUNNEWEG, 2005b, p. 206.

²⁶⁵ DONNER, 2010b, p. 431-432.

²⁶⁶ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 64.

A expressão literal “dia de Javé” não aparece em Jeremias. Em Jr 46.10, a expressão usada é *יִוֵּם נִקְמָה לַיהוָה זְבָאוֹת* “Aquele dia para o Senhor (Adonai), YHWH dos Exércitos, dia de vingança”. O trecho, carregado de conotação bélica, descreve o dia de Javé como um dia de vingança contra os inimigos externos. Em Jeremias, encontramos forte conotação bélica: seus ditos descrevem desastres militares e colocam a vinda de Javé em evidência.²⁶⁷

3.3.4.4 Opressor e oprimido

Em Jeremias, temos uma crítica política que atinge toda a estrutura do Estado. Jeremias avaliou a reforma do rei Josias (Jr 3.6-13), denunciou a ambição do rei Joaquim por construir palácios e ainda por pagar mal os trabalhadores (Jr 22.13-19).²⁶⁸

Jeremias, durante o reinado de Sedecias (597-587 a.C.), faz um oráculo muito significativo. Ele já não acredita mais nos reis de Judá. Estes já o decepcionaram tanto. Quase o mataram. Anuncia, então, a vinda de um rei justo. [...]. Em seus dias, Judá será salvo e habitará em segurança. [...]. Só haverá moradia em segurança no momento em que a justiça alcançar a todos.²⁶⁹

Sua crítica religiosa é dirigida aos líderes religiosos, denunciando que o templo foi transformado em “covil de ladrões”, pois se beneficiava da proteção religiosa para continuar seus delitos às custas do forasteiro, do órfão e da viúva (Jr 7.1-15).²⁷⁰

A crítica social de Jeremias é dirigida contra as elites. Quem acumula acima de suas necessidades e não julga a causa do oprimido e do necessitado (*עָנִי וְאֲבִיּוֹן* – Jr 22.16) não possui o conhecimento de Deus.

Jeremias tem um anúncio para os “pobres”, no hebraico *לַדָּל*, que, geralmente, designa pequenos agricultores que foram vítimas de relações econômicas injustas e foram expropriados e empobrecidos (Jr 39.10; 40.7; 52.15,16; cf. 1Rs 24.14; 25.12). Em Jr 52.16, esses pobres ficam em Jerusalém para serem vinhateiros e lavradores. Aqui os expropriados recuperam suas terras e são responsáveis pelo futuro de Judá.²⁷¹

²⁶⁷ HOLLADAY, William L. *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52. Hermeneia*. Philadelphia: Fortress, 1989. p. 50.

²⁶⁸ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 64; GUNNEWEG, 2005b, p. 199.

²⁶⁹ GASS, 1993, p. 53.

²⁷⁰ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 64.

²⁷¹ SIQUEIRA, Tércio Machado. O “resto” em Jeremias. In.: GARMUS, Ludovico (Ed.). *Resto Santo e fiel. Estudos Bíblicos*, n.62, p. 37-44. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 43.

Jeremias também tem uma mensagem para os exilados. Em Jr 29, o profeta também fala aos exilados. Dessa forma, Jeremias faz sua denúncia às elites e aos poderosos de Jerusalém, e anuncia esperança aos oprimidos que recuperam suas terras em Judá. Mas também fala aos exilados, pois reconhece neles um novo grupo que sofre uma opressão. A vida no exílio não era fácil. Havia grande incerteza sobre o futuro. Jeremias, então, fazendo uma relação intertextual, toma a antiga maldição de Dt 28.30,39 (cf. Am 5.11 e Sf 1.13) e a transforma em bênção para os exilados (Jr 29.5). Jeremias compreende que os exilados passam por um período de juízo, mas também entende que é dentro da situação de juízo que eles podem recomeçar. “A salvação não anula o juízo, antes o pressupõe e o confirma; somente dentro da situação de juízo – no caso, o exílio – há possibilidade de vida nova, a partir da estaca zero”.²⁷²

3.3.5 Lamentações

3.3.5.1 Textos principais

Lm 1.12

לֹא אֵלֵיכֶם כָּל-עֲבְרֵי דָרֶךְ
הַבֵּיטוּ וּרְאוּ אִם-יֵשׁ מִכָּאוֹב כְּמִכָּאֲבִי אֲשֶׁר עוֹלַל לִי
אֲשֶׁר הוֹגָה יְהוָה בְּיוֹם חֲרוֹן אַפּוֹ:

Acaso todos vós que passais pelo caminho,
olhai e vede se existe dor como a minha dor, que veio sobre mim,
com que me afligi YHWH no dia do furor da sua ira?

Lm 2.1

אֵיכָה יָעִיב בְּאַפּוֹ אֲדָנִי אֶת-בֵּית-צִיּוֹן
הַשְּׁלִיךְ מִשָּׁמַיִם אֶרֶץ תַּפְאֲרַת יִשְׂרָאֵל
וְלֹא-זָכַר הַדָּם-רַגְלָיו בְּיוֹם אַפּוֹ:

Como o Senhor cobriu de nuvens, na sua ira, a filha de Sião!
Derrubou do céu à terra a glória de Israel,
e não se lembrou do estrado de seus pés, no dia da sua ira.

²⁷² KILPP, Nelson. Jeremias escreve aos exilados. A dimensão crítica do anúncio profético de salvação. In.: *Estudos Teológicos*, n.1, ano 28, p. 9-20. São Leopoldo: EST, 1988. p. 20.

Lm 2.22

תִּקְרָא כְּיוֹם מוֹעֵד מְגוּרֵי מִסְכִּיב
וְלֹא הָיָה בְּיוֹם אֲפִי־הַתְּהוֹה פְּלִיט וְשָׂרִיד
אֲשֶׁר־טִפְחָתִי וְרִבִּיתִי אִיבִי כָּלָם:

Convocaste de toda parte terrores contra mim, como num dia de solenidade;
não houve, no dia da ira de YHWH, quem escapasse ou ficasse;
aqueles do meu carinho os quais eu criei, o meu inimigo os consumiu.

3.3.5.2 Contexto histórico

O livro das Lamentações (em hebraico **איכה**, que significa “como?”) fala da situação de angústia de quem viveu a destruição de Jerusalém em 587 a.C. Lamentações não fazem parte da literatura profética, são de outra natureza. São lamentos proferidos diante de Deus. Os lamentos do povo contrapõem um passado outrora glorioso ao presente desolador.²⁷³

Descrevem a situação depois da grande catástrofe de 587 a.C., quando Jerusalém e o Templo foram destruídos (2.6ss.), o rei “o fôlego da nossa vida, o ungido de Javé, foi preso” (4.20) e o país, “a nossa herança, passou a estranhos” (5.2).²⁷⁴

Cada um dos quatro primeiros capítulos é formado por estrofes em ordem alfabética, ou seja, cada capítulo contém 22 estrofes, e cada estrofe começa com uma letra diferente do alfabeto hebraico. A exceção é o quinto capítulo, que não segue a ordem alfabética, apesar de ter 22 estrofes. Os lamentos, provavelmente, surgiram de forma independente, após a catástrofe de 587 a.C., na Palestina e não na Babilônia.

De forma similar à Obra Historiográfica Deuteronomista, que profere uma confissão de culpa na sua retrospectiva histórica a partir do exílio, as Lamentações tentam interpretar mediante a oração a situação vigente. Assumem a denúncia e o anúncio do profetismo literário sob a forma de confissão de culpa.²⁷⁵

As lamentações aparecem em concordância com os anúncios e as denúncias dos profetas literários. Relatam o cumprimento das profecias e assumem os acontecimentos como uma confissão de culpa. “A ira de Javé trouxe a desgraça (2.1ss; 3.43ss), mas foi a própria culpa que a provocou: ‘Jerusalém pecou gravemente’” (1.8; cf. 1.13s; 3.42; 4.6; 5.7,16).²⁷⁶

²⁷³ HILLERS, Delbert R. Lamentations. **Anchor Bible**, v.7a. Garden City: Doubleday & Co., 1972. p. 30.

²⁷⁴ SCHMDT, 2009, p. 297.

²⁷⁵ SCHMDT, 2009, p. 298.

²⁷⁶ SCHMDT, 2009, p. 298.

3.3.5.3 *Uso do conceito*

Lamentações não traz o conceito literal do dia de Javé, mas uma de suas variantes. Em Lamentações, o dia de Javé é dia de ira. No primeiro capítulo temos a expressão “no dia do furor da sua ira” (Lm 1.12) e no segundo capítulo temos a expressão “no dia da ira de YHWH” (em Lm 2.22). A ira é uma característica intertextual do conceito, presente também no dia de Javé de Sofonias (cf. Sf 1.15).

No segundo capítulo, temos “o Senhor cobriu de nuvens, na sua ira, a filha de Sião (...) no dia da sua ira” (Lm 2.1). Aqui o versículo aparece em relação intertextual com o dia de Javé de Amós, Sofonias, Ezequiel e Joel (cf. Am 5.18-20; Sf 1.15; Ez 13.5, 30.3, 34.12; Jl 2.2). O dia de Javé de Lamentações, segue a linha de características teofânicas apresentadas pelos profetas.

3.3.5.4 *Opressor e oprimido*

Para Lamentações, o oprimido é o Israel que foi exilado. O dia de Javé anunciado pelos profetas se cumpre. A ira de Javé castiga o próprio Israel e parte da população é exilada. Mas o juízo divino é justificado, a culpa de Jerusalém é confessada no lamento, pois reconhece a política de alianças praticada por Israel (4.17; 5.6s) e entende que pecou gravemente.²⁷⁷

Para Lamentações, o oprimido é o povo exilado que agora clama a Deus (1.12; 2.18). “Outro consolador não há (1.9,16s.,21). Só aquele que castigou pode ouvir a súplica e talvez atendê-la. Assim a oração vive da certeza: ‘O Senhor não rejeitará para sempre’ (3.31; cf. 3.21ss.; 4.22)”.²⁷⁸ Sofonias também conhece uma possibilidade de salvação no dia da ira de Javé (cf. Sf 2.3). Lamentações reconhece, portanto, um dia de Javé que teve seu cumprimento no passado, na catástrofe de 587 a.C. e no exílio babilônico, e espera por um novo dia de Javé no futuro, no qual existirá a esperança da salvação e do retorno para os exilados.

O autor dos lamentos aponta uma parcela da culpa para os ricos: “os que comiam comidas finas agora desfalecem nas ruas; os que se criaram em carmesim abraçam monturos” (Lm 4.5); para os falsos profetas: “os teus profetas te anunciaram visões falsas e absurdas e não manifestaram a tua maldade, para restaurarem a tua sorte; mas te anunciaram visões de

²⁷⁷ SCHMIDT, 2009, p. 298.

²⁷⁸ SCHMIDT, 2009, p. 298.

sentenças falsas, que te levaram para o cativeiro” (Lm 2.14); e também para os sacerdotes: “foi por causa dos pecados dos profetas, das maldades dos seus sacerdotes, que derramaram o sangue dos justos no meio dela” (Lm 4.13). Lamentações, portanto, reconhece as lideranças políticas, sociais e religiosas de Israel como culpadas pelos acontecimentos de 587 a.C., que compreendem como resultado da ira de YHWH, em conformidade com o anúncio dos profetas pré-exílicos.²⁷⁹

Para Lamentações, os opressores responsáveis pela catástrofe resultado da ira de YHWH são os ricos (Lm 4.5), os falsos profetas e sacerdotes (Lm 4.13) e o rei (Lm 4.20). No final do poema do quarto capítulo, um alerta é enviado para Edom em conformidade com o anúncio do dia de Javé do profeta Obadias. Edom não deve se alegrar pela desgraça de Israel, pois também será humilhado (Lm 4.21 e 22b). É provável que esse trecho seja do período do final do exílio, ou do início do pós-exílio.²⁸⁰

3.3.7 Obadias

3.3.7.1 *Texto principal*

Ob 1.15

כִּי־קָרוֹב יוֹם־יְהוָה עַל־כָּל־הַגּוֹיִם
כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ יַעֲשֶׂה לָּךְ גַּמְלָךְ יִשׁוּב בְּרֹאשׁוֹךְ:

Porque o Dia de YHWH está prestes a vir sobre todas as nações;
como tu fizeste, assim se fará contigo; o teu malfeito tornará sobre a tua cabeça.

3.3.7.2 *Contexto histórico*

Antes da destruição de Jerusalém, em 587 a.C., é possível que o profeta Obadias tenha sido escriba ou tenha servido como profeta no culto do templo. Tendo permanecido em Judá, Obadias atuou em meio aos remanescentes entre 585-580 a.C. Obadias é profeta do 6º século.²⁸¹

“Os edomitas, que antes haviam participado de uma coalizão antibabilônica, se tornaram inimigos de Israel e, aproveitando-se de sua desgraça, da destruição de Jerusalém,

²⁷⁹ ANDIÑACH, Pablo R. **Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2015. p. 431

²⁸⁰ ANDIÑACH, 2015, p. 431.

²⁸¹ SCHMIDT, 2009, p. 220.

perseguiram e entregavam os fugitivos judaítas (Ob 14)”.²⁸² Depois da queda de Jerusalém, Edom ocupou o sul de Judá e estendeu seu território até Hebron.

Que atos violentos possam vir de povos-estranhos está no limite do aceitável. Não se pode esperar solidariedade de Impérios em expansão e com desejos intensos de dominação. Mas, e a solidariedade entre os pequenos? Entre os irmãos? Os olhos de Abdias estão voltados para esta situação: Edom deixa de agir graciosamente e assume gestos agressivos.²⁸³

O livro de Obadias, que significa “servo de YHWH”, é a menor obra do Antigo Testamento, com apenas 21 versículos. Suas profecias carregam os interesses de Sião (Ob 16,17,21) e de Jerusalém (Ob 11).²⁸⁴

3.3.7.3 *Uso do conceito*

Em Obadias, também podemos ver o caráter bélico presente já no primeiro versículo: “Levantai-vos, e levantemo-nos contra ela para a guerra” (Ob 1). Para Obadias, o dia de Javé é um evento próximo no qual a justiça divina virá nos moldes da lei do talião, ou seja, cada um colhe aquilo que plantou. A ameaça de Obadias é dirigida principalmente aos guerreiros e sábios edomitas, que se aliaram aos babilônios na destruição de Judá (Ob 8-10).²⁸⁵ Seu anúncio conferimos no v. 8-9a: “Acaso não será, naquele dia, diz YHWH; e destruirei os sábios de Edom e o entendimento do monte de Esaú? Os teus valentes estarão atemorizados, ó Temã”. A razão para tal anúncio vem no v.10: “Por causa da violência feita a teu irmão Jacó, cobrir-te-á a vergonha, e serás eliminado para sempre”.

A traição de Edom contra Judá/Jerusalém é compreendida como uma traição ao próprio Javé. Edom é acusado por ter se aliado aos babilônios na destruição de Judá, por entregar os judaítas fugitivos aos exércitos da Babilônia e ainda por participar do sorteio de bens e pessoas (Ob 9-15).²⁸⁶

²⁸² SCHMIDT, 2009, p. 221.

²⁸³ ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Resistência e identidade. Uma leitura do profeta Abdias. In.: ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Pobres na Bíblia: resistência e identidade**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 24.

²⁸⁴ GASS, Ildo Bohn. **Exílio Babilônico e Dominação Persa**. Uma introdução à Bíblia, v. 5. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2004. p. 25-26.

²⁸⁵ ROSSI, 2004, p. 27.

²⁸⁶ Cf. também em Am 1.11s; Is 11.14; Jr 9.25; Ez 25.12-14; 35.1-15; 37; Lm 4.21s; Sl 137.7. WATTS, 1987, p. 10-11.

3.3.7.4 Opressor e oprimido

Para Obadias, o pequeno oprimido é Israel como um todo. Seu opressor e responsável pela desgraça ocorrida é Edom. Para o profeta Obadias, os pequenos deveriam se unir e mostrar solidariedade uns para com os outros; contudo, Edom parece não ter cumprido o seu papel como vizinho e irmão.

Sabedoria e coragem militar não são utilizadas para a construção da solidariedade entre os pequenos. Na verdade, um dos pequenos deseja colocar sua sabedoria e coragem militar a favor do Império. É no conselho dos grandes que se acha a destruição dos pequenos!²⁸⁷

Para Obadias, a casa de Jacó e a casa de José serão restauradas, mas a casa de Esaú será devorada (Ob 18; cf. Jl 2.20,26; Am 1.11-12; Ml 1.2-4). Edom não recebe um chamado à conversão; a casa de Esaú não escapará deste dia, assim como Isaque não pôde revogar a bênção que já havia dado a Jacó. Interessante observar que as maldades do povo eleito contra os edomitas (2Sm 8.13-14; 1Rs 11.14-16,21,25b; 2Rs 8.20-22) parecem ter sido ignoradas pelo profeta.²⁸⁸

A punição para Edom deve ser entendida não como pura vingança, mas como o fim da maldade e o cumprimento da justiça para com o oprimido.

A punição de Edom, entretanto, não deve ser entendida como uma déspota satisfação divina, mas como uma imagem que apela para a destruição da hostilidade. É um ultimato para a maldade concebida como oposição ao poder e à justiça de YHWH.²⁸⁹

Em Obadias, Deus permanece fiel ao seu povo, é solidário e libertador. O profeta fala da reunificação política: a casa de Jacó e a casa de José – o Reino do Sul e o Reino do Norte – serão governados por um só reino. Esse rei não será davídico, mas de Javé, que vem para o monte Sião (Ob 17,21), de onde ele estenderá a taça do julgamento sobre as nações e dará proteção aos sobreviventes (Ob 21; Jl 3.5;4). No dia de Javé, a traição de Edom será vingada, mas o castigo não será a última palavra de Javé: a justiça será feita e os sobreviventes oprimidos recuperarão suas terras.²⁹⁰

²⁸⁷ ROSSI, 2004, p. 27.

²⁸⁸ FERNANDES, 2008b, p. 336-337.

²⁸⁹ FERNANDES, 2008b, p. 339.

²⁹⁰ ROSSI, 2004, p. 29.

3.3.6 Ezequiel

3.3.6.1 Textos principais

Ez 7.7b

בָּא הַעֵת קָרוֹב הַיּוֹם מִהוֹמָה וְלֹא-הָדָר הָרִים:

Vem o tempo; está perto o dia da turbacão, e não mais o somido de alegria dos montes.

Ez 13.5

לֹא עָלִיתֶם בְּפִרְצוֹת וַתִּגְדְּרוּ גָדָר עַל-בַּיִת יִשְׂרָאֵל
לְעִמּוֹד בַּמִּלְחָמָה בְּיוֹם יְהוָה:

Não subistes às brechas, nem fizestes muros para a casa de Israel,
para que ela permaneça firme na peleja no dia de YHWH.

Ez 30.3

כִּי-קָרוֹב יוֹם וְקָרוֹב יוֹם לַיהוָה
יוֹם עָנָן עַת גּוֹיִם יִהְיֶה:

Porque está perto o dia, sim, está perto o dia para YHWH;
dia nublado; será o tempo dos gentios.

Ez 34.12

כַּבְקָרַת רֹעֵה עֲדָרוּ בְּיוֹם-הַיּוֹתוֹ בְּתוֹךְ-צֹאֲנוֹ נִפְרָשׁוֹת
כִּן אֲבַקֵּר אֶת-צֹאֲנֵי
וְהִצַּלְתִּי אֹתָהֶם מִכָּל-הַמְּקוֹמֹת אֲשֶׁר נִפְצוּ שָׁם בְּיוֹם עָנָן וְעֶרְפָּל:

Como o pastor busca o seu rebanho, no dia em que encontra ovelhas dispersas,
assim buscarei as minhas ovelhas;
livrá-las-ei de todos os lugares para onde foram espalhadas no dia de nuvens e de escuridão.

3.3.6.2 Contexto histórico

Ezequiel, que significa “Deus há de fortalecer”, era sacerdote (Ez 1.3) e atuava no templo de Jerusalém. Fazia parte da elite de Jerusalém. Entre os prisioneiros de guerra de 597 a.C., Ezequiel foi deportado e tornou-se profeta em meio aos exilados da Babilônia entre 592 e 570 a.C. (cf. Ez 1.2; 29.17).²⁹¹ Ezequiel é profeta do 6º século.

²⁹¹ SCHWANTES, Milton. **Sufrimento e esperança no Exílio: História e teologia do povo de Deus no século VI a.C.** 3.ed. São Leopoldo: Oikos, 2009a. p. 75.

O anúncio dos profetas pré-exílicos parece ter se cumprido. A crise vivida nos últimos anos de Judá e o exílio na Babilônia eram motivos suficientes para causar o fim da religião de Israel. Mas foi o anúncio profético que reverteu a situação de desintegração para purificação e restauração. “O exílio pôde ser compreendido como o juízo de Javé, anunciado previamente pelos profetas. A catástrofe de Jerusalém não significava a impotência passiva de Javé, mas o juízo provocado por ele sobre seu próprio povo”.²⁹² Fora da terra e longe do templo não pode haver sacrifícios. Restam aos exilados os ritos da circuncisão e da observância do sábado como atos de confissão de fé. O exílio trouxe uma crescente individualização da vida religiosa, “[...] provocada pela perda de seguranças supra-individuais [*sic.*], oferecidas por terra, povo e Estado”.²⁹³

Ezequiel foi o primeiro profeta literário fora da terra prometida. Para isso, teve de fazer novas reflexões teológicas. Para Ezequiel, Javé é um Deus que acompanha seu povo, mesmo em território vinculado a outros deuses (Ez 10-11). “Javé está com os deportados, gente oprimida e escravizada. No exílio, Ezequiel – um dos ex-integrantes da elite ierusalemita – experimentou e entendeu, como exilado, como ‘escravo’, que Javé efetivamente é solidário com os pobres”.²⁹⁴ Para Ezequiel, Javé não estava também no exílio, mas estava exclusivamente lá.²⁹⁵

3.3.6.3 *Uso do conceito*

As características cósmicas que acompanham o dia de Javé em Ezequiel podemos ver, principalmente, nos textos de 30.3 e 34.12. Em Ezequiel 30.3, temos a frase “e está perto o dia de YHWH, dia nublado” *וְקָרוֹב יוֹם לַיהוָה יוֹם עָנָן*. Essa descrição do dia de YHWH tem relação intertextual com profetas anteriores (cf. Sf 1.15; Jl 2.2). Além disso, é também um elemento da antiga tradição da teofania de Javé (Ex 19.9,16,18). Mais adiante, em Ez 34.12, o profeta se refere ao dia de Javé como *בְּיוֹם עָנָן וְעָרַפָּל* “no dia de nuvens e neblina”, no qual Javé buscará os dispersos como o pastor busca as ovelhas. Podemos ver aqui que Ezequiel segue a linha de Sofonias 1.15 e Joel 2.2, porém com elementos novos. A metáfora do pastoreio pode ter sido uma influência do texto de Sf 3.13.

²⁹² GUNNEWEG, 2005b, p. 212.

²⁹³ GUNNEWEG, 2005b, p. 213.

²⁹⁴ SCHWANTES, 2009a, p. 79.

²⁹⁵ SCHMIDT, 2009, p. 244; GUNNEWEG, 2005b, p. 212; SCHWANTES, 2009a, p. 76; GASS, 2004, p. 38-39.

Também em Ezequiel o dia de Javé é carregado de conotação bélica. Em Ez 7, embora não apareça a expressão literal “dia de Javé”, o poema traz as expressões “o dia está próximo” (v.7), “eis o dia” (v.10) e “chegou o dia” (v.12). “Que o oráculo trata do dia de Javé, fica claro em cada frase”.²⁹⁶ A base da referência profética é de Am 5.18-20. Assim como em Amós, aqueles que têm boas expectativas quanto à proximidade do dia de Javé, estão enganados: “é chegado o dia da turbção, e não da alegria” (Ez 7.7). O anúncio de Ez 7 também segue o caráter bélico de Is 13 e 34 e Sf 1.7,14. Um desastre militar é descrito a partir do v. 14: Ninguém se defende, “não há quem vá à peleja” (v. 14), “as mãos se tornarão débeis” (v. 17), a fome e a peste integram o cenário do caos (v. 15), a cidade é profanada e destruída. O capítulo narra o dia do fim (cf. Am 8.2). Para Ezequiel, o fim chegou para toda a terra, mas especialmente para Israel, na forma de um desastre. Os termos usados em Ez 7 para descrever o dia de Javé são retomados em Ez 21.12²⁹⁷: “todo coração desmaia, todas as mãos se afrouxam, todo espírito se angustia, e todos os joelhos se desfazem em água”.²⁹⁸

A expressão literal do conceito é encontrada no dito contra o Egito (Ez 30.1-19). Os versículos iniciais, que proclamam a proximidade do dia de Javé, usam a linguagem familiar de Ez 7. A caracterização como um dia de nuvens (v.3), que também ocorre em outros profetas (Sf 1.15; Jl 2.2), é um elemento da antiga tradição da teofania de Javé (Ex 19.9,16,18). Com o dia de Javé vem um terror paralisador (הַלְחָלְחָה Ez 30.4,9) que enfraquece o inimigo, como na tradição das “guerras de Javé”. O v.9 compara o dia de Javé com o “dia do Egito”. O termo usado é apenas uma variante para a expressão literal “dia de Javé”, assim como o profeta Isaías fizera uso do termo “dia dos midianitas” (Is 9.3). O dito profético de Ezequiel estabelece um paralelo intertextual com Is 13 e 34. “É um dia carregado de nuvens. A espada cairá sobre o Egito; os egípcios tombarão junto com seus aliados. Depois disso, o país junto com suas cidades, ficará deserto”.²⁹⁹

Em Ez 34.12, com base em Ez 30.3 e 13.5, o profeta se refere ao dia de Javé como um “dia de nuvens e escuridão”, no qual Javé buscará os dispersos como o pastor busca as ovelhas. Aqui, está em pauta a destruição de Jerusalém e o fim do Estado. As ovelhas são as pessoas que foram exploradas pelos líderes de Jerusalém, os quais apascentavam a si mesmos.³⁰⁰

²⁹⁶ RAD, 2006, p. 554.

²⁹⁷ Ez 21.7 em outras versões.

²⁹⁸ RAD, 2006, p. 554; SCHMIDT, 2009, p. 239.

²⁹⁹ RAD, 2006, p. 554; ZIMMERLI, Walther. **Ezekiel 2**. A commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 25-48. Philadelphia: Fortress Press, 1983. p. 128-130.

³⁰⁰ ZIMMERLI, 1983, p. 216.

3.3.6.4 Opressor e oprimido

Ez 22.23-31 usa a expressão *בְּיוֹם זַעַם* “dia da indignação” e faz acusações às lideranças opressoras – profetas (v.25,28), sacerdotes (v.26), príncipes (v.27) – e clama a favor dos oprimidos – a viúva (*אַלְמָנָה*, v.25), o pobre e o necessitado (*וְעַנֵּי וְאֶבְיֹוֹן*, v.29), o “povo da terra” (*עַם הָאָרֶץ*, v.29) e o estrangeiro (*הַגֵּר*, v.29).

Em Ez 34, o profeta reforça sua crítica aos governantes. Usando linguagem pastoril, compara-os a pastores que não apascentam suas ovelhas. “Ai dos pastores de Israel que apascentam a si mesmos”! (Ez 34.2). E novamente em Ez 45.8: “os meus príncipes nunca mais oprimirão o meu povo; e distribuirão a terra à casa de Israel, conforme as suas tribos”.

Segundo Schwantes, “em suas denúncias, Ezequiel tanto se encontra na continuidade de seus precursores quanto é inovador, por sintetizar a crítica e saber localizá-la na trajetória histórica de Israel”.³⁰¹ O profeta anuncia um certo retorno ao tribalismo, só não tão constitutivo como no tempo dos juízes. As tribos de Judá e Israel se reunirão em torno do novo Davi, que será justo e dedicado aos pobres (Ez 34.16; 37.24). “O novo davidismo não será, pois, repetição do velho. Estará limitado quanto aos seus poderes de extorsão. E estará destinado a apascentar o rebanho, seguindo as pisadas de Javé que busca a ovelha desgarrada e machucada (Ezequiel 34.16)”.³⁰²

No tempo pré-exílico, os profetas que anunciaram o dia de Javé o associaram a denúncias de corrupção no templo e anúncios de sua destruição. O templo era justamente uma das razões da ruína do povo. Em Ezequiel, entretanto, o profeta anuncia sua reconstrução, a volta dos exilados à terra e o retorno de Javé ao templo. Para ele, Sião está no epicentro. Até mesmo o rei será subordinado ao templo, que estará sob o controle dos sacerdotes.³⁰³

Para Ezequiel, não parece haver distinção entre os poderosos e os camponeses de Jerusalém e Judá; todos os que permaneceram em Judá depois da deportação foram aniquilados em 587 a.C. Para o profeta, não há remanescente em Judá. Judá está em ruínas, desabitada (cf. Ez 33). A escola cronista (Ed, Ne, 1 e 2Cr) também segue essa tendência exclusivista. Entretanto, a história foi outra, como nos mostra Jeremias. Sabemos que em Judá permaneceram remanescentes, especialmente os mais pobres, que foram incentivados pelos babilônios a ocupar as terras da elite deportada (cf. 2 Rs 25.12). Para Ezequiel, no entanto, a

³⁰¹ SCHWANTES, 2009a, p. 82.

³⁰² SCHWANTES, 2009a, p. 88.

³⁰³ SCHWANTES, 2009a, p. 91-92.

terra estava vazia e os “remanescentes” são aqueles que foram dispersos, exilados, aos quais o profeta promete o retorno à terra (Ez 20.42; 36.24).³⁰⁴

Ezequiel promete aos exilados a retomada das terras palestinas. E os pobres que nelas habitavam? Os posseiros que passaram a fazê-las produzir após o desterro das elites (2 Reis 25,12)? Na verdade, Ezequiel não parece ter solucionado esta problemática. Sua ótica era a de um exilado.³⁰⁵

Essa compreensão da “terra vazia” em Ezequiel, e mais tarde na escola cronista, revela uma intenção. “Pelo jeito, os exilados assumiram a pretensão de serem o único e verdadeiro Israel. Ezequiel já o testemunha. Essa tendência exclusivista foi marcante no pós-exílio”.³⁰⁶ Em Ezequiel, a conversão é condição para ser parte do “resto de Israel”, contudo, o profeta sabe que renovação é obra divina (18.30-32; 33.7-20). “Somente Javé, que escolheu Israel desde o êxodo do Egito (20,5) e assim o criou, poderá recriar o resto de Israel, dando-lhe um novo coração e um espírito novo. A criação deste novo Israel começará com um novo êxodo e uma nova entrada na terra prometida (20,32-44; 36,24)”.³⁰⁷ A terra desolada se tornará novamente como o jardim do Éden: “Esta terra desolada ficou como o jardim do Éden; as cidades desertas, desoladas e em ruínas estão fortificadas e habitadas” (Ez 36.35).

3.3.7 Isaías 56-66 – Trito-Isaías

3.3.7.1 Textos principais

Is 61.1-2

רוּחַ אֲדֹנָי יְהוִה עָלַי¹
 וַעֲנֵן מְשַׁח יְהוָה אֹתִי לְבַשֵּׁר עֲנֻיִם
 שְׁלַחֲנִי לְחַבֵּשׁ לְנֹשְׁבְרֵי-לֵב
 לְקַרְא לְשִׁבּוּיִם דְּרוּר וְלְאַסּוּרִים פְּקַח-קוֹחַ:
 לְקַרְא שְׁנַת-רְצוֹן לַיהוָה וַיּוֹם נָקָם לְאַלְהֵינוּ²
 לְנַחֵם כָּל-אַבְלִים:

³⁰⁴ GARMUS, Ludovico. “Senhor Deus, vais aniquilar o resto de Israel?” (Ez 11,13) O resto de Israel como chave de leitura em Ezequiel. In.: GARMUS, Ludovico (Ed.). Resto Santo e fiel. **Estudos Bíblicos**, n.62, p 45-53. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 48.

³⁰⁵ SCHWANTES, 2009a, p. 88.

³⁰⁶ SCHWANTES, 2009a, p. 81.

³⁰⁷ GARMUS, 1999, p. 52.

- ¹ O Espírito do Senhor (Adonai) YHWH está sobre mim,
 porque YHWH me ungiu para pregar boas novas aos pobres,
 enviou-me a curar os quebrantados de coração,
 a proclamar libertação aos cativos e a pôr em liberdade os algemados;
- ² A apregoar o ano aceitável de YHWH e o dia da vingança para nosso Deus;
 a consolar todos os tristes;

Is 63.4

כִּי יוֹם נִקְמָם בְּלִבִּי וּשְׁנַת גְּאוּלַּי בְּאָהָה:

Porque o dia da vingança está no meu coração e o ano dos meus redimidos chegou.

3.3.7.2 Contexto histórico

Os capítulos 56-66 de Isaías formam um complexo literário independente que chamamos de Trito-Isaías. “Todavia, continua controverso se realmente se trata de uma unidade e não antes de uma composição de pequenas coleções de palavras de épocas diferentes”.³⁰⁸ É consenso entre os pesquisadores que os capítulos 60-62 sejam atribuídos a um profeta de época imediatamente posterior ao exílio, tendo atuado em Jerusalém depois de 538 e antes da reconstrução do templo em 520 a.C. O Tt-Is se coloca como discípulo de Dt-Is, já que retoma sua mensagem e a atualiza para seu contexto.

3.3.7.3 Uso do conceito

Em Is 61.1-2, a expressão usada é “dia da vingança para nosso Deus”. Aqui, o dia de Javé aparece relacionado com uma lista de ações positivas: “pregar boas novas aos pobres”, “curar os quebrantados de coração”, “proclamar libertação aos cativos”, “pôr em liberdade os algemados”; “apregoar o ano aceitável de YHWH e o dia da vingança do nosso Deus” e “consolar todos os tristes” (cf. Lc 4.18-19). Em Is 63.4, o dia de Javé aparece como “dia da vingança” e é destinado contra Edom, em favor dos redimidos.³⁰⁹

O dia de Javé de Trito-Isaías se encontra em relação intertextual com os profetas que descrevem o evento como “vingança” contra os inimigos externos (Is 34.8; Jr 46.10). Trito-Isaías compreende que os povos que servirem a Israel serão incluídos na salvação (Is 60.3ss; 61.9; 66.12,20) e não sofrerão o juízo de Deus (Is 63.1ss; 60.12; 66.15s.,24).³¹⁰

³⁰⁸ SCHMIDT, 2009, p. 255.

³⁰⁹ SCHMIDT, 2009, p. 256.

³¹⁰ SCHMIDT, 2009, p. 257.

3.3.7.4 Opressor e oprimido

De Is 61.1-2, podemos concluir que a vingança contida no evento não atinge a todos de maneira igual. O profeta espera, deseja e aguarda essa vingança. A vingança de Deus é reação contra a opressão, de maneira que seja possível a libertação do oprimido e o anúncio das boas novas aos pobres.

3.3.8 Ageu

3.3.8.1 Texto principal

Ag 2.21-23

אָמַר אֶל-זְרֹבָבֶל פַּחַת־יְהוּדָה לֵאמֹר אֲנִי מְרַעֵשׂ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ: ²¹
 וְהִפְכֹתִי כִסֵּא מַמְלָכוֹת וְהַשְׁמַדְתִּי חֹזֶק מַמְלָכוֹת הַגּוֹיִם ²²
 וְהִפְכֹתִי מִרְפָּבָה וְלִכְבִּיָּה וְיִרְדּוּ סוּסִים וְלִכְבִּיָּהֶם אִישׁ בְּחָרֶב אָחִיו:
 בַּיּוֹם הַהוּא נֹאסֵי־יְהוָה צְבָאוֹת ²³
 אֶקְחֶדָּךְ זְרֹבָבֶל בֶּן־שַׁאֲלִיָּאל עַבְדִּי נֹאסֵי־יְהוָה
 וְשִׁמְתִּיךָ כַּחֲתָם כִּי־בָדָד בְּחַרְתִּי נֹאם יְהוָה צְבָאוֹת:

²¹ Fala a Zorobabel, governador de Judá: Farei abalar o céu e a terra;

²² derribarei o trono dos reinos e destruirei a força dos reinos das nações; destruirei o carro e os que andam nele; os cavalos e os seus cavaleiros cairão, um pela espada do outro.

²³ Naquele dia, diz YHWH dos Exércitos,

tomar-te-ei, ó Zorobabel, filho de Salatiel, servo meu, diz YHWH,

e te farei como um anel de selar, porque te escolhi, diz YHWH dos Exércitos.

3.3.8.2 Contexto histórico

O profeta Ageu atuou em Jerusalém em 520 a.C., no segundo ano de governo do rei persa Dario I (521-485 a.C.), por poucos meses apenas. Seu livro é na verdade um panfleto, breve e conciso, escrito em um pergaminho ou papiro, destinado à fácil circulação. Ageu fala da restauração do trono de Davi, representado por Zorobabel, neto de Jeoaquin/Jeconias. Faz um chamado à reconstrução do templo, incentivando o davidita Zorobabel e o sumo sacerdote Josué (Ag 2.2ss; 1.1,12). No pós-exílio, as instituições política e sacerdotal estão lado a lado. Ageu é profeta do 6º século.

Nos profetas pré-exílicos, o templo foi denunciado por agravar a exploração dos pobres (Jr 7,1-15) e, por isso, o dia de Javé anunciava sua destruição (Am 9.1-4; Jr 7.1-15; 26.1-19). Agora, no pós-exílico, Ageu interpreta que a carestia e a miséria econômica

generalizada em Judá (Ag 1.10s) são consequências da hesitação do povo em reconstruir o templo: “Javé está retendo a produção da terra porque não ganha seu templo (1.5,9-11; 2.15-19)!”³¹¹. Para Ageu, o templo é “a condição necessária para a vinda de Javé e do seu reino”³¹², é ali que Deus se faz presente e fala com seu povo. Em Ageu, a salvação esperada ainda está por vir, mas ela já irrompe com o templo (Ag 2.9).³¹³

É possível que Ageu seja um remanescente judaíta. Como indícios, aponta para o fato de Ageu se dirigir aos camponeses judaítas, o “povo da terra”; por não citar as gerações dos ancestrais, indicando que sua origem não é nobre; por não mencionar os exilados além de Zorobabel e Josué; e por ser adepto do davidismo, o que era prática do “povo da terra” no século VI (cf. 2Rs 11.17-20; 21.24). Também é possível que Ageu tenha sido descendente de alguém ligado ao templo, um sacerdote, levita, ou cantor.³¹⁴

Os remanescentes esperavam por um rei davídico, que fosse amigo dos pobres (Sl 72; Jr 22.15s), destituído dos aparatos do poder (Dt 17.14-20) e semelhante a um líder tribal (Jr 30-31). Zorobabel havia sido enviado pelos persas para atuar como um governador/intendente em Judá. Através dele, os persas planejavam manter-se no controle.³¹⁵

3.3.8.3 *Uso do conceito*

Em Ageu 2.20-23, o profeta descreve um desastre militar que segue a linha bélica de interpretação do conceito já apresentada por outros profetas (cf. Is 13 e 34; Sf 1; Ez 7) e anuncia a esperança de libertação do poder persa e restauração da dinastia davídica. Que se trata do dia de Javé fica claro pelo contexto.³¹⁶ No trecho de Ag 2.20-23, vemos uma conexão intertextual com Jr 22.24, porém em contraste.

Em Ag 2.22, quando o profeta anuncia “destruirei a força dos reinos das nações”, ele se refere à queda do exército (cf. Am 2.14; 6.13; Jz 4.3). “A ‘força militar’ aparece aqui como sustentáculo do trono. Ao ser emborcado por Javé, o exército que está nas cercanias do trono, sustentando-o, é o primeiro a ser atingido. O exército é a ‘força’ do ‘trono!’”.³¹⁷ O abalo cósmico que acontecerá “naquele dia” confundirá o exército. O caos fará com que as espadas se tornem uma contra a outra, causando autodestruição, assim como nas “guerras santas” (Jz

³¹¹ DONNER, 2010b, p. 467.

³¹² RAD, 2006, p. 701.

³¹³ SCHWANTES, 1986, p. 13; SCHMIDT, 2009, p. 259; GASS, 2004, p. 90-91.

³¹⁴ WOLFF, Hans Walter. **Dodekapropheten 6, Haggai**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986a. p. 50.

³¹⁵ SCHWANTES, 1986, p. 14.

³¹⁶ RAD, 2006, p. 703.

³¹⁷ SCHWANTES, 1986, p. 62.

7.22; Is 9.3s).³¹⁸ O anúncio de Ageu está em relação intertextual com o conceito original do dia de Javé baseado na tradição das “guerras de Javé”, e também em conformidade com os profetas pré-exílicos, Amós e Sofonias. O profeta anuncia o fim da exploração e da dominação estrangeira e espera um novo futuro a partir de Zorobabel.

3.3.8.4 *Opressor e oprimido*

Para Ageu, é o exército quem sustenta a dominação estrangeira e garante a exploração através da opressão do povo. Nesse sentido, o anúncio de Ageu aparece em concordância com o dos profetas pré-exílicos. O dia de Javé em Ageu é o dia do fim da exploração e da dominação estrangeira. Ageu anuncia a destruição da “força” (cf. Ag 2.22), ou seja, fala da queda do exército (cf. Am 2.14; 6.13; Jz 4.3). O profeta espera um novo futuro a partir de Zorobabel. Para Ageu, os poderosos da terra serão vencidos pelo poder de Deus (Ag 2.20ss.).³¹⁹

3.3.9 Zacarias

3.3.9.1 *Textos principais*

Zc 2.11 (2.15 BH)

וְנִלְווּ גוֹיִם רַבִּים אֶל־יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא
וְהָיוּ לִי לְעָם וְשָׁכְנָתִי בְּתוֹכָךְ וַיְדַעַת פִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלַחְנִי אֵלֶיךָ:

E naquele dia muitas nações se ajuntarão a YHWH,
e serão o meu povo, e habitarei no meio de ti e saberás que YHWH dos Exércitos me enviou a ti.

Zc 14.1

הִנֵּה יוֹם־בָּא לַיהוָה וְחָלַק שְׁלָלְךָ בְּקִרְבֶּךָ:

Eis que um dia está vindo para YHWH, em que teus despojos se repartirão no meio de ti.

3.3.9.2 *Contexto histórico*

Zacarias iniciou sua atuação apenas alguns meses depois de Ageu, ainda em 520 a.C. Atuou, portanto, entre os anos de 520-518 a.C. Ele é apresentado como filho de Ido (Ed 5.1;

³¹⁸ SCHWANTES, 1986, p. 62-63.

³¹⁹ ANDIÑACH, 2015, p. 343; SCHWANTES, Milton. **Haggai**: Tage der Hoffnung. 2. aufl. São Leopoldo, RS: Oikos, 2009b. p. 45.

6.14) e tem origem sacerdotal (Ne 12.16). É possível que tenha vindo da Babilônia junto com Zorobabel.³²⁰ Em Ed 5.1 e 6.14, Zacarias é mencionado junto ao profeta Ageu, enquanto o assunto é a reconstrução do templo. Zacarias não é mencionado entre os participantes da inauguração do templo, então, provavelmente, já não atuava mais em 515 a.C.

O que sabemos, é que Ciro concederá uma provisão para a reconstrução do templo e a restituição de seus utensílios (2Rs 25.13-17). “Porém, passa o tempo e, junto a uma série de problemas – principalmente a oposição dos samaritanos (Ed 4.1ss), – acrescenta-se que a primeira euforia pela chegada e expectativa de uma imediata restituição política esfria”.³²¹ Isto resulta na demora da reconstrução do templo. Também a alegria do retorno à terra é ofuscada pela dura realidade (ver Ne 9.36).

Habitam a terra, porém não desfrutam de seus benefícios; colhem, mas devem enviar boa quantidade do produto como imposto aos reis persas; é permitido que rendam culto a seu Deus, mas seus corpos e pertences são escravizados.³²²

O livro de Zacarias é dividido em Proto-Zacarias (Zc 1-8) e Dêutero-Zacarias (Zc 9-14). O primeiro trecho se refere à atuação do profeta de 520-518 a.C. Os capítulos 9-11 foram escritos em torno de 300 a.C. e os capítulos 12-14, talvez tenham sido escritos no século III a.C.

A mensagem de Proto-Zacarias é muito próxima da de Ageu, porém, a supera no alcance universal da salvação (Zc 1.7ss; 6.1ss) e no profundo reconhecimento da culpa (Zc 5.5ss). O centro da profecia de Zacarias anuncia a vinda iminente de Javé (Zc 2.14; 8.3). O profeta recebe sete visões noturnas que lhe foram transmitidas através de um anjo. As visões de Zacarias, embora mais elaboradas, revelam relações intertextuais ao lembrar as visões de Am 8.1s e Jr 1.13.³²³

Enquanto Amós pode afirmar de si: “Isso me fez ver o Senhor”, nas visões de Zacarias Deus é representado por um anjo intérprete (*angelus interpretis*), que dá explicações, faz perguntas e a elas responde, e que até pode provocar a visão (4.1s.,5; 5.3ss. e outras). Desta forma o anjo atua como figura mediadora entre o “Senhor de toda a terra” (4.14; 6.5) e o profeta (cf. já Ez 40.3s.; mais tarde Dn 8;10).³²⁴

No ciclo das sete visões (Zc 1.8-15; 2.1-4; 2.5-9; 4.1-6a,10b-14; 5.1-4; 5.5-11; 6.1-8), uma outra visão foi inserida (Zc 3.1-7), sendo contada como a quarta visão, de forma que cheguemos ao total de oito visões. Para esta quarta visão, o anjo foi dispensado; o próprio

³²⁰ DONNER, 2010b, p. 468.

³²¹ ANDIÑACH, 2015, p. 347.

³²² ANDIÑACH, 2015, p. 347.

³²³ SCHMIDT, 2009, p. 260.

³²⁴ SCHMIDT, 2009, p. 260.

Javé fala ao profeta e se refere, especificamente, ao sumo sacerdote Josué. A quinta visão (4.1-6a,10b-14) fala de duas oliveiras, que representam os dois ungidos: Josué e Zorobabel.

Essa esquisita divisão da dignidade messiânica é um sintoma do aumento da importância do sacerdócio na época pós-exílica. Com o fim da monarquia davídica, os sacerdotes — desde a reforma josiânica, os do templo de Jerusalém — haviam perdido seu *status* de funcionários régios. Não era mais o rei que estava à frente dos sacerdotes, mas o sumo sacerdote. Ao que parece, Josué foi o primeiro ocupante desse novo cargo, o qual ganharia grande importância no período helenístico e na primeira fase do domínio romano.³²⁵

Para Zacarias, o novo Israel deve ter um governo duplo. Ageu já havia anunciado a função política ao lado da sacerdotal, mas a ideia de “messianismo duplo” de Zacarias é única no Antigo Testamento. “O titular da função sacerdotal é colocado ao lado daquele que exerce a função monárquica, em igualdade de hierarquia”.³²⁶

3.3.9.3 *Uso do conceito*

Em Zacarias 2.11, temos a expressão “naquele dia”. O trecho de Zc 2.9-11 anuncia o fim da opressão e a vinda de Javé. Para a segurança da nova Jerusalém, Zacarias rejeita qualquer força humana (Zc 4.6): “Não por força nem por poder, mas pelo meu Espírito, diz YHWH dos Exércitos”. Este último evento salvífico haveria de ocorrer conforme as “guerras santas” de outrora. A reconstrução do templo marca o início do tempo da salvação. A vinda de Javé aconteceria em um futuro próximo. Visões noturnas revelaram-lhe os detalhes do evento escatológico: no reino dos céus o mal é eliminado e entre os povos reina a paz.³²⁷

Em Dêutero-Zacarias (capítulos 9-11), o profeta anuncia um rei humilde, que virá montado não em um cavalo de guerra, mas num jumentinho: “eis aí te vem o teu Rei, justo e salvador, humilde, montado em jumento, num jumentinho, cria de jumenta” (Zc 9.9s; cf. Mt 21). Seu reinado é de paz: “Destruirei os carros de Efraim e os cavalos de Jerusalém, e o arco de guerra será destruído” (Zc 9.10a). “Ele anunciará paz às nações” (Zc 9.10bα).

O trecho de Zc 9.11-17 traz palavras de salvação e indicam características das “guerras de Javé”. A linguagem é bélica: “suscitarei a teus filhos, ó Sião, contra os teus filhos, ó Grécia” (Zc 9.13). Javé “fará soar a trombeta” e protegerá “os filhos de Sião” (Zc 9.14). Naquele dia, Javé os salvará (Zc 9.16).³²⁸

³²⁵ DONNER, 2010b, p. 469.

³²⁶ RAD, 2006, p. 706.

³²⁷ RAD, 2006, p. 705-708.

³²⁸ SCHMIDT, 2009, p. 265-266.

Em Zc 12.1 temos o anúncio da proximidade do dia de Javé. Em hebraico, o texto traz a expressão **הַיָּהוָה יוֹם-בָּא לַיהוָה**. A versão Almeida tem a tradução “Eis que vem o Dia do SENHOR” (Zc 14.1a). Conforme Baldwin, uma tradução mais literal seria “Um dia está vindo para Javé”, dando ênfase em “Javé” e não no “vem”.³²⁹

Em Zacarias, assim como em Amós, o dia de Javé não será de luz: “não haverá luz, mas frio e gelo” (Zc 14.6b). Mudanças cósmicas marcam este dia: “não será nem dia nem noite, mas haverá luz à tarde” (Zc 14.7). Haverá uma batalha contra Jerusalém “Porque eu ajuntarei todas as nações para a peleja contra Jerusalém” (Zc 14.2). As características bélicas de Is 13 e 34; Sf 1.7,14 e Ez 7.14ss são retomadas e o dia de Javé também acontece contra as nações que lhe ameaçam: “Javé pelejará contra essas nações, como pelejou no dia da batalha” (Zc 14.3). Assim como na tradição das “guerras de Javé”, também aqui os guerreiros são confundidos e lutam entre si (cf. Jz 7.1ss): “Naquele dia, também haverá da parte de YHWH grande confusão entre eles; cada um agarrará a mão do seu próximo, cada um levantará a mão contra o seu próximo” (Zc 14.13).³³⁰

3.3.9.4 Opressor e oprimido

Em Zacarias 9-11, vemos críticas às lideranças de Jerusalém. Para ele, as lideranças de Jerusalém não são mais confiáveis e, por isso, devem ser substituídas (Zc 11.8). Zacarias espera por um messias, um rei humilde e pobre (**עֲנִי**) que governará com justiça e paz (Zc 9.9-10). No dia de Javé, o próprio Javé resgatará seu povo fiel. Injustiça e opressão não terão a palavra final.³³¹

3.3.10 Malaquias

3.3.10.1 Textos principais

MI 3.2

**וּמִי מְכַלְכֵּל אֶת-יוֹם בּוֹאוֹ וּמִי הָעֹמֵד בְּהַרְאוֹתָיו
כִּי-הוּא פֶּאֶשׁ מִצִּרְףּ וּכְבִרִית מְכַבְּסִים:**

Mas quem suportará o dia da sua vinda? E quem subsistirá, quando ele aparecer?
Porque ele será como o fogo do ourives e como o sabão dos lavandeiros.

³²⁹ BALDWIN, Joyce G. **Ageu, Zacarias, Malaquias**. Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1991. p. 168.

³³⁰ BALDWIN, 1991, p. 168.

³³¹ ANDIÑACH, 2015, p. 354.

MI 3.17

וְהָיוּ לִי אָמָר יְהוָה צְבָאוֹת לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה סְגֻלָּה וְחַמְלָתִי עֲלֵיהֶם
כְּאִשֶּׁר יַחְמֵל אִישׁ עַל-בְּנוֹ הָעֶבֶד אֹתוֹ:

Eles serão meus, diz YHWH dos Exércitos, naquele dia que eu prepararei, poupá-los-ei, como um homem poupa a seu filho que o serve.

MI 3.23

הִנֵּה אֲנִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֶת אֵלֵיהָ הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא:

Eis que eu vos enviarei o profeta Elias, antes que venha o grande e terrível dia de YHWH.

3.3.10.2 Contexto histórico

Malaquias significa “meu mensageiro”. O livro de Malaquias provavelmente foi escrito na época de Esdras e Neemias. Sua atuação é posterior à reconstrução do templo e anterior à proibição dos matrimônios mistos no tempo de Neemias, ou seja, sua profecia se deu em algum momento entre os anos de 515-445 a.C.³³²

A maior parte dos profetas viveu e profetizou em dias de mudança e inquietação política, mas Malaquias e seus contemporâneos viveram em um período de espera, em que nada acontecia e Deus parecia ter esquecido seu povo que sofria de pobreza e da dominação estrangeira na pequena província de Judá.³³³

Nesta época, Zorobabel e Josué, tão anunciados por Ageu e Zacarias, já haviam morrido. O templo havia sido reconstruído, mas a fé passava por tempos de crise. “O tempo dos milagres tinha passado com Elias e Eliseu. A rotina das cerimônias religiosas era continuada, mas sem entusiasmo”.³³⁴

Malaquias atuou, inicialmente, sob o rei persa Dario I (522-486 a.C.), que se ocupou com a estruturação das Satrapias, as unidades administrativas do Império; depois sob Xerxes I (486-465 a.C.), que teve seu governo determinado pelos conflitos com as cidades-Estado do continente grego; e Artaxerxes I (465-425 a.C.), que conseguiu proteger o império dos gregos e dos levantes no Egito.³³⁵

³³² FERNANDES, 2008b, p. 345; SCHMIDT, 2009, p. 266.

³³³ BALDWIN, 1991, p. 176.

³³⁴ BALDWIN, 1991, p. 176.

³³⁵ DONNER, 2010b, p. 444.

3.3.10.3 *Uso do conceito*

O dia de Javé em Malaquias aparece relacionado com a valorização da instituição sacerdotal. A figura do sacerdote “vem apresentada como sendo aquela que melhor denota o próprio YHWH diante de uma comunidade acusada (כִּי מִלְאָךְ יְהוָה צְבָאוֹת הוּא, MI 2,7), porque o povo continua tropeçando na infidelidade à aliança (cf. MI 2,1-9)”.³³⁶ O sacerdote, além de ser o “mensageiro do Javé dos Exércitos”, é também aquele que “converte da iniquidade” (MI 2.6-7). “Ele é chamado a ser a síntese da Lei e da Profecia no meio da comunidade. Pela voz e pelas mãos do sacerdote estará o rumo histórico que o *yôm* YHWH poderá dar à existência do povo eleito”.³³⁷

Em Malaquias, assim como nos profetas que o antecederam, o dia de Javé é “um dia anunciado e esperado pelo profeta como um evento conexo à vinda de um histórico julgamento divino”.³³⁸ Javé virá para realizar o juízo purificador dos perversos (MI 3.1–4). Não há como escapar: “Mas quem poderá suportar o dia da sua vinda?” (v.2). Ele dará a retribuição justa, o castigo para o ímpio e a salvação para os justos (MI 3.17-18).

Em Malaquias, além da expressão literal do conceito (MI 3.23), temos o termo הַיּוֹם, “o dia” (MI 3.2,17,19,23), que se refere ao dia de Javé. “A chegada deste dia é iminente, e traz juízo. Esta ideia do dia de YHWH que vem encontra-se também em Jl 2.1; 3.4; Zc 14.1”.³³⁹ No dia de Javé em Malaquias, o “sol da salvação” vai brilhar para os que temem a Javé (MI 3.19-20).³⁴⁰

Em 3.19, a vinda de Javé é anunciada através da raiz verbal בוא, que, segundo Jenni³⁴¹, denota que ele virá para seu povo eleito.

A raiz verbal בוא denota e garante os aspectos, relacional e teológico, da vinda de YHWH pelo seu *yôm* na direção particular do povo eleito, trazendo respectivamente o julgamento purificador para os ímpios (cf. MI 3,1-4) e a salvação para os justos (cf. MI 3,19-20).³⁴²

A expressão literal “dia de Javé” aparece somente em MI 3.23. Os últimos versículos, considerados um acréscimo posterior ao livro, descrevem a vinda de Elias para trazer

³³⁶ FERNANDES, 2008b, p. 346.

³³⁷ FERNANDES, 2008b, p. 346.

³³⁸ FERNANDES, 2008b, p. 342.

³³⁹ SILVA FILHO, Paulo Severino da. **Malaquias 3.13-21 no conjunto dos Doze Profetas**. Tese de Doutorado – PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2006. p. 144.

³⁴⁰ RAD, 2006, p. 707.

³⁴¹ JENNI, Ernst. «בוא». In: JENNI, WESTERMANN, 1971, p. 396-397.

³⁴² FERNANDES, 2008b, p. 342.

reconciliação antes do dia de Javé: “Eis que eu vos enviarei o profeta Elias, antes que venha o grande e terrível Dia do SENHOR; ele converterá o coração dos pais aos filhos e o coração dos filhos a seus pais, para que eu não venha e fira a terra com maldição” (MI 3.23-24).³⁴³

3.3.10.4 Opressor e oprimido

Malaquias denuncia os sacerdotes porque corromperam a aliança de Levi (MI 2.7-8), desprezaram o nome de Javé, profanaram o sagrado e violaram a Torá (MI 1.6-14; 3.8-10; cf. Sf 1.4-6; 3.4). O culto havia se tornado vazio e injusto (MI 1.10; 2.4-8; cf. Am 5.21-24) e os sacerdotes esperavam obter lucro com as ofertas trazidas ao templo (MI 3.14-15). Javé “purificará os filhos de Levi e os refinará como ouro e como prata; a Javé eles trarão ofertas em justiça” (MI 3.3).³⁴⁴

Malaquias denuncia o povo porque abandonou a aliança de seus pais (MI 2.10). O profeta também faz sua acusação social em defesa do trabalhador, do órfão, da viúva e do estrangeiro. O juízo vai para “os que defraudam o salário do jornaleiro, oprimem a viúva e o órfão, torcem o direito do estrangeiro, e não me temem, diz YHWH dos Exércitos”. (MI 3.5). A vinda de Javé será acompanhada de sua justiça, que terá duplo efeito: os injustos serão condenados por sua impenitência e os oprimidos serão salvos por sua fidelidade.

3.3.11 Joel

3.3.11.1 Textos principais

JI 1.15

אַתָּה לַיּוֹם כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָה
וּכְשֶׁד מִזְשָׁרֵי יָבוֹא:

Ah! Que dia! Porque o dia de YHWH está perto
e vem como assolação do Todo-Poderoso.

JI 2.1

תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן וְהָרִיעוּ בְּהַר קְדֹשִׁי
יִרְגְּזוּ כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ
כִּי־בָא יוֹם־יְהוָה כִּי קָרוֹב:

³⁴³ RAD, 2006, p. 707.

³⁴⁴ FERNANDES, 2008b, p. 346.

Tocai a trombeta em Sião e soai o alarme no meu monte santo;
que tremam todos os habitantes da terra,
porque vem o dia de YHWH, porque está perto.

Jl 3.3-4

וְנִתְּתִי מוֹפְתִים בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ
דָּם וְאֵשׁ וְתִימְרוֹת עֶשֶׂן:
הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה לְחֹשֶׁךְ וְתִירַח לְדָם
לִפְנֵי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא:

E mostrarei sinais no céu e na terra:
sangue e fogo, e colunas de fumaça.
O sol se converterá em trevas, e a lua, em sangue,
ante a vinda do dia de YHWH, grande e terrível.

Jl 4.14-15

הַמּוֹנִים הַמּוֹנִים בְּעֵמֶק הַחַרְוִין
כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָה בְּעֵמֶק הַחַרְוִין:
שֶׁמֶשׁ וְיָרַח קָדְרוּ וְכוֹכָבִים אֶסְפוּ נְגֵהֶם:

Multidões, multidões no vale da Decisão!
Porque o dia de YHWH está perto, no vale da Decisão.
O sol e a lua se escurecem, e as estrelas retiram o seu esplendor.

3.3.11.2 Contexto histórico

A datação do livro de Joel é bastante discutida entre os pesquisadores. Jl 4.1-3 pressupõe a destruição de Jerusalém em 587 a.C. e a deportação de parte da população. Contudo, os babilônios não são mencionados, por isso, esse parece ser um passado já remoto. Jl 1.9,14,16 menciona o templo que foi reconstruído em 515 a.C. Outro indicio são os muros de Jerusalém que Joel conhece (Jl 2.7,9), que foram terminados em 455 a.C. por Neemias. O profeta Joel teria vivido e atuado, portanto, depois de Esdras e Neemias.³⁴⁵

A liderança da comunidade é exercida por anciãos (1.2-14; 2.16) e sacerdotes (1.13; 2.17). Rei e corte estão ausentes no texto. No pós-exílio, os anciãos são os representantes responsáveis pela comunidade de Jerusalém (Ed 5.9; 6.8,14). Os trechos de Jl 1.2,5-14 e 2.15-

³⁴⁵ DREHER, Carlos A. A economia no livro de Joel. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Vol./No. 10, p. 61-71. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 61-62.

17 indicam que toda a população é convidada a ouvir, lamentar e fazer penitência (cf. Jn 3.6s). A indicação de sacerdotes como “servidores de Javé” e “servidores do altar” (Jl 1.9; 2.17) também indicam a comunidade pós-exílica tardia.³⁴⁶

Outro indício é, sem dúvida, o uso recorrente de intertextualidade por parte de Joel fazendo referência a escritos de profetas anteriores para compor seus textos, como Sofonias, Isaías, Ezequiel e Jonas. É possível, então, que o profeta Joel, “Javé é Deus”, tenha atuado na primeira metade do século IV, em torno de 400 a.C.³⁴⁷ Vamos, então, falar sobre este período histórico.

A hegemonia babilônica sobre a Mesopotâmia durou pouco. A leste, os persas cresciam sob Ciro II (559-530 a.C.) desde 559 a.C. Em 550, derrotaram os medos e tomaram sua capital. Em 538 a.C., a Babilônia é derrotada pelos persas e o imperador Ciro emite um decreto permitindo a volta dos israelitas exilados. O regresso não foi imediato, pois no exílio já se criava a terceira geração e a terra de Israel estava ocupada pelos remanescentes e por povos estrangeiros. Mais tarde, o sucessor e filho de Ciro, Cambises II (530-522 a.C.), conquistou o Egito, em 525. Em 520 a.C., também o rei Dario I (522-486 a.C.) teria permitido o regresso de um maior número de exilados, aos quais devem pertencer Zorobabel e Josué.³⁴⁸

Zorobabel, neto de Jeoaquin/Jeconias (cf. 1Cr 3.16-19), foi nomeado governador da província de Judá. Os profetas Ageu e Zacarias viram nele a chance de uma continuidade da dinastia davídica (Ag 2.20-23; Zc 4.6-7; 6.9-14). Incentivada pelos profetas Ageu e Zacarias e liderados por Zorobabel (governador/intendente de Judá e da linha davídica) e por Josué (o sumo sacerdote), a comunidade repatriada inicia a reconstrução do templo de Jerusalém, que é inaugurado em 515 a.C. (Ed 6.15-18).³⁴⁹

A terra de Israel, porém, não estava vazia. Somente uma parte do povo havia sido exilada; outra permaneceu na terra. Para os autores cronistas (Ed, Ne, 1 e 2Cr), porém, toda a população foi levada para o exílio e a terra ficou em repouso, desabitada (2Cr 36.21). Entretanto, essa informação não corresponde à realidade. Trata-se de uma intenção.³⁵⁰

³⁴⁶ DREHER, 1991, p. 62.

³⁴⁷ SCHMIDT, 2009, p. 269-270.

³⁴⁸ DONNER, 2010b, p. 461-465; SCHWANTES, Milton. **Ageu**. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista; São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 11-12.

³⁴⁹ HARTMAN, 2007, p. 493-494.

³⁵⁰ SCHWANTES, Milton. **Sofrimento e esperança no Exílio**: História e teologia do povo de Deus no século VI a.C. 3.ed. São Leopoldo: Oikos, 2009a. p. 16-19.

Com o retorno dos exilados, o povo ficou dividido. Parte reuniu-se em torno do templo, os “ortodoxos”, e outra parte se fixou entre os remanescentes, os “samaritanos”. Os judaítas repatriados se consideravam o verdadeiro “Israel”, e, com isso, excluíram os “samaritanos” – que pertenciam ao antigo Reino do Norte – e o “povo da terra” – os remanescentes que não foram exilados.³⁵¹

Na ótica dos judaítas e especialmente dos repatriados, os samaritanos haviam se “contaminado” com outros povos e outras religiões, embora cultuassem a YHWH. Segundo os Livros de Esdras e Neemias, “samaritanos” são todos aqueles que não foram para o exílio! Mesmo os que moravam em Judá! Os repatriados consideravam apenas as tribos de Judá e Benjamin, isto é, o antigo Reino de Judá, como verdadeiro Israel. E mais especificamente, os repatriados se consideravam o verdadeiro povo de Deus. As demais tribos eram seus inimigos.³⁵²

No período pós-exílio, houve uma alteração no significado e compreensão de diversos termos e conceitos, como “Israel” e “remanescente”, que passam a designar a comunidade dos repatriados que se reúne em torno do templo de Jerusalém, agora reconstruído.

No pós-exílio, o nome Israel não era mais uma referência à organização tribal. Nem era uma alusão à época do reinado unido sob Davi e Salomão. Muito menos se referia ao Reino do Norte, que também já não existia mais. “Israel” passou a ser comunidade judaica que se reunia no templo de Jerusalém, tendo uma identidade comum (Esd 2,2). Deve-se [*sic*] incluir nessa comunidade cultural os deportados da Babilônia (Esd 7,13). Dessa forma, excluía especialmente os israelitas pertencentes às tribos do Norte, também chamados de samaritanos, ou os judeus que não foram expatriados, chamados pejorativamente de “povo da terra”.³⁵³

Inicialmente, os samaritanos se ofereceram para participar da construção do templo. “Para não se ‘contaminarem’ com os samaritanos, os repatriados rejeitaram sua oferta de ajuda na reconstrução do templo (Esd 4,1-5). Com isso, aumentaram ainda mais as antigas divergências”.³⁵⁴

Esse confronto é, na verdade, em grande parte, um conflito de classes: os camponeses e latifundiários aparentemente empobrecidos pela desorganização do período babilônico em oposição a um exílio bem organizado em torno de um projeto religioso e sacerdotal, com o apoio econômico e político das autoridades persas.³⁵⁵

³⁵¹ DONNER, 2010b, p. 465-471.

³⁵² GASS, 2004, p. 85-86.

³⁵³ GASS, 2004, p. 87.

³⁵⁴ GASS, 2004, p. 85-86.

³⁵⁵ GUNNEWEG, 2005b, p. 94-95.

Os exilados haviam retornado à pátria, mas de forma alguma eram independentes. Estavam submetidos ao império persa. Os persas não foram tão violentos como seus antecessores, os assírios e babilônios. Admitiram a liberdade cultural e religiosa de seus súditos e incentivaram a reconstrução do templo. Na região siropalestina o aramaico foi adotado como idioma oficial. O império persa era organizado em satrapias e cada região era governada por um sátrapa, que realizava a coleta dos tributos e os enviava ao governo central. Esse sistema aperfeiçoou a arrecadação, e, conseqüentemente, acelerou e aprofundou a exploração.³⁵⁶

Os agricultores, que antes plantavam para a sobrevivência de suas famílias, agora precisam produzir excedente para pagar os tributos. E era no templo que os impostos eram recolhidos. Uma parte da produção ficava para o templo e a outra parte era vendida em troca das moedas que pagavam o tributo.³⁵⁷ A pobreza é resultado da exploração: “Tomamos dinheiro emprestado até para o tributo do rei” (Ne 5.4).

É provável que Joel tenha atuado junto ao culto, possuindo, portanto, elevado conhecimento teológico. Eram tempos de crise nas instituições judaicas. Além do pesado tributo que pagavam para a Pérsia, os camponeses sofreram uma invasão de gafanhotos e uma seca prolongada, que atingiu não só a agricultura, mas também a pecuária.³⁵⁸

Nesta época, a economia da Judeia baseava-se, principalmente, na agricultura e na pecuária. Em destaque estão a fruticultura, o vinho e o azeite. “É possível que o incremento destes produtos se tenha dado a partir do século V, em função da necessidade de se poder comercializá-los em troca de cereais de pouca produtividade na região. Numa economia assim, não é difícil imaginar a existência de ricos e pobres”.³⁵⁹

Na época do profeta Joel, o povo passava por uma crise profunda.

Diante de um contexto de dificuldade e carência por causa da seca, da improdutividade do solo, que ocasiona a falta de alimentos, uma invasão de gafanhotos e uma alusão a uma invasão estrangeira, a comunidade de Judá-Jerusalém se encontra num estado de apatia espiritual, onde nem mesmo os sacerdotes podem exercer suas funções cotidianas no templo, por causa da ausência do que ofertar.³⁶⁰

³⁵⁶ SCHWANTES, 1986, p. 10-11. GERSTENBERGER, Erhard S. **Israel no tempo dos Persas: séculos V e IV antes de Cristo**. São Paulo, SP: Loyola, 2014. p. 200ss.

³⁵⁷ DONNER, 2010b, p. 464-465.

³⁵⁸ SCHMIDT, 2009, p. 269-270.

³⁵⁹ DREHER, 1991, p. 70.

³⁶⁰ LIMA, Jane Maria Furghestti. **Voltai para mim e eu voltarei para vós: um estudo exegético de Jl 2,12-18**. Rio de Janeiro, 2013. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, PUC-Rio. p. 128.

A profecia de Joel parte, então, da realidade do povo, de suas questões existenciais das diversas carestias causadas pela praga de gafanhotos e pela seca.³⁶¹

3.3.11.3 *Uso do conceito*

O dia de Javé em Joel anuncia a vinda de Javé para uma intervenção guerreira, seguindo a linha de caráter bélico dos profetas anteriores (cf. Is 13 e 34; Sf 1; Ez 7 e Ag 2).

O capítulo introdutório do livro de Joel tem o objetivo de retratar a calamidade de uma invasão de gafanhotos que afetou Judá por mais de um ano, coincidindo com uma seca que atingiu as árvores frutíferas e o gado pequeno (Jl 1.12,18). A calamidade que já atingira o Egito (Êx 10), agora veio sobre Jerusalém. Conforme Wolff, é possível que Joel conhecesse essa tradição deuteronomica. A partir da realidade da invasão dos gafanhotos, Joel constrói seu anúncio relacionando a praga agrícola com metáforas bélicas. É interessante que, assim como a praga que atingiu o Egito não o atingiu por inteiro, assim também é o anúncio de juízo de Joel e também dos profetas que lhe antecederam.

Em Jl 1.15, o profeta usa a expressão de lamento “Ah! Que dia!” (Jl 1.15 cf. Ez 30.2) e anuncia a proximidade do dia de Javé – “O dia de Javé está perto” – tomando a linguagem usada por Is 13.6 e Ez 30.3, que, no entanto, se dirigiram às nações estrangeiras. Joel emprega o mesmo sentido do conceito usado por Am 5.18-20 e Is 2.6-22, dirigindo-se ao povo de Israel, e por Sf 1.7-18, especialmente a Jerusalém.³⁶²

Em Jl 2.1-11, o profeta alerta para o ataque de um poderoso exército no dia de Javé. Ao descrevê-lo, o profeta usa expressões e termos comuns do contexto bélico. O exército que se aproxima é formado por “um povo numeroso e poderoso” (עַם רַב וְעֲצוּמִים – Jl 2.2,5,11; cf. Is 13.4).³⁶³ As conexões intertextuais estão presentes, apesar da liberdade do autor de dar forma nova às imagens que recebeu de textos de autores anteriores.

Vê-se claramente que na maneira de ilustrar a desgraça, Joel utiliza imagens mais ou menos convencionais que lhe foram repassadas pela tradição, portanto, ideias que ele aplica apenas secundariamente à atual catástrofe. Ele identifica os gafanhotos com os exércitos que avançam para o combate do dia de Javé, com o

³⁶¹ FERNANDES, Leonardo Agostini. **O anúncio do Dia do Senhor**: significado profético e sentido teológico de Joel 2,1-11. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 228.

³⁶² JEREMIAS, Jörg. Der „Tag Jahwehs“, in Jes 13 und Joel 2. p. 129-138. In.: KRATZ, Reinhard G.; KRÜGER, Thomas; SCHMID, Konrad. **Schriftauslegung in der Schrift**: Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag. Berlin: Walter de Gruyter, 2000. p. 130.

³⁶³ WOLFF, 1977, p. 36, 47-48; FERNANDES, 2008c, p. 27.

que se lhe tornam disponíveis todos os lugares-comuns dos eventos bélicos que caracterizam o dia de Javé.³⁶⁴

Em Jl 2, a característica distintiva do v.1 é que além de trazer o comando para tocar a trombeta e descrever o inimigo, ele incorpora o anúncio da proximidade do dia de Javé. A linguagem usada revela a tradição das “guerras de Javé”. No v.11 se descobre que o exército que marcha contra Jerusalém é o exército de Javé.³⁶⁵ Seguindo a linha dos profetas anteriores de forma intertextual, para Joel o dia de Javé é um “dia de trevas e de escuridão; dia de nuvens e neblina” (Jl 2.2 cf. Am 5, Is 2, Sf 1).³⁶⁶

Em Jl 3, o dia de Javé vem com “sinais”: sangue, fogo, colunas de fumaça. Além disso, o sol e a lua também mudam sua aparência ante o evento. O termo “sinais” aqui, nos remete aos atos de Javé em favor do seu povo oprimido na libertação do Egito.³⁶⁷

Em Jl 4.9-21³⁶⁸, o dia de Javé é desviado de Jerusalém (Jl 1.15; 2.1,11) por compaixão (2.13-14, 18-19) e é redirecionado contra as nações opressoras. Essa mudança fica clara quando a descrição dos efeitos cósmicos de Jl 2.10b é retomada, textualmente, no v.15: “o sol e a lua se escurecem, e as estrelas retiram o seu resplendor”, bem como, quando as características de Jl 2.10a são repetidas quase literalmente no v.16aß: “e os céus e a terra tremerão”. Haverá uma “guerra de Javé” (v.9). Os povos opressores serão julgados num contexto bélico.³⁶⁹

3.3.11.4 Opressor e oprimido

O anúncio de salvação vai para o “seu povo”, o povo sofrido e abatido, pois a carestia terminará (Jl 2.18-27) e os filhos e filhas dispersos retornarão a Israel (cf. Jl 1.6-7; 4.2-7³⁷⁰). A situação de sofrimento do povo não se resume à carestia, mas implica na posição de glória e poder de Javé e de seu povo entre as nações, que o ridicularizam.³⁷¹

A preocupação quanto ao sarcasmo das nações na súplica dos sacerdotes mostra que não estava em jogo só a subsistência do povo, mas a glória e o poder de YHWH diante das nações que são hostis (cf. Jl 2,6.17). Por esta preocupação se entende porque o *yôm* YHWH atinge radicalmente as nações com as quais YHWH decidiu

³⁶⁴ RAD, 2006, p. 554.

³⁶⁵ WOLFF, 1977, p. 40-45.

³⁶⁶ WOLFF, 1977, p. 34-36, 44-45.

³⁶⁷ Ex 7.3; Dt 6.22; Jr 32.20; Ne 9.10. ANDIÑACH, Pablo R. Uma linguagem da resistência diante do poder imperial. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 48, p.68-82. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 80; WOLFF, 1977, p. 68.

³⁶⁸ Jl 4.9-21 na *BHS*. Jl 3.9-21 na *ARA*.

³⁶⁹ RAD, 2006, p. 554; WOLFF, 1977, p. 81; FERNANDES, 2008b, p. 350.

³⁷⁰ Jl 4.2-7 na *BHS*. Jl 3.2-7 na *ARA*.

³⁷¹ FERNANDES, 2008b, p. 350.

convocar ao julgamento. Sobre elas pesam vários crimes que clamam pela sua justiça (cf. Jl 4,21; Sl 72,13-14; Ab 10.14).³⁷²

Em Jl 4, o anúncio de juízo vai para as nações opressoras, especialmente Egito e Edom (Jl 4.19³⁷³). Joel entende a praga de gafanhotos como prenúncio para a vinda de Javé, quando acontecerá um julgamento. Se o povo compreender a mensagem profética e voltar-se a Javé, Javé se voltará a ele (Jl 2.12-18). Para o profeta, o arrependimento é sinal da consciência do povo, trazendo bênção ao invés de castigo. Assim, a comunhão entre Javé e seu povo será restaurada, a terra voltará a produzir seus frutos, o sacerdote poderá realizar sacrifícios novamente, os cativos serão libertados e reunidos e Javé será soberano.³⁷⁴

O livro de Joel contém uma mensagem de esperança para o povo que sofre injustiça e opressão: “Deus age na história e revelará seu propósito de justiça perante os opressores”.³⁷⁵
Segundo Andiñach,

[...] a proximidade do dia de Javé não está anunciando a versão escatológica de uma invasão que destrói a vida econômica e religiosa de Israel, mas o contrário: a realização da justiça ausente, a salvação dos condenados na história, o retorno dos escravos à liberdade (4,7). O texto diz também que aquele dia “virá como golpe de Deus”. [...]. Nosso texto faz um jogo de palavras [...] sugerindo que a ação de Javé está em relação – neste caso positiva – com a ação dos povos que ocasionaram a devastação de Judá. [...] após a leitura completa do livro fica claro que o “golpe” de Javé está se referindo ao julgamento a ser executado contra os que oprimiram Israel.³⁷⁶

Em Jl 3³⁷⁷, segundo Andiñach, o dia de Javé traz consigo uma novidade: a tarefa de imaginar uma realidade nova, distinta daquela em que vivem, cabe, especialmente, aos jovens, anciãos, servos e servas.³⁷⁸

No contexto de uma invasão militar, destruição da terra e deportação dos jovens, quando a impotência diante da arrogância dos poderosos se faz sentir com toda a clareza, o anúncio da possibilidade de uma sociedade diferente soa aos ouvidos dos israelitas como um ato de libertação maravilhoso. Mas essa libertação não tem como referente só os poderes estrangeiros, mas refere-se também à situação interna: os setores desvalorizados é que transmitem a palavra de Deus. As mulheres, os servos, os jovens, os anciãos serão o instrumento através do qual será possível delinear um

³⁷² FERNANDES, 2008b, p. 350.

³⁷³ Jl 4.19 na *BHS*. Jl 3.19 na *ARA*.

³⁷⁴ RAD, 2006, p. 554; WOLFF, 1977, p. 81; FERNANDES, 2008b, p. 350; FERNANDES, 2008c, p. 28; LIMA, 2013, p. 30, 42.

³⁷⁵ ANDIÑACH, 2015, p. 298.

³⁷⁶ ANDIÑACH, 2004, p. 70.

³⁷⁷ Jl 3.1ss na *BHS*. Jl 2.28ss na *ARA*.

³⁷⁸ ANDIÑACH, 2004, p. 78-79.

mundo novo de acordo com o que Deus quer. [...]. É provável que por trás de nosso texto exista uma situação de conflito no seio do poder em Jerusalém.³⁷⁹

Podemos observar que a teologia do dia de Javé em Joel se dá em uma situação de calamidade, crise esta que revela a interferência do templo e de seu corpo de funcionários na economia agrária. O templo de Jerusalém se sustenta com os produtos do campo. Com a pesada tributação do império persa na região da Judeia, estamos diante de uma sociedade duplamente tributada.³⁸⁰ A partir da calamidade apresentada e do alerta na profecia de Joel, é possível rever agora a ideologia que sustenta o sistema. Se o templo cai, a cidade cai, e, assim, cai também o império. Se o Espírito é derramado sobre todos, inclusive escravos e escravas, então não precisamos mais de profetas nem de sacerdotes. “Quando lavradores e vinhateiros profetizarem, aí não haverá mais impérios, nem templos, nem especialistas da religião, nem exploração de uma classe sobre a outra”.³⁸¹

3.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Como vimos acima, o dia de Javé anunciado pelos profetas literários tem sua origem em uma noção popular, que surgiu da antiga tradição de Javé, relacionada com a ideia da eleição divina de Israel e com a tradição das “guerras de Javé”.³⁸² Tratava-se de uma expectativa de que Javé viria intervir por seu povo, garantindo vitória nas batalhas contra os inimigos. A partir do advento da monarquia, essa noção foi distorcida e passou a ser usada para legitimar abusos do Estado. Nas palavras dos profetas, essa noção popular mal interpretada foi contestada, ampliada e devolvida a sua teologia original. De acordo com cada contexto histórico, essa noção popular do dia de Javé foi desenvolvida e retrabalhada, tornando-se um conceito de características próprias.³⁸³

No período pré-exílico, ainda que a denúncia dos povos vizinhos opressores também esteja presente, vemos mais fortemente uma denúncia dos inimigos internos, lideranças opressoras de Israel/Judá. São líderes administrativos, políticos, militares, judiciais, religiosos, elites sociais. Na voz dos profetas pré-exílicos que abordam a temática do dia de Javé, como Amós, Isaías, Sofonias e Jeremias, vemos de maneira intensa o anúncio do fim dos cargos abusivos e a promessa de salvação destinada aos que sustentam o Estado opressor.

³⁷⁹ ANDIÑACH, 2004, p. 78-79.

³⁸⁰ DREHER, 1991, p. 71.

³⁸¹ DREHER, 1991, p. 71.

³⁸² RAD, 2006, p. 556.

³⁸³ RAD, 2006, p. 556.

No dia de Javé, os aparelhos de opressão do Estado – corte, exército e templo – serão eliminados por agravar a miséria do pobre. A sociedade será mais igualitária e a restauração do povo se dará através de um remanescente, um “resto” santo e fiel (Am 5.15; Is 10.21–22; 11.11,16; 14.30; 28.5; 37.32; Sf 3.12-13). Nesta época, o termo “Israel” denotava o Reino do Norte, e “Judá”, o Reino do Sul. “Israel” poderia significar ainda, toda a extensão de terra dos dois reinos. Depois da destruição do Reino do Norte, o termo “Israel” passa a ser usado para fazer referência ao Reino do Sul ou à unidade teológica do “povo de Deus”.

No período exílico, o profeta Obadias, que permaneceu em Judá, apresentou o dia de Javé como um evento no qual a justiça de Javé será manifestada para o juízo das nações opressoras (Ob 15) e para a salvação do “Israel” remanescente, que recuperaria suas terras e seria guiado por Javé (Ob 17,21). No entanto, o profeta Ezequiel, que foi expatriado, apresentou o dia de Javé como um evento no qual a manifestação da justiça divina acabará com a opressão das nações estrangeiras e levará “Israel” de volta à terra prometida (Ez 20.42; 36.24). Nesta época, para os que permaneceram em Judá, o termo “Israel” se referia aos “remanescentes”, os que não foram exilados. Para os expatriados, porém, o verdadeiro “Israel” estava no exílio babilônico e, um dia, os “remanescentes” seriam repatriados.

No período pós-exílico, os profetas apresentaram o dia de Javé como um evento no qual o próprio Javé viria manifestar sua justiça em defesa de Israel, para julgar as nações estrangeiras opressoras e para salvar os justos (Ml 3.19-20)³⁸⁴. Jerusalém pode escapar do juízo voltando-se a Javé (Jl 2.12-13). Os profetas pós-exílicos anunciaram a reconstrução do templo e de Jerusalém pelos repatriados. Ageu compreende que a miséria e a carestia sofridas pelo povo são resultado da hesitação em reconstruir o templo. No pós-exílio, as lideranças política e sacerdotal devem governar lado a lado. Os profetas desse período anunciaram que os repatriados serão liderados por um Messias humilde em um reino de paz (Ag 2.20-23; Zc 9.9ss).

O denominador comum no dia de Javé descrito pelos profetas é a intervenção na história do povo causada pela vinda pessoal de Javé, trazendo juízo para uns e salvação para outros. Nos anúncios do dia de Javé, os destinatários da salvação e/ou juízo divinos vão sendo determinados pelo contexto histórico, político, econômico, religioso e social no qual seus contemporâneos se encontram. Em geral, o juízo do dia de Javé condena todo o sistema de poder opressor, e nisso inclui lideranças políticas, religiosas e sociais, seja de povos imperialistas que governam sobre Israel, empobrecendo o povo, explorando e escravizando o

³⁸⁴ Ml 3.19-20 na *BHS*. Ml 4.1–2 na *ARA*.

campesinato³⁸⁵; seja do próprio povo de Israel que tenha abandonado a aliança com Javé e se corrompido. A denúncia externa é dirigida aos povos imperialistas e suas instituições de poder, que cobram altos impostos e usam o poder coercitivo de seus exércitos para sua manutenção. A denúncia interna atinge o Estado e seus cargos opressores, as lideranças políticas, militares, religiosas, jurídicas e sociais, que empobrecem o povo, exploram o campesinato e não defendem o direito do órfão e da viúva.³⁸⁶ A salvação, então, é anunciada para aqueles que sofrem nas mãos dos poderosos, seja para todo Israel nas mãos dos povos imperialistas, seja para um remanescente oprimido e empobrecido, ou estendida para todas as nações.³⁸⁷

A partir da análise intertextual que se pode fazer entre as diferentes referências ao “dia de Javé” que encontramos na profecia literária do Antigo Testamento, podemos observar que inúmeras características foram recebidas da tradição profética, e foram mantidas e/ou alteradas conforme cada novo contexto. Um dos elementos mais importantes que encontramos repetidamente na temática do dia de Javé nos profetas são as características cósmicas que acompanham o evento. O cenário é de “trevas” (חֹשֶׁךְ), “escuridão” (וְאֶפְלָה), “nuvens” (עָנָן) e “neblina” (עָרַפָּל). Esse é o cenário de uma descrição teofânica do dia de Javé. Essas características podem ser encontradas em textos como os de Am 5.18-20; Is 13.10; Ez 30.3; Jl 2.2; 3.4 e Sf 1.15.

Outro elemento importante que se repete é o caráter bélico. A temática do dia de Javé na maioria dos profetas evoca o cenário das batalhas. Temos a “trombeta” (שׁוֹפָר), os “guerreiros” (גְּבוּרִים), táticas de guerra e descrições do caos e da destruição. Alguns até mostram o cenário pós-guerra, quando a cidade desolada passa a ser habitada por animais selvagens (Sf 2 e Is 34). Esse é o cenário de uma descrição bélica do dia de Javé. Em Jeremias o dia de Javé aparece como o “dia do Senhor, Javé dos exércitos”. “Como esses oráculos contêm ainda outros elementos provenientes da prática das antigas guerras santas, é cada vez mais provável que essa forma de oráculos bélicos pertença a mais antiga tradição profética”.³⁸⁸ Mudanças ocorreram nesse gênero literário ao longo do tempo, de forma que em alguns casos ele se distanciou de seu contexto original das “guerras de Javé”, mas as evidências de intertextualidade continuam revelando sua proximidade e conexões.

³⁸⁵ SCHWANTES, 2013, p. 24-32; 38-57; 242; GASS, 2007, p. 126-127.

³⁸⁶ SCHWANTES, 2013, p. 24-32; 38-57; 242; GASS, 2007, p. 126-127.

³⁸⁷ Sf 3.11-13; GASS, 2007, p. 49; HARTMAN, 2007, p. 491.

³⁸⁸ RAD, 2006, p. 622.

No próximo capítulo, faremos uma exegese do texto de Sf 1.7-18 e do texto de Jl 2.1-11. Depois disso, faremos uma análise intertextual do paralelo lexical e temático entre os textos de Sf 1.14-16 e Jl 2.1-2. Essa análise seguirá a abordagem diacrônica, relacionando ambos os textos, na expectativa de determinar a direção de influência, bem como analisar que elementos foram mantidos e quais foram retirados, e ainda, quais foram acrescentados no texto posterior.

4 EXEGESE E ANÁLISE INTERTEXTUAL DE SOFONIAS 1.7-18 E JOEL 2.1-11

Apesar de não ter sido o primeiro profeta a usar o conceito do dia de Javé, Sofonias é o primeiro a trabalhar o assunto *detalhadamente*, fazendo do dia de Javé a temática central de seu livro. Os dias de Javé que encontramos nas camadas originais de Amós (Am 5.18-20) e Isaías (Is 2.12-17) certamente foram importantes para Sofonias, que ampliou o tema na mesma linha de seus antecessores. Mas esses textos de Amós e de Isaías dão poucos detalhes do que, de fato, vem a ser o dia de Javé. Desta forma, temos em Sofonias o material detalhado mais antigo sobre o dia de Javé. Segundo J. M. P. Smith, nenhum profeta tornou a imagem do dia de Javé mais real do que Sofonias.³⁸⁹ Os textos de Sofonias, por sua vez, influenciaram autores, redatores e editores que trabalharam a temática do dia de Javé nos séculos seguintes.

A temática do dia de Javé é considerada uma das mais importantes quando analisamos as conexões intertextuais entre os livros proféticos.³⁹⁰ Depois de Sofonias, com a mensagem *detalhada* mais antiga sobre o dia de Javé, temos a profecia de Joel como a mensagem *detalhada* mais recente³⁹¹ sobre o conceito. Além disso, tanto Sofonias quanto Joel, fazem uso de uma palavra profética de juízo através da guerra. A terminologia usada por ambos descreve o evento com características bélicas e teofânicas. Joel, assim como Sofonias, tem o dia de Javé como temática central de seu livro. Assim, temos uma interessante análise em mãos se olharmos para o dia de Javé e a questão da intertextualidade entre Sofonias e Joel, um pré-exílico e o outro, pós-exílico.

Segundo Irsigler, o autor de Sofonias recebeu influências de textos anteriores, como de Am 5.18-20 e Is 2.12-17. Também nos textos que são considerados acréscimos posteriores, nota-se que o redator fez uso de textos e tradições já disponíveis. É o caso dos acréscimos exílicos do redator deuteronomista em Sf 1.13 (cf. Am 5.11 e Dt 28.30,39); Sf 2.15 (cf. Is 47.8,10); Sf 1.2-3 (cf. Gn 1.1-2.4a e Gn 6-9); e Sf 2.4b (cf. Dt 12.3).³⁹²

³⁸⁹ SMITH, John M. P.; WARD, William Hayes; BEWER, Julius A. **A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel.** The International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1911. p. 176.

³⁹⁰ PETERSEN, 2000, p. 3-10.

³⁹¹ Temos versões mais recentes do conceito em Dêutero-Zacarias (Zc 14.1), por exemplo. Mas como mensagem detalhada, Joel configura a mais recente.

³⁹² IRSIGLER, Hubert. **Gottesgericht und Yahwetag: Die Komposition Zef 1,1-2,3 untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches.** Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, v. 3. St. Ottilien, 1997; IRSIGLER, Hubert. **Zephanja.** HthKAT. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2002. p. 63-64, 128.

Os ditos de Sofonias sobre o dia de Javé influenciaram textos de profetas posteriores a ele. Segundo Irsigler, os textos de Jl 2.1-2; Ez 34.12 (e talvez Is 13.9,13) são dependentes dos textos sofonianos (especialmente de Sf 1.15). Também no Novo Testamento, os textos de Rm 2.5; Mc 15.33; Mt 3.7; 27.45,51 e Lc 23.44-45 receberam influência de Sofonias. Conexões extrabíblicas são o hino latino *Dies irae, dies illa*; o *Requiem* de Mozart, Verdi, e Belioz; e *Fausto* de Goethe.³⁹³

A linguagem usada por Sofonias para apresentar e explicar o dia de Javé (Sf 1.7-18) é retomada pelo profeta Joel (Jl 2.1-2a) dois séculos mais tarde. Tanto Sofonias 1.14 quanto Joel 2.1 falam da proximidade do dia de Javé. O aviso da proximidade (קָרוֹב) do dia de Javé aparece com frequência nos anúncios dos profetas (Is 13.6; Ez 7.7,12; 30.3; Jl 1.15, 2.1, 4.14; Ob 15; cf. Sf 1.14).³⁹⁴ A frase יוֹם יְהוָה קָרוֹב כִּי ocorre cinco vezes na Bíblia Hebraica (Is 13.6; Jl 1.15; 4.14; Ob 15 e Sf 1.7).³⁹⁵

Existem várias conexões interessantes entre os profetas quando o assunto é o dia de Javé. Uma das conexões intertextuais mais intrigantes é o paralelo temático e lexical entre Sf 1.15 e Jl 2.2, na frase que descreve o evento como יוֹם חֹשֶׁךְ וְאֶפְלָה יוֹם עָנָן וְעֶרְפָּל “dia de trevas e escuridão, dia de nuvens e neblina”.

Olharemos, agora, para cada texto individualmente. Primeiro, no primeiro ponto, trabalharemos a perícopes de Sofonias 1.7-18 e, depois, no segundo ponto, analisaremos a perícopes de Joel 2.1-11. Em seguida, nos ocuparemos com a análise intertextual do paralelo temático e lexical entre Sf 1.14-16 e Jl 2.1-2.

Esta análise exegética segue os passos do método histórico-crítico, iniciando pelo texto hebraico e sua tradução, seguidos por crítica textual, estudo da forma, contexto e palavra.³⁹⁶

³⁹³ IRSIGLER, 2002, p. 178.

³⁹⁴ SWEENEY, Marvin A. Zephaniah: a commentary. **Hermeneia**. Minneapolis: Fortress, 2003. p. 79.

³⁹⁵ PATTERSON, 2012, p. 7.

³⁹⁶ WEGNER, 1998; SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

4.1 SOFONIAS 1.7-18

4.1.1 Texto hebraico e tradução provisória³⁹⁷

Sofonias 1.7-18³⁹⁸	
<p>a Shhh! diante do meu Senhor YHWH, ba porque está perto o dia de YHWH, bb porque YHWH preparou um sacrifício; bb consagrou seus convidados.</p>	<p>7 הַס מִפְּנֵי אֲדֹנָי יְהוָה כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָה כִּי־הִכִּין יְהוָה זֶבַח הַקָּדִישׁ קִרְאִיו:</p>
<p>aa <u>E acontecerá que, no dia do sacrifício de YHWH:</u> ab “Castigarei os oficiais e os filhos do rei, b e todos os que trajam vestes custosas estrangeiras.</p>	<p>8 וְהָיָה בַּיּוֹם זֶבַח יְהוָה וּפָקַדְתִּי עַל־הַשָּׂרִים וְעַל־בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְעַל כָּל־הַלְבָּשִׁים מִלְּבוּשׁ נְכָרִי:</p>
<p>a E castigarei todos os que atravessam a soleira (do templo), naquele dia, b os que enchem a casa de seu Senhor de violência e engano</p>	<p>9 וּפָקַדְתִּי עַל כָּל־הַדּוֹלֵג עַל־הַמַּפְתָּן בַּיּוֹם הַהוּא הַמְּמַלְאִים בֵּית אֲדֹנָיהֶם חֲמָס וּמְרָמָה:</p>
<p>aa1 <u>E acontecerá naquele dia, diz YHWH:</u> aa2 “Atenção! O clamor da Porta do Peixe! ab e um uivo do Segundo Distrito³⁹⁹ b e grande estrondo dos montes.</p>	<p>10 וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נֹאֵם־יְהוָה קוֹל צְעָקָה מִשַּׁעַר הַדָּגִים וַיִּלְלָה מִן־הַמִּשְׁנָה וַשֹּׁבֵר גָּדוֹל מִהַגְּבָעוֹת:</p>
<p>a Uivai vós, moradores de Mactés, ba porque todo o povo de Canaã está arruinado, bb todos os que pesam prata são destruídos”.</p>	<p>11 הִילִילוּ יִשְׁבֵי הַמַּכְתֵּשׁ כִּי נִדְמָה כָּל־עַם כְּנָעַן נִכְרְתוּ כָּל־נִטְיָלֵי כֶסֶף:</p>
<p>aa <u>E acontecerá que, naquele tempo:</u> ab “Esquadrinharei Jerusalém com lanternas ba e castigarei os homens apegados à borra do vinho bb que dizem no seu coração: by ‘YHWH não faz bem, nem faz mal’.</p>	<p>12 וְהָיָה בַּעַת הַהִיא אֶחְפֹּשׂ אֶת־יְרוּשָׁלַם בְּנֵרוֹת וּפָקַדְתִּי עַל־הָאֲנָשִׁים הַקָּפְאִים עַל־שִׁמְרֵיהֶם הָאֹמְרִים בְּלִבָּבָם לֹא־יֵיטִיב יְהוָה וְלֹא יִרְעַ:</p>
<p>aa E seus bens serão saqueados ab e as suas casas desoladas; ba e edificarão casas, mas não habitarão nelas, bb plantarão vinhas, by mas não lhes beberão o vinho”.</p>	<p>13 וְהָיָה חֵילָם לְמִשְׁפָּה וּבְתִיבָתָם לְשִׁמְמָה וּבְנוּ בָתִּים וְלֹא יֵשְׁבוּ וְנָטְעוּ כִרְמִים וְלֹא יִשְׁתּוּ אֶת־יַיִנָם:</p>

³⁹⁷ Os trechos sublinhados se referem a prováveis adições posteriores. Ver 4.1.2.

³⁹⁸ BÍBLIA. Hebraico. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. SCHENKER, Adrian (Ed.). Fünfte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1967/77; BIBLEWORKS for Windows: version 6.0. Big Fort, MT: Hermeneutika Bible Research Software, 2003.

³⁹⁹ “Novo distrito” (NVI). Outras traduções: Mishneh ou Cidade Baixa (ARA).

<p>^{aa} Está perto o grande dia de YHWH; ^{ab} está perto e muito se apressa. ^{ba} Atenção! O dia de YHWH é amargo ^{bβ} gritará até mesmo o guerreiro.</p>	<p>14 קָרוֹב יוֹם־יְהוָה הַגָּדוֹל קָרוֹב וּמָהֵר מְאֹד קוֹל יוֹם יְהוָה מֵר צִרַח שָׁם גְּבוּר:</p>
<p>^a Dia de ira, aquele dia, ^{ba1} dia de angústia e apreensão, ^{ba2} dia de devastação e desolação, ^{bβ} dia de trevas e escuridão, ^{bγ} dia de nuvens e neblina,</p>	<p>15 יוֹם עִבְרָה הַיּוֹם הַהוּא יוֹם צָרָה וּמְצוּקָה יוֹם שָׂאָה וּמְשׂוֹאָה יוֹם חֹשֶׁךְ וְאִפְלָה יוֹם עָנָן וְעַרְפָּל:</p>
<p>^a dia de trombeta e de grito de guerra ^{ba} contra as cidades fortificadas ^{bβ} e contra as torres altas.</p>	<p>16 יוֹם שׁוֹפָר וּתְרוּעָה עַל הָעָרִים הַבְּצוּרוֹת וְעַל הַפְּנוֹת הַגְּבוּהוֹת:</p>
<p>^{aa1} <u>“Trarei angústia sobre os seres humanos</u> ^{aa2} <u>e eles andarão como cegos,</u> ^{ab} <u>porque pecaram contra YHWH;</u> ^{ba} <u>e o sangue deles se derramará como pó,</u> ^{bβ} <u>e a suas entranhas como lixo”.</u></p>	<p>17 וְהִצַּרְתִּי לָאָדָם וְהָלְכוּ כְּעֹרְוִים כִּי לִיהוָה חָטְאוּ וְשִׁפַּךְ דָּמָם כְּעָפָר וּלְחֵמָם כְּגִלְלִים:</p>
<p>^{aa1} <u>Nem a sua prata nem o seu ouro os poderão livrar</u> ^{aa2} <u>no dia da indignação de YHWH,</u> ^{ab} <u>mas, pelo fogo do seu zelo,</u> ^{aγ} <u>a terra inteira será consumida,</u> ^{ba} <u>porque ele dará fim repentino</u> ^{bβ} <u>a todos os habitantes da terra.</u></p>	<p>18 גַּם־כֶּסֶפָם גַּם־זָהָבָם לֹא־יִוָּכַל לְהַצִּילָם בַּיּוֹם עִבְרַת יְהוָה וּבְאֵשׁ קִנְאָתוֹ תֹאכַל כָּל־הָאָרֶץ כִּי־כָלָה אֶדְ-נִבְהֶלְהָ יַעֲשֶׂה אֵת כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: ס</p>

4.1.2 Crítica textual

- v.7: Em Sf 1.7, a Septuaginta (LXX) acrescenta o pronome “seu” ao substantivo “sacrifício”.

- v.8: O editor do aparato crítico da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) sugere que a frase וְהָיָה בַּיּוֹם זָבַח יְהוָה “e acontecerá que, no dia do sacrifício de YHWH” (v.8aα) possa ter sido adicionada. Ainda no versículo, temos na LXX, a expressão τὸν οἶκον, em substituição a “filhos” [do rei]; a LXX lê, portanto, “a casa do rei” (v.8aβ).

- v.9: O aparato sugere que a expressão בַּיּוֹם הַהוּא “naquele dia” (v.9a) tenha sido um acréscimo no versículo.

- v.10: O mesmo acontece com a frase וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נִאֲמַר־יְהוָה “E acontecerá naquele dia, diz YHWH”, no v.10aα¹.

- v.12: O editor sugere que a frase **וְהָיָה בְּעֵת הַהֵיאָלָה** “e acontecerá que, naquele tempo” (v.12a) pode ter sido adicionada. No mesmo versículo, temos na LXX, na Peshita e no Targum, a palavra “lanternas” no singular. O editor propõe que no lugar de **הָאָנְשִׁים** (“os homens”), provavelmente deva ser lido **הַשְּׂאֵנָנִים** “os que estão seguros”. A LXX traduziu como *ἄνδρας τοὺς καταφρονούντας ἐπὶ τὰ φυλάματα αὐτῶν* “homens que desprezam seus cargos”. O Targum Jonathan lê “os homens que estão confortáveis com suas riquezas” (v.12ba).⁴⁰⁰

- v.13: A frase **וּבְנֵי בָתִּים וְלֹא יִשְׁבּוּ וְנִטְעוּ כְרָמִים וְלֹא יִשְׁתּוּ אֶת־יַיִןם** “e edificarão casas, mas não habitarão nelas, plantarão vinhas, mas não lhes beberão o vinho”, conforme o editor do texto, provavelmente deva ser cortada por aludir a Am 5.11.

- v.14: o editor do aparato crítico sugere que o termo **וּמְהָרָה** (inf. pi.) talvez deva ser lido como **וּמְמָהָרָה** (part.pi.). No mesmo versículo o editor do aparato crítico sugere ainda que a frase **קוֹל יוֹם יְהוָה מְרִיץ וְחָשׁ מְנַבֵּר שָׁם גְּבוּר** (“Atenção! É um dia de Javé amargo, gritará até mesmo o guerreiro”) provavelmente deva ser lida como **קוֹל יוֹם יְהוָה מְרִיץ וְחָשׁ מְנַבֵּר** “Atenção! O dia de Javé é mau e se apressa do guerreiro”.

- v. 17: segundo o editor do aparato crítico da *BHS*, o trecho **כִּי לִיהוָה חָטְאוּ** “porque pecaram contra YHWH” é uma adição. Também é possível que todo o v.17 seja uma adição. No mesmo versículo, no lugar do termo **וּלְחֶמֶם**, a LXX, a Peshita e a Vulgata trazem a frase *καὶ τὰς σάρκας αὐτῶν* “e as carnes deles”. O editor propõe que seja lido **וּלְחֶמֶם** ou **וּרְחֻמָּהֶם**.

- v.18: Conforme o editor, todo o trecho do v.18a^{2-bβ} “no dia da indignação de YHWH, mas, pelo fogo do seu zelo, a terra inteira será consumida, porque ele dará fim repentino a todos os habitantes da terra”, deve ser entendido como uma adição. O editor também sugere que todo o v. 18 possa ter sido adicionado.

A maior parte das sugestões do editor do aparato crítico da *BHS* não são questões de crítica textual, mas de crítica literária e revelam a história do desenvolvimento do texto. As questões de crítica literária apontadas aqui serão analisadas na coesão interna (ver 4.1.3.1).

A análise do aparato crítico da *BHS* serve para determinar o texto hebraico para a realização da exegese. Com base nos resultados, permaneceremos com o texto massorético, base da *BHS*, mas observaremos os trechos que podem ter sido acrescentados posteriormente no período do desenvolvimento do texto.

⁴⁰⁰ SWEENEY, 2003, p. 94.

4.1.3 Forma

4.1.3.1 Delimitação e coesão interna

Quanto à delimitação do texto, a *BHS* sugere uma pequena subdivisão do texto ao colocar uma *setuma* após Sf 1.9 e outra em 1.18, sugerindo assim, a subdivisão de Sf 1.10-18. Contudo, temos motivos para manter a delimitação de Sf 1.7-18 como uma unidade textual, entre eles, o marco iniciado no v. 7 com a exclamação por silêncio e a mudança do assunto de punição da apostasia para o tema do dia de Javé, como início da subunidade de Sf 1.7-18, que constitui o anúncio formal do profeta sobre a temática. Nos vv. 7-13 o profeta apresenta os ditos do próprio Javé quanto ao evento, enquanto que nos vv. 14-18, Sofonias traz sua descrição e significado.⁴⁰¹ Segundo Rad⁴⁰², seria errôneo dividir o texto de Sf 1.7-18 em diversas unidades menores, porque tal perícopes constitui um todo.

A perícopes anterior (Sf 1.1-6) contém ditos de denúncia contra Judá e Jerusalém. A partir do v.7, inicia-se o anúncio da vinda do dia de Javé, que é explicado com suas consequências até o v.18. A perícopes posterior (Sf 2.1ss) inicia uma nova seção, com um chamado à conversão.

Conforme o editor do aparato crítico da *BHS*, o texto de Sf 1.7-18 contém diversos indícios de frases e expressões que foram adicionadas posteriormente. É o caso dos trechos:

- a) “e acontecerá que, no dia do sacrifício de YHWH” (v.8α);
- b) a expressão “naquele dia” (v.9a);
- c) “E acontecerá naquele dia, diz YHWH” (v.10 αα¹);
- d) “e acontecerá que, naquele tempo” (v.12 αα);
- e) talvez todo o v.17;
- f) e talvez todo o v. 18.⁴⁰³

Muitos estudiosos concordaram com o editor da *BHS* quanto aos trechos sugeridos como acréscimos, devido ao fato de os trechos referidos estarem na terceira pessoa, claramente intercalados com frases formuladas na primeira pessoa. Além disso, as fórmulas usadas são

⁴⁰¹ SWEENEY, 2003, p. 75.

⁴⁰² RAD, 2006, p. 555.

⁴⁰³ Esses trechos aparecem com fonte sublinhada na tradução provisória (ver 4.1.1)

variações da fórmula escatológica “e acontecerá naquele dia”, que é amplamente considerada um sinal de acréscimo posterior.⁴⁰⁴

Conforme essa análise, não retiraremos os versículos e trechos apontados como adição pelo editor da *BHS*, mas os trataremos como possíveis acréscimos redacionais, ou seja, trechos adicionados no período em que o texto ainda não estava “congelado”.

4.1.3.2 *Gênero Literário e Estrutura*

A perícope em forma de poema traz um **dito profético de juízo através da guerra**. O anúncio traz um efeito punitivo para os “que pecaram contra YHWH” (v.17).

A perícope pode ser dividida em três partes. A primeira parte é o cabeçalho do texto que traz um alerta (v.7-13); a segunda parte traz a descrição do evento (v.14-16) e a terceira parte, o desfecho com suas consequências (v.17-18).

Podemos resumir as três partes assim:

Alerta (v.7-13):

- *anúncio do dia de Javé (v.7):* pedido de silêncio, anúncio da proximidade.
- *anúncio do castigo (v.8-13):* castigo para as lideranças.

Descrição (v.14-16):

- *com metáforas bélicas (v.14-15):* dia de YHWH amargo, o guerreiro grita, dia de ira, angústia e apreensão, devastação e desolação.
- *com metáforas teofânicas (v.15bβ-by):* trevas e escuridão, nuvens e neblina.
- *com metáforas bélicas (v.16):* trombeta e grito de guerra contra cidades e torres.

Desfecho (v.17-18):

- *justificativa (v.17):* “porque pecaram contra YHWH”.
- *resultado (v.18):* nada os poderá livrar.

4.1.3.3 *Estilo*

Na perícope de Sf 1.7-18, podemos encontrar relação de início-fim, pois o v.7 anuncia a vinda do dia de YHWH, e o v. 18 conclui com o resultado desse dia.

⁴⁰⁴ ROBERTS, Jimmy J.M. **Nahum, Habakkuk and Zephaniah**: a commentary. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991. p. 178; RUDOLPH, 1975, p. 264; KAPELRUD, Arvid S. **The message of the prophet Zephaniah**: morphology and ideas. Oslo: Universitetsforlaget, 1975. p. 29-30; SMITH, 1911, p. 196.

Encontramos paralelismos escalonado, quando há progressão ou alargamento de uma ideia com palavras semelhantes:

- a) v.10, “clamor”, “uivo” e “estrondo” são termos que aparecem em uma escala crescente de volume listados como os “sons” que podem ser ouvidos naquele dia. “Porta do Peixe”, “Segundo Distrito” e “montes”, são os locais listados, provavelmente em certa ordem geográfica.

Encontramos paralelismos sinonímicos, quando os dois versos expressam a mesma ideia com palavras semelhantes:

- a) no v. 11 b α -b β , “porque todo o povo de Canaã está arruinado, todos os que pesam prata são destruídos”, em que “povo de Canaã” e “os que pesam prata” se correspondem, bem como os termos “arruinado” e “destruído”;
- b) no v. 13a, “E seus bens serão saqueados e as suas casas desoladas”, “casas” e “bens” aparecem ligados, como também os termos “desoladas” e “saqueados”;
- c) no v. 13b, “e edificarão casas, mas não habitarão nelas, plantarão vinhas, mas não lhes beberão o vinho”, “casas” e “vinhas” estão relacionadas como bens de conforto, e “não habitarão” e “não beberão” confirmam a negativa desse conforto;
- d) no v. 14a, temos paralelismo sinonímico na frase “Está perto o grande dia de YHWH; está perto e muito se apressa”.
- e) no v.16b, em “contra as cidades fortificadas” e “contra as torres altas”, em que “cidades fortificadas” corresponde a “torres altas”;
- f) e ainda no v.17b, estão relacionados “sangue deles” e “entranha deles” e os termos “pó” e “lixo”.

4.1.4 Contexto

4.1.4.1 Contexto histórico⁴⁰⁵

Sofonias atuou entre os anos de 640 e 623 a.C., imediatamente antes da pregação do profeta Jeremias.⁴⁰⁶ Durante sua atuação, viveu sob os últimos anos do reinado de Manassés (696-

⁴⁰⁵ Para ver mais sobre o contexto histórico de Sofonias, veja no capítulo anterior, o ponto 3.3.3.2.

⁴⁰⁶ GASS, 2007, p. 125.

642 a.C.), sob o reinado de Amom (641-640 a.C.) e sob o início do reinado de Josias (640-609 a.C.), quando este ainda era criança.⁴⁰⁷ Sofonias é profeta do 7º século.

4.2.4.2 O livro de Sofonias

Sofonias apresenta Javé como um Deus ativo, libertador e dinâmico, um Deus que age na história. O projeto de Sofonias pode ser resumido no “dia de Javé” e na defesa pelos pobres. Sofonias anuncia a proximidade do dia de Javé para as elites dirigentes, tema já trabalhado antes por Amós e Isaías (Am 5.18-20; 8,9-14; Is 2.6-22). A compreensão de salvação e juízo está expressa no ponto de vista do autor. O dia de Javé não atinge todo Israel de forma igual (Sf 3.11-13). Para as lideranças é um dia de juízo (Sf 1.8-13; 3.11). Para os oprimidos há a promessa de salvação para um remanescente (Sf 2.3; 3.12).

Israel confia que é o povo escolhido (Dt 7.6ss) e espera pela intervenção de Deus, que só lhe pode ser favorável. “Israel entende a sua história sempre como história com Deus. E como ele agiu com os patriarcas, livrou a geração posterior do Egito e a levou para a terra prometida, assim Deus está agindo com o seu povo em todos os tempos.”⁴⁰⁸ O dia de Javé é uma intervenção de Deus na história do povo assim como foi no êxodo (Ex 14.15-31; Jz 7). “A memória do êxodo estava muito viva, especialmente nos círculos proféticos e acentuadamente em épocas de dominação estrangeira”.⁴⁰⁹

O livro de Sofonias tem como assunto central a mensagem sobre o dia de Javé. A estrutura do livro pode ser resumida assim: a) 1.2- 2.3: O dia de Javé em Judá; b) 2.4- 15: Contra as nações; c) 3.1-8: Contra Jerusalém; e d) 3.9-20: Promessas

As principais denúncias de Sofonias são dirigidas contra: a) os oficiais de Jerusalém – lideranças administrativas, militares, religiosas e judiciais (1.8; 3.3); b) os sacerdotes (1.9; 3.4); c) os profetas (3.4); d) os comerciantes (1.10-11); e) a elite social de Jerusalém (1.12-13); e f) as nações opressoras – Moabe e Amom – e as cidades opressoras – quatro cidades filisteias, Nínive e Jerusalém.

O profeta Sofonias denuncia a opressão imposta pelo império assírio, a exploração dos setores dominantes da sociedade judaíta e a manipulação religiosa. A crítica às lideranças denuncia o desrespeito a seus cargos, os abusos e o apego ao luxo (1.12-13). Os oficiais – as

⁴⁰⁷ GUNNEWEG, 2005b, p. 192-194.

⁴⁰⁸ RENDTORFF, Rolf. **A formação do Antigo Testamento**. 9ª ed. Revista. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2014. p. 9.

⁴⁰⁹ GASS, 2007, p. 125.

lideranças de Jerusalém – se aliaram ao império assírio (1.8). Os juízes devoram suas presas e os profetas anunciam como verdade o que Javé não anunciou (3.4). A crítica à elite social de Jerusalém adverte os que enriquecem através das negociações comerciais, tanto no campo como na cidade.⁴¹⁰

[...] desde as vitórias de Sargon em 716 aC o livre comércio faz parte dos objetivos do império para o controle econômico. Assim assírios e egípcios comercializam livremente seus produtos. Certamente Judá não esteve excluído dos benefícios desta política de livre câmbio. Esta política econômica proporcionou a ampliação dos mercados de Jerusalém e as atividades comerciais. Por conseguinte, a capital se expandiu em novos subúrbios a oeste e a norte: a “Porta dos Peixes” e “Maktesh” (Sf 1,10-11).⁴¹¹

Seguindo a linha cúlrico-judicial iniciada por Amós (Am 5.18-20,21-27), a mensagem de Sofonias reforça “a tese de que a prática da idolatria corrompe o poder e gera injustiças”.⁴¹² O profeta alerta sobre a intolerância de Javé para com a corrupção religiosa e política e anuncia o fim da arrogância dos opressores no dia de Javé (Sf 3.11). No entanto, sua mensagem não anuncia apenas juízo. Sofonias deixa brecha para um “talvez” (Sf 2.3). O dia de Javé de Sofonias é classista: Javé tem outro destino para os oprimidos, os pobres da cidade e do campo. Para esses, o profeta anuncia a paz, a justiça e o fim do medo e da exploração.

Podemos dizer que a mensagem de Sofonias se resume no anúncio do dia de Javé, que atingirá as nações e também Judá. A voz profética chama à obediência e à humildade, e a salvação é prometida para um “resto” (Sf 3.12-13).

Sofonias analisa o sistema do Estado e percebe um problema. Quem sustenta a cidade é o povo oprimido do campo e das cidades. O Estado – corte, exército, templo – vive às custas do camponês. A cidade exige parte da produção dos camponeses para si. Os juízes não defendem o direito do órfão, da viúva e do estrangeiro. As lideranças lucram empobrecendo e endividando os pequenos. O poder coercitivo do exército garante a exploração. Além disso, cidades estrangeiras oprimem o povo. Exércitos matam e saqueiam. Nações escravizam, fazem vassallos, impõem sua cultura, sua religião, cobram altos impostos. É por isso que o profeta anuncia o fim dos cargos abusivos.

⁴¹⁰ BERLIN, 2008, p. 130-139.

⁴¹¹ SILVA, Rafael Rodrigues da. Resto Esperança para o resto de Israel: Projetos de Esperança de Sofonias. In.: GARMUS, Ludovico (Ed.). Resto Santo e fiel. **Estudos Bíblicos**, n.62, p. 16-30. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 18.

⁴¹² FERNANDES, 2008b, p. 340.

A realidade do povo era, pois, marcada pela opressão e pelas regras impostas pelo Império assírio, pela exploração dos setores dominantes da sociedade judaíta e pela manipulação religiosa. O povo do campo e da cidade, com seu suor e sua fome, era convocado a manter o luxo das elites, a corrupção e a política econômica do Estado.⁴¹³

O anúncio de Sofonias é duplo: o juízo vai para as lideranças corruptas e opressoras, que serão retiradas de Jerusalém; a salvação, o profeta anuncia para os “oprimidos da terra” e para um “resto”, um “povo oprimido e empobrecido”, que formará uma nova civilização. Os oprimidos de quem nos fala Sofonias são pobres e humildes, camponeses explorados e empobrecidos, endividados e escravizados; são vítimas dos poderosos (Jó 24.4), estão em contraste com os opressores arrogantes (Is 11.4; Sf 2.15; 3.11) e são vítimas dos comerciantes gananciosos (Am 8.4; Sf 1.11). São eles que mantêm toda a estrutura injusta e opressora de Jerusalém – corte, exército, templo e comércio. Sofonias anuncia a salvação para quem procurar a Javé, cumprir o seu juízo e procurar a justiça e a humildade (Sf 2.3).⁴¹⁴

Os ditos profetizados por Sofonias foram conservados por seus discípulos, pois eram palavras de orientação e estímulo, eram orientação e concretização do projeto de Javé. A palavra de Javé, dita através do profeta Sofonias “cresceu sensivelmente de importância e gerou um impacto extraordinário quando seu conteúdo, nem vinte anos após seu pronunciamento, já começou a se realizar e a se cumprir”.⁴¹⁵

4.1.5 Palavra

A perícopes inicia com o pedido de silêncio, marcando o v. 7 como início da subunidade de Sf 1.7-18, um dos trechos mais importantes de que dispomos sobre o dia de Javé.⁴¹⁶ O pedido de silêncio (שׁוּט), faz uso de uma onomatopeia, que podemos traduzir literalmente por um “Shhh!”. O termo שׁוּט, “porque”, abre uma estrutura sintática com duas cláusulas explicativas para o silêncio: porque o dia de Javé está perto (v.7ba) e porque Javé preparou o sacrifício e santificou os seus convidados (v.7bβ). Conforme Sweeney, o pedido de silêncio pode estar relacionado à caracterização do dia de Javé como um dia de sacrifício, pois era comum pedi-lo em contextos cúlticos, especialmente durante as funções sacrificiais do sacerdote, que eram realizadas no altar (cf. Ne 8.11).⁴¹⁷

⁴¹³ SILVA, 1999, p. 17.

⁴¹⁴ GASS, 2007, p. 126-127.

⁴¹⁵ KRAMER, 2012, p. 5.

⁴¹⁶ RAD, 2006, p. 555; SWEENEY, 2003, p. 75.

⁴¹⁷ SWEENEY, 2003, p. 75-79.

No v. 7, temos o aviso sobre a proximidade do dia de Javé. A frase “o dia de Javé está próximo” (קָרוֹב) aparece com frequência nos anúncios dos profetas sobre o dia de Javé (Is 13.6; Ez 7.7,12; 30.3; Jl 1.15, 2.1, 4.14; Ob 15; cf. Sf 1.14). Seu objetivo, geralmente, é transmitir a ameaça que se aproxima com o dia de Javé, contra os inimigos de Judá/Israel (Is 13.6,9; 34; Jr 46.10; Ez 30.3; Ob 15; Jl 4.14), contra Judá/Jerusalém/Israel (Am 5.18-20; Is 2.6-21; MI 3.19-24; Ez 7.19; 13.5; Jl 1.15; 2.1,11; 3.4), ou ainda, primeiro contra Jerusalém/Judá e então contra as nações que o ameaçam (Zc 14.1-21).⁴¹⁸

Quanto ao contexto sacrificial, é comum que pessoas sejam convidadas e santificadas para o sacrifício e participem da celebração e da refeição sacrificial (1Sm 9.22-24; 2Sm 15.7-12; Ex 24.9-11; Is 25.6-10a). Conforme Sweeney, o profeta compreende que para os convidados maus que não mudarem suas ações, o dia de YHWH se tornará dia de juízo ao invés de um dia de celebração. Essa inversão de concepção do dia de Javé de um dia de derrota dos inimigos para um dia de punição contra o próprio Israel que se corrompeu aponta para relação intertextual com Am 5.⁴¹⁹

No v. 8, conforme vimos anteriormente na crítica textual e literária, a expressão וְהָיָה בַיּוֹם זָבַח יְהוָה (“e acontecerá que, no dia do sacrificio de YHWH”) pode ser um acréscimo posterior, segundo o editor do aparato crítico da *BHS*. Essa frase na terceira pessoa (v. 8a) prepara a palavra que o profeta a seguir profere como dito de Javé. O locutor, então, muda da terceira para a primeira pessoa. O discurso de Javé inicia com a raiz verbal פָּקַד, que pode ser traduzida por “visitar”, “punir”, “castigar”. Contudo, há um sentido irônico no uso desse verbo. Com frequência, esta raiz é usada no sentido de “nomear” ou “designar para uma função”, como quando um oficial é nomeado para liderar em tempos de guerra (Nm 31.14; Dt 20.9; 2Cr 23.14) ou quando Josué é escolhido por Moisés para lhe suceder (Nm 27.16). Em Sf 1.8, Javé “nomeará” os oficiais, não para uma função de liderança, mas para o sacrifício.⁴²⁰

Continuando no v.8, Sofonias descreve o que acontecerá no dia do sacrifício. Será um dia de castigo para os “oficiais”, “os filhos do rei” e para todos “os que trajam vestes custosas estrangeiras”. Sofonias usa o termo הַשָּׂרִיִּים, “os oficiais”, o que designa todas as pessoas em função de liderança administrativa, podendo incluir lideranças militares (Dt 20.9; 1Rs 2.5;), religiosas (Ed 8.24,29; 10.15), judiciais (Ex 2.14; Dt 1.15), administradores de uma

⁴¹⁸ SWEENEY, 2003, p. 79.

⁴¹⁹ SWEENEY, 2003, p. 81,83.

⁴²⁰ KAPELRUD, 1975, p. 29-30.

cidade ou distrito (Jz 9.3; 1Rs 20.14; Et 1.3), profissionais (Gn 37.36; 40.2), entre outros. O termo “filhos do rei” (בְּנֵי הַמֶּלֶךְ) não necessariamente descreve descendentes do rei, mas pode fazer referência a oficiais administrativos. A expressão “filho(s) de [...]” frequentemente denota a filiação a uma classe, como o exército (1Sm 14.52), os profetas (Am 7.14), os sacerdotes (Ed 10.18), os sábios (Is 19.11), etc. Em Sf 1.8, é possível que a expressão “filhos do rei” em paralelo com “oficiais” aponte para os filhos biológicos do rei com algum poder administrativo.

Na sequência, Sofonias põe na lista os que vestem “roupas estrangeiras” (מַלְבוּשׁ נְכָרִי), fazendo referência a uma vestimenta oficial e/ou cerimonial, usada por oficiais e pessoas de altas posses. O termo designa, portanto, vestimentas especiais que denotam um caráter oficial ou uma alta posição social. São exemplos: as vestes usadas pelos oficiais e servos de Salomão durante a visita da rainha de Sabá (1Rs 10.5; 2Cr 9.4); as vestimentas usadas pelos adoradores de Baal mortos por Jeú (2Rs 10.22); as vestes dadas por Javé para a noiva Jerusalém (Ez 16.13) e, ainda, as caras roupas dos perversos (Jó 27.16). No contexto específico de Sofonias, poderia significar uma identificação com o império assírio. A ameaça para “os que trajam vestes custosas estrangeiras”, então, pode ser uma tentativa do profeta de libertar a nação dos laços com o império opressor.⁴²¹

No v. 9, o profeta dá sequência a lista dos que deverão ser punidos. O versículo continua o dito em primeira pessoa e acusa lideranças por abuso de poder, especialmente funcionários cúlticos. Muitos estudiosos interpretaram a frase do v.9, כָּל־הַדּוֹלֵג עַל־הַמִּזְבֵּחַ por “todos os que sobem o pedestal dos ídolos”, como uma referência a práticas religiosas pagãs, devido às semelhanças dos termos na descrição de práticas cúlticas dos filisteus em 1Sm 5.4-5, embora o texto de 1Samuel não fale sobre “subir”, mas sobre a prática de não pisar sobre o limiar do templo de Dagom. O termo מִזְבֵּחַ também foi usado por Ezequiel nas descrições do primeiro templo e nas visões do futuro templo (Ez 9.3; 10.4,18; 46.2; 47.1). Conforme Sweeney⁴²², o termo מִזְבֵּחַ não se refere a uma espécie de pedestal ou elevação sobre a qual a arca da aliança e/ou o templo repousavam, como outros pesquisadores afirmaram, mas sim, um espaço em um portão, um limiar em uma porta do templo e seu pátio. Além disso, a raiz verbal usada é דָּלַג que, quando usada no *piel*, é traduzida por “subir”. Porém, em Sf 1.8, a raiz verbal tem sua única conjugação no modo *qal*, e, assim, poderia ser traduzida de forma menos

⁴²¹ SWEENEY, 2003, p. 85-86.

⁴²² SWEENEY, 2003, p. 86-88.

intensa, como “atravessar”, “passar por cima”. Dessa forma, o profeta estaria acusando aqueles que atravessam a soleira, o limiar do templo, ou seja, os sacerdotes que servem no templo, pois são os únicos que têm acesso ao seu interior. Seguindo essa linha de interpretação, nossa tradução para a frase ficou “todos os que atravessam a soleira do templo”. A função do sacerdote é estabelecer santidade e justiça (Nm 18; Dt 16.18 – 17.13). Em vez disto, os sacerdotes enchem o templo de violência (cf. 2 Sm 22.3; Hc 1.2,9) e engano (cf. Am 8.5; Os 12.8). Os vv.8-9 começam por nomear os acusados – os oficiais, os filhos do rei e os sacerdotes – e terminam por explicar seu delito – abuso de poder, acordos com impérios opressores e transgressões no templo.

No v.10, temos novamente uma frase na terceira pessoa para introduzir um dito de Javé, expresso pelo profeta em primeira pessoa. Conforme vimos na crítica textual, a frase em terceira pessoa “e acontecerá naquele dia, diz YHWH” pode ser um acréscimo posterior, segundo o editor do aparato crítico da *BHS*. O primeiro elemento do dito traz o termo קוֹל, “voz”, “som”. A expressão pode ter a função de exclamação: “Atenção!” (cf. Gn 4.10; Is 40.3). Esse “som” contrasta com o pedido de silêncio do início da perícopa (v.7a). Com a exclamação קוֹל, o profeta alerta três locais: a “Porta do Peixe”, o “Segundo Distrito” e os “montes”.

A “Porta do Peixe” localizava-se, provavelmente, ao longo do lado norte da cidade, a oeste do templo (cf. 2Cr 33.14; Ne 3.3; 12.38s.). Às vezes é identificada com a “porta de Efraim” (2Rs 14.13; 2Cr 25.23). Seu nome sugere que ali se realizava o mercado de peixes citado em Ne 13.16, local onde os tírios vendiam suas mercadorias aos sábados.

O “Segundo Distrito”, “Novo Distrito” ou “Mishneh”, era localizado no monte ocidental de Jerusalém, à oeste da cidade de Davi e do monte do templo, provavelmente, incorporado à cidade depois de um aumento realizado pelo rei Ezequias no final do século VIII a.C. O local também era a morada da profetisa Hulda nos tempos de Josias (Cf. 2 Rs 22.14)⁴²³ Segundo Berlin, essa era uma área residencial habitada pelas classes superiores e ficava próxima ao centro comercial da cidade. Para outros pesquisadores, essa localidade era destinada aos pobres.⁴²⁴

Temos ainda o “grande estrondo dos montes”. O termo שֹׁבַר, “estrondo”, refere-se ao som de algo sendo quebrado ou o som causado pela destruição das tropas. Os “montes” provavelmente são os montes que cercam Jerusalém, especialmente a oeste e norte, onde a

⁴²³ SWEENEY, 2003, p. 89.

⁴²⁴ BERLIN, 2008, p. 85–93.

cidade é mais vulnerável ao ataque inimigo.⁴²⁵ Segundo Berlin⁴²⁶, o contexto sugere que o autor esteja referindo-se a um monte específico, mas não se sabe ao certo qual.

No v.11, temos uma continuidade do v.10. A expressão הַיְלִילַי “Uivai”, “gemei” é identificada como um lamento fúnebre. O versículo fala aos “moradores de Makhtesh”. O termo מִכְתֵּשׁ é traduzido por “cavidade” (cf. Jz 15.19), vem da raiz כָּתַשׁ, “bater”, “pilar” (Pv 27.22), e pode designar uma depressão geográfica na cidade, talvez a parte mais baixa do vale do Tiropeon, uma área comercial. É possível que a região tenha recebido o nome “Makhtesh” (מִכְתֵּשׁ) devido à sua topografia em forma de pilão. A frase seguinte, “o povo de Canaã está arruinado”, ajuda na interpretação. Geralmente, os cananeus são associados a mercadores e comerciantes (Is 23.8,9; Ez 16.29; Zc 14.21). Também a última referência segue a mesma linha: “os que pesam prata são destruídos”. As duas frases parecem sugerir a extinção das negociações cananeias, que eram parte do sistema econômico do Império Assírio. O versículo visa, portanto, a dissociação da nação com tudo o que for “cananeu” – economia, comércio, religião e costumes.⁴²⁷

No v.12 também temos uma frase introdutória em terceira pessoa “e acontecerá que, naquele tempo”, que segundo o editor do aparato crítico da BHS, pode ter sido adicionada. O discurso, então, passa para a primeira pessoa. A frase, “Esquadrinharei Jerusalém com lanternas” é uma metáfora para retratar o esforço de Javé em investigar Jerusalém. Os mesmos termos são usados na metáfora sobre esquadrinhar o íntimo do ser humano (Cf. Pv 20.27). Conforme Sweeney, a afirmação seguinte combina com o cenário noturno anterior, pois é geralmente à noite que é possível encontrar “homens apegados à borra do vinho”. Esta frase também consiste em uma metáfora para retratar a embriaguez, estado em que não se pensa clara nem corretamente (Is 5.11-13,22-24; 28.7-13; Jr 51.7-8; Pv 20.1). O termo הַקְּפָאִים “apegados” pertence à raiz קָפַא “observar”, “olhar”, que quando aplicado ao termo שְׂמֵר “borra” pode referir-se ao processo de fazer vinho deixando as uvas fermentarem além do tempo. Conforme Berlin, assim como o vinho que permaneceu tempo demais sobre sua borra e tornou-se espesso e sujeito a mofo, assim as pessoas “coalharam em suas borras”, engrossaram, se apegaram ao estilo de vida indulgente. Para Berlin, a imagem descreve a decadência da classe alta de Jerusalém.⁴²⁸

⁴²⁵ SWEENEY, 2003, p. 89.

⁴²⁶ BERLIN, 2008, p. 85–93.

⁴²⁷ SWEENEY, 2003, p. 92.

⁴²⁸ BERLIN, 2008, p. 85-93.

A frase que segue: “e dizem no seu coração: ‘Javé não faz bem, nem faz mal’”, equivale a dizer que Javé não tem poder para fazer algo no mundo. Não reconhecer a capacidade de ação de Javé no mundo consiste na base da apostasia.⁴²⁹ Em Isaías também encontramos bêbados que acusam Javé por falta de eficácia (cf. Is 5.18-24). Contudo, a expressão também é usada em casos em que não se pressupõe embriaguez (Jr 5.12, Sl 53, cf. Ml 2.17; 3.14s). Segundo Berlin, a ideia de que Javé não tem poder para agir é, talvez, ainda pior do que aquela comum de que Javé sempre irá protegê-los (cf. Jr 5.12; Sl 14.1).⁴³⁰

No v. 13, vemos as consequências dos atos relatados no versículo anterior. O saque dos bens e a assolação das casas são consequências anunciadas diretamente aos apóstatas, pois Sofonias considera que seus bens foram adquiridos através da cooperação com os assírios e sua rede de comércio. A expressão “edificarão casas, mas não habitarão nelas, plantarão vinhas, mas não lhes beberão o vinho” traz uma ameaça que segue o padrão de outras maldições (cf. Os 5.6; 8.7; Am 8.12; Ag 1.6; Ml 1.4) e está em relação intertextual com os textos de Dt 28.30,39; Am 5.11; 9.14; Is 65.21; Jr 5.17; 31.5.⁴³¹

No v.14, temos uma explicação sobre o significado do dia de Javé que vem sendo anunciado (v.7). Para o profeta, o dia de Javé é iminente: “Está perto o grande dia de Javé; está perto e muito se apressa”. O בִּיָּמֵי no início do v.14b é um chamado de atenção do profeta. Sofonias alerta: “Atenção! O dia de Javé é amargo, nele gritará o guerreiro”. A linguagem parece conter uma ameaça. O que se ouve pode ser o grito dos guerreiros durante a guerra. Aqui, a linguagem bélica começa a ser usada. O dia de Javé como um dia amargo aparece também em Am 8.10.⁴³²

Nos vv. 15 e 16, Sofonias continua a explicação do significado do dia de Javé, caracterizando-o com seis afirmações. A primeira afirmação, “dia de ira é aquele dia” (v.15a), aponta para a relação entre dia de Javé e ira. Essa relação também foi explorada por outros profetas (Is 9.18; 13.9,13; Ez 22.21,31; 38.19), e, conforme Sweeney, não faz parte da tradição original sobre o dia de Javé, mas se trata de uma ironia usada pelos profetas para alertar que o dia de julgamento virá para Jerusalém/Judá/Israel e não para as nações estrangeiras. Mais uma vez, apontando a relação intertextual com Am 5.18-20.⁴³³

⁴²⁹ SWEENEY, 2003, p. 94-95.

⁴³⁰ BERLIN, 2008, p. 85-93.

⁴³¹ SWEENEY, 2003, p. 95-96.

⁴³² SWEENEY, 2003, p. 98.

⁴³³ SWEENEY, 2003, p. 99.

Na segunda afirmação, “dia de angústia e apreensão” (v.15b α^1), temos “angústia” e “apreensão” como efeitos causados por Javé naqueles que são o alvo de sua ira. A expressão “dia de angústia”, relacionada ao tema do dia de Javé, aparece apenas em Ob 14. Como na afirmação anterior, a intenção do profeta é enfatizar a vinda do juízo contra Jerusalém.

A terceira afirmação, “dia de devastação e desolação” (v. 15b α^2), segue com os efeitos da ira de Javé. Os dois termos הַשְׁמָד e בְּשׂוֹמְדוֹ pertencem à mesma raiz, e, ao aparecerem juntos denotam destruição total. Interessante é que, atualmente, o termo הַשְׁמָד “Shoah” é usado como substituto para “holocausto” para nomear o assassinato de seis milhões de judeus e outras vítimas do Nazismo na Segunda Guerra Mundial.⁴³⁴

A quarta afirmação, “dia de trevas e escuridão” (v.15b β) e a quinta, “dia de nuvens e neblina” (v.15b γ), estão em concordância intertextual com o dia de Javé apresentado anteriormente pelo profeta Amós (cf. Am 5.18-20). Outra conexão intertextual se dá com Jl 2.2. Segundo o *Dicionário Semântico do Hebraico Bíblico (DSHB)*, o termo חֹשֶׁךְ é traduzido por “darkness”, escuridão, trevas; denota um estado onde não há luz; causado pelo fato de que a luz do sol, lua e estrelas não alcançam o local em questão; o que resulta num estado em que não se vê claramente, nem se pode distinguir cores e formas; geralmente associado com dificuldade, ignorância, morte e esquecimento.⁴³⁵ O termo חֹשֶׁךְ , traduzido por “escuridão”, segundo o *DSHB*, denota “condição de total ausência de luz, associada a sofrimento e falta de sabedoria”.⁴³⁶

A sexta afirmação, “dia de trombeta e de grito de guerra” (v.16a), encerra a sequência de estrofes que especificam o “dia” (יּוֹם). Novamente o contexto bélico é explicitado. A trombeta era usada nas batalhas como um sinal de alerta nas cidades (Jr 20:16; Am 3.6). Conforme Berlin, Sofonias parece referir-se ao som da trombeta do inimigo em preparação para o ataque.⁴³⁷ Segundo Wolff, o profeta associa o dia do julgamento de Javé com um dia de “toque da trombeta”, que remete a antiga ideia de que a vinda de Javé como juiz do mundo seria introduzida pelo toque das trombetas (Sl 98.6-9; cf. Jz 7).⁴³⁸ A frase está em relação intertextual com o dia de Javé de Jl 2.1. Essa linguagem bélico-teofânica usada por Sofonias

⁴³⁴ SWEENEY, 2003, p. 99.

⁴³⁵ DE BLOIS, Reinier; MUELLER, Enio R. חֹשֶׁךְ . **Semantic Dictionary of Biblical Hebrew**. Disponível em: <<http://www.sdbh.org>>. Acesso em 11 jul. 2019.

⁴³⁶ MUELLER, Enio R. חֹשֶׁךְ . **Dicionário Semântico de Hebraico Bíblico**. Disponível em: <<http://www.sdbh.org>>. Acesso em 11 jul. 2019.

⁴³⁷ BERLIN, 2008, p. 85-93.

⁴³⁸ WOLFF, 1977, p. 44.

para apresentar e explicar o dia de Javé (Sf 1.7-18) é retomada pelo profeta Joel (Jl 2) dois séculos mais tarde.⁴³⁹

Esse cenário de “trevas” (חֹשֶׁךְ), “nuvens” (עָנָן), “neblina” (עָרַפֶּל) e “trombeta” (שׁוֹפָר), faz parte dos relatos de teofanias de Javé (Ex 19.16; 20.18; Dt 4.11; 5.22). Em Ex 14ss uma “nuvem” vai à frente de Israel, como um sinal da presença de Javé. Em 1Rs 8.12, o discurso de Salomão na dedicação do templo descreve Javé envolto por “neblina” (עָרַפֶּל) associada ao Santo dos Santos, onde estava localizada a Arca da Aliança, trono e símbolo da presença de Javé. Para Sweeney, essa linguagem remete ao templo de Jerusalém e suas ironias indicam que, assim como o dia de Javé trazia ideia de segurança e a partir da pregação dos profetas passou a ser percebido como uma ameaça de juízo contra Jerusalém, assim também o templo, deixa de significar proteção de Javé e se torna ameaça de julgamento contra a cidade.⁴⁴⁰

No final do v.16, imediatamente após a série de estrofes que definem as características do “dia”, o profeta declara, agora, o alvo da ira de Javé: “contra as cidades fortificadas e contra as torres altas” (v. 16b). São comuns no AT as expressões הָעָרִים הַבְּצֻרוֹת “cidades fortificadas” (Os 8.14; Ne 9.25; 2Cr 32.1) e “torres altas” הַגְּבוּהוֹת הַפְּנוֹת (Sf 3.6; Ne 3.24; 2Cr 26.15). O dia de Javé contra as cidades fortificadas e torres altas de Jerusalém e Judá tem relação intertextual com o de Is 2.6-21.⁴⁴¹

Como vimos na crítica textual, os vv. 17-18 são considerados acréscimos posteriores segundo o editor da *BHS*. No v. 17, o termo “angústia” vem da raiz צָרַר, de forma que haja um jogo com a palavra בְּצוּרָה “sitiada” (cf. Is 1.8), o que acentua o cenário de guerra presente no versículo. A escuridão aqui aparece na cegueira das pessoas que não se guiam pelos mandamentos de Javé (cf. Dt 28.28-29). O “pó” é associado à morte e à sepultura (cf. Sl 22.30). O termo לְחֹמֹם pode significar “entranhas”, “intestino”. O cenário é de guerra e de massacre, com corpos retalhados e espalhados.

O v. 18 encerra o primeiro capítulo. Sua linguagem foi retomada por Ez 7.19. Não há quem se livre do julgamento. Os ricos não poderão salvar-se por suas posses. A destruição atingirá toda a “terra”. O termo אֶרֶץ pode ser traduzido por “terra”, referindo-se à terra de Judá, ou por “Terra”, para todo o planeta.⁴⁴²

⁴³⁹ SWEENEY, 2003, p. 100.

⁴⁴⁰ SWEENEY, 2003, p. 100.

⁴⁴¹ SWEENEY, 2003, p. 101.

⁴⁴² BERLIN, 2008, p. 85–93.

Para Rad, a perícope de Sf 1.7-18 é um dos documentos mais importantes sobre o dia de Javé. Ele comenta:

A descrição parece começar com um apelo, anunciando que o dia de Javé está próximo. Este dia é descrito como um dia de festa de abate, organizada por Javé para seus convidados. [...] A continuação evidencia que se trata de uma ação bélica: em toda Jerusalém se escutará barulho e lamento (v.10-11). Esse será um dia de tormento, de trevas e obscuridade, um dia em que a trombeta soará e gritos de batalha reboarão contra cidades fortificadas. O temor se apossará então dos seres humanos e o pânico a se instalar se evidenciará pela forma como “ficarão andando por aí como cegos” (v.17). Não conseguirão salvar-se porque a terra será consumida pelo fogo do zelo. Assim termina a descrição que, em linhas gerais, corresponde à de Is 13; 34; Ez 7 e Jl 2.⁴⁴³

Para Berlin, a perícope traz imagens de guerra, teofania e sacrifício. A ênfase do profeta recai nas consequências. Casas serão destruídas, bens saqueados. As vítimas andarão vacilantes como cegos e serão massacradas. Toda a terra será consumida. Se analisada no contexto do rei Josias, a profecia aponta para a destruição de Jerusalém. Segundo Berlin, o “dia” não necessariamente se refere a um dia literalmente, mas pode se referir a um evento, tanto de curto prazo, se estendendo por uma semana, como de longo prazo, sem extensão definida.⁴⁴⁴

Vamos, agora, para a exegese da perícope de Joel 2.1-11.

4.2 JOEL 2.1-11

4.2.1 Texto hebraico e tradução provisória⁴⁴⁵

Joel 2.1-11	
^{aa1} Tocai a trombeta em Sião ^{aa2} e soai o alarme no meu monte santo; ^{aβ} que tremam todos os habitantes da terra, ^b porque vem o dia de YHWH, porque está perto.	¹ תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן וְהִרְיעוּ בְּהַר קְדְשִׁי יִרְגָזוּ כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ כִּי־בָא יוֹם־יְהוָה כִּי קָרוֹב:

⁴⁴³ RAD, 2006, p. 553-557.

⁴⁴⁴ BERLIN, 2008, p. 85–93.

⁴⁴⁵ O trecho sublinhado se refere a provável adição posterior. Ver 4.2.2.

<p>aa1 Dia de trevas e de escuridão; aa2 dia de nuvens e neblina, aβ como a luz da aurora espalhada sobre os montes, ba (vem) um povo numeroso e poderoso, bβ como ele não houve desde a antiguidade, bγ e depois dele não se repetirá bδ pelos anos, de geração em geração.</p>	<p>2 יום חֹשֶׁךְ וְאֶפְלָה יום עָנָן וְעַרְפָּל כְּשֹׁחַר פָּרַשׁ עַל־הַהָרִים עַם רַב וְעֲצוּם כְּמֵהוּ לֹא נִהְיָה מִן־הָעוֹלָם וְאַחֲרָיו לֹא יוֹסֵף עַד־שְׁנֵי דוֹר וְדוֹר:</p>
<p>aα Diante dele devora um fogo, aβ e atrás dele arde uma chama, ba1 como o jardim do Éden era a terra antes dele, ba2 e depois dele será um deserto de desolação; bβ e também não há escape dele.</p>	<p>3 לְפָנָיו אֹכְלָה אֵשׁ וְאַחֲרָיו תִּלְהַט לְהִבָּה כְּגַן־עֵדֶן הָאָרֶץ לְפָנָיו וְאַחֲרָיו מִדְּבַר שְׁמָמָה וְגַם־פְּלִיטָה לֹא־הִיְתָה לוֹ:</p>
<p>a Como a aparência de cavalos é a aparência dele b e, como cavaleiros, assim eles correrão.</p>	<p>4 כְּמֵרֶאֱאָה סוּסִים מֵרֶאֱאָהוּ וּכְפָרָשִׁים כֵּן יִרוּצוּן:</p>
<p>aa1 Como o som de carruagens de guerra, aa2 sobre os topos das montanhas eles saltarão, aβ como o som da chama de fogo devora o restolho, b como povo poderoso em ordem de batalha.</p>	<p>5 כְּקוֹל מִרְכָּבוֹת עַל־רֵאשֵׁי הַהָרִים יִרְקְדוּן כְּקוֹל לֵהַב אֵשׁ אֹכְלָה קֶשׁ כְּעַם עֲצוּם עֲרוּף מִלְחָמָה</p>
<p>a Diante dele temerão/contorcem os povos; b todas as faces se tornarão rubras.</p>	<p>6 מִפְּנֵיו יִחִילוּ עַמִּים כָּל־פָּנִים קִבְצוּ פָּארוֹר</p>
<p>aα Como guerreiros correrão, aβ como homens de guerra subirão a muralha; ba e cada um no seu caminho eles caminharão ba e não se desviarão do seu rumo.</p>	<p>7 כְּגִבּוֹרִים יִרְצוּן כְּאִנְשֵׁי מִלְחָמָה יַעֲלוּ חוֹמָה וְאִישׁ בְּדַרְכּוֹ יִלְכוּן וְלֹא יַעֲבֹטוּן אֶרְחוֹתָם:</p>
<p>aα E cada um a seu irmão eles não oprimirão, aβ cada um no seu sentido eles caminharão b e contra lanças eles arremetem e não serão feridos.</p>	<p>8 וְאִישׁ אֶחָיו לֹא יִדְחִקוּן גָּבַר בְּמִסְלָחוֹ יִלְכוּן וּבְעַד הַשֶּׁלַח יַפְּלוּ לֹא יִבְצָעוּ:</p>
<p>aa1 A cidade eles assaltarão, aa2 na muralha eles correrão, aβ às casas eles subirão b pelas janelas eles entrarão como o ladrão.</p>	<p>9 בְּעִיר יִשְׁקוּן בְּחוֹמָה יִרְצוּן בְּבָתִּים יַעֲלוּ בְּעַד הַחַלּוֹנִים יָבֹאוּ כְּגַנָּב:</p>
<p>aα Diante dele estremeceu a terra, aβ tremeram os céus ba sol e lua escurecem bβ e as estrelas retiram seu brilho</p>	<p>10 לְפָנָיו רָגְזָה אֶרֶץ רָעְשׂוּ שָׁמַיִם שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ קָדְרוּ וּכּוֹכְבִים אֶסְפוּ נִגְהָם:</p>

^{aa} Mas YHWH dá a sua voz diante do seu exército	וַיְהִי וַתִּתֵּן קוֹלוֹ לְפָנָי חֵילוֹ ¹¹
^{ab} porque é muito amplo o seu acampamento	כִּי רַב מְאֹד מַחֲנֵהוּ
^{ay} porque é poderoso agente da sua palavra	כִּי עָצוֹם עֲשֵׂה דְבָרוֹ
^b porque grande é o dia de YHWH e muito terrível, e quem o suportará?	כִּי-גָדוֹל יוֹם-יְהוָה וְנוֹרָא מְאֹד וּמִי יִכִּילֵנוּ:

4.2.2 Crítica textual

- v.1: No aparato crítico da *BHS*, em Jl 2.1, a frase **כִּי קָרוֹב** é conectada com o v.2 na versão Peshita.

- v.2: Propõe-se a alteração das vogais no termo **כְּשַׁחַר** “como a aurora” para **כְּשַׁחַר** “como a escuridão”, sendo assim, mais uma característica para o dia de Javé. Para os exegetas, se permanece o termo **שַׁחַר** “amanhecer”, a interpretação possível estaria em concordância com Jl 1, e seria o reflexo do sol nas asas dos gafanhotos espalhados pelos montes, porém, se substituído por **שַׁחַר** “escuridão”, o termo seria mais condizente com a descrição da escuridão e das trevas do dia de Javé.⁴⁴⁶

- v.3: Questiona-se se frase **לֹא-הָיְתָה לוֹ וְגַם-פְּלִיטָה** “e também não há escape dele” não seria um acréscimo posterior.

- v.5: O aparato sugere que provavelmente deva ser inserido **קוֹלָם** “o seu som” após **כְּקוֹל מְרֻכְבוֹת** “o seu som é como carruagens de guerra”.

- v.7: O aparato aponta para a possibilidade de transpor **חוֹמָה** “muralha” para depois de **יִרְצֹון** “correrão”. A Vulgata e a Septuaginta (LXX) apoiam o texto massorético.

- v.8: Questiona-se se o termo **יִבְצְעוּ** “cortados, parados, interrompidos” não estaria corrompido, tendo surgido provavelmente de **יִבְקְעוּ** “fendido, partido, conquistado, forçado (a entrada)”, que deveria ser conectado ao termo do v.9a **בְּעִיר** “na cidade”. Ainda para o v. 8, o aparato crítico pergunta se **לֹא** não deveria ser transposto para antes de **יִפְלוּ**. Assim, a tradução ficaria: “e contra lanças eles não cairão”. O Targum, entendendo o verbo **יִבְצְעוּ** no sentido de “lucro, proveito, vantagem”, traduziu a frase por “e não aceitarão pecúnia” (cf. Sf 1.18).

⁴⁴⁶ WOLFF, 1977, p. 44.

- v.9: o editor sugere a transposição de **בְּעִיר** “na cidade” para junto do final do v.8, como mencionado já no versículo anterior. Então, o versículo ficaria: “Conquistarão a cidade, assaltarão a muralha / correrão às casas / subirão pelas janelas / entrarão como o ladrão”.

- v.11: o editor sugere a possibilidade de ter desaparecido o verbo depois de **חֵילוֹ** “exército”, “poder”.

Em geral, permaneceremos com o texto massorético, base da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, mas observaremos os trechos que podem ter desaparecido ou sido acrescentados posteriormente no período do desenvolvimento do texto (ver Forma, 4.2.3).

4.2.3 Forma

4.2.3.1 Delimitação e coesão interna

Quanto à delimitação do texto, a *BHS* sugere uma divisão do texto ao colocar uma *petucha* em Jl 1.20 e outra em Jl 2.14, sugerindo assim, a perícopes de Jl 2.1-14. Contudo, temos motivos para manter a delimitação de Jl 2.1-11 como uma unidade textual.

O texto anterior (Jl 1.19-20), é uma oração de súplica feita pelo profeta. É o profeta quem fala e se dirige a YHWH. A súplica se dá pelo contexto de penúria em que passa o povo (cf. Jl 1.4-14, 16-18). Também a conjunção **וְ** denota a causa e a explicação da calamidade vivida. As ações estão descritas usando verbos no passado.

Em Jl 2.1, temos uma mudança de sujeito. Agora é YHWH quem fala em um discurso direto aos seus ouvintes. As ações estão descritas no presente e se estendem ao futuro. “Com isso, passa-se de um contexto de oração de súplica, pessoal, ao contexto de advertência, coletivo e em tom parenético, que progredirá por meio de um estilo ativamente descritivo anunciando o *yôm* YHWH com os seus típicos elementos”.⁴⁴⁷

Enquanto que o trecho de Jl 2.1-11 é uma descrição do Dia de Javé, o trecho seguinte, de Jl 2.12ss, abre uma nova seção. Trata-se de um oráculo divino com tom imperativo para um chamado à conversão. “A temática muda e oferecerá uma série de fortes admoestações para reunir o povo e suplicar o perdão com base na dinâmica anunciada em Jl 2,1-11”.⁴⁴⁸

A perícopes de Jl 2.1-11 utiliza dez metáforas que se relacionam reciprocamente e evocam o imaginário bélico. Os detalhes dos vv. 10-11 nos revelam a repercussão do dia de

⁴⁴⁷ FERNANDES, 2014, p. 103.

⁴⁴⁸ FERNANDES, 2014, p. 107.

Javé, tanto terrestre, quanto cósmica. Nos vv. 2-4,6,10 temos o uso do sufixo da 3a pess. m. sg. repetido por dez vezes em referência ao **עַם רַב וְעָצוּם** “povo grande e poderoso” (v.2d), que serve de fio condutor e mantem a atenção do leitor.

Na perícope de Jl 2.1-11, podemos encontrar relação de início-fim, pois o v.1 abre a perícope com o som da trombeta, e o v. 11 prepara o fechamento da perícope com um novo som, a voz de YHWH. Também as conjunções **כִּי** “porque”, estão listadas nos dois extremos de nossa perícope, marcando sua delimitação.

4.2.3.2 *Gênero literário e estrutura*

A perícope em forma de poema, traz um **dito profético de juízo através de guerra**. O anúncio tem efeito punitivo para os ímpios.

A perícope pode ser dividida em três partes. A primeira parte é o cabeçalho do texto que traz um alerta e suas justificativas (v.1-2a); a segunda parte traz a descrição do evento (v.2aβ-10) e a terceira parte, o desfecho com a pergunta retórica (v.11).

A: Abertura em tom exortativo (v.1-2b):

- *exortação* (v.1a): “tocai trombeta”, “soai o alarme”.
- *motivo* (v.1b): “porque vem o dia de YHWH, porque está perto”.

B: Conteúdo em tom descritivo (v.2-10):

- *com metáforas teofânicas*: “dia de trevas e escuridão, dia de nuvens e neblina”.
- *de um agente inédito e incomparável*: “um povo numeroso e poderoso”.
- *do Caos na terra perfeita*: jardim do éden x deserto de desolação.
- *com metáforas bélicas*: cavalos, cavaleiros, carros de guerra, batalha.
- *do impacto*: “tremarão os povos”.
- *com metáforas de táticas bélicas*: guerreiros, homens de guerra / correr, subir.
- *do Caos na cidade perfeita*: cidade, muralha, casas, janelas / assaltar, correr, subir, entrar.
- *das consequências cósmicas*: terra, céu, sol e lua, estrelas.

A’: Conclusão em tom exortativo (v.11):

- *exortação* (v.11^a): YHWH dá a sua voz diante do seu exército
- *justificativas* (v.11^{b-c}): acampamento amplo, poderoso agente da palavra;
- *características do dia de YHWH* (v.11^{d-e}): grande e muito terrível.
- *pergunta retórica* (v.11^f): quem o suportará?

4.2.3.3 *Estilo*

Encontramos paralelismo sinônimo, ou seja, os dois estíquios expressam a mesma ideia com palavras semelhantes: a) no v.1α, em “Tocai a trombeta em Sião” e “soai o alarme no meu monte santo”, em que “Sião” corresponde a “meu santo monte” e “trombeta” e “alarme” são equivalentes; e b) no v.7a, em “como guerreiros correrão” e “como homens de guerra subirão a muralha”, em que “guerreiros” e “homens de guerra” são usados como sinônimos, e “correr” e “subir” são ações táticas de guerra.

No v.3, temos o paralelismo antitético na frase “como o jardim do Éden era a terra antes dele e depois dele será um deserto de desolação”, em que “jardim do Éden” e “deserto de desolação” se contrapõem, bem como os termos “antes dele” e “depois dele”.

Para descrever o “povo grande e poderoso” temos repetidas vezes, o uso de paralelismo parabólico, em que uma parte do versículo possui uma imagem e a outra parte a realidade/significado. As imagens utilizadas nas metáforas evocam o cenário bélico. São elas: a) no v. 2, em “como a luz da aurora espalhada sobre os montes, assim vem um povo numeroso e poderoso”; b) no v.4a, “como a aparência de cavalos é a aparência dele”; c) no v.4b, “como cavaleiros, assim eles correrão”; d) no v.5α “como o som de carruagens de guerra (...) assim eles saltarão sobre os topos das montanhas”; e) no v.5aβ “como o som da chama de fogo devora o restolho”⁴⁴⁹; e f) no v.5b “como povo poderoso em ordem de batalha”.

Temos também paralelismo escalonado, quando a ideia se mantém a mesma, mas avança a cada verso. a) no v. 2, “como ele não houve desde a antiguidade e depois dele não se repetirá, pelos anos, de geração em geração”; b) no v. 9, “a cidade eles assaltarão, na muralha eles correrão, às casas eles subirão, pelas janelas eles entrarão como o ladrão”, mostra uma escala progressiva na tática de guerra de invasão; c) no v. 10, “diante dele estremeceu a terra, tremeram os céus, sol e lua escurecem e as estrelas retiram seu brilho”, temos outra escala progressiva, agora nos efeitos cósmicos.

Temos ainda o paralelismo sintético, quando se mantém o pensamento anterior no versículo seguinte, contudo, são usadas palavras diferentes, por isso, dificilmente se percebe o seu paralelismo. Em nossa perícope, é o caso do v.11, “*porque* grande é o dia de YHWH e muito terrível, e quem o suportará?”.

⁴⁴⁹ A chama que queima a palha é metáfora de juízo escatológico (cf. Mt 3.12).

3.2.4 Contexto

3.2.4.1 Contexto histórico⁴⁵⁰

É possível que o profeta Joel, “Javé é Deus”, tenha atuado em torno de 400 a.C. Eram tempos de crise nas instituições judaicas. Além do pesado tributo que pagavam para a Pérsia, os camponeses sofreram uma invasão de gafanhotos e uma seca prolongada. O profeta faz uso desse cenário para criar suas metáforas bélicas.⁴⁵¹

3.2.4.2 O livro de Joel

O livro de Joel parece ter duas partes principais, separadas por um eixo central onde ocorre uma virada radical: Jl 2.17-18.

A partir deste centro é perceptível uma interessante correspondência entre as duas partes. À lamentação sobre a presente carência de víveres em 1,4-20 corresponde a promessa de seu afastamento em 2,21-27. Ao anúncio da catástrofe escatológica de Jerusalém em 2,1-11 corresponde a promessa de livramento em 4,1-3,9-17. Ao chamado à conversão para Javé como necessidade presente em 2,12-17 correspondem o derramamento do Espírito e o salvamento em Sião como necessidade escatológica em 3,1-5.⁴⁵²

O dia de Javé pode ser considerado o tema central de sua mensagem, a “coluna vertebral” que permite que as partes sejam lidas como uma unidade.⁴⁵³ Os textos mais importantes sobre o dia de Javé em Joel, são: 1.15; 2.1-11; 3.3-4; 4.14-15.

Se analisamos as relações intertextuais dentro do livro de Joel, podemos perceber a obra como uma unidade literária em torno da temática do dia de Javé, em que as diversas perícopes aparecem muito bem articuladas.

Estabelecendo as devidas conexões no tecido de Jl 2.1-11, isto é, do texto em si mesmo, com o conjunto do escrito, ficou patente que nele existe um insólito e intencional número de sinônimos e repetição de palavras, sentenças e temas, que tornaram o poema não só singular, mas um todo a ser interpretado na integralidade do escrito joeliano.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Para ver mais sobre o contexto histórico de Joel leia a seção 3.3.11.2 desta pesquisa.

⁴⁵¹ SCHMIDT, 2009, p. 269-270.

⁴⁵² DREHER, 1991, p. 63-64.

⁴⁵³ FERNANDES, 2008c, p. 43-45; SANTOS, Antonio Marcos dos. **A sublimidade de Sião em Jl 4,15-17**. Dissertação de Mestrado – PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2011. p. 53; LIMA, 2013, p. 19.

⁴⁵⁴ FERNANDES, 2014, p. 229.

As repetições apontam e provam a relação de intertextualidade em todo o livro, e indicam uma evolução de pensamento de uma perícopes a outra, de forma que a temática do dia de Javé possa ser percebida como uma fórmula teológica que nos guia em todo o livro, do início ao fim.

O anúncio inicial do *yôm* YHWH introduziu a temática (cf. Jl 1,15), pôde crescer pelas características (cf. Jl 2,1-11), ser complementado (cf. Jl 3,3-4) e mostrar que, partindo do quadro das carestias e sem se confundir com elas, este dia de juízo se tornou a ocasião para YHWH se revelar propício ao seu povo e reverter toda a situação desde Sião, onde seu nome pode ser invocado (cf. Jl1,2; 2,1.15; 3,5; 4,14-15.16-17).⁴⁵⁵

Em Joel 1 vemos a economia destruída. Primeiro, por uma invasão de gafanhotos (1.4; cf. 2.25) depois, por uma seca prolongada (1.10,12,17,19,20) que, juntos, terminaram com a produção agrícola. Em meio à crise, o povo entra em inércia e apatia. Não há nem animais para oferecer no templo. Joel propõe então, uma assembleia litúrgica eficaz (Jl 2.12ss). Assim, se espera que Javé reverta a situação de calamidade que se vê no anúncio da perícopes de Jl 2.1-11.⁴⁵⁶ A mensagem de juízo que vemos em Jl 2.1-11 pode ser contraposta com a mensagem da promessa de livramento de Jl 4.1-3,9-17.⁴⁵⁷

3.2.5 Palavra

Joel 2 inicia com o toque das trombetas porque o dia de Javé está próximo. Esse dia de Javé com características bélicas e teofônicas é muito comum na tradição do dia de Javé que Joel, especialmente de Am 5, Sf 1, Is 13 e Ez 30.

O *shofar*, é um instrumento de sopro feito de chifre de carneiro, de forma curva e cônica. O comando para soar o alarme (רוע, *hifil*) pode ser uma exortação para seguir o som, como em um grito de guerra (Js 6.10,16), ou pode caracterizar uma batalha prolongada, surpreendente e assustadora (Nm 10.9), em contraste com o sinal sonoro para as assembleias festivas (Nm 10.10; Jl 2.15).⁴⁵⁸ Segundo Wolff, aqui, o sopro do *shofar* é um alarme diante do perigo inimigo. O propósito desse alarme não é oração em preparação para o jejum (2.15-17), mas para que “tremam todos os habitantes”, ou seja, para que se preocupem com sua segurança e busquem refúgio.⁴⁵⁹ O “vir” בוא está associado a “perto” קרוב e, provavelmente

⁴⁵⁵ FERNANDES, 2014, p. 230.

⁴⁵⁶ FERNANDES, 2014, p. 23.

⁴⁵⁷ DREHER, 1991, p. 63-64.

⁴⁵⁸ WOLFF, 1977, p. 43.

⁴⁵⁹ WOLFF, 1977, p. 43.

deve ser interpretado como participio. Essa associação vemos também em Ez 7.7 e Sf 1.14-16a. Sofonias associa o dia do julgamento divino com o soar de um alarme, chamando o dia de Javé explicitamente de “dia de trombeta” (Sf 1.16). Essa associação está no imaginário de que o dia da vinda de Javé como juiz do mundo é introduzida pelo sopro de trombetas/cornetas (cf. Sl 98.6-9). Acima de tudo, porém, está a tradição das teofanias de Javé na tradição do Sinai: o sopro de cornetas, nuvens escuras e o temor das pessoas diante da presença de Javé.⁴⁶⁰ Segundo Andinich, o toque da trombeta é motivado pela proximidade do dia de Javé, e portanto, um sinal de esperança para os oprimidos e de julgamento para os opressores, pois “o toque era usado também para anunciar a guerra contra outras nações, e neste caso era prenúncio da derrota do inimigo, pois o som faria Javé ‘lembrar-se’ de seu povo e livrá-lo de seus opressores (Nm 10,9)”.⁴⁶¹

Em Jl 2.2, o dia de Javé é descrito como “dia de trevas e de escuridão; dia de nuvens e neblina” em concordância direta com Sf 1.15bβ. Apenas estas características são adotadas da descrição de Sofonias sobre o dia de Javé. Os elementos “escuridão” e “trevas” também estão presentes no dia de Javé de Am 5.18,20 (חֹשֶׁךְ - אַפְלָל). Em Ex 10.22, a “escuridão das trevas” (חֹשֶׁךְ-אֲפֵלְלָה) descreve o efeito da praga de gafanhotos no Egito. Mais evidente ainda, é o uso das características teofânicas retratadas em Dt 4.11: fogo, treva, nuvem e neblina. As características do dia de Javé iminente em Joel correspondem às teofanias de Javé (cf. também Sl 97.2a).⁴⁶²

Joel anuncia a chegada de “um povo numeroso e poderoso”, um exército cujo condutor é o próprio Javé (Jl 2.2aβ-10). A descrição é semelhante à dos gafanhotos que chegaram como “uma nação poderosa e sem número” (Jl 1.6a). Mas Wolff chama a atenção para a escolha das palavras. O texto de Jl 2 usa עַם רַב וְעֲצוּם “um povo numeroso e poderoso”, enquanto que em Jl 1.6 temos גּוֹי עֲצוּם וְאֵין מִסָּפֵר “uma nação poderosa e sem número”. Segundo Wolff, o intertexto que exerce influência aqui é o de Is 13.4a, “Já se ouviu sobre os montes o rumor como o de muito povo (עַם-רַב)”.⁴⁶³ Segundo Irsigler, é possível que também o texto de Is 13 seja dependente dos textos sofonianos.⁴⁶⁴ Em Jr 6.22-23, também observamos termos semelhantes aos de Jl 2.2,5: “Eis que um povo vem da terra

⁴⁶⁰ WOLFF, 1977, p. 44.

⁴⁶¹ ANDIÑACH, 2004, p. 73.

⁴⁶² WOLFF, 1977, p. 44.

⁴⁶³ WOLFF, 1977, p. 44.

⁴⁶⁴ IRSIGLER, 2002, p. 178.

do Norte, e uma grande nação se levanta dos confins da terra [...] em cavalos vêm montados como guerreiros em ordem de batalha contra ti, ó filha de Sião”. (Jr 6.22-23). Dessa forma, podemos dizer que Joel fez uso de intertextos de Am 5, Sf 1, Is 13, e talvez ainda de Jr 6 para compor o versículo.

A expressão “povo numeroso e poderoso, espalhado pelos montes como a luz do amanhecer” é uma comparação. Alguns exegetas interpretaram a expressão como o reflexo do sol nas asas dos insetos. Segundo Wolff, a comparação entre a luz da aurora e o exército se deve, provavelmente, pela vasta extensão do exército e sua aparição súbita, assim como o amanhecer.⁴⁶⁵

Temos ainda a descrição da incomparabilidade do evento no v.2bβ, “como jamais se viu, nem se verá”. Podemos ver aqui a semelhança com o texto de Ex 10.14b: “antes destes, nunca houve gafanhotos assim, nem depois deles haverá”, o que confirma a intertextualidade com as narrativas das pragas do Egito, e também com as maldições deuteronômicas (Dt 28.60).⁴⁶⁶ A calamidade que já atingira o Egito (Ex 10), agora vem sobre Jerusalém. Conforme Wolff, é possível que Joel conhecesse essa tradição deuteronômica.⁴⁶⁷ Contudo, Joel não toma a tradição do êxodo como a recebeu. A observação da intertextualidade aqui nos dá uma análise interessante. No Êxodo, a praga vai para o inimigo de Israel, o Egito. Agora em Joel, a praga vem para o próprio povo israelita. Usando as categorias de Sommer, a função da intertextualidade aqui não é de “exegese”, pois não quer esclarecer um assunto; nem de “influência”, porque não adere simplesmente à sua ideologia. Também não é um simples eco de outro texto, sem função hermenêutica. Joel faz uma “alusão” ao texto de Ex 10.14, usa seu vocabulário e imagens e cria um novo texto para seu contexto. Talvez Joel tenha usado o texto de Ex 10.14b justamente para lembrar a promessa “antes destes, nunca houve tais gafanhotos, nem depois deles virão outros assim”, como se o profeta reivindicasse a validade da promessa divina.

Enquanto que em Jl 1 a descrição da praga dos gafanhotos é descrita como tendo seu lugar no passado e suas consequências no presente, em Jl 2, ela tem seu lugar no futuro. Segundo Wolff, para Joel, o dia de Javé ainda está para vir e a praga dos gafanhotos é seu prenúncio. Em Jl 2.1-11, o profeta identifica a invasão de gafanhotos com o ataque de um poderoso exército no dia de Javé. Ao descrever a praga, o profeta usa expressões e termos

⁴⁶⁵ WOLFF, 1977, p. 44.

⁴⁶⁶ WOLFF, 1977, p. 44.

⁴⁶⁷ WOLFF, 1977, p. 34-36, 44-45.

comuns do contexto bélico. O exército que se aproxima é formado por “um povo grande e poderoso” (עַם רַב וְעָצוּם) – Jl 2.2,5,11; cf. Is 13.4).⁴⁶⁸

No v. 3 começa a descrição do caos. Fogo e chama fazem parte do cenário. Aqui o versículo se distancia da descrição de um evento natural, como da invasão de gafanhotos. O versículo só pode ser compreendido como parte da temática do dia de Javé. A terra que era “antes dele” (cf. Sl 97.3) como o “jardim do Éden”, agora será “deserto de desolação”. Enquanto em Ez 36.35 e em Is 51.3, a transformação da terra devastada em um novo jardim do Éden é uma ação salvífica de Deus, em Jl 2.3 a transformação do jardim do Éden em deserto é resultado do ataque dos exércitos inimigos a Jerusalém no dia de Javé. Aqui podemos afirmar a intertextualidade de Joel também com Ezequiel, e destacar, que Joel não o toma literalmente, mas tem um trabalho próprio com a tradição recebida. A frase “não há escape dele” aparece em relação com a descrição do dia de Javé de Am 5.18-20 e de Lm 2.22.⁴⁶⁹

Nos v. 4-5 temos cinco metáforas do âmbito militar. Estas são facilmente indicadas por cinco preposições בְּ na introdução dos versos. As metáforas descrevem o “povo numeroso e poderoso” do v.2bα: “como a aparência de cavalos” (v.4a), “como cavaleiros” (v.4b), “como o som de carruagens de guerra” (v.5aα¹), “como o som da chama de fogo” (v.5aβ), e a quinta metáfora retoma o substantivo “povo” (עַם), “como povo poderoso em ordem de batalha” (v.5b). As imagens de Joel servem para mostrar o poder superior do “inimigo”. Cavalos geralmente representam poder militar (Is 30.15-16; 31.1), pertencem a “nações distantes” (Is 5.26-28) e ao “inimigo do norte” (Jr 6.22-23; cf. Jr 4.13; Ez 38.4).

No v.6, a expressão “diante dele temerão os povos” reflete a descrição do dia de Javé em Is 13.8 e Ez 30.16, retomando as linhas de Jeremias sobre o inimigo do norte (Jr 4.31; cf. Jr 5.3,22). O verbo יִחַיֵּלָהּ é o mesmo que descreve as contorções de uma mulher em trabalho de parto. O sufixo da 3ª pessoa do singular em contraste com os verbos no plural (v.4-5, 7-8) serve para trazer o próprio Javé em vista (cf. Sl 96.9; 97.5).⁴⁷⁰

Os v.7-9 mostram um inimigo disciplinado e irresistível. Pela descrição do cenário, o leitor percebe que se trata de Jerusalém. O “cada um” dá ênfase a ordem, que não admite exceção no ataque inimigo.

⁴⁶⁸ WOLFF, 1977, p. 36, 47-48; FERNANDES, 2008c, p. 27.

⁴⁶⁹ WOLFF, 1977, p. 40-45.

⁴⁷⁰ WOLFF, 1977, p. 46.

No v. 10, novamente, temos o sufixo na 3ª pessoa do singular em conexão com verbos no plural, para que o leitor associe o “povo numeroso e poderoso” ao próprio Javé. Aqui temos também uma transição dos verbos no imperfeito para o perfeito. Essa mudança acentua a descrição dos eventos de abrangência cósmica: o escurecimento do sol, lua e estrelas de Joel 2.10 segue as mesmas linhas de Is 13.10. Podemos perceber na perícopes de Jl 2.1-11 a forte presença de intertextos, não só de Sofonias, mas também de outros profetas, como Amós, Isaías, Jeremias e Ezequiel.

No v.11 se descobre que o exército que marcha contra Jerusalém é o exército de Javé. A relação entre YHWH, o dia de YHWH, e o “povo” é interessante para a compreensão do dito profético. A expressão *‘am* YHWH, geralmente traduzida por “povo de YHWH”, pode ser entendida como “milícia de YHWH”. De acordo com Jz 5.2,11,13, Israel se entende como exército de Javé. Era o próprio Javé que conduzia as guerras, conduzindo o seu povo à vitória.⁴⁷¹ Essa noção está profundamente vinculada com a tradição das “guerras de Javé”, que analisamos no capítulo anterior.

O v.11 encerra com uma pergunta retórica: “quem o suportará?”. Nas palavras de Fernandes, “A pergunta final reflete e resume inteiramente o contexto em que o *yôm* YHWH foi anunciado e atuado pela descrição de um povo numeroso e potente sob o comando do próprio YHWH.”⁴⁷²

A partir da exegese dos textos de Sofonias 1.7-18 e de Joel 2.1-11, vamos, agora, para a análise intertextual do trecho de Sf 1.14-16 e de Jl 2.1-2.

4.3 ANÁLISE INTERTEXTUAL

4.3.1 Critérios

Existem três tipos de relação intertextual que devem ser observadas para identificar intertextualidade genuína. São elas: intertextualidade lexical, intertextualidade temática e intertextualidade na forma ou estrutura.⁴⁷³

Na intertextualidade lexical, as conexões podem ser percebidas por frases, expressões e palavras comuns entre os textos. A intertextualidade lexical conecta versículos

⁴⁷¹ FERNANDES, 2014, p. 154.

⁴⁷² FERNANDES, 2014, p. 105.

⁴⁷³ MILLER, 2010, p. 295ss.

específicos. A frase ou expressão comum pode aparecer de forma literal, reorganizada ou adaptada.

Na intertextualidade temática é o conteúdo comum que revela as conexões entre os textos, sendo possível encontrar também algumas características lexicais semelhantes que ocorrem de forma menos frequente e mais espaçada do que na intertextualidade lexical. Ou seja, nesta categoria, são as conexões temáticas que atestam as relações intertextuais; as conexões lexicais que ocorrem só reforçam as evidências. As conexões podem ser percebidas não apenas em versículos específicos, mas, às vezes, em perícopes ou capítulos inteiros, aparecendo e reaparecendo em todo o livro.

Na intertextualidade de forma ou estrutura são incorporados elementos da trama de outros textos que aparecem reorganizados numa sequência bem próxima da do texto original. Sozinho, este critério não apresenta um argumento seguro, porém, quando combinado com os outros dois critérios – de semelhanças lexicais e temáticas – contribui para reforçar o argumento a favor da dependência.

Para a análise que vamos realizar, usaremos os critérios a seguir⁴⁷⁴:

- a) Prioridade: qual texto é o precursor e qual é o sucessor;
- b) Tipo: lexical, temática ou de estrutura;
- c) Intensidade: a intensidade nas referências e nas conexões entre os textos, gradação;
- d) Função: exegese, influência, alusão ou/e eco;
- e) Intenção: de “revisão” ou “polêmica”;
- f) Seletividade: que elementos estão presentes e quais estão ausentes;
- g) Análise teológica.

Com esses parâmetros, partiremos para a análise intertextual. Primeiramente, veremos os textos novamente, lado a lado.

⁴⁷⁴ Esses critérios foram estabelecidos com base nos critérios de Hays⁴⁷⁴, Markl⁴⁷⁴ e Miller⁴⁷⁴.

4.3.2 Textos

Sofonias 1.14-16	Joel 2.1-2
<p style="text-align: center;">14 קְרוֹב יוֹם־יְהוָה הַגָּדוֹל קְרוֹב וּמְהֵר מְאֹד קוֹל יוֹם יְהוָה מֵר צִרְחַ שָׁם גְּבוּר:</p> <p>Está perto o grande dia de YHWH; está perto e muito se apressa. Atenção! Dia de YHWH amargo gritará até mesmo o guerreiro</p>	<p style="text-align: center;">1 תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן וְהָרִיעוּ בְהַר קְדְשִׁי יִרְגְּזוּ כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ כִּי־בָא יוֹם־יְהוָה כִּי קְרוֹב:</p> <p>Tocai a trombeta em Sião e soai o alarme no meu monte santo; que tremam todos os habitantes da terra, porque vem o dia de YHWH, porque está perto.</p>
<p style="text-align: center;">15 יוֹם עִבְרָה הַיּוֹם הַהוּא יוֹם צָרָה וּמְצוּקָה יוֹם שְׂאָה וּמִשׂוּאָה יוֹם חֹשֶׁךְ וְאֶפְלָה יוֹם עָנָן וְעֶרְפָּל:</p> <p>Dia de ira, aquele dia, dia de angústia e apreensão, dia de devastação e desolação, dia de trevas e escuridão, dia de nuvens e neblina,</p>	<p style="text-align: center;">2 יוֹם חֹשֶׁךְ וְאֶפְלָה יוֹם עָנָן וְעֶרְפָּל כַּשְׁחַר פָּרַשׁ עַל־הַהָרִים עַם רַב וְעֲצוּם כְּמַהוּ לֹא נִהְיָה מִן־הָעוֹלָם וְאַחֲרָיו לֹא יוֹסֵף עַד־שְׁנֵי דוֹר וָדוֹר:</p> <p>Dia de trevas e de escuridão; dia de nuvens e neblina, como a luz da aurora espalhada sobre os montes, (vem) um povo numeroso e poderoso, como ele não houve desde a antiguidade, e depois dele não se repetirá pelos anos, de geração em geração.</p>
<p style="text-align: center;">16 יוֹם שׁוֹפָר וַתְּרוּעָה עַל הָעָרִים הַבְּצוּרוֹת וְעַל הַפְּנוֹת הַגְּבוּהוֹת:</p> <p>dia de trombeta e de grito de guerra contra as cidades fortificadas e contra as torres altas.</p>	

4.3.3 Resultados

Quanto à prioridade, para Irsigler, o trecho de Sf 1.14-16 foi um dito profético proferido por Sofonias, sendo assim, material autêntico. Para ele, Sofonias serviu de fonte para Jl 2.1-2. Também para Patterson, pela data da autoria de ambos os livros, Joel é o mais tardio, e, por isso, teria usado os textos de Sofonias como fonte.⁴⁷⁵

Quanto ao tipo de intertextualidade, podemos dizer que ocorre uma intertextualidade de estrutura, pois a forma e o estilo do dito profético são mantidos, bem como uma intertextualidade temática, pois o conteúdo do texto precursor também é mantido pelo texto sucessor, e ainda uma forte intertextualidade lexical, pois os textos usam com exatidão a mesma frase:

יום חֹשֶׁךְ וַאֲפֹלָה יוֹם עָנָן וְעֶרְפָּל
 dia de trevas e escuridão, dia de nuvens e neblina
 (Sf 1.15bβ-by e Jl 2.2α)

Quanto à intensidade, temos uma conexão temática entre Sofonias e Joel, não só nas perícopes estudadas, mas entre os livros como um todo. Tanto Sofonias quanto Joel, são conhecidos por terem o dia de Javé como tema central em seus livros. Além disso, os dois trazem características que acompanham o dia de Javé, como trevas e nuvens e as características bélicas. Nas perícopes analisadas, além da intertextualidade temática, temos frases repassadas com fidelidade. É a intertextualidade lexical que vemos no anúncio da vinda do dia de Javé “porque está perto” (Sf 1.7 e Jl 2.1) e na frase “dia de trevas e escuridão, dia de nuvens e neblina” (Sf 1.15 e Jl 2.2).

Quanto à função, podemos perceber o uso de alusão. A alusão ocorre quando um autor posterior alude a uma passagem de um autor anterior a fim de reforçar ou reivindicar seu texto. Diferentemente da exegese, na alusão o autor não visa esclarecer outro texto anterior, pois presume que seu conteúdo seja obvio. Diferentemente da influência, a alusão não toma simplesmente a ideologia de um texto anterior, mas toma suas imagens e seu vocabulário para compor um novo texto adaptado para novo contexto.

Quanto à intenção, como vimos no primeiro capítulo (n.2), o texto sucessor pode dar uma nova direção à voz do texto precursor, podendo até ampliar o sentido ou até mesmo negá-lo, usando o mesmo padrão do texto precursor. Nesse caso, podemos dizer que Joel faz uma

⁴⁷⁵ PATTERSON, 2012, p. 7-8.

ampliação de sentido, pois mantém o conteúdo do dia de Javé que recebe de Sofonias, mas não deixa de colocar elementos autênticos no seu novo texto.

Quanto à seletividade, podemos ver que Joel fez escolhas. Ele tem acesso à tradição sofoniana, mas não utiliza todos os seus elementos. Joel está interessado em manter apenas algumas partes. Essa é uma das contribuições da análise intertextual. Na comparação do texto posterior com o texto que o influenciou, é possível ver aquilo que foi excluído e reprimido pelo autor posterior. É o que Fewell chamou de intertextualidade do traço.⁴⁷⁶ A análise intertextual revela o que Joel e Sofonias querem manter da tradição recebida e também aquilo que pensam que deve ser revisto e reelaborado em sua mensagem.⁴⁷⁷ Há sentido também na ausência. A partir do texto ausente se pode perceber melhor a hermenêutica do autor sobre o texto precursor e sobre seu próprio texto.⁴⁷⁸ Joel deixa de lado o aspecto sacrificial do dia de Javé de Sofonias, por exemplo. Tampouco tem uma lista de transgressores e seus delitos. Joel tem interesse em manter aspectos bélicos e a descrição com elementos das teofanias de Javé, como trevas, nuvens e fogo. A partir desse pano de fundo, é que desenha o quadro do seu “povo numeroso e poderoso” para seu dia de Javé, mais acentuado em características bélicas e teofânicas e com traços mais cósmicos e escatológicos.

Tanto em Sofonias 1 quanto em Joel 2, percebemos evidências de intertextualidade com outros textos. Em Sofonias, podemos reconhecer a relação com os textos de Am 5 e Is 2. Na profecia de Joel, além da influência do texto de Am 5, temos ainda a influência de Is 13, e a forte influência do texto de Sf 1 na descrição do dia de Javé. Joel também é influenciado profundamente pela tradição da praga de gafanhotos (Ex 10).

Comparando os textos de Joel 2 e Sofonias 1, podemos perceber que a profecia de Sofonias parte da decadência moral e religiosa que compromete as relações sociais em Judá e Jerusalém. Em Joel, a profecia parte da carestia material que comprometeu a subsistência de seres humanos e animais, levando a uma apatia religiosa.⁴⁷⁹

Em Sofonias 1, temos a lista dos pecados cometidos pelas lideranças políticas, religiosas e sociais, sobre o povo que é oprimido e explorado. Em Joel 2, não temos nenhuma denúncia de pecado cometido por Israel/Judá, mas a interferência do templo na economia é

⁴⁷⁶ FEWELL, 1992, p. 24.

⁴⁷⁷ FERNANDES, 2014, p. 240.

⁴⁷⁸ FEWELL, 1992, p. 24.

⁴⁷⁹ FERNANDES, 2014, p. 252-253.

revelada em meio à crise.⁴⁸⁰ Tanto em Joel 2 como em Sofonias 1, o dia de Javé vem contra Jerusalém.

No próximo capítulo, vamos verificar se o dia de Javé pode ser afirmado como dia da libertação do/a oprimido/a. Para esta análise, vamos refletir sobre o pobre na literatura profética. Depois abordaremos a questão do/a pobre e oprimido/a nos textos do dia de Javé. E por fim, abordaremos a hermenêutica bíblica da libertação, que perpassa toda a literatura bíblica e está profundamente presente nos anúncios e nas denúncias do dia de Javé.

⁴⁸⁰ DREHER, 1991, p. 71.

5 A TEOLOGIA DO DIA DE JAVÉ: LIBERTAÇÃO E JUSTIÇA

No segundo capítulo (n. 3) vimos um panorama do conceito do dia de Javé no Antigo Testamento. Nas palavras de Amós, temos no dia de Javé um juízo que se apresenta de forma negativa e positiva, porque com o juízo dos opressores podem salvar-se os oprimidos (Am 5.11,18-20; 8.6).⁴⁸¹ Isaías anuncia que no dia de Javé toda altivez será rebaixada e toda arrogância será humilhada (Is 2.11-12). Sofonias anuncia que os arrogantes serão afastados e os oprimidos serão protegidos (Sf 3.11-13). Em Jeremias os pobres expropriados recuperam suas terras e são responsáveis pelo futuro de Judá (Jr 52.16). O Livro de Lamentações compreende que as lideranças políticas, sociais e religiosas de Israel foram culpadas pelos acontecimentos de 587 a.C. e, agora, espera pela salvação e pelo retorno dos exilados.⁴⁸² Em Obadias, a justiça será feita e os sobreviventes oprimidos recuperarão suas terras (Ob 17,21). Em Ezequiel, encontramos sustento aos deportados (Ez 2.3-5; 13.2-16). Em Isaías, vemos esperança em trechos de acréscimos exílicos (Is 13.2-16). Em Ageu, os poderosos da terra serão vencidos pelo poder de Deus e será restaurada a dinastia davídica (Ag 2.20ss.).⁴⁸³ Em Zacarias, as autoridades de Jerusalém não são mais dignas de confiança e, por isso, devem ser substituídas (Zc 11.8). Um rei humilde e pobre deve governar em um reino de paz e justiça (Zc 9.9ss). Malaquias fala em defesa do trabalhador, do órfão, da viúva e do estrangeiro (Ml 3.5) e anuncia que a vinda de Javé será acompanhada de sua justiça, com duplo efeito: os injustos serão condenados e os oprimidos serão salvos. Em Joel, a ideologia que sustenta o sistema é desmascarada e o Espírito é derramado sobre todos, inclusive escravos e escravas (Jl 3).

Seria possível afirmar que temos um denominador comum nas diversas referências do dia de Javé? Se sim, esse poderia ser a denúncia do opressor e o anúncio de libertação para o/a oprimido/a? Para responder essa pergunta, nesse capítulo analisaremos o que a profecia fala sobre os pobres/oprimidos através do estudo dos termos *ani*, *dal* e *ebion*, consideraremos a teologia do conceito, e ainda, olharemos para o dia de Javé como um dia de libertação e justiça.

⁴⁸¹ FERNANDES, 2008a, p. 220.

⁴⁸² ANDIÑACH, 2015, p. 431

⁴⁸³ ANDIÑACH, 2015, p. 343.

5.1 O QUE A PROFECIA FALA SOBRE O OPRIMIDO?

Para encontrarmos um denominador comum para o conceito do dia de Javé devemos, primeiramente, olhar para a questão do pobre/oprimido na literatura profética.

A preocupação com o pobre não é exclusividade de Israel. Povos vizinhos também tinham legislações que insinuavam seu dever de assistir aos pobres. Contudo, “a aliança mosaica dá-lhes um novo sentido: a condição inferior dos pobres e dos humildes é sentida como um ataque à solidariedade do povo de Deus”.⁴⁸⁴ E é exatamente nesta perspectiva que os profetas do Antigo Testamento realizam a sua defesa dos oprimidos.

E assim denunciam todas as formas de opressão implícitas no crescimento econômico: os impostos e os lucros asfixiantes (Am 4,1; 5,11-12; Is 3,14-15), o comércio fraudulento (Am 8,4-5), a acumulação de terras (Mq 2,1-3), a venda como escravos dos que não podiam pagar suas dívidas (Am 2,6; 8,6), os juízos injustos (Am 5,12; Is 10,1-2; 32,7; Jr 5,28; 22,16), a violência implícita na injustiça do opressor (Ez 16,49; 18, 12-13; Zc 7,10).⁴⁸⁵

O que a literatura profética nos informa sobre os pobres oprimidos? Vejamos.

5.1.1 Amós

Em Amós, na perícopie imediatamente anterior ao anúncio do dia de Javé (Am 5.18-20), não por acaso, temos a denúncia em relação ao direito do pobre. Na perícopie de Am 5.1-17, o v. 12b é a síntese da acusação:

צָרֵי צְדִיק לְקַחֵי כֶּסֶף וְאֲבִיּוֹנִים בְּשַׁעַר הַטּוֹ:

Eles hostilizam o justo, aceitam subornos e repelem os pobres (*ebion*) no portão.

Amós denuncia o desprezo para com o pobre e sua causa, porque pobres sem acesso ao direito são pobres ameaçados em sua existência. Na maioria dos casos, “justo” designa aquele que foi inocentado em um processo no qual havia sido envolvido injustamente. Na profecia de Amós, “justo” e “pobre” estão postos em paralelismo. “O justo afligido é o pobre privado de seus direitos e ameaçado em sua existência”.⁴⁸⁶ Os juízes são subornados pelos economicamente poderosos.

⁴⁸⁴ GEORGE, 1971 *apud* SANTA ANA, Julio de. **A Igreja e o Desafio dos Pobres:** Um estudo sobre o desafio dos pobres e da pobreza à comunidade cristã, desde os primeiros séculos de sua história até o final da idade média. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 30.

⁴⁸⁵ GEORGE, 1971 *apud* SANTA ANA, 1980, p. 30.

⁴⁸⁶ SCHWANTES, 2013, p. 100-101.

Amós também tem sua crítica contra um sobre-endividamento que leva à escravidão por dívidas. Vejamos Am 8.6a:

לְקִנּוֹת בַּכֶּסֶף דְּלִים
וְאֶבְיוֹן בְּעִבּוֹר נְעָלִים

para que compremos os fracos/empobrecidos (*dal*) por dinheiro,
e o pobre (*ebion*) por um par de sandálias?

O contexto dessa denúncia de Amós é a ganância por lucro (v.5a) e o engano (v.5b,6b). Fala aos comerciantes de grãos que são os grandes produtores rurais. Os pobres “ainda não estão totalmente privados de recursos, mas estão à beira do abismo”.⁴⁸⁷ Por causa de suas dívidas, estão na mão dos comerciantes. Podem até já ter sido adquiridos como escravos por dívidas. “A acusação, portanto, é a seguinte: o comércio serve à escravização”.⁴⁸⁸

Semelhante, é o v. de Am 2.6a:

עַל-מְכָרָם בַּכֶּסֶף צְדִיק וְאֶבְיוֹן בְּעִבּוֹר נְעָלִים:

porque vendem o justo por dinheiro, e o necessitado (*ebion*) por um par de sapatos.

Enquanto Am 8.6 trata de compra, Am 2.6 fala de venda. Essa distinção enfatiza o vendedor e a pessoa vendida. Israel é acusado por vender concidadãos empobrecidos. O vendedor é o credor ou o senhor. O vendido é o escravo por dívidas. Aqui, novamente, “justo” e “pobre” estão em relação. O pobre é justo. “Essa pobreza, caracterizada por experiência e conduta, suscita direito a ser reivindicado”.⁴⁸⁹

Amós critica ainda o luxo das elites, as festas extravagantes (4.1b; 6.4-6), a construção de casas ostentosas (5.11a), tudo à custa dos pobres.

Onde pobres tornam-se serventes do luxo, Amós enxerga a forma mais brutal de exploração. É garantido ao camponês empobrecido e ao israelita, numa relação de dependência do latifundiário, semelhante ao do arrendatário, o direito de dispor sobre a colheita, livre de qualquer exploração. Amós assiste a um processo que transforma pequenos agricultores, proprietários de terras, em dependentes endividados, arrendatários, peões e escravos por dívidas; tanto para o agricultor de pequeno porte quanto para o escravo por dívidas, Amós emprega os termos עֲבִי וְאֶבְיוֹן, רָל.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ SCHWANTES, 2013, p. 104.

⁴⁸⁸ SCHWANTES, 2013, p. 105.

⁴⁸⁹ SCHWANTES, 2013, p. 106.

⁴⁹⁰ SCHWANTES, 2013, p. 110.

Para Amós, nesse caso, a exploração ao pobre chegou a tal ponto, que pode ser equiparada com assassinato. Vejamos Am 2.7aα e Am 8.4, respectivamente:

הַשָּׂאִיִּם בְּרֹאשׁ דְּלִים

Pisam a cabeça dos fracos/empobrecidos (*dal*)⁴⁹¹

שָׁמְעוּ-זאת הַשָּׂאִיִּם אֶבְיוֹן וְלִשְׁבִּית עַנְיֵי-אֶרֶץ:

Ouvi isto, vós os que pisoteais os pobres (*ebion*) e que eliminais os oprimidos da terra.

Aqui, o assunto de Am 2.7a é retomado em Am 8.4, mas o termo para pobre é alterado (*אֶבְיוֹן*, דָּל). Para o profeta, o que está em jogo é o direito à vida.

Em Amós, os termos *אֶבְיוֹן*, דָּל e *עָנִי* falam de “israelitas que vivem em uma condição econômica semelhante, mas nem por isso idêntica”.⁴⁹² Ainda são cidadãos, membros plenos na assembleia junto ao portão (5.12; 2.7), ainda possuem algo que pode lhes ser tirado (4.1; 5.11), estão nas mãos dos donos de propriedades (2.7; 8.4) e foram levados à escravidão por dívidas (8.6). Milton Schwantes traduz os termos por “pequeno agricultor empobrecido”: “Os termos *אֶבְיוֹן*, דָּל, *עָנִי* cobrem, pois, a situação do israelita entre a cidadania plena e a escravidão”.⁴⁹³ Com esta tradução, destaca-se sua posição intermediária e sua situação de transição social.

É interessante observar que, aqui o pobre não acessa o seu direito através de um mandamento de proibição, como vemos nas leis. Mas através de uma acusação, uma denúncia que serve de fundamento para o anúncio profético de juízo que, no caso de Amós, encontramos no anúncio do fim das instituições opressoras no dia de Javé. Para Amós, “(...) riqueza e pobreza estão colocadas em relação de causalidade. Os ricos são ricos por causa de sua exploração dos pobres; os pobres são pobres porque são explorados pelos ricos”.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Am 2.7aα. “Os que pisam” – cf Am 2.7a e 8.4a, com base na LXX. WOLFF, Hans Walter. Dodekapropheten 2, Joel und Amos. 2.ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975. p. 163, 371.

⁴⁹² SCHWANTES, 2013, p. 113.

⁴⁹³ SCHWANTES, 2013, p. 113.

⁴⁹⁴ KESSLER, Rainer. **História Social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 141.

5.1.2 Isaías

De Isaías, analisaremos aqui as passagens com maior probabilidade de serem autênticas do proto-Isaías. Uma perícopé interessante é o trecho de Is 10.1-2.

הוּי הַחֲקִיקִים חֲקִיקֵי־אֲוֹן וּמִכְתָּבִים עֲמָל כְּתָבוֹ:
 לְהַטּוֹת מִדִּין דָּלִים וְלַגְזֹל מִשְׁפָּט עֲנִי עַמִּי
 לְהִיזֹת אֶלְמָנוֹת שְׁלָלָם וְאֶת־יְתוּמִים יְבוּזִ:

Ai dos decretadores de prescrições iníquas, redatores que escrevem desgraça sem parar, para repelir os fracos/empobrecidos (*dal*) do processo e para privar do direito os oprimidos (*ani*) de meu povo, para tornar as viúvas suas presas, e os órfãos eles saqueiam por completo.

Isaías fala aqui de determinações de um superior para um subalterno. A acusação vai para alguém que escreve, que tem autoridade. Trata-se do funcionalismo da corte. São juízes; funcionários do rei que têm a função de administrar o direito. Além disso, no v.3 descobrimos que esses funcionários pertencem à elite da sociedade, pertencem ao grupo das pessoas com posses. A acusação de Isaías aos juízes de Jerusalém se dá porque seus decretos excluem o pobre do acesso ao direito (v.2aα), roubam o direito dos oprimidos (v.2aβ), até a viúva é tratada como espólio, ou seja, escravizada (v.2bα), e espoliam a propriedade do órfão (v.2bβ).

Pobres, viúvas e órfãos, são vítimas dos funcionários. O risco a que pobres estão expostos é de interesse especial da jurisprudência. Na nova ordem social criada pela monarquia e seu funcionalismo, os pobres estão mais ameaçados, e de forma sistemática, do que na comunidade de direito dos juízes leigos (cf. Am 2.7; 5.12). Os funcionários da justiça tornaram-se funcionários da injustiça e da desapropriação do direito; já estão, porém, condenados à morte (הוּי cf. Jr 22.18)!⁴⁹⁵

Enquanto que em Is 10.1-2, os acusados só puderam ser identificados por seu agir, em Isaías 3.13-15, são claramente nomeados.

נִצָּב לְרִיב יְהוָה וְעֹמֵד לְדִין עַמּוֹם:
 יְהוָה בְּמִשְׁפָּט יְבוּא עַם־זִקְנֵי עַמּוֹ וְשָׂרָיו
 וְאַתֶּם בְּעֵרְתֶם הַפָּרֶם גִּזַּלְתֶּם הָעֲנִי בְּבִתְיֹכֶם:
 מִלְּכֶם תִּדְכְּאוּ עַמִּי וּפְנֵי עֲנִיִּים תִּטְחַנּוּ
 נְאֻם־אֲדֹנָי יְהוָה צְבָאוֹת:

⁴⁹⁵ SCHWANTES, 2013, p. 122.

YHWH está parado para processar, pôs-se em pé para julgar os povos.
 YHWH entra em julgamento com os anciões de seu povo e seus funcionários:
 E vós devastastes a vinha, o que foi roubado do oprimido (*ani*) está em vossas casas.
 Que há convosco: despedaçais meu povo, e triturais a face dos oprimidos (*ani*)?
 Dito do Senhor YHWH dos exércitos.

Em Is 3.13-15 temos uma cena de julgamento com discurso de tribunal. YHWH está de pé como juiz e acusador dos povos. Seu cargo, portanto, é universal e duradouro. Nesse dito, fala-se contra os anciãos e os funcionários. Os anciãos provêm da estrutura clínica e têm a responsabilidade de representação e de tomar decisões políticas (2Sm 3.17), de fazer jurisprudência (Dt 21.19s; Rt 4.2ss), além de desempenhar papéis na comunidade cultural (Ex 12.21). Os funcionários provêm da estrutura monárquica e são delegados, comandantes, providos de autoridade sobre uma região, executam funções militares, administrativas e judiciais em lugar do rei. Como acontece o roubo, fica em aberto. Descobrimos em outros trechos: suborno e recompensa (Is 1.23), engano (3.12), opressão e injustiça (5.7b,8,22-3;10.1s).⁴⁹⁶

Trata-se de uma acusação perspicaz. Isaías examina o agir e os bens dos anciãos dos clãs e dos funcionários do reinado: Roubo é o alvo do exercício do poder, da administração e da jurisprudência; seu patrimônio constitui-se de bens roubados e saqueados, são pois, capangas de ladrões (הַבָּרִי וְנַבְרִים assim 1.23 caracteriza os הַבָּרִי!).⁴⁹⁷

Deus protesta em favor dos/as oprimidos/as. O povo de Deus é composto pelos oprimidos; “talvez ‘somente’ deles, jamais ‘também’ deles”.⁴⁹⁸ A análise profética da sociedade compreende isso: Deus é Deus dos/as oprimidos/as! Segundo Schwantes, “Não se pretende segregar uma pequena comunidade de pobres submissa a Deus, mas acentuar que os socialmente fracos são a referência no povo de Deus. (...) Na história de Israel, Deus parte da miséria dos marginalizados. Deus se torna Deus junto aos fracos”.⁴⁹⁹

5.1.3 Sofonias

Em Sofonias, percebemos o desenvolvimento da urbanização de Jerusalém, ao mencionar a edificação de um novo “distrito” (*Mishneh*) onde habitam as novas classes

⁴⁹⁶ KESSLER, 2009, p. 142.

⁴⁹⁷ SCHWANTES, 2013, p. 127.

⁴⁹⁸ SCHWANTES, 2013, p. 127.

⁴⁹⁹ SCHWANTES, 2013, p. 127.

(os comerciantes e os que pesam dinheiro, cf. Sf 1.10s.).⁵⁰⁰ Os pobres são mencionados em 2.3 e 3.12. Vejamos, primeiro o anúncio de Sf 3.11-12a:

בַּיּוֹם הַהוּא לֹא תִבוֹשִׁי מִכָּל עֲלִילַתְיָךְ
 אֲשֶׁר פָּשַׁעְתָּ בִּי
 כִּי־אִז אָסִיר מִקִּרְבְּךָ עֲלֵיזִי נִאֲוֹתְךָ
 וְלֹא־תוֹסֵפִי לְגִבְהָה עוֹד בְּהָר קִדְשִׁי:
 וְהִשְׁאַרְתִּי בְּקִרְבְּךָ עִם עֲנֵי וְדָל

Naquele dia tu não serás aniquilada por causa de todos os teus atos, com os quais tu te rebelaste contra mim.

Pois então, retirarei do meio de ti teus orgulhosos arrogantes e não continuarás a ser ativa no meu santo monte.

Mas deixarei um resto no meio de ti, um povo oprimido e empobrecido.

O profeta não aponta para uma destruição total. O anúncio fala de afastar os poderosos arrogantes e deixar um povo oprimido e empobrecido. No foco desse anúncio podem estar os camponeses empobrecidos. Também é possível que seja gente oprimida de Jerusalém (cf. Jr 5.4). Decisivo é que a expressão aponta para gente humilde, no sentido socioeconômico ou no sentido de sua postura positiva em relação a YHWH e à comunidade. O povo deixado (v.12) é o resto de Israel (v.13). É interessante notar que o pobre explorado não é automaticamente assumido nas promessas. Ele recebe, junto à promessa, o dever de ser humilde a YHWH e à comunidade. “Isso deve ser destacado em Sf 3.12, comparando-o com Is 14.32: o pobre a quem se oferece sobrevida é o explorado pelos poderosos no passado”.⁵⁰¹

Vejamos Sf 2.3:

בְּקִשׁוֹ אֶת־יְהוָה כָּל־עֲנֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ פָּעְלוּ
 בְּקִשׁוֹ־צָדֵק בְּקִשׁוֹ עֲנֹה אֲוִלֵי תִסְתָּרוּ בַיּוֹם אֶת־יְהוָה:

Procurai a YHWH, todos os humildes da terra, que realizais seu direito.

Procurai a justiça, procurai a humildade; talvez encontrareis refúgio no dia da ira de YHWH.

Em Sofonias 2.3 acontece algo singular: o profeta fala diretamente ao pobre! Ele é chamado, não à vingança contra seu opressor, mas a uma atitude positiva. “Portanto, não é a situação econômica que caracteriza os pobres, mas um comportamento, a realização do מִשְׁפָּט

⁵⁰⁰ KESSLER, 2009, p. 143.

⁵⁰¹ SCHWANTES, 2013, p. 180.

divino. O מִשְׁפָּט de YHWH é reivindicação por uma postura condizente à vida comunitária”. O triplo imperativo ordena que se procure no dia de Javé: Javé, justiça e humildade. Aqueles que no passado foram vítimas da sociedade, agora serão seus mantenedores e reformadores.

Resta-nos fazer a pergunta: cumpriu-se essa promessa de Sofonias? O exílio concretizou o anúncio de salvação para os pobres e de afastamento para os arrogantes altivos? Em 2Rs 25.12 temos uma notícia histórica confiável.

וּמִדֵּלַת הָאָרֶץ הַשְּׂאִיר רַב־טַבָּחִים
לְכַרְמִים וּלְיִנְבִיִּים:

Mas do povo empobrecido da terra, o comandante da guarda deixou uma parte,
para viticultores e para agricultores.

Um mês após a tomada de Jerusalém, em agosto/setembro de 587 a.C. entra em Jerusalém o comandante da guarda de Nabucodonosor com poderes executivos. “Ele ordena a destruição da capital (v.9-10), a deportação de sua população (v.11,18ss), o saque do templo (v.13ss) e incumbe Gedalias da administração da nova província (v.22)”.⁵⁰² Irônico é que justamente o estrangeiro inimigo no golpe final a Jerusalém age em favor de uma parte do povo humilde. O povo humilde que restou, pode ser de Jerusalém, visto que os versículos anteriores falam de Jerusalém, ou pode estar em relação à terra, falando de judaítas. Segundo Schwantes, estes não são apenas camponeses oprimidos, mas gente em condição pior. Eles foram deixados para trás com o objetivo de se tornarem vinhateiros e agricultores. “As propriedades sem dono dos deportados, os bens da coroa e as terras de funcionários, sacerdotes e do עַם־הָאָרֶץ / povo da terra são deixados por conta dos sem-terra, submetidos aos vencedores, ao menos enquanto esses puderam comprometê-los a entregar parte da produção”.⁵⁰³

Para esses pobres, esse momento representa uma nova chance de vida. Depois de serem vítimas da sociedade, chegam, enfim, ao seu direito.

Este chegar-a-seu-direito por parte do הֵלֵל / הֵל / povo pobre / fraco não acontece no povo de Deus sem descaminhos e longos contornos. O resto de Israel em Judá / Jerusalém precisou ter primeiro seu aparato estatal desfeito e ver sua classe diri gente aniquilada; foi justamente ela que efetivamente causou a situação do oprimido, explorado e destituído de quaisquer recursos (Jr 39.10aa2). Somente então – após grandes desvios – coube a um estrangeiro criar novas possibilidades para uma parte dos pobres. O anúncio do fim foi fundamentado especialmente por Amós na

⁵⁰² SCHWANTES, 2013, p. 190.

⁵⁰³ SCHWANTES, 2013, p. 192.

denúncia de maus tratos de pobres. Outros profetas também o fizeram, mas não com a mesma ênfase. Esse anúncio se concretizou primeiramente no norte, em Israel e depois no sul, em Judá.⁵⁰⁴

Para isso, no dia de Javé dos profetas pré-exílicos faz-se necessário o fim do estado e de suas lideranças corruptas. Este anúncio, em parte, concretizou-se tanto em Israel quanto em Judá.

5.1.4 Período exílico e pós-exílico

No exílio e pós-exílio, o conceito de pobre é atualizado ao novo contexto. Em Dêutero-Isaías, o conceito de *ani* torna-se abrangente. *Ani* é o aflito, miserável, “não constituem uma parte dos exilados, mas sua totalidade; ‘todos os israelitas vivendo no exílio podem ser denominados אֲנִי / *aflitos*.’” O que determina o ser pobre, não é sua condição econômica (Sf 3.12) nem sua postura positiva diante de Javé e da comunidade (Sf 2.3), mas seu destino comum – o exílio babilônico.

(...) para Dêutero-Isaías, a camada dirigente, outrora exploradora de pobres (Is 3.14-15; 10.1-2; Jr 5.26ss e outras), juntamente com a cidade dos atos violentos (Sf 3.1; Ez 22.1ss e outras), tornam-se eles mesmos, pobres e necessitados no exílio. Nessa sua condição de carências, tornam-se alvo da promessa divina, mesmo que nem sempre os pobres fossem identificados com os mesmos círculos. Permanentemente, YHWH mantém sua fidelidade a eles!⁵⁰⁵

Para Ezequiel, o pobre é o “contingente economicamente fraco do povo, oprimido por seus concidadãos (israelitas ou sodomitas); segundo Ez 22.29 e 18.12, o pobre fora explorado particularmente pelos agora exilados e, de alguns, ainda continua vítima de exploração (18.12)”.⁵⁰⁶

O אֲנִי / pobre pertence àqueles que necessitarão de assistência de forma definitiva. Ele não é mais idêntico ao pobre oprimido a caminho da justiça oferecida no portão (Am 2.7aα; 5.12; Jr 5.28), à vista de todos (Is 10.1-2), mas trata-se do pobre junto à porta de casa, mendigando pernoite. A ênfase mudou.⁵⁰⁷

Ainda mais ampla é a ideia de pobre no pós-exílio. O pobre (אֲנִי) é alguém em necessidade econômica, uma pessoa desamparada, que necessita de hospitalidade e assistência, um migrante, sem terra, sem teto. Pobre é todo o necessitado.

⁵⁰⁴ SCHWANTES, 2013, p. 193.

⁵⁰⁵ SCHWANTES, 2013, p. 207.

⁵⁰⁶ SCHWANTES, 2013, p. 207.

⁵⁰⁷ SCHWANTES, 2013, p. 215.

5.1.5 Resumo

Na profecia temos o pobre tanto no campo quanto na cidade. Na maioria das vezes ele aparece em conexão com o campo, mas esporadicamente aparece na relação com a cidade. Interessante é que o pobre é alguém que não é completamente destituído de posses. Ele ainda pode ser explorado economicamente. Ele ainda é livre, é camponês, ainda tem alguma autonomia na área econômica e jurídica. “Esse pobre, pertence à população camponesa e (...) poderá ser identificado com o pequeno agricultor empobrecido.”⁵⁰⁸ Os textos que falam desse pobre são: Am 2.7; 4.1; 5.11-12; 8.4,6; Is 3.14-15; 10.2; 11.4; talvez também Jr 5.28; Ez 22.29; Sf 3.12; Hc 3.14; Jr 22.16. Além disso, pobre designa também agricultores em condições ainda piores, sem terras, que foram vendidos e comprados como escravos por dívidas. Estes, aparecem nos textos de Am 2.6b; 8.6a; Jr 39.10; 52.15-16; 2 Rs 25.12; 24.14; talvez Ez 18.12; Is 58.7.

Quando os profetas falam do pobre que mora na cidade, não se trata de pequenos agricultores, mas sim, de gente desraigada do campo, que agora vive na cidade, “como gente humilde, sem meios”.⁵⁰⁹ Assim, a noção de pobre é ampliada. Pobre pode significar qualquer pessoa que se encontra em situação aflitiva. São os textos de Is 41.17; 49.13; Is 51.21; 54.11; Is 25.4; 26.6; 58.7; Zc 9.9; Jr 20.13. “O conceito de pobre compreende essencialmente três dimensões: a do pequeno agricultor israelita empobrecido (sem posses), a das mais diversas aflições e a de humildade diante de Deus”.⁵¹⁰

Os profetas pré-exílicos ganharam mais ênfase nesta análise exatamente porque fazem da voz do pobre a sua voz. No período pré-exílico é a vida do pobre que está em questão. No período exílico e pós-exílico, em geral, o pobre se torna todo aquele que está necessitado e carece de assistência.

O problema do endividamento não está restrito a uma época da história de Israel. Pois a contraposição entre rico e pobre já pode ser percebida desde a época pré-estatal. A transformação decisiva que conduz às relações perceptíveis a partir do século VIII é a passagem do endividamento “normal” para o endividamento sem retorno.⁵¹¹

O movimento profético, portanto, denunciou a pobreza como um resultado da exploração e da injustiça praticadas pelos poderosos. Os profetas

⁵⁰⁸ SCHWANTES, 2013, p. 242.

⁵⁰⁹ SCHWANTES, 2013, p. 242.

⁵¹⁰ SCHWANTES, 2013, p. 243.

⁵¹¹ KESSLER, 2009, p. 144-145.

[...] aspiram a uma sociedade justa, inspirando-se na lembrança do ideal mosaico, experimentado durante o período do êxodo, quando o povo de Israel foi tomando forma. Segundo seu critério, aceitação da pobreza e da injustiça que a gera significa recair numa situação de escravidão, própria do período passado sobre o jugo egípcio (Dt 5,15; 16,22; Jr 26,13). Por isso mesmo, quando denunciaram a pobreza, os profetas também denunciaram as causas que a geram e aqueles que se aproveitam da situação (Am 5,7; Jr 5,28). Ou seja, não só aludiram a situações [...], como também indicaram os responsáveis. Assim, de maneira implícita, os profetas mostraram igualmente que a pobreza não é obra do destino, nem consequência de um destino cego e fatal. Basicamente, entenderam que é consequência da ação daqueles que foram denunciados pela injustiça que caracteriza a sua ação. [...]. A mensagem é clara: há pessoas na miséria porque são vítimas da injustiça de outros homens.⁵¹²

Segundo o *Dicionário Semântico do Hebraico Bíblico (DSHB)*, o termo אֲבִיּוֹן pode ser traduzido por “pobre”, “necessitado”, e descreve uma “pessoa que não tem os meios para prover o necessário a si própria, e por isso depende da ajuda de outras pessoas e/ou de Deus”.⁵¹³ Ainda segundo o *DSHB*, o termo לַדָּל pode ser traduzido por “pobre”, “fraco”, “desamparado”, “insignificante”; descreve uma pessoa ou classe caracterizada pela falta de meios básicos de sobrevivência; geralmente denota alguém desprezado e maltratado, mas sob a proteção de Deus.⁵¹⁴ Segundo o *Dicionário Teológico Manual do Antigo Testamento*, עָנִי designa alguém que se encontra em um estado de diminuição de sua capacidade, força e/ou valor; alguém que passa por estado de miséria atual ou permanente; pobreza econômica; opressão. É comparado aos que não tem plenos direitos em Israel (estrangeiro, viúva) e aparece como vítima da opressão.⁵¹⁵

Em resumo, vimos que os termos para “pobre” que aparecem ligados a denúncias e anúncios do dia de Javé são termos אֲבִיּוֹן e לַדָּל, עָנִי, sendo que עָנִי, em geral, “designa alguém humilde, miserável, pobre, de forças reduzidas e de pouco valor”⁵¹⁶; לַדָּל, designa fraqueza corporal, uma qualidade social, de pobre, humilde, miserável, “é o fraco do país, o proletariado rural”⁵¹⁷; e אֲבִיּוֹן, “designando originalmente aquele que se esforça por uma esmola: o mendigo”⁵¹⁸ e depois se tornou um termo mais geral para pobre.

⁵¹² SANTA ANA, 1980, p. 31.

⁵¹³ MUELLER, Enio R. אֲבִיּוֹן. *Dicionário Semântico de Hebraico Bíblico*. Disponível em: <<http://www.sdbh.org>>. Acesso em: 30 out. 2019.

⁵¹⁴ DE BLOIS, Reinier. *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew*. Disponível em: <<http://www.sdbh.org>>. Acesso em: 30 out. 2019.

⁵¹⁵ MARTIN-ACHARD, R. «עָנִי». In.: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. v. 2. Muenchen: Kaiser, 1976. p. 436-447.

⁵¹⁶ DIETRICH, Jorge Teodoro. *Amós e Jeremias como defensores dos pobres*: por que estes profetas intervêm em favor da justiça social?. Trabalho de pesquisa. Faculdades EST. São Leopoldo, 1975. p. 3.

⁵¹⁷ DIETRICH, 1975, p. 3.

⁵¹⁸ DIETRICH, 1975, p. 3.

Vamos, agora, falar sobre a teologia contida no conceito do dia de Javé.

5.2 A TEOLOGIA POR TRÁS DO CONCEITO

O dia de Javé é um dia de justiça e libertação que ocorre por meio de uma intervenção divina na história humana, inserindo-se em seu contexto sociopolítico. O dia de Javé vem com características bélicas e/ou teofânicas, trazendo o fim do sistema opressor e a libertação para o explorado, empobrecido e oprimido. Entre as características bélicas estão elementos e armas de guerra, descrições de táticas de guerra e o cenário de destruição e caos. Entre as características teofânicas estão elementos cósmicos como, trevas, nuvens, fogo, estrelas. O dia de Javé no Antigo Testamento sempre aponta para uma intervenção divina numa situação de opressão, seja ela de um povo estrangeiro sobre Israel, ou mesmo de lideranças de Israel que se corromperam e passaram a explorar o povo.⁵¹⁹ Como exemplos, podemos citar dias de Javé contra o Egito (Ez 30; Jl 4), Babilônia (Is 13.6,9), Edom (Is 34.8; 63.4), nações vizinhas em geral (Sf 2; Is 61.2; Ob15; Jl 3.4; 4.14). Também vemos dias de Javé contra os poderosos de Israel (Am 5.18-20; Is 2.12ss.; Sf 1.7,14; 2.2-3; 3.11-12; Jl 1.15; 2.1-11; Ml 3.19-23). A queda de Jerusalém também foi interpretada como um dia de Javé (Ez 13.5; Lm 1.12; 2.1,22).⁵²⁰

O dia de Javé é chamado também de dia de ira (Sf 1.15; 2.2,3; Is 9.18; 13.9,13; Ez 22.21,31; 38.19; e Lm 1.12; 2.1,22). Uma longa história de interpretação nos acostumou a ver a ira divina fora de seu contexto, compreendendo-a como uma ameaça contra nós. Inúmeras vezes na história da igreja, pessoas foram atormentadas pelo medo da ira de Deus. Esse medo foi alimentado pelo lado interessado e imagens do fim do mundo foram usadas como um meio de disciplina e dominação. Contudo, a ira de Deus se desencadeia contra a violência e a opressão e é, por isso, legítima. Para a Bíblia, há uma legitimidade em sentir ira quando há discriminação, injustiça, desigualdade social. É legítimo sentir ira frente a um sistema social que só sabe gerar ainda mais pobres. Na falta de justiça e libertação, a ira é legítima. A ira de Deus não atinge os maus por prazer, mas para trazer justiça aos explorados. Segundo Dietrich e Link, é para trazer sua justiça que Javé mostra sua face sombria: ira, violência, arbitrariedade, onipotência e impotência.⁵²¹

⁵¹⁹ EVERSON, 1974, p. 329-337.

⁵²⁰ ROBINSON, 1963, p. 136.

⁵²¹ DIETRICH, Walter; LINK, Christian. **Die dunklen Seiten Gottes**. Band 2. Allmacht und Ohnmacht. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2015. p. 323.

Da mesma forma, também o caráter guerreiro de Javé não pode ser visto de maneira isolada. A compreensão que os israelitas tiveram, de que Javé guerreava ao seu lado em batalhas de libertação⁵²², se deve à confiança de que Deus estava ao lado dos oprimidos e que ele intervém na História para salvá-los como outrora. (Êx 14; Js 10; Jz 4,6). Essas experiências de libertação, continuaram a moldar a imagem de Javé e, em tempos de aflição, os profetas relembrou a vontade de Javé de defender seu povo contra inimigos externos e também internos.⁵²³

Também a ideia de juízo divino parece ter sido mal compreendida. Acontece que o juízo não significa, necessariamente, apenas condenação. No caso do dia de Javé, o juízo pode trazer condenação para o opressor e salvação para o oprimido. Como em um tribunal, a condenação de uma parte pode trazer justiça e libertação para a outra parte. O objetivo do juízo divino não é a simples punição. Segundo Martinez, o juízo quer reivindicar a justiça. Aos que distorceram a justiça, se endereça a condenação para que sejam abatidos os que se exaltaram e, assim, exaltar os que foram humilhados. Não existe desproporção entre causa e efeito. A justiça de Deus é reação sábia, reta e amorosa da parte de Deus frente à corrupção e à maldade, visando sua salvação e libertação.⁵²⁴

A imagem do fim dos tempos também deriva, em parte, de textos proféticos que foram interpretados de uma maneira específica. Armagedom, catástrofes apocalípticas, o fim do mundo, etc. Essas imagens nos foram transmitidas e reinterpretadas ao longo dos tempos. E como alguém pode esperar pelo fim? Para Dietrich e Link, só anseia pelo fim quem perdeu a esperança, quem tem pouco a esperar do mundo existente. Para estes, a esperança no fim não é uma ameaça, mas uma promessa. Mas podemos dizer que o dia de Javé fala do fim do mundo? Podemos lembrar aqui que nem mesmo o dilúvio buscou o fim do mundo e o fim da vida; pois na arca está o grupo sobrevivente. E mais, segundo o relato bíblico, o castigo e a ira de Deus também teriam sido destinados aos corruptos, a fim de mudar o futuro da história. O dia de Javé tampouco fala do fim do mundo e da vida. Mas do fim de um tempo de opressão e dominação dos poderosos sobre os fracos. A expectativa, portanto, inserida no conceito do dia de Javé quanto ao fim dos tempos, outra coisa não é do que a crença de que Deus virá para intervir e para trazer sua justiça.⁵²⁵

⁵²² Para os contextos que não eram de libertação é que Amós trouxe sua correção (Am 5.18-20).

⁵²³ DIETRICH; LINK, 2015, p. 324.

⁵²⁴ MARTÍNEZ, José M. **Hermeneutica Bíblica**: cómo interpretar las Sagradas Escrituras. CLIE, 1987. p. 302.

⁵²⁵ DIETRICH; LINK, 2015, p. 325.

Mas como alguém pode esperar pela ira de Deus? É a pergunta que fazem Dietrich e Link em “*Die dunklen Seiten Gottes*” (Os lados sombrios de Deus). Sua resposta tem um tom positivo. A ameaça da ira de Deus não é dirigida primeiramente contra nós, mas contra o que nos amedronta e nos deixa impotentes: injustiça, violência, hostilidade, crueldade, imprudência, descuido e hostilidade à vida. O dia de Javé é esperado justamente porque é um dia de esperança. Contudo, para Amós, o problema está em quem espera por esta proteção divina. Pode esperar com alegria pelo dia de Javé somente aquele que necessita, que é e está sendo oprimido, explorado. Para aquele que explora e oprime, porém, o dia de Javé traz outro desfecho. As pessoas que têm poder militar, econômico e político não são as pessoas de mais valor para Javé. Para ele, os que têm mais valor são os pequenos e fracos, os explorados pelos poderosos.⁵²⁶

Os profetas compreenderam que, a libertação para o oprimido só pode acontecer, se antes ocorrer a condenação do opressor. É necessário que o opressor deixe de oprimir para que o oprimido não seja mais explorado. Por isso o dia de Javé é tanto dia de trevas quanto de luz. Trevas para o opressor e luz para o oprimido. O mesmo pode ser percebido no Êxodo. As trevas e as outras pragas afetam somente o Faraó opressor e o povo egípcio. Os hebreus oprimidos não são atingidos. Há trevas nas casas dos egípcios e luz na casa dos escravos israelitas. E na travessia do Mar Vermelho, os carros de guerra egípcios afundam no mar enquanto que o povo hebreu passa a pé enxuto (Ex 14). Até mesmo no Apocalipse, as pragas são compreendidas como a ira de Deus consumada (Ap 15.1).⁵²⁷

Trevas e luz sempre fizeram parte do dia de Javé, desde a sua origem. A novidade a partir de Amós, contudo, é que essas trevas podem afetar também a Israel. Essa compreensão revela que, em tempos de monarquia, o povo oprimido não é mais o povo israelita como um todo. Trevas e luz não separam apenas Israel dos povos estrangeiros opressores e imperialistas. Trevas e luz separam o próprio povo de Israel quando dentro de Israel há opressão de uma classe sobre outra. A própria existência de classes já é sinal da opressão. Por isso, diferentes desfechos são apresentados, de maneira muito clara, em Sofonias: os orgulhosos arrogantes serão retirados dali, enquanto que os oprimidos e empobrecidos podem permanecer na cidade, onde serão apascentados e protegidos (Sf 3.11-13).⁵²⁸

⁵²⁶ DIETRICH; LINK, 2015, p. 322-323.

⁵²⁷ WOLFF, 1977, p. 44; CROATTO, J. Severino. **Êxodo**: uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981.

⁵²⁸ RAD, 2006, p. 567.

Os pobres aparecem nos ditos de juízo, bem como nos anúncios de salvação relacionados ao dia de Javé. Nos ditos de juízo, a acusação é endereçada aos poderosos por explorar e oprimir o pobre e por transformá-lo em suas vítimas. Nos anúncios, o pobre é quem recebe a promessa de salvação.

Na profecia os pobres ocorrem particularmente na acusação do dito de juízo e nas promissões. São essencialmente vítimas dos poderosos da esfera econômica, segundo as acusações; nas promissões, os pobres são destinatários da salvação, já ativa no presente, mas ainda por manifestar-se plenamente no futuro.⁵²⁹

Aos seus interlocutores, os profetas alertam que o dia de Javé nem sempre é sinônimo de salvação. O profeta Amós fala às lideranças que exploram o povo e fazem uso de um conceito popular para manter e legitimar sua prática abusiva. Por outro lado, os profetas alertam-nos que o dia de Javé nem sempre é sinônimo de condenação. A justiça do dia de Javé pode trazer condenação, mas também pode trazer absolvição. Pode trazer condenação para uns e absolvição para outros.

Num olhar rápido pelos textos em que se menciona o dia de Javé, vemos nuvens, escuridão, trevas, neblina, trombeta, guerra, caos. O cenário de aparência negativa não deve turvar os aspectos teológicos positivos do conceito. A temática do dia de Javé no Antigo Testamento é, antes de tudo, uma mensagem profética composta de denúncia e anúncio: denúncia de injustiças e anúncio de justiça. E esta denúncia não vem à toa. A denúncia profética do dia de Javé ocorre para que seja dado um fim na corrupção, na falta de justiça, no abuso de poder do exército, na exploração dos pequenos. Somente através da denúncia é que pode haver mudança. E da mesma forma, a denúncia profética só tem sentido se existe esperança.

Também para Dietrich e Link, o dia de Javé tem uma conotação positiva. Para as vítimas da injustiça, é um dia que é esperado como promessa, porém, para as pessoas das classes superiores opressoras, o dia de Javé é ameaça que visa terminar com toda a exploração.⁵³⁰

O pobre que é mencionado junto ao anúncio do dia de Javé é aquele que o profeta entende ter seu direito ameaçado, tanto na esfera jurídica, quanto na econômica. O seu direito é roubado. Além disso, ele é explorado e, em alguns casos, expropriado. “A colheita lhe é suprimida, no comércio ele é fraudado e tem sua pequena propriedade roubada”.⁵³¹ Tudo isso serve para o luxo da corte e o acúmulo dos comerciantes.

⁵²⁹ SCHWANTES, 2013, p. 245.

⁵³⁰ DIETRICH; LINK, 2015, p. 322-330.

⁵³¹ SCHWANTES, 2013, p. 247.

Interessante é que os profetas anunciaram que os poderosos seriam “retirados” e os humildes “deixados” (cf. Sf 3.11-12). E a profecia, juntamente com os livros históricos narra “sobre uma melhora real das condições do pobre explorado e despossuído”.⁵³² Após a destruição de Jerusalém e o exílio de parte da população, é aquele povo humilde que recebe as terras sem dono para administrar. É preciso dizer aqui que isso não significou o fim da exploração e da opressão ao pobre. “Contudo, o dominador estrangeiro possibilitou um novo começo no povo de Deus, mesmo que de forma fragmentária, facilitando aos pobres o acesso à terra”.⁵³³ No pré-exílio, as promessas falam do fim do acordo tácito entre estado, exército, elite e templo.

Assim, Deus exalta os humildes e faz justiça aos pobres porque se insurge contra os opressores que por suas práticas gananciosas e egoísticas geram empobrecimento e humilhações. [...]. Derruba do trono os poderosos para que deixem de usar do poder em função de seus interesses e o façam a serviço do bem comum de todos [...]. A forma como Deus lhes oferece a chance da salvação é derrubá-los do seu poder.⁵³⁴

Durante o exílio, o dia de Javé permanece como um dia de libertação e seu alvo ainda são aqueles e aquelas que se encontram em situação de aflição, mas o grupo alvo é novo. A mensagem de salvação do dia de Javé passa a ser dirigida ao novo grupo que sofre, os exilados. A promessa fala de esperança, do retorno à terra e da reconstrução do templo. E mais uma vez essa promessa, pelo menos em parte, se cumpre. Cabe aqui ainda a pergunta pelo povo não exilado em meio aos que retornam do exílio. Ainda não é o fim da opressão.

Também a mensagem de denúncia dos profetas contra os povos imperialistas podemos dizer que se cumpre. Assíria, Babilônia, Pérsia, Grécia, Roma... nenhum permaneceu para sempre em seu reinado. Então é o fim da opressão? Novamente, deve se dizer, ainda não chegamos ao fim da exploração e da opressão. Apenas podemos concluir que o dia de Javé anunciado pelos profetas está sempre em concordância com a situação daquele/a que está oprimido/a em seu contexto.

⁵³² SCHWANTES, 2013, p. 247.

⁵³³ SCHWANTES, 2013, p. 248.

⁵³⁴ BOFF, Leonardo. **A fé na periferia do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 125.

6 CONCLUSÃO

O dia de Javé é um evento no qual a justiça divina se manifesta. Essa justiça, afasta os opressores e protege os oprimidos. Traz libertação para aqueles que foram oprimidos, endividados, injustiçados; e põe fim aos cargos dos poderosos arrogantes.

Neste trabalho, usamos muito os conceitos de “opressores” e “oprimidos”. A intenção não é reforçar este binarismo. Até porque, no anúncio e denúncia do dia de Javé, os agentes e as vítimas da opressão estão em constante mudança. Para os profetas, o problema estava na opressão. E cada um procurou identificar o opressor em seu contexto. Mas vemos que nem sempre o oprimido é só oprimido; e opressor é só opressor. Também os profetas perceberam isso. No período exílico, o oprimido era o povo exilado; porém, ao retornar do exílio, eles fazem opressão ao povo remanescente, excluindo-o.

Na voz profética, o conceito vem acompanhado de efeitos miraculosos, do ambiente das teofanias e das “guerras de Javé”. As estrelas escurecem, os povos tremem. Nuvens, escuridão, trevas, neblina e caos são suas características mais comuns. É descrito como um dia de ira divina. Mas como compreender essa teologia? Como falar de uma temática envolta em características bélicas num mundo em que a paz é cada dia mais necessária? Como falar do “dia da ira” sem reforçar a conhecida rivalidade entre o Antigo e o Novo Testamento, juízo e graça? É preciso atentar para maus usos dos conceitos através da história.

Ao primeiro olhar, o dia de Javé é, sim, dia de trevas, dia de ira. Contudo, não podemos olhar para esses elementos de forma isolada. Muitos estudos trabalham muito bem os aspectos das consequências do dia de Javé, mas, nem sempre, se perguntaram por suas causas. O olhar da intertextualidade nos revelou dados importantes. Ao observar e comparar as vozes dos profetas de forma intertextual em diferentes contextos, percebemos uma unidade teológica no conceito, desde sua origem. A voz profética denuncia o acordo tácito entre monarquia, exército, templo e elite. Alerta para as desigualdades que se tornaram profundas e irreversíveis. Anuncia o fim dos cargos opressores e proclama o desejo por justiça e por libertação. A contextualização desses cenários em que o dia de Javé é profetizado é necessária para que possamos compreender as características comuns que acompanham a descrição do evento. Sem a intertextualidade poderíamos ter ficado somente com as nuvens, trevas, escuridão, neblina, caos e guerra. Esses elementos estão presentes no anúncio do dia de Javé, sim, mas não revelam sua totalidade. A partir da comparação intertextual, foi possível analisar

como o dia de Javé é voz profética para cada contexto, e ainda, descobrir qual teologia está por trás de cada um dos diferentes “dias de Javé” do Antigo Testamento.

O dia de Javé também é chamado de dia de ira. E é dia de ira por um motivo. Deus se ira com a injustiça, violência, corrupção e opressão. Através de conceitos como o do dia de Javé, o Antigo Testamento nos revela um Deus que não compactua com o mal, mesmo que venha de seu povo escolhido. Deus não se deixa manipular. Se entre o seu povo há maldade, corrupção, coerção, injustiça, ele pode e deve agir. Ele preserva a si a liberdade de agir, mesmo que seja contra nós. Ele não perdoa tudo, nem esquece tudo. Isso seria graça barata. Quando o povo não encontra por si mesmo os caminhos da verdade e da justiça, ele usa seu poder para manifestar a sua vontade. Outro ponto importante que aprendemos com o dia de Javé é que a ira, a vingança, é de Deus. Não nossa. A vingança não está em nossas mãos. Não cabe a nós fazer julgamentos. O juízo é deixado nas mãos de Deus.

É importante dizer que o dia de Javé não é só guerra. Mas o conceito nasce e se desenvolve em ambientes de forte presença da temática bélica. Naquele momento histórico – em que identidade de Israel está sendo formada – e naquele ambiente – onde batalhas eram frequentes, era importante que a imagem de Javé fosse construída com as características de um deus guerreiro, capaz de trazer libertação para o seu povo em guerras de defesa. Além disso, a “guerra” era a forma que se conhecia de luta contra um sistema opressor. Nos tempos bíblicos, especialmente em tempos de monarquia e de imperialismo, não havia democracia. Assim, a guerra era a forma do povo combater as injustiças.

6.1 DEUS DOS/AS OPRIMIDOS/AS

A fim de manter a coerência teológica do conceito do dia de Javé – para fazer justiça e trazer salvação aos oprimidos – Javé se volta contra as lideranças opressoras de Israel/Judá e para isso usa até mesmo as nações inimigas (Am 5.18-20; Is 2.12-17; Sf 1.7,14-16; 2.1-3; 3.8; Ez 7; Jl 2.1-11; Zc 14.1-5; Ml 3.2,13-21,23-24). É interessante salientar aqui, que o conceito sofre alterações desde sua origem até a sua correção e releitura pela profecia, mas se mantém coerente. O dia de Javé é libertação para o/a oprimido/a e o fim da exploração. A libertação do oprimido, é, portanto, uma característica comum nas diferentes referências ao dia de Javé.

Podemos perceber que o povo a quem Javé protege vai sendo constantemente corrigido e modificado. No Egito, os hebreus se tornaram seu povo e foram conduzidos por

ele à terra prometida. Na terra de Israel, o povo era protegido contra os ataques das civilizações vizinhas e Javé lutava ao seu lado. Quando, porém, na época da monarquia e do pré-exílio, os dirigentes do povo se corrompem e passam a explorá-lo, o povo a quem Javé protege são os humildes, os oprimidos e os empobrecidos de seu povo, enquanto que os líderes opressores são acusados por sua exploração. Mais adiante, no exílio, temos vozes que colocam as nações estrangeiras acusadas por sua violência e ganância, e o povo exilado como o povo oprimido. Há também os que percebem no povo que permaneceu na terra, que não foi exilado, o povo oprimido que agora recupera suas terras. O conceito do dia de Javé vai sendo alterado em cada contexto, mas sua teologia permanece inalterada: Javé é Deus dos oprimidos.

Apesar da aparência negativa dos aspectos que acompanham o dia de Javé – ruína, guerra, caos, escuridão, trevas e tormenta – gostaria de destacar seus aspectos teológicos positivos. O dia de Javé é esperança, é salvação. É o fim da opressão, da exploração, da violência e da injustiça.

Nos textos proféticos que acompanhamos nos capítulos dois e três desse trabalho (n. 3 e 4), foi possível observar uma certa inclinação em favor do pobre e do oprimido e contrário aos agentes da opressão. Isto nos leva a perguntar: Por que Javé é partidário? Porque ele sempre opta por um lado da história? Deus se coloca ao lado dos oprimidos, mesmo que sejam de outros povos: Deus tirou Israel do Egito, os filisteus de Caftor e os arameus de Quir (cf. Am 9.7-8). E isso não acontece só nos textos proféticos. Boff explica:

[...] se trata de uma opção divina. A razão dessa preferência reside na própria natureza de Deus. Ele é um Deus vivo, e um Deus da vida e doador de vida. Quando alguém é ameaçado em sua vida, Deus toma partido por Ele, para proteger e promover-lhe a vida.⁵³⁵

Martim Lutero escreve uma explicação sobre o *Magnificat* de Maria (Lc 1.46-55) para o príncipe João Frederico, Duque da Saxônia. Nesse texto, Lutero fala da importância de um príncipe: “O bem-estar de muita gente depende de um príncipe tão importante, quando ele é governado pela graça de Deus. Por outro lado, dele depende a desgraça de muitos, quando ele se volta para si próprio e não é governado pela graça”.⁵³⁶ Lutero também observa que somente autoridades têm o poder de interferir na vida das outras pessoas; quanto maior o poder, mais prejudiciais ou úteis as autoridades podem ser.

⁵³⁵ BOFF, Leonardo. **Do lugar do pobre**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 53.

⁵³⁶ LUTERO, Martim. **Magnificat**: o louvor de Maria. São Leopoldo: Sinodal, Aparecida: Santuário, 2015. p. 16.

O agir de outras pessoas provoca benefício ou prejuízo somente para elas próprias ou para um grupo limitado de pessoas. Mas somente grandes autoridades podem ser prejudiciais ou úteis para outras pessoas. Tanto mais quanto maior for o seu domínio. Por isso a Escritura denomina príncipes piedosos e tementes a Deus de anjos de Deus, e até mesmo de deuses. Por outro lado, chama os príncipes maus de leões, ladrões e animais ferozes (cf. 1Samuel 29.9; Salmo 82.6; Sofonias 3.3; Jeremias 51.34; Ezequiel 14.13ss).⁵³⁷

Essa observação de Lutero quanto ao poder das autoridades vem em concordância com a percepção dos profetas em tempo de monarquia. Na mensagem de denúncia e anúncio que acompanha o dia de Javé, autoridades são denunciadas por fazerem pactos com impérios, gerando altos impostos para a população, especialmente a população campesina; por fazer uso do poder coercitivo do exército e assim impedir a população de rebelar-se; por não julgar com justiça; etc.

Ainda sobre o Magnificat, segundo Lutero, “Deus é um Senhor que não faz outra coisa do que engrandecer o que é humilde, de rebaixar o que é grande, enfim, de quebrar o que está feito e de refazer o que está quebrado”.⁵³⁸ Para Lutero esse cântico de Maria serve para três propósitos: fortalecer a fé com os feitos de Deus, consolar os humildes e incutir medo nos maiores da terra.⁵³⁹ Muito semelhante parece ser o propósito do profeta que anuncia o dia de Javé. O dia de Javé no Antigo Testamento vem como um dia de juízo para os opressores, e como um dia de salvação para os oprimidos. Em Sf 3.11-13, os soberbos serão retirados da cidade e os humildes permanecem e serão protegidos. No dia de Javé, Deus se coloca ao lado dos humildes e humilhados. “Quanto mais baixo alguém está, tanto melhor Deus o enxerga”.⁵⁴⁰

O Êxodo, é visto como uma chave hermenêutica para compreensão do Antigo Testamento, assim como a cruz de Cristo é vista como a chave para o Novo Testamento. Segundo Croatto, “[...] o êxodo é um gesto de libertação, mas não a posse da liberdade. A ‘saída’ do Egito é o primeiro passo que leva à ‘entrada’ da Terra Prometida”.⁵⁴¹ O dia de Javé anunciado pelos profetas deve ser entendido nessa mesma chave hermenêutica. Também a Teologia da Libertação na América Latina segue essa noção de libertação como um processo: “A teologia da libertação é, assim, uma teoria do processo de libertação e não da liberdade adquirida”.⁵⁴²

⁵³⁷ LUTERO, 2015, p. 16.

⁵³⁸ LUTERO, 2015, p. 21.

⁵³⁹ LUTERO, 2015, p. 32.

⁵⁴⁰ LUTERO, 2015, p. 22.

⁵⁴¹ CROATTO, 1981, p. 20.

⁵⁴² CROATTO, 1981, p. 7.

O papel do profeta que anuncia o dia de Javé é revelar a realidade. Denunciar a corrupção, a injustiça, a maldade, a opressão. Tornar o povo consciente de seu estado de opressão. Mostrar outros caminhos possíveis. Só quem viu a face da opressão é que deseja a justiça e faz a denúncia.

Evidentemente, quem não está oprimido pela miséria, pela ignorância e pela violência não sente a necessidade de lutar pela libertação. Para empreender esta luta é preciso, antes de tudo, a consciência do estado de opressão, é necessário adquirir a convicção de que tal estado é injusto e inadmissível, e, portanto, deve ser combatido e eliminado.⁵⁴³

É comum que o anúncio de juízo venha acompanhado de uma denúncia. “A denúncia dá o motivo, porque Deus vai julgar o povo, representa, portanto, o elemento profético crítico da realidade”.⁵⁴⁴ Podemos perceber que também o anúncio de salvação e libertação está profundamente enraizado na realidade onde nasce.

Javé não compactua com a opressão. Através dos profetas, ele se posiciona:

Javé se posiciona radicalmente contra as mansões dos ricos, anunciando dias de desgraça e ruína não só para quem nelas mora, mas também para os próprios palácios, que foram construídos com o sangue e o suor dos trabalhadores. [...] os profetas vêm em defesa da casa do pobre, denunciando aqueles que a roubam e oprimem os que nela residem. Os profetas não se limitam a criticar os palácios dos poderosos. Eles vão além. Apresentam projetos para os empobrecidos, baseados na justiça. Somente no dia em que a justiça se tornar realidade, será possível morar com tranquilidade. Para os profetas, o fim dos palácios é também o fim dos que neles se banqueteiavam, rei, sua corte, comerciantes, juízes, militares, sacerdotes. Os profetas não anunciam somente o fim dos casarões, mas o fim das cidades, onde se encontram os palácios.⁵⁴⁵

Então, por que Deus opta pelos oprimidos? Porque é assim que ele se torna Deus, quando opta pelo oprimido, pelo empobrecido, pelo fragilizado, pelo humilde. A fé em torno de Javé nasce e se desenvolve, justamente, com e por causa desse povo sofrido, oprimido, que passa por diferentes experiências de libertação: o êxodo do Egito, a caminhada até a terra prometida, a vitória nas batalhas das “guerras de Javé” do período tribal, a libertação do exílio babilônico, etc. A história é dinâmica, está em constante movimento. Profetas de diferentes épocas foram vocacionados para interpretar seu contexto e desmascarar formas de opressão, a fim de deter os agentes da exploração e libertar as pessoas oprimidas. Numa sociedade na qual

⁵⁴³ CAMARGO, César S. Hermenêutica da libertação. In.: **Simpósio**, Vol./No. 30, p. 127-137. São Paulo: ASTE, 1985. p. 128.

⁵⁴⁴ KILPP, 1988, p. 9.

⁵⁴⁵ GASS, 1993, p. 53.

há oprimidos e opressores, o amor de Deus se mostra de formas diferentes. “Em todos os tempos houve injustiças [...] e em todas as épocas houve tentativas de libertação”.⁵⁴⁶

A opressão vem de longe. Os livros ocultam-na, porque adotam o ponto de vista dos privilegiados. Os que fazem a cultura oficial, aquela que deixa monumentos e documentos, são os privilegiados. A Bíblia, porém, é uma exceção. A Bíblia é a história de um povo que foi humilhado e oprimido durante séculos, e continua sendo. É a história de um Deus que não aceita essa opressão. Os pobres do mundo inteiro estão descobrindo que a história desse povo é a sua própria história, a história de suas esperanças e frustrações, a história de sua tenacidade e perseverança.⁵⁴⁷

Da Bíblia, são usados versículos para legitimar ações. O conceito do dia de Javé foi usado por oprimidos e por opressores. É por isso que Amós intervém (Am 5.18-20), deixando claro que só pode usar essa expectativa aquele que realmente estiver sendo oprimido. Um mesmo versículo é usado por Jesus e também por seus adversários, com hermenêuticas distintas. “Hoje em dia, os “pobres” que lutam pela sua libertação, invocam o testemunho da bíblia, e os poderosos que os oprimem também”.⁵⁴⁸

No Novo Testamento, é interessante observar o texto de Lc 4.18-19, em que Jesus lê o texto de Is 61.1-2 na sinagoga:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para pregar liberdade aos cativos, e a restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos e anunciar o ano aceitável do SENHOR.

O versículo de Lucas, idêntico ao de Isaías, omite um trecho. Em Isaías a expressão utilizada é “o ano aceitável de YHWH e o dia da vingança para nosso Deus”. Em Lucas, os eventos relacionados ao dia de Javé – como a libertação dos oprimidos, por exemplo – agora serão realizados por Jesus.

6.2 E O NOVO TESTAMENTO?

O Novo Testamento retomou e atualizou o conceito do dia de Javé como o dia da manifestação gloriosa do “Filho do Homem” (Lc 17.24.30), “o grande e glorioso Dia do

⁵⁴⁶ CROATTO, 1981, p. 19.

⁵⁴⁷ COMBLIN, José. **Introdução geral ao comentário bíblico**: leitura da Bíblia na perspectiva dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1985. p.8.

⁵⁴⁸ COMBLIN, 1985, p. 8.

Senhor” (At 2.20), “Dia do Senhor Jesus Cristo” (1Co 1.8; 5.5), “dia do Senhor” (1Ts 5.2), “dia do Senhor” e “dia de Deus” (2Pe 3.10ss), e “naquele grande dia do Deus Todo-Poderoso” (Ap 16.14).⁵⁴⁹ A intertextualidade aqui aparece, especialmente, no aspecto teofânico da descrição do conceito. Em Lucas 17.24-30, é interessante observar a intertextualidade com a questão do juízo e destruição com remanescentes, trazendo exemplos de Noé e Ló. Em 1Ts 5.1ss, temos a vinda do dia do Senhor, como repentina, da qual não há como escapar. Fala-se das trevas do dia do Senhor, mas essas trevas não atingem os “irmãos” (1Ts 5.4). A vinda repentina e a destruição também são assuntos em 2Pe 3.10, em que se busca novos céus e nova terra nos quais habita a justiça. Outro texto importante é o de At 2.20, em relação direta com Jl 3.4,⁵⁵⁰ no qual o dia do Senhor vem com trevas, seguindo a linha de características teofânicas do conceito. O “dia da ira” também aparece no Novo Testamento, em conexão intertextual com Sofonias, nos textos de Rm 2.5; Mc 15.33; Mt 3.7; 27.45,51 e Lc 23.44-45.

6.3 DIA DE JUSTIÇA E LIBERTAÇÃO – AINDA HOJE

A hermenêutica de libertação que podemos observar na teologia do dia de Javé é a mesma que perpassa toda a literatura bíblica. Deus não compactua com a opressão nem com a exploração.

A palavra profética se faz ouvir diante da situação de injustiça, guerra e morte. Num mundo marcado pela violência, ambição e destruição, a voz de profetas e profetisas ecoa anunciando justiça, paz e vida. Na denúncia e no anúncio, profetas se fazem mensageiros de uma palavra.⁵⁵¹

A voz profética das denúncias do dia de Javé ecoa ainda hoje. Quem são os opressores? Quem são os oprimidos? O sistema opressor se modernizou, mas ainda funciona da mesma forma. Não está na figura do rei, nem da monarquia. Está no poder. “Manda quem pode, obedece quem tem juízo”. É o ditado da vez. Os pobres, oprimidos, marginalizados, se multiplicam. São a base da pirâmide. O sistema ainda é tributário. E os juros... ainda desumanos!

A pobreza e a abundância são duas realidades contundentes de nosso tempo. [...]. O abismo cada vez maior entre ricos e pobres é uma provocação evidente. A odisséia de

⁵⁴⁹ FERNANDES, 2008a, p. 203.

⁵⁵⁰ Jl 3.4 na BHS. Jl 2.31 na ARA.

⁵⁵¹ SCHMITT, Flávio (Org.). **Profetas Clássicos em Israel por Milton Schwantes**. São Leopoldo: Oikos, 2016. p. 9.

milhões de pobres e sua luta pela sobrevivência é outra causa de alarme assim como também a abundância dos ricos, que é parte da causa do sofrimento dos pobres.⁵⁵²

O dia de Javé também tem um grito ecológico. Não pede a justiça apenas para os seres humanos, mas também para o meio ambiente. É o que podemos ver em Is 34.11-14 e Sf 2.13-14, em que o resultado do dia de Javé é a transformação do palácio em habitat para animais e plantas selvagens. Conforme Berlin, Sofonias fala que os painéis de madeira do palácio foram arrancados pelos pássaros. No tempo de Assurbanipal, se tornou comum retratar a caça de animais em relevo no palácio assírio. Conforme Berlin, Sofonias está brincando com esse cenário, invertendo-o.⁵⁵³ Podemos dizer, então, que o dia de Javé traz também uma reviravolta ecológica.

Quando interpretamos o dia de Javé como dia de libertação e justiça, temos um conceito que ainda é extremamente atual. No Brasil, a democracia ainda é jovem. Após 20 anos de ditadura, o país passou por uma transição democrática. E em 1988, promulga sua nova Constituição. No entanto, uma democracia prevê a igualdade de oportunidade para todas as pessoas cidadãs. Ainda temos muito a evoluir.

Vivemos hoje em um país dividido. A briga política entre esquerda e direita enfraquece a voz do povo, que fica abafada pela luta partidária. Divide e impera! Já dizia uma antiga sabedoria imperial, nada democrática. Enquanto isso, as notícias sobre corrupção, lavagem de dinheiro, desvio de verbas públicas invadem o noticiário dia após dia. Os de direita dirão que os corruptos são os da esquerda, e vice-versa. As *fake-news* invadem as mídias sociais e os meios de comunicação. Famílias brigam e amizades ficam abaladas. Aí vem o dia de um campeonato importante para o futebol e os governantes se juntam para votar um aumento de salários para si mesmos. Enquanto isso, falam em corte de gastos na economia, reforma da previdência, criação de novos impostos, aumento da inflação, etc. Para o povo não tem dinheiro, mas para a corte não há dinheiro que seja suficiente. É, parece que séculos se passaram. Mas os mecanismos da opressão e da injustiça ainda são os mesmos. Seguem o mesmo padrão, apenas se modernizaram.

Enquanto houver injustiça, corrupção e opressão, o dia de Javé ainda será desejado por aqueles/as que são explorados/as. Deus ainda sentirá ira da opressão causada pelos poderosos e optará pelos/as oprimidos/as. Ainda aguardamos pelo dia de Javé.

⁵⁵² SANTA ANA, 1980, p. 9.

⁵⁵³ BERLIN, 2008, p. 95-139.

REFERÊNCIAS

- ABREGO DE LACY, J. M. Os livros proféticos. **Introdução ao estudo da Bíblia**, v.4. São Paulo, SP: AM Edições, 1998.
- AICHELE, George; PHILLIPS, Gary A. (Ed.) Intertextuality and the Bible. **Semeia**, v. 69/70. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- ALLEN, Graham. A intertextualidade e sua dupla origem. **Pátio**, v./n. 15, p. 21-24. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DIAZ, José Luis. **Profetas**. 2 v. São Paulo: Paulus, 2004.
- ANDIÑACH, Pablo R. Uma linguagem da resistência diante do poder imperial. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, n. 48, p. 68-82. Petrópolis: Vozes, 2004.
- ANDIÑACH, Pablo R. **Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2015.
- AUSÍN, Santiago. La esperanza escatológica en el antiguo testamento. **Scripta Theologica**, ano 33, n.3, 2001. p. 701-732. Disponível em: <<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4706/1/Actas%20Simposio%20Teologia%202022%20Aus%c3%adn.pdf>> Acesso em: 01 mar. 2020.
- AUSÍN, Santiago. Os profetas e a história. In: SICRE, José Luis. **Os Profetas**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1995.
- BALDWIN, Joyce G. **Ageu, Zacarias, Malaquias**. Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1991.
- BARROS, Diana L. P. de. **Bakhtin, dialogismo e construção de sentido**. Campinas: UNICAMP, 1997.
- BARTHES, Roland. **S/Z**. Paris: Seuil, 1970.
- BARTON, John. *Déjà lu: Intertextuality, Method or Theory?* In: DELL, K; KYNES, W. (Eds.). **Reading Job Intertextually**. New York; London; New Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2013.
- BAUTCH, R. J. Intertextuality in the Persian Period. In.: BERQUIST, J. L. (Ed.). *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*. **Semeia Studies**, v.50. p. 25-35. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; ANDERSON, George W. **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**. 10v. Stuttgart: Kohlhammer, 1973-2000.

BIBLEWORKS for Windows: version 6.0. Big Fort, MT: Hermeneutika Bible Research Software, 2003.

BEAL, T.K. Intertextuality. In.: ADAM, A.K.M. (Ed.). **Handbook of Postmodern Biblical Interpretation**. St. Louis: Chalice Press, 2000.

BERLIN, Adele. Zephaniah: a new translation with introduction and commentary. **Anchor Bible**, v. 25a. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

BÍBLIA. Hebraico. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. SCHENKER, Adrian (Ed.). Fünfte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1967/77.

BÍBLIA de Estudo Almeida. Ed. revista e atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed., revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BIDDLE, M. E. Ancestral Motifs in 1 Samuel 25: Intertextuality and Characterization. **Journal of Biblical Literature**, v. 121, p. 617-638. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.

BLENKINSOPP, Joseph. **Isaiah 1 – 39**: a new translation with introduction and commentary. (Anchor Yale Bible). New York: Doubleday, 2000.

BLOOM, Harold. **The Breaking of the Vessels**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

BODA, Mark J. Praying the Tradition: The Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9. **Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 277. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

BONORA, Antonio. **Amós, o profeta da justiça**. São Paulo: Paulinas, 1983.

BOFF, Leonardo. **A fé na periferia do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo. **Do lugar do pobre**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

BRAIT, Beth. **Bakhtin**: conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2007.

BRAWLEY, Robert L. Intertextuality. In: SAKENFELD, Katharine Doob. **The New Interpreter's Dictionary of the Bible**, v.3, p. 64-65. Nashville: Abingdon, 2006.

BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007.

BROWN, Francis. **The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an appendix containing the Biblical Aramaic.** Lafayette/Indiana: Associated Publishers and Authors, 1978.

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R.; BRIGGS, Charles A. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.** Boston: Houghton, Mifflin, and Co., 1906; repr., Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003.

CAMARGO, César S. Hermenêutica da libertação. In.: **Simpósio**, Vol./No. 30, p. 127-137. São Paulo: ASTE, 1985.

CERNY, Ladislav. **The Day of Yahweh and Some Relevant Problems.** Prague: Nakladem Filosofické Fakulty University, 1948.

CHAMPLIN, Russel Norman. **O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo.** v. 5, 1.ed. São Paulo: Editora Candeia, 2000.

CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia.** v. 1, 5. ed. São Paulo: Hagnos, 2001.

CHARLES, Robert H. **A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity.** London: University Press, 1913. (Primeira publicação em 1899. London: Black, 1899).

CHÁVEZ, Moisés. **Diccionario de Hebreo Biblico.** El Paso: Mundo Hispano, 1992.

CLARK, David A. R. Reversing Genesis: A theological reading of Creation Undone in Zephaniah. **The Expository Times**, v. 123, n. 4. London: Sage, 2012.

CLAYTON, Jay; ROTHSTEIN, Eric. "Figures in the Corpus: Theories of Influence and Intertextuality". In.: CLAYTON, J.; ROTHSTEIN, E. (Ed.). **Influence and Intertextuality in Literary History.** Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

CLINES, David J. A.; ELWOLDE, John. **The dictionary of classical Hebrew.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-2016.

COMBLIN, José. **Introdução geral ao comentário bíblico: leitura da Bíblia na perspectiva dos pobres.** Petrópolis: Vozes, 1985.

CORNFELD, Gaalyahu; BOTTERWECK, G. Johannes. **Die Bibel und ihre Welt: eine Enzyklopädie.** München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972. 6 v.

CROATTO, J. Severino. **Êxodo: uma hermenêutica da liberdade.** São Paulo: Paulinas, 1981.

CROSS, Frank M. The Divine Warrior in Israel's Early Cult. **Biblical Motif: Origins and Transformation.** p. 11-30. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

CROCETTI, Giuseppe. **Josué, Juízes e Rute.** São Paulo: Paulinas, 1985.

DÄLLENBACH, Lucien. Intertexto e autotexto. In: Intertextualidades. **Poétique**, n. 27. Coimbra: Almedina, 1979.

DE BLOIS, Reinier; MUELLER, Enio R. **Semantic Dictionary of Biblical Hebrew**. Disponível em: <<http://www.sdbh.org>>. Acesso em: 01 mar. 2020.

DIETRICH, Walter; LINK, Christian. **Die dunklen Seiten Gottes**. Band 2. Allmacht und Ohnmacht. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2015.

DIETRICH, Jorge Teodoro. **Amós e Jeremias como defensores dos pobres: por que estes profetas intervêm em favor da justiça social?**. Trabalho de Pesquisa. Faculdades EST. São Leopoldo, 1975.

DILLARD, Raymond B.; LONGMAN, Tremper. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

DIOP, G. Interpretação Interbíblica: Lendo as Escrituras Intertextualmente. p. 135-152. In.: REID, George W. (Ed.). **Compreendendo as Escrituras: Uma Abordagem Adventista**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. v.1. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2010a.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. v.2. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2010b.

DRAISMA, Sipke (Org.). **Intertextuality in Biblical Writings: essays in honour of Bas van Iersel**. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Hok, 1989.

DRAISMA, Sipke. Bas van Iersel: From Minister of the Word to Minister of the Reader. In: DRAISMA, S. (Org.). **Intertextuality in Biblical Writings: essays in honour of Bas van Iersel**. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Hok, 1989.

DREHER, Carlos A. A formação social do Israel pré-estatal. **Estudos Teológicos**, v. 26, p. 169-201. São Leopoldo: EST, 1986.

DREHER, Carlos A. A economia no livro de Joel. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Vol./No. 10, p. 61-71. Petrópolis: Vozes, 1991.

DREHER, Carlos A. O surgimento da monarquia israelita sob Saul. In: **A Palavra na Vida**, n. 50. p. 57-70. Belo Horizonte: CEBI, 1992.

DREHER, Carlos A. **Os exércitos no início da monarquia israelita**. São Leopoldo: IEPG, 1996.

DREHER, Carlos A. **Os exércitos no Reino do Norte: sua constituição, sua função e seus papéis políticos no conflito social no sistema tributário, segundo distintas avaliações na literatura veterotestamentária**. Tese de Doutorado, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 1999.

ESCOBEDO, Mario, II. **“I Will Gather the Nations”**: The Fate of the Nations on the Day of Yahweh in the Book of the Twelve. Ph.D. diss., Baylor University, 2011.

ESLINGER, L. Inner-biblical Exegesis and Inner-biblical Allusion: The Question of Category. **Vetus Testamentum**, v. 42, p. 47-58. Leiden: E. J. Brill, 1992.

EVERSON, A. Joseph. The Days of Yahweh. **Journal of Biblical Literature**, v. 93, p. 329-337. Montana: Printing Department, 1974.

FENSHAM, Frank Charles. C. A Possible Origin of the Concept of the Day of the Lord. **Biblical Essays**. p. 90-97. Bepeck, Africa: Potchefstroom Herald, 1966.

FERNANDES, Leonardo Agostini. O yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (Primeira Parte). **Atualidade Teológica**, v.12, n.29, p. 201-221. Rio de Janeiro, 2008a.

FERNANDES, Leonardo Agostini. O yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (Segunda Parte). **Atualidade Teológica**, v.12, n.30, p. 335-360. Rio de Janeiro, 2008b.

FERNANDES, Leonardo Agostini. **O yôm YHWH em Jl 2,1-11**, um estudo temático em Joel e o seu influxo no Dodekapropheton. Tese de Doutorado – PUG-Roma, Roma: 2008c.

FERNANDES, Leonardo Agostini. **O anúncio do Dia do Senhor**: significado profético e sentido teológico de Joel 2,1-11. São Paulo: Paulinas, 2014.

FEWELL, Danna Nolan (Ed.) **Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible**. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1992.

FISHBANE, Michael. **Biblical Interpretation in Ancient Israel**. New York: Clarendon, 1985.

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel**. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2012.

FRANÇA, Davi R. **A aliança em Miquéias 3:1 a 4:8**. Análise intertextual do significado da mensagem de juízo e restauração de Israel. Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade Adventista de Teologia do UNASP. Engenheiro Coelho, SP, 2009.

FRANCISCO, Edson de Faria. **Manual da bíblia hebraica**: introdução ao texto massorético. São Paulo: Vida Nova, 2003.

FREEDMAN, David Noel (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. 6v.

GARMUS, Ludovico (Ed.). Resto Santo e fiel. **Estudos Bíblicos**, n.62. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1999.

GARMUS, Ludovico. “Senhor Deus, vais aniquilar o resto de Israel?” (Ez 11,13) O resto de Israel como chave de leitura em Ezequiel. In.: GARMUS, Ludovico (Ed.). Resto Santo e fiel. **Estudos Bíblicos**, n.62, p 45-53. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999.

GASS, Ildo Bohn. Os profetas e a moradia dos pobres. In.: **Tempo e presença**, vol./n. 267, p. 52-53. São Paulo: CEDI, 1993.

GASS, Ildo Bohn. Exílio Babilônico e Dominação Persa. **Uma introdução à Bíblia**, v. 5. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2004.

GASS, Ildo Bohn (Org.). Reino dividido. **Uma introdução à Bíblia**, v. 4. 4.ed. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2007.

GEORGE, A. **La pauvreté dans l’Ancien Testament in la pauvreté évangélique**. Ed. du Cerf: Paris, 1971.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, Faculdades EST, 2007.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Israel no tempo dos Persas: séculos V e IV antes de Cristo**. São Paulo, SP: Loyola, 2014.

GESENIUS, Wilhelm. **Hebraeische Grammatik**: mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius hebraeischer Grammatik. 29. Aufl. Leipzig: F. C. W. Vogel, 1918.

GORDIS, R. A Rising Tide of Misery: A Note on a Note on Zephania II 4. **Supplements to Vetus Testamentum**, v. 37. Leiden: E. J. Brill, 1987.

GORGULHO, Gilberto. Sofonias e o valor histórico dos pobres. In.: Opção pelos Pobres como critério de interpretação. **Revista de interpretação Bíblica Latino-Americana**, n. 3. p. 26-35. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1989.

GRANOWSKI, Jan Jaynes. Jehoiachin at the King's Table: A Reading of the Ending of the Second Book of Kings. In.: FEWELL, Danna Nolan (Ed.). **Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible**. Westminster: John Knox Press, p. 173–188, 1992.

GRESSMANN, Hugo. **Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905.

GRESSMANN, Hugo. **Der Messias**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.

GUILLÉN TORRALBA, Juan; GONZÁLEZ LAMADRID, Antonio. **Comentário ao Antigo Testamento**. São Paulo, SP: Ave-Maria, 2002-2004. 2 v.

GUNKEL, Hermann. **Die Propheten**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.

GUNNEWEG, Antonius. H. J. **Teologia bíblica do Antigo Testamento**: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005a.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel**: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005b.

HARTMAN, Louis F. Eschatology. In.: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. **Encyclopaedia Judaica**. 2.ed, v.6, p. 489-504. Detroit: Thomson/Gale, Macmillan Reference USA, 2007.

HAYS, Richard B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Haven: Yale University Press, 1989.

HÉLÉWA, Jean. L'Origine du Concept Prophétique du "Jour de Yahvé". p. 3-36. **Ephemerides Carmeliticae**, v. 14. Roma: Teresianum, 1964.

HENDEL, Ronald. The Exodus in Biblical Memory. **Journal of Biblical Literature**, v. 120, n. 4, p. 601-622. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

HIERS, Richard H. Day of the Lord. In.: FREEDMAN, David Noel (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. v.2. New York: Doubleday, 1992.

HILLERS, Delbert R. Lamentations. **Anchor Bible**, v.7a. Garden City: Doubleday & Co., 1972.

HOBBS, Trevor Raymond. **A Time for War**: a study of warfare in the Old Testament. Wilmington: Michael Glazier, 1989.

HOFFMAN, Yair. The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v.93. p. 37-50. Göttingen: Hubert & Co., 1981.

HOLLADAY, William L. Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52. **Hermeneia**. Philadelphia: Fortress, 1989.

HOLLADAY, William L. Reading Zephaniah with a Concordance: Suggestions for a Redaction History. **Journal of Biblical Literature**, v. 120, n. 4, p. 671-684. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

HOLLANDER, John. **The Figure of Echo**: A Mode of Allusion in Milton and After. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981.

HOUSE, Paul R. The Unity of the Book of the Twelve. **Bible and Literature Series**, v. 27. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990a.

HOUSE, Paul R. The Unity of the Twelve. **Journal for the Study of the Old Testament Supplement**, v. 97. Sheffield: Almond Press, 1990b.

IRSIGLER, Hubert. **Gottesgericht und Yahwetag**: Die Komposition Zef 1,1-2,3 untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, v. 3. St. Ottilien: EOS Verlag, 1997.

IRSIGLER, Hubert. **Zephanja**. HthKAT. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 2002.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. 2 v. Muenchen: Kaiser, 1971-1976.

JENNI, Ernst. «יִום». In.: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. v.1. Muenchen: Kaiser, 1971.

JENNI, Ernst. «בֹּיָהּ». In.: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. v.1. Muenchen: Kaiser, 1971.

JENSEN, Joseph. **Dimensões éticas dos profetas**. São Paulo: Loyola, 2009.

JEREMIAS, Jörg. Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament. p. 309-320. In.: HAUSMANN, Jutta; ZOBEL, Hans-Jürgen (Hrsg.). **Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie**. Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65. Geburtstag. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer Verlag, 1992.

JEREMIAS, Jörg. **Der Prophet Amos**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

JEREMIAS, Jörg. Der „Tag Jahwehs“, in Jes 13 und Joel 2. p. 129-138. In.: KRATZ, Reinhard G.; KRÜGER, Thomas; SCHMID, Konrad. **Schriftauslegung in der Schrift**: Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

JONES, Landon. **Intertextualidade e a Bíblia**. Disponível em: <<http://professorlandon.wordpress.com/artigos-2/intertextualidade-e-a-biblia/>>. Acesso em: 01 mar. 2020.

KAPELRUD, Arvid S. **The message of the prophet Zephaniah**: morphology and ideas. Oslo: Universitetsforlaget, 1975.

KESSLER, Rainer. **História Social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

KILPP, Nelson. Jeremias escreve aos exilados. A dimensão crítica do anúncio profético de salvação. **Estudos Teológicos**, n.1, ano 28, p. 9-20. São Leopoldo: EST, 1988.

KIRST, Nelson. **Amós**: textos selecionados. São Leopoldo: Comissão de Publicações da Faculdade de Teologia da IECLB, v.1, fascículo 1, 1983.

KIRST, Nelson. **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português**: elaborado por Nelson Kirst [et. al.]. 26.ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2012.

KOCH, Ingedore G. V. **O texto e a construção dos sentidos**. São Paulo: Contexto, 2005.

KOCH, Ingedore G. V.; ELIAS, Vanda M. **Ler e compreender os sentidos do texto**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2006.

KOCH, Ingedore G. V.; BENTES, Anna Christina; CAVALCANTE, Mônica Magalhães. **Intertextualidade: diálogos possíveis**. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2012.

KOCH, Klaus. **The Prophets**. Philadelphia: Fortress, 1983-1984. 2 v.

KÖHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Leiden: Brill, 1994-2000. 5 v.

KRAMER, Pedro. **Comentário do livro do Profeta Sofonias: 'procurai a justiça e a pobreza!'** (SF 2,3). São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

KRISTEVA, Julia. O texto fechado. In.: DIDIER, Librairie Marcel; BARAHONA, Librairie. **Linguística e Literatura**. São Paulo: Edições 70, 1968.

KRISTEVA, Julia. **Revolution in Poetic Language**. New York: Columbia University Press, 1984.

KRISTEVA, Julia. The System and the Speaking Subject. In.: MOI, Toril (Ed.). **The Kristeva Reader**. New York: Columbia University Press, p. 24-33, 1986.

KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

LEENE, Henk. **Newness in Old Testament Prophecy: An Intertextual Study**. Leiden: E. J. Brill, 2014.

LEONARD, Jeffery M. Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case. **Journal of Biblical Literature**, v. 127, p. 241-65. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

LICHT, Jacob. Day of the Lord. In.: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. **Encyclopaedia Judaica**. v.5, 2.ed. Detroit: Thomson/Gale, Macmillan Reference USA, 2007.

LIMA, Jane Maria Furghestti. **Voltai para mim e eu voltarei para vós: um estudo exegético de Jl 2,12-18**. Rio de Janeiro, 2013. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, PUC-Rio.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia: história antiga de Israel**. São Paulo: Paulus, Loyola, 2008.

LUTERO, Martim. **Magnificat: o louvor de Maria**. São Leopoldo: Sinodal, Aparecida: Santuário, 2015.

MACDONALD, Dennis R. Introduction. In.: MACDONALD, D. R. (Ed.). **Mimesis and Intertextuality in Antiquity and Christianity**. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001.

MARKL, Dominik. “Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht”. **Biblica**, v.85, p. 99–108. Leuven: Peeters Publishers, 2004.

MARTIN-ACHARD, R. «ענה». In.: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. v. 2. Muenchen: Kaiser, 1976.

MARTÍNEZ, José M. **Hermeneutica Biblica: cómo interpretar las Sagradas Escrituras**. CLIE, 1987.

MASON, Rex. Zephaniah. In.: BARTON, John; MUDDIMAN, John. **The Oxford Bible Commentary**. Oxford: Oxford UP, 2001.

MASOTTI, Felipe Alves; LEITE, Paulo Alberto Barros. A teoria da intertextualidade e as escrituras: definições e possibilidades. **Kerygma: revista eletrônica de Teologia**, n.2, p. 63-119, 2009. Disponível em: <<https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/201>>. Acesso em: 01 mar. 2020.

MEEK, Russell L. The Meaning of עֲבָרָה in Qohelet: An Intertextual Suggestion. In: BODA, Mark J.; LONGMAN, T. III; RATA, C.G. (Ed.). **The Words of the Wise are Like Goats**. Engaging Qohelet in the 21st Century. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, p. 241-256, 2013.

MEEK, Russell L. Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology, **Biblica**, v. 95, n. 2, p. 280-291. Leuven: Peeters Publishers, 2014.

MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg; SUNG, Jung Mo. **Para além do espírito do império: novas perspectivas em política e religião**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MILLER, Geoffrey D. Intertextuality in Old Testament Research. **Currents in Biblical Research**, v.9, n.3. Newbury Park: Sage Publications, 2010.

MISCALL, Peter D. 'Isaiah: New Heavens, New Earth, New Book'. In.: FEWELL, D. N. (Ed.). **Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible**. Louisville: John Knox, 1992.

MISCALL, Peter. Text, More Texts, a Textual Reader and a Textual Writer. **Semeia**. Intertextuality and the Bible, n. 69/70, Atlanta: Scholars Press, 1995.

MOORE, Michael S. Yahweh's Day. **Restoration Quarterly**, v. 29, n. 4. Abilene, TX: Brown Library; Abilene Cristian University, 1987.

MOORE, Stephen D.; SHERWOOD, Yvonne. **The Invention of the Biblical Scholar: A Critical Manifesto**. Minneapolis: Fortress, 2011.

MOWINCKEL, Sigmund. **Psalmenstudien**, v. II. Das Thronbesteigerungs-fest Jawäs und der Ursprung des Eschatologie. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961.

MOWINCKEL, Sigmund. **El que ha de Venir: Mesianismo Y Mesias**. Madrid: Ediciones Fax, 1975.

MOYISE, Steve. Intertextuality and Biblical Studies: A Review. **Verbum et Ecclesia**, v.23, n.2. Cape Town: AOSIS OpenJournals. p. 418-431, 2002.

MUELLER, Enio R. **Dicionário Semântico do Hebraico Bíblico**. Disponível em: <<http://www.sdbh.org>>. Acesso em: 01 mar. 2020.

MUELLER, Werner E. **Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973.

MÜLLER, Reinhard. Der finstere Tag Jahwes: zum kultischen Hintergrund von Am 5,18-20. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, 122, v.4. Berlin: de Gruyter, 2010.

NASUTI, H. P. Tradition History and the Psalms of Asaph. **Society of Biblical Literature Dissertation Series**, v.88. Atlanta: Scholars Press, 1988.

NIEWÖHNER, Stéfani. **“O dia de Javé”**: origem e desenvolvimento do conceito na profecia clássica veterotestamentária, especialmente no profeta Sofonias. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2016.

NOBLE, Paul R. Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions. **Vetus Testamentum**, v. 52, p. 219-52. Leiden: E. J. Brill, 2002.

NOGALSKI, James D. Literary Precursors to the Book of the Twelve. **Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 217. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1993a.

NOGALSKI, James D. Redactional Processes in the Book of the Twelve. **Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 218. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1993b.

NOGALSKI, James D. "The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve". **Society of Biblical Literature Seminar Papers (SBLSP)**, v.38. Atlanta: Scholars, 1999.

NOGALSKI, James D. Joel as “Literary Anchor” for the Book of the Twelve. In.: NOGALSKI, James D; SWEENEY, Marvin A. Reading and Hearing the Book of the Twelve. **Society of Biblical Literature Symposium Series**, v.15. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.

NOGALSKI, James D. The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve. In: REDDIT, Paul L.; SCHAT, Aaron. (Eds.). **Thematic Threads in the Book of the Twelve**. Berlin: de Gruyter, 2003.

NURMELA, R. The Growth of the Book of Isaiah. In.: BODA, Mark J.; FLOYD, M. H. (Eds.). Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14. **Journal for the Study of the Old Testament Supplement**, v. 370, p. 245-259. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.

O'DAY, G.R. Intertextuality. In.: HAYES, J.H. (Ed.). **Dictionary of Biblical Interpretation**. Nashville: Abingdon. 1999.

OLIVEIRA, Teresa Cristina dos Santos Akil de. **Os bezerros de Arão e Jeroboão: Uma verificação da relação intertextual entre Ex 32,1-6 e 1 Rs 12,26-33.** Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RIO, 2010.

OLIVIER, J. P. J. A Possible Interpretation of the Word *šiyyā^h* in Zeph 2,13. **Journal of Northwest Semitic Languages**, v. 8. p. 95-97. University of Stellenbosch, 1980.

PATTERSON, Jonathan Merrill. **The יום יהוה of Zephaniah and the Innertextual Relationship with the Book of the Twelve.** Research Doctoral Program. New Orleans Baptist Theological Seminary, 2012.

PAUL, Shalom M. Amos: A commentary on the Book of Amos. **Hermeneia**. Minneapolis: Fortress, 1991.

PEELS, Hendrik G.L. The vengeance of God: the meaning of the root NQM and the function of the NQM-texts in the context of Divine Revelation in the Old Testament. **Old Testament Studies**, 31. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995.

PETERSEN, David L. A Book of the Twelve? In: NOGALSKI, James D.; SWEENEY, Marvin A. (Ed.). Reading and Hearing the Book of the Twelve. **Society of Biblical Literature Symposium Series**, v. 15. Atlanta: SBL, 2000.

PETERSEN, David L. **The Prophetic Literature: An Introduction.** Louisville: WJK, 2002.

PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. **Opção pelos pobres.** Petrópolis: Vozes, 1986.

PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres.** 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

RAD, Gerhard von. **Der Heilige Krieg im alten Israel.** 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.

RAD, Gerhard von. The Origin of the Concept of the Day of Yahweh. **Journal of Semitic Studies**, IV, Heidelberg, 1959.

RAD, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento.** 2.ed. totalmente revisada. São Paulo: ASTE, Targumim, 2006.

REDDIT, Paul L.; SCHAT, Aaron. (Eds.). **Thematic Threads in the Book of the Twelve.** Berlin: de Gruyter, 2003.

REIMER, Haroldo. Amós: profeta de juízo e justiça. In.: **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Vol./No. 35/36, p. 171-190. Petrópolis: Vozes, 2000a.

REIMER, Haroldo. O dia de Javé em Amós. In.: **Estudos Bíblicos**, n. 65, p. 26-34. Petrópolis: Vozes, 2000b.

RENDTORFF, Rolf. "Alas for the Day! 'The Day of the Lord' in the Book of the Twelve". In.: LINAFFELT, T; BEAL, T.K. (Ed.). **God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann.** Minneapolis: Fortress, 1998.

RENDTORFF, Rolf. **A formação do Antigo Testamento**. 9ª Ed. Revista. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2014.

ROBERT, André. Les Attaches Littéraires Bibliques des Prov. i–ix. **Revue Biblique**, v.43, p. 42-68. Leuven: Peeters Publishers, 1934.

ROBERTS, Jimmy J. M. **Nahum, Habakkuk and Zephaniah: a commentary**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

ROBERTSON, O. Palmer. **The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah**. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

ROBINSON, H. Wheeler. **Inspiration and Revelation in the Old Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1963.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Resistência e identidade. Uma leitura do profeta Abdias. In.: ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Pobres na Bíblia: resistência e identidade**. Petrópolis: Vozes, 2004.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé: o deus de Israel e seu nome**. São Paulo: Paulus, 2017.

RUDOLPH, Wilhelm. Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja. **Kommentar zum Alten Testament**, v.13, n.3. Gütersloh: Gerd Mohn, 1975.

SÆBØ, M. Art. יָוֵה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; ANDERSON, George W. **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament**, v. 3. Stuttgart: Kohlhammer, 1982.

SANTA ANA, Julio de. **A Igreja e o Desafio dos Pobres: Um estudo sobre o desafio dos pobres e da pobreza à comunidade cristã, desde os primeiros séculos de sua história até o final da idade média**. Petrópolis: Vozes, 1980.

SANTOS, Antonio Marcos dos. **A sublimidade de Sião em Jl 4,15-17**. Dissertação de Mestrado – PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2011.

SARNA, Nahum M. Psalm 98: A study in Inner Biblical Exegesis. In.: **Biblical and Other Studies**. Cambridge: Harvard University, 1963.

SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Sinodal, 2004.

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. 4.ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2009.

SCHMITT, Flávio. O surgimento da monarquia em Israel. In.: **Estudos Bíblicos**, n. 44, p. 36-46. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHMITT, Flávio (Org.). **Profetas Clássicos em Israel por Milton Schwantes**. São Leopoldo: Oikos, 2016.

SCHNEIDER, Dale Allen. **The Unity of the Book of the Twelve**. Yale University PhD Dissertation, 1979.

SCHWANTES, Milton. Profecia e Estado: uma proposta para a hermenêutica profética. **Estudos Teológicos**, v. 22, n. 2, p. 105-145. São Leopoldo: EST, 1982.

SCHWANTES, Milton. **Ageu**. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista; São Leopoldo: Sinodal, 1986.

SCHWANTES, Milton. **Amós**: meditações e estudos. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

SCHWANTES, Milton. Javé abrigou: anotações teológicas à luz do livro de Sofonias. **Estudos de Religião**, Vol./No. 13, p. 25-44. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

SCHWANTES, Milton. **História de Israel**, v.1: local e origens. 3.ed. com alterações e ampliações. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SCHWANTES, Milton. **Sufrimento e esperança no Exílio**: História e teologia do povo de Deus no século VI a.C. 3.ed. São Leopoldo: Oikos, 2009a.

SCHWANTES, Milton. **Haggai**: Tage der Hoffnung. 2. Aufl. São Leopoldo, RS: Oikos, 2009b.

SCHWANTES, Milton. **Breve história de Israel**. 3.ed. ampliada. São Leopoldo: Oikos, 2010.

SCHWANTES, Milton. **Da vocação à provocação**: estudos exegéticos em Isaías 1-12. 3. ed. ampliada. São Leopoldo: Oikos, 2011.

SCHWANTES, Milton. **O direito dos pobres**. São Leopoldo: Oikos; São Bernardo do Campo: Editeo, 2013.

Seminário Internacional: Teologia, Política e Cultura. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/eventos/visualiza/seminario-internacional:-teologia--politica-e-cultura#sthash.kiSuKBQf.dpuf>>. Acesso em: 01 mar. 2020.

SICRE, José Luís. **A justiça social nos profetas**. São Paulo: Paulinas, 1990.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel**: o profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996.

SICRE, José Luis. **Os Profetas**. São Paulo: Paulinas, 1998.

SICRE, José Luis. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis: Vozes, 2016.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SILVA, Rafael Rodrigues da. Resta esperança para o resto de Israel: Projetos de Esperança de Sofonias. In.: GARMUS, Ludovico (Ed.). Resto Santo e fiel. **Estudos Bíblicos**, n.62, p.16-30. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1999.

SILVA FILHO, Paulo Severino da. **Malaquias 3.13-21 no conjunto dos Doze Profetas**. Tese de Doutorado – PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2006.

SIQUEIRA, Tércio Machado. O “resto” em Jeremias. In.: GARMUS, Ludovico (Ed.). Resto Santo e fiel. **Estudos Bíblicos**, n.62, p. 37-44. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1999.

SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (Ed.). **Encyclopaedia Judaica**. v.6. 2.ed. Detroit: Thomson/Gale, Macmillan Reference USA, 2007.

SMITH, John M. P. The Day of Yahweh. **The American Journal of Theology**, v.5, n.3. Chicago: University Press, p. 503-533, 1901.

SMITH, John M. P.; WARD, William H.; BEWER, Julius A. **A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel**. The International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1911.

SMOAK, Jeremy D. Building Houses and Planting Vineyards: The Early Inner-Biblical Discourse on an Ancient Israelite Wartime Curse. **Journal of Biblical Literature**, v. 127, n. 1. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

SOARES, Sebastião A. G. Sofonias, filho do negro, Profeta dos pobres da terra. In.: Opção pelos Pobres como critério de interpretação. **Revista de interpretação Bíblica Latino-Americana**, n. 3. p. 21-34. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1989.

SOMMER, Benjamin D. A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66. **Contraversions: Jews and Other Differences**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998. SPREAFICO, Ambrogio. **Sofonia**. Genova: Marietti, 1991.

STEUERNAGEL, Carl. **Lehrbuch der Einleitung in das Alten Testament**. Tübingen: Mohr, 1912.

STOLZ, Fritz. **Jahwes und Israels Kriege: Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel**. Zuerich: Theologischer Verlag, 1972.

SWEENEY, Marvin A. Zephaniah: a commentary. **Hermeneia**. Minneapolis: Fortress, 2003.

SWEENEY, Marvin A. Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature. **Forschungen zum Alten Testament**, v.45. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

TOMAZINI, Sueli Aparecida da Costa. Breve reflexão sobre o fenômeno da intertextualidade. **Espéculo**. Revista de estudios literários, n. 43. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2009. Disponível em: <<https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero43/interef.html>>. Acesso em: 01 mar. 2020.

TRASK, Robert Lawrence. **Dicionário de linguagem e linguística**. São Paulo: Contexto, 2.ed., 2008.

TULL, Patricia K. Intertextuality and the Hebrew Scriptures. **Currents in Biblical Research**, v.8, p. 59–90. Newbury Park, CA: Sage Publications, 2000.

UDOEKPO, Michael U. **Re-thinking the Day of YHWH and Restoration of Fortunes in the Prophet Zephaniah**. An Exegetical and Theological Study of 1:14-18; 3:14-21. Bern: Peter Lang, 2010.

VAN WOLDE, Ellen. Trendy Intertextuality? In: DRAISMA, S. (Org.). **Intertextuality in Biblical Writings: essays in honour of Bas van Iersel**. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Hok, p. 43-49, 1989.

VASSAR, John S. **Recalling a Story Once Told: An Intertextual Reading of the Psalter and the Pentateuch**. Macon, GA: Mercer University Press, 2007.

VLAARDINGERBROEK, Johannes. **Zephaniah**. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 1999.

VRIEZEN, Theodore C. **Prophecy and eschatology**. VTS I, 1953.

VRIEZEN, Theodore C. **An outline of Old Testament Theology**. Boston: Charles T. Branford Company, 1958.

WATSON, Wilfred G. E. Classical hebrew poetry: a guide to its techniques. **Journal for the study of the Old Testament**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1986.

WATTS, John D. W. **Isaiah 34 – 66**. (Word Bible Commentary). Waco: Word Books, 1987.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 1998.

WEISS, Meir. The Origin of the 'Day of the Lord' - Reconsidered. **Hebrew Union College Annual**, v. 37. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1966.

WEYDE, K. W. Inner-biblical Interpretation: Methodological Reflections on the Relationship between Texts in the Hebrew Bible. **Svensk exegetisk årsbok**, v. 70, p. 287-300. Uppsala: Uppsala exegetiska sällskap; Lund: C.W.K., 2005.

WILDBERG, Hans. Jesaja. **Biblischer Kommentar: Altes Testament**, v.10, n.2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

WOLFE, Rolland Emerson. “The Day of Yahweh Editor in the Book of the Twelve”, **Journal of Biblical Literature**, v. 54, p. 90-129. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1935.

WOLFF, Hans Walter. **Dodekapheten 2, Joel und Amos**. 2.ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975.

WOLFF, Hans Walter. Joel and Amos. **Hermeneia**, v. 24. Philadelphia: Fortress, 1977.

WOLFF, Hans Walter. **Dodekapropheten 6, Haggai**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986a.

WOLFF, Hans Walter. **Obadiah and Jonah**: a commentary; translated by Margaret Kohl. (Continental Commentary). Minneapolis: Augsburg, 1986b.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Pobres na Bíblia**: resistência e identidade. Petrópolis: Vozes, 2004.

ZALCMAN, Lawrence. Ambiguity and Assonance at Zephaniah II 4. **Supplements to Vetus Testamentum**, v. 36, n.3. Leiden: E. J. Brill, 1986.

ZENGER, Erich. **Einleitung in das Alte Testament**. Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1998.

ZIMMERLI, Walther. Ezekiel. **Hermeneia**. Philadelphia: Fortress, 1979-1983. 2 v.