

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

JOSÉ JACINTO DE RIBAMAR MENDES FILHO

SHÛB NA LITERATURA ATRIBUÍDA AOS PROFETAS DO OITAVO SÉCULO: OS
CASOS DE AMÓS 2,6-8 E OSEIAS 11,8-11

SÃO LEOPOLDO

2023

JOSÉ JACINTO DE RIBAMAR MENDES FILHO

SHÛB NA LITERATURA ATRIBUÍDA AOS PROFETAS DO OITAVO SÉCULO: OS
CASOS DE AMÓS 2,6-8 E OSEIAS 11,8-11

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia, Religião
e Linguagens
Linha de Pesquisa: Bíblia e religião no
mundo bíblico

Pessoa docente orientadora: Ruben
Marcelino Bento da Silva

SÃO LEOPOLDO

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M538s Mendes Filho, José Jacinto de Ribamar
Shûb na literatura atribuída aos profetas do oitavo século : os casos de Amós 2,6-8 e Oseias 11,0-11 / José Jacinto de Ribamar Mendes Filho; orientador Ruben Marcelino Bento da Silva. – São Leopoldo : EST/PPG, 2023.
150 p. : il. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2023.

1. Schuv (Palavra hebraica). 2. Salvação (Teologia). 3. Julgamento divino – Ensino bíblico. 4. Bíblia. Antigo Testamento – Linguagem e estilo. I. Silva, Ruben Marcelino Bento da, orientador. II. Título.

JOSÉ JACINTO DE RIBAMAR MENDES FILHO

**SHÛB NA LITERATURA ATRIBUÍDA AOS PROFETAS DO
OITAVO SÉCULO: OS CASOS DE AMÓS 2,6-8 E OSEIAS
11,8-11**

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: 21 de março de 2023

PROF. DR. RUBEN MARCELINO B. DA SILVA (PRESIDENTE)
Assinado digitalmente

PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. IURI ANDRÉAS REBLIN (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. NOLI BERNARDO HAHN (URI)
Participação por webconferência

PROF. DR. REGINALDO PEREIRA DE MORAES (FABAPAR)
Participação por webconferência

Assinado
digitalmente por
Flávio Schmitt
Data: 28/03/2023
10:43:37 -03:00



Assinado
digitalmente por
Iuri Andréas Reblin
Data: 28/03/2023
10:45:19 -03:00



Assinado digitalmente
por
Ruben Marcelino Bento
da Silva
Data: 29/03/2023
12:05:26 -03:00



AGRADECIMENTOS

A Deus, cuja força me ajudou a concluir esta pesquisa.

À minha amada esposa, Maria Enade Morais Mendes, que carinhosamente chamo de Nádia, cuja ternura, incentivo e amor encorajaram-me em todas as etapas deste trabalho. Nas muitas viagens para o Doutorado, quando Nádia não estava por perto, eu precisei criá-la mentalmente para ser uma ajudadora em meus momentos mais difíceis. Todas as vezes que eu ia a São Leopoldo/RS, em meio aos encontros do Doutorado, eu costumava ficar despreocupado porque sabia que a nossa filha, Ana Clara Morais Mendes, estava sob seus cuidados.

Aos meus familiares e amigos, pela torcida.

Ao Prof. Dr. Nelson Kilpp, meu orientador na primeira parte do Doutorado, pelo companheirismo, pela parceria e pela amizade.

Ao Prof. Dr. Ruben Marcelino Bento da Silva, meu orientador na segunda parte do Doutorado, pela parceria e contribuição direta nas discussões.

Aos amigos da Biblioteca da Faculdades EST, Leonice e Günther, por todo auxílio durante esses anos de pesquisa.

A todo o corpo técnico-administrativo, funcionários e docentes da Faculdades EST.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual a presente pesquisa não seria possível.

RESUMO

Esta pesquisa trata da raiz *shûb* (“voltar, retornar”) na Bíblia Hebraica, especificamente na literatura atribuída aos profetas do oitavo século a.C. Demonstra-se que, entre as ocorrências de *shûb*, há passagens, como Am 9,8-15, que se caracterizam por um tom de juízo e salvação, enquanto que existem outras, como Mq 5,2, que se pronunciam exclusivamente num tom de salvação. O objetivo, portanto, é explorar os possíveis sentidos de *shûb*, com atenção particular para Am 2,6-8 e Os 11,8-11. O problema da pesquisa é este: **A partir da variedade semântica da raiz *shûb*, sob a perspectiva de seu uso na literatura profética veterotestamentária, quais são os prováveis sentidos teológicos contidos nos perícopes de Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11?** A pesquisa se desenvolveu em quatro capítulos. O primeiro capítulo realiza um estudo de classificação das estatísticas bíblicas e extrabíblicas relacionadas a *shûb* e termos associados ou equivalentes. O segundo capítulo se concentra nos blocos de livros da Bíblia Hebraica, tentando identificar os vários sentidos de *shûb* e seus derivados. O terceiro capítulo busca examinar as pesquisas mais recentes sobre *shûb* na literatura atribuída aos profetas do oitavo século, partindo de três abordagens principais: *shûb* em palavras de salvação, *shûb* em palavras de exortação e *shûb* em palavras de desgraça. O quarto capítulo realiza um estudo exegetico sobre Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11. Com isso, tenta-se provar o seguinte: na família do noroeste semítico, várias raízes semelhantes à raiz hebraica *shûb* são atestadas; a raiz *shûb* possui uma gama de significados na Bíblia Hebraica. E mais: de acordo com a pesquisa atual, na literatura atribuída aos profetas do oitavo século, *shûb* tem sujeitos e tons de aplicação diferentes. Sobre o problema central, foi possível concluir que a predisposição de Deus de superar o próprio juízo em favor daqueles a quem ele amava (Os 11,8-11) e o seu poder de conservar decreto e mudar decreto (Am 2,6-8) revelam que somente ele, *lahweh*, nunca a condição humana, era a razão da salvação.

Palavras-chave: Dados Estatísticos sobre *shûb* na Bíblia Hebraica. *Shûb* em Textos Bíblicos. Palavras de Salvação. Palavras de Exortação. Palavras de Desgraça.

ABSTRACT

This research deals with the root *shûb* (“to turn back, return”) in the Hebrew Bible, specifically in the literature attributed to the prophets of the eighth century BC. It is demonstrated that, among the occurrences of *shûb*, there are passages, such as Am 9:8-15, which are characterized by a tone of judgment and salvation, while there are others, such as Mic 5:2, which are pronounced exclusively in a tone of salvation. The aim, therefore, is to explore the possible meanings of *shûb*, with particular attention to Am 2:6-8 and Hos 11:8-11. The research problem is this: From the semantic variety of the root *shûb*, from the perspective of its use in the Old Testament prophetic literature, what are the probable theological meanings contained in the pericopes of Amos 2:6-8 and Hosea 11:8-11? The research was developed in four chapters. The first chapter undertakes a classification study of biblical and extrabiblical statistics related to *shûb* and associated or equivalent terms. The second chapter focuses on blocks of books in the Hebrew Bible, trying to identify the various meanings of *shûb* and its derivatives. The third chapter seeks to examine the most recent research on *shûb* in literature attributed to eighth-century prophets, starting from three main approaches: *shûb* in words of salvation, *shûb* in words of exhortation, and *shûb* in words of disgrace. The fourth chapter performs an exegetical study of Amos 2:6-8 and Hosea 11:8-11. With this, an attempt is made to prove the following: in the Northwest Semitic family, several roots similar to the Hebrew root *shûb* are attested; the root *shûb* has a range of meanings in the Hebrew Bible. What's more, according to current research, in literature attributed to eighth-century prophets, *shûb* has different subjects and tones of application. About the central problem, it was possible to conclude that God's predisposition to overcome his own judgment in favor of those he loved (Hos 11:8-11) and his power to preserve decrees and change decrees (Am 2:6-8) reveal that only he, Yahweh, never the human condition, was the reason for salvation.

Keywords: Statistical Data about *shûb* in the Hebrew Bible. *Shûb* in Biblical Texts. Words of Salvation. Words of Exhortation. Words of Doom.

LISTA DE ABREVIATURAS

a.C.	Antes de Cristo
AHw	Akkadisches Handwörterbuch
AT	Antigo Testamento
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bib	Biblica
BJ	Bíblia de Jerusalém
d.C.	Depois de Cristo
DCH	Dictionary of Classical Hebrew
DCH	Dictionary of Classical Hebrew
HAHAT	Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament
HALOT	The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
HTS	Theological Studies
IEJ	Israel Exploration Journal
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JS	Journal for Semitics
KHAT	Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament
Kt	Ketib
LXX	Septuaginta
NAA	Nova Almeida Atualizada
NDITEAT	Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento
Qr	Qere
RRQ	Revista Revue Qumrân
Sir	Síriaca
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
Tg	Targum

TLOT	Theological Lexicon of the Old Testament
TM	Texto Massorético
TWOT	Theological Wordbook of the Old Testament
TynBul	Tyndale Bulletin
VT	Vetus Testamentum
Vulg. ou Vg.	Vulgata

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - casos em que escrita (Kt) e pronúncia (Qr) alternam formas do <i>qal</i> e do <i>hiphil</i> de <i>shûb</i>	28
Quadro 2 - Quadro estatístico	32
Quadro 3 - Palavras referentes a <i>shûb</i>	33
Quadro 4 - Transliteração e tradução das inscrições do Sinai	42
Quadro 5 - Ocorrências em textos extrabíblicos	47
Quadro 6 - Significados no Pentateuco	54
Quadro 7 - Significados nos Livros Históricos.....	58
Quadro 8 - Significados nos Livros Poéticos	62
Quadro 9 - Significados nos Livros Proféticos.....	69
Quadro 10 - Termos equivalentes	71
Quadro 11 - Ocorrências em textos bíblicos	72
Quadro 12 - Paralelismo sinonímico	104
Quadro 13 - Dados estróficos de transgressão.....	113
Quadro 14 - Dados estróficos de padrão A e B	115
Quadro 15 - Exemplificação de dados terminológicos	123
Quadro 16 - Diagramação de paralelismos	129

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	19
2	SHÛB: DADOS ESTATÍSTICOS BÍBLICOS E EXTRABÍBLICOS	27
2.1	OS DADOS BÍBLICOS	27
2.1.1	Classificação dos dados estatísticos	27
2.1.2	Classificação das palavras	32
2.1.3	Classificação das raízes sinônimas.....	34
2.2	OS DADOS EXTRABÍBLICOS	37
2.2.1	<i>Shûb</i> em línguas semíticas.....	37
2.2.2	<i>Shûb</i> em textos extrabíblicos.....	40
2.3	CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO	46
3	SHÛB EM TEXTOS BÍBLICOS	49
3.1	O PENTATEUCO	49
3.1.1	Seleção das ocorrências e produção de sentido.....	49
3.1.2	Síntese conclusiva	54
3.2	LIVROS HISTÓRICOS	55
3.2.1	Seleção das ocorrências e produção de sentido.....	55
3.2.2	Síntese conclusiva	58
3.3	LIVROS POÉTICOS	59
3.3.1	Seleção das ocorrências e produção de sentido.....	59
3.3.2	Síntese conclusiva	62
3.4	LIVROS PROFÉTICOS	63
3.4.1	Seleção das ocorrências e produção de sentido.....	63
3.4.2	Síntese conclusiva	69
3.5	A RAIZ NAS TRADUÇÕES DA BÍBLIA HEBRAICA	69

3.6	CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO.....	72
4	UM EXAME DAS PESQUISAS MAIS RECENTES SOBRE <i>SHÛB</i> NA LITERATURA ATRIBUÍDA AOS PROFETAS DO OITAVO SÉCULO	75
4.1	<i>SHÛB</i> EM PALAVRAS DE SALVAÇÃO	76
4.1.1	<i>Shûb</i> em Is 1,24-26.....	76
4.1.2	<i>Shûb</i> em Am 9,8ss	78
4.1.3	<i>Shûb</i> em Os 11,8ss	81
4.1.4	<i>Shûb</i> em Mq 5,2.....	86
4.1.5	Síntese conclusiva.....	89
4.2	<i>SHÛB</i> EM PALAVRAS DE EXORTAÇÃO	89
4.2.1	<i>Shûb</i> em Is 6,9-10.....	90
4.2.2	<i>Shûb</i> em Is 31,6	93
4.2.3	<i>Shûb</i> em Os 6,1	95
4.2.4	Síntese conclusiva.....	98
4.3	<i>SHÛB</i> EM PALAVRAS DE DESGRAÇA	98
4.3.1	<i>Shûb</i> em Os 2,4-15.....	99
4.3.2	<i>Shûb</i> em Am 2,6	102
4.3.3	<i>Shûb</i> em Is 14,27	104
4.3.4	<i>Shûb</i> em Mq 1,7.....	106
4.3.5	Síntese conclusiva.....	108
4.4	CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO.....	108
5	OS CASOS DE AMÓS 2,6-8 E OSEIAS 11,8-11	111
5.1	O CASO DE AMÓS 2,6-8.....	111
5.1.1	Limites do texto.....	112
5.1.2	Acusação específica em Amós 2,6-8.....	118
5.1.3	Síntese conclusiva.....	126

5.2	O CASO DE OSEIAS 11,8-11	127
5.2.1	Limites do texto	128
5.2.2	O arrependimento de Deus em Os 11,8-11	132
5.2.3	Síntese conclusiva	137
5.3	CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
6	CONCLUSÃO.....	139
	REFERÊNCIAS.....	149

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa trata da raiz *shûb*¹ (“voltar, retornar”) no Antigo Testamento (AT). Ela começou durante o Mestrado, cursado na cidade de São Leopoldo. Na biblioteca da Faculdade EST, num fim de tarde, durante o manuseio de léxicos e concordâncias bíblicas, deparamo-nos com a referida raiz hebraica sendo usada em vários sentidos. Vimos, por exemplo, que Am 9,8-15² se caracterizava por um tom de juízo e salvação, enquanto Mq 5,2 oferecia exclusivamente um tom de salvação. Numa outra ocasião, vimos que Is 14,27 tinha características somente de desgraça, enquanto Os 2,4-15 mostrava um tom de desgraça e sorte. Foi a partir dessas primeiras observações que percebemos que o vocábulo *shûb* poderia movimentar-se em diversos sentidos. Daí surgiu a possibilidade de a investigação estender-se a outros textos do AT.

Em 2019, começamos o processo de pesquisa do Doutorado com a análise dos dados estatísticos bíblicos e extrabíblicos. A metodologia utilizada foi a de classificação e identificação. Nas estatísticas analisadas, identificamos palavras e raízes sinônimas para os dados bíblicos. Para alargar o estudo etimológico, buscamos a raiz *shûb* também em línguas semíticas³ e textos extrabíblicos.

Entre os anos 2020 e 2021, numa nova etapa no processo de pesquisa, ocupamo-nos com *shûb* em textos bíblicos. A raiz *shûb* foi pesquisada de acordo com os blocos de livros do AT (o Pentateuco, os Livros Históricos, os Livros Poéticos e os Livros Proféticos). A partir do processo de seleção das ocorrências e produção de sentido, o objetivo foi apresentar os possíveis sentidos assumidos por *shûb* nos textos bíblicos hebraicos e nas traduções do AT.

Durante o ano de 2022, a pesquisa começava a se afunilar para os profetas do oitavo século a.C. Pensamos em fazer um exame dos estudos mais recentes sobre *shûb* na literatura atribuída àqueles profetas. Após fazer isso, decidimos ordenar o exame do seguinte modo: *shûb* no contexto da palavra de salvação, *shûb*

¹ Para a transliteração de textos, os critérios adotados nesta tese orientam-se pela seguinte obra: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago, IL: Moody Press, 1980. 2 v.

² As citações dos trechos bíblicos provêm da Bíblia de Jerusalém (BJ), salvo indicação em contrário.

³ As línguas semíticas representam um grupo de línguas e dialetos geneticamente relacionados que, como uma família linguística, originam-se de um ancestral comum, parcialmente reconstruível, “proto-semita”, conforme definido de acordo com o método comparativo. GOLDENBERG, Gideon. *Semitic Languages: Features, Structures, Relations, Processes*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013. p. 4.

no contexto da palavra de exortação e *shûb* no contexto da palavra de desgraça. Por fim, a pesquisa afunilou-se e chegou a duas situações específicas: os casos de Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11.

Depois de passar por todos esses processos e discutir todos esses pensamentos com o orientador de Doutorado, decidimos concentrar o foco da pesquisa na presença do vocábulo *shûb* na literatura atribuída aos profetas do oitavo século, em especial, nos casos de Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11. O objetivo era explorar possíveis sentidos de *shûb* na literatura mencionada.

Existem textos que se caracterizam por um tom de salvação e outros por um tom de desgraça. A passagem de Am 2,6-8 se encontra entre dois contextos maiores: 1,3 – 2,5 e 2,6-16. Uns a denominam de retórica judicial; outros a consideram uma ordem constituída de denúncia e ameaça; ainda outros a consideram uma acusação contra Israel. Embora Am 2,6-8 faça parte de uma unidade maior, o trecho pode ser considerado uma unidade independente. Tendo sido formulado por Amós em estilo poético e estruturado com diferentes expressões (fórmula do mensageiro, numérica progressiva, irrevogabilidade, etc.), ele descreve pelo menos sete crimes contra pessoas pobres e necessitadas. Caracteriza-se, portanto, como uma unidade, com início, meio e fim.

Os 11,8-11 é uma passagem formada tanto por prosa como por poesia. Mesmo estando num contexto em que as atenções se voltam para os crimes e o castigo de Israel, o trecho é reconhecido como unidade conclusiva dos capítulos 4 a 11. Além disso, a passagem representa o que há de mais positivo em Oseias, pois, como palavra de salvação, opõe-se aos crimes e ao castigo de Israel.

Esta tese parte do pressuposto de que, para compreender de forma semântico-teológica o que está envolvido nos contextos e enunciados em que a raiz *shûb* aparece, devemos analisar os textos bíblicos específicos utilizando os recursos exegéticos disponíveis. Este empreendimento será feito visando à seguinte pergunta: **A partir da variedade semântica da raiz *shûb*, sob a perspectiva de seu uso na literatura profética veterotestamentária, quais são os prováveis sentidos teológicos contidos nas perícopes de Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11?** Nesse caso, de que forma *shûb* se aplica a Deus? De que forma *shûb* se aplica ao povo (ou a determinadas pessoas)?

O problema da pesquisa se desdobra em outras questões importantes. Com que frequência e significado *shûb* aparece nas línguas semíticas? Quais possíveis

sentidos o radical *shûb* pode adotar nos textos bíblicos? O que a pesquisa atual tem a dizer sobre o uso e o significado de *shûb* na literatura atribuída aos profetas do oitavo século? Como a raiz *shûb* é usada especificamente em Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11?

Quanto à metodologia de abordagem, nesta tese, utilizamos o método indutivo para chegar a conclusões que são apenas prováveis.⁴ Procuramos as possíveis causas dos fatos, os fenômenos linguísticos e os arrazoados teológicos. Recorremos à exegese bíblica como instrumental para orientar a pesquisa teológica.

Estruturamos o texto com o itinerário e os resultados da pesquisa nos seguintes blocos: introdução, pesquisa filológica bíblica e extrabíblica, visões atuais sobre o uso de *shûb* nos profetas do oitavo século, os casos de Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11 e conclusão. Quatro etapas foram necessárias para responder ao problema da pesquisa. A primeira etapa consistiu de um estudo filológico, onde buscamos classificar dados estatísticos bíblicos e extrabíblicos. Na segunda etapa, fizemos um estudo sobre a raiz *shûb* em textos bíblicos. Na terceira etapa, examinamos estudos mais recentes sobre o uso de *shûb* em Is 6,9-10; 1,24-26; 14,27 e 31,6; Am 2,6 e 9,8ss.; Os 2,4-15; 6,1 e 11,8ss.; Mq 1,7 e 5,2. Na quarta etapa, procuramos abordar particularmente Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11, apresentando propostas de tradução — com os problemas de crítica textual comentados nas notas de rodapé — e entendimentos do sentido teológico da raiz *shûb* em cada caso.

Nesta tese, usamos fontes de pesquisa primárias e secundárias para atingir nossos objetivos. As fontes primárias abrangem o texto bíblico hebraico (BHS) e suas respectivas traduções. Fontes secundárias, por sua vez, abrangem léxicos, dicionários bíblicos, enciclopédias, comentários especializados, livros de teologia do AT, artigos, dissertações e teses relevantes para o tema.

O que vem a seguir é praticamente a execução das quatro etapas desenvolvidas nesta tese com os instrumentos necessários para cada etapa.

Com o estudo filológico da etapa 1, desenvolvemos o processo de classificação das estatísticas bíblicas e extrabíblicas. Essa etapa é realizada por meio de léxicos, concordâncias, dicionários bíblicos e dicionários teológicos.

⁴ GIL, Antonio Carlos. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. 6. ed. São Paulo, SP: Atlas, 2008. p. 10-11.

Na etapa 2, classificamos as ocorrências de *shûb* nos textos bíblicos. O objetivo foi selecionar e avaliar as ocorrências e os sentidos assumidos pela raiz, de acordo com os diversos blocos de livros (o Pentateuco, os Livros Históricos, os Livros Poéticos e os Livros Proféticos).

Na etapa 3, examinamos as pesquisas atuais, em especial, as publicadas mais recentemente sobre Is 6,9-10; 1,24-26; 14,27 e 31,6; Am 2,6 e 9,8ss.; Os 2,4-15; 6,1 e 11,8ss.; Mq 1,7 e 5,2. Essa etapa incluiu metodologias dialógicas e comparativas: analisamos as principais teorias, os debates e as diferentes interpretações dos textos em pauta.

Na etapa 4, realizamos estudos exegéticos sobre Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11. Estabelecemos a delimitação dos textos, discutimos os problemas de crítica textual e analisamos os conteúdos.

Quanto à classificação de dados básicos, dentro de um *corpus* linguístico de origem semítica, analisamos as obras de William Lee Holladay⁵, Victor P. Hamilton⁶, e J. A. Soggin⁷.

Das estatísticas teóricas variadas, a de Holladay aborda as ocorrências de *shûb* e de palavras identificadas com a raiz no AT. O estudo de Hamilton não considera as variações do Qr e Kt.⁸ Soggin e Holladay, por sua vez, assumem as diferenças para Qr e Kt e sugerem um sentido dominante para *shûb*: o retorno ao local de partida, num movimento em que o ser humano é o principal sujeito.

Para os assuntos referentes à classificação de dados extrabíblicos, exploramos as obras dos autores Soggin e Holladay.

Holladay assegura que, na família do noroeste semítico, várias raízes semelhantes ao radical hebraico *shûb* são atestadas. Ele também sustenta que, dentro da família do sudoeste semítico, existe apenas uma raiz cognata no árabe. Normalmente se defende a hipótese de que a raiz *shûb* tenha origem protossemítica. Assim também Soggin percorre os mesmos caminhos filológicos trilhados por Holladay, mas apresenta os resultados de forma sintética.

⁵ HOLLADAY, William Lee. *The Root Šûbh in the Old Testament: With particular reference to its usages in covenantal contexts*. Leiden, NL: Brill, 1958.

⁶ HAMILTON, Victor P. Verbete *shûb*. In: HARRIS; ARCHER, JR.; WALTKE, 1980, p. 909-910 (v. 2).

⁷ SOGGIN, J. A. Verbete *šub*. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers: 1997. 3 v. p. 1630-1631.

⁸ Kt (Kativ) e Qr (Qere) são dois dispositivos que servem para marcar as diferenças entre o que está escrito no TM e o que é lido. Kt tem a função de indicar o que está escrito, enquanto Qr serve para indicar a pronúncia.

A respeito da seleção de ocorrências e produção de sentidos, usamos as obras de David J. A. Clines⁹, Wilhelm Gesenius¹⁰ e J. A. Thompson e Elmer A. Martens¹¹, além de comentários bíblicos.

Thompson e Martens classificam para *shûb* os significados a partir dos troncos verbais (*qal*, *poel*, *hiphil*). Os autores expõem os significados da raiz *shûb* e os termos derivados. Eles exibem, descrevem e discutem os contextos de uso da raiz. Além disso, apresentam os substantivos e os adjetivos derivados da raiz.

Gesenius classifica os significados de *shûb* também a partir dos troncos verbais (*qal*, *hiphil*, *poel*, *polal*, *hophal*). Observamos que essa classificação apresenta uma frequência maior de significados de *shûb* nos troncos *qal* e *hiphil*. Além disso, inclui um cabeçalho sistemático, contendo informações sobre a raiz nas línguas cognatas e traduções da Bíblia Hebraica.

Clines oferece para *shûb* um quadro de opções bem maiores de significados e respectivas variações de acordo com os diversos troncos (*qal*, *hiphil*, *poel*, *hophal*, *polal*). Sua classificação confirma que a maioria de ocorrências de *shûb* se encontra nos troncos *qal* e *hiphil*. Essa obra abrangente fornece diversos dados acerca da raiz, os quais são provenientes de documentos extrabíblicos, tais como inscrições hebraicas antigas e manuscritos achados nas cavernas de Qumran. Clines garante que *shûb* pode se movimentar em vários sentidos e acepções.

Em relação às versões da Bíblia Hebraica, Soggin analisa as traduções de *shûb* na Septuaginta (LXX), na Vulgata, na Peshita e nos Targumim.

Examinaremos as pesquisas mais recentes sobre *shûb* na literatura atribuída aos profetas do oitavo século, em especial, as obras de Wolff e Hanson¹², Klingbeil e Klingbeil¹³, Ivan D. Friesen¹⁴ e Abraham Mthunzi Mthethwa¹⁵.

⁹ CLINES, David J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield, UK: Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 273-297.

¹⁰ GESENIUS, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 17. Aufl. Berlin, DE: Springer-Verlag, 1962. p. 810-812.

¹¹ THOMPSON, J. A.; MARTENS, Elmer A. Verbete *šwb*. In: VANGEMEREN, Willem A. (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. Tradução feita pela equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 56-59.

¹² WOLFF, Hans Walter; HANSON, Paul D. *Hosea: A Commentary on the Book of the prophet Hosea*. Philadelphia, PA: Fortress, 1974.

¹³ KLINGBEIL, Gerald A.; KLINGBEIL, Martin G. The Prophetic voice of Amos as a paradigm for Christians in the public square. *Tyndale Bulletin*, Cambridge, UK, v. 58, n. 2, p. 161-182, 2007. p. 179.

¹⁴ FRIESEN, Ivan D. *Isaiah*. Believers church Bible commentary. Scottdale, PA; Waterloo, Ontario, CA: Herald Press, 2009. p. 33-34.

Quanto à Is 1,24-26, Friesen registrou: “a intenção do julgamento do Senhor é a purificação e restauração para que a cidade possa reivindicar seus antigos nomes: cidade da justiça (*‘ir haššedeq*) e cidade fiel (*qiryah ne’emanah*; 1:26b)”¹⁶. Sendo assim, a raiz *shûb* pode referir-se ao julgamento divino, ao mesmo tempo em que está relacionada com a salvação: primeiramente vem a ameaça; depois, a purificação; por fim, a restauração.

Martin G. Klingbeil acredita que juízo e esperança eram temas altamente interligados, razão por que precisavam ser apresentados simultaneamente. Por meio de uma análise semântica cuidadosa, o autor revela resultados linguísticos e teológicos significativos. Também ele entende que o juízo está relacionado com a restauração e a salvação.

Wolff e Hanson entendem que o problema do juízo pode ser resolvido no coração de *lahweh*¹⁷ (por exemplo, Os 11,8). Na visão de Wolff e Hanson, qualquer mal que tivesse que acontecer com Israel seria consequência das suas próprias intenções, a colheita da sua própria sementeira (Os 4,9; 8,7; 10,13). Por outro lado, o juízo contra Israel sempre deixava uma janela aberta para a misericórdia de Deus.

Abraham Mthunzi Mthethwa analisa o profeta Miquéias a partir de uma perspectiva teológica. Ele acentua, em sua abordagem, a libertação no contexto do julgamento. Milton Schwantes¹⁸, por sua vez, analisa esse profeta e sua mensagem de libertação a partir da perspectiva sociopolítica.

Além dos exegetas mencionados, ainda buscamos apoio nas obras de José Severino Croatto¹⁹, Brad E. Kelle²⁰, Pablo R. Andiñach²¹, e W. J. Wessels.²² Este

¹⁵ MTHETHWA, Abraham Mthunzi. *Liberation and salvation in the Book of Micah: a South african perspective*. 1997. Dissertation (Master’s degree) – Faculty of Arts, Rand Afrikaans University, Johannesburg, SA, 1997. p. 20.

¹⁶ *The intent of the Lord’s judgment is purification and restoration so that the city can reclaim its former names: city of righteousness (‘ir haššedeq) and faithful city (qiryah ne’emanah; 1:26b)*. FRIESEN, 2009, p. 34.

¹⁷ Em relação ao nome de Deus (YHWH), esta pesquisa optou pela forma *lahweh*, conforme a Bíblia de Jerusalém. Mais detalhes sobre o nome de Deus, ver RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. Tradução de Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo, SP: Paulus, 2016.

¹⁸ SCHWANTES, Milton. “De ti sairá” – Miquéias 5,1-5. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, SP, v. 17, n. 67, p. 77-86, 2009. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15454>>. Acesso em: 28 jan. 2022.

¹⁹ CROATTO, José Severino. *Isaías 1-39 - O profeta da justiça e da fidelidade*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, São Leopoldo, São Bernardo do Campo: Vozes, Sinodal, Imprensa Metodista, 1989. v. 1. p. 108.

²⁰ KELLE, Brad E. *Hosea 2: Metaphor and Rhetoric in Historical Perspective*. Atlanta, GA: Society of Biblical, 2005. p. 247-254.

²¹ ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução Hermenêutica ao Antigo Testamento*. Traduzido por Mônica Malschitzky. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST, 2015. p. 302-303.

último acentua, em sua abordagem, a idolatria e a infidelidade do povo. Para Andiñach, é importante destacar a crítica social dos profetas para mostrar que a desgraça anunciada é juízo, ou seja, castigo de Deus. Brad E. Kelle, por sua vez, considera que os textos extrabíblicos são de suma importância para o entendimento das punições contra o povo. Para Croatto, é importante acentuar a ação de Deus contra os imperialismos da época. Ele utiliza, portanto, uma abordagem política e social.

Usamos as obras de James Luther Mays²³, Werner H. Schmidt²⁴ e Göran Eidevall²⁵ para os estudos dos textos e contextos de Amós e Oseias.

Ao analisar Amós, Eidevall restringe-se aos oráculos contra as nações, mas com interesse único de compreendê-los a partir de seu contexto social.

Schmidt, embora encontre palavras de exortação dirigidas contra o povo, entende que a mensagem dos profetas do oitavo século é primordialmente de desgraça e que o tempo da conversão já passou.

Mays, por outro lado, advoga que a ira de Deus não é destrutiva e nem rancorosa. Para ele, a ira de Deus representa o começo da volta divina, pois servirá para trazer Israel, castigado e temeroso, de volta.

Essas diversas abordagens ajudarão a ver a diversidade de possibilidades de sentido da raiz *shûb*.

Resumimos que a raiz *shûb* adota uma grande gama de significados nos textos bíblicos, em especial, nos profetas do oitavo século e nas perícopes selecionadas de Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11. O estudo do panorama de significados no AT converge para o exame dessas perícopes. A literatura profética proporcionará um delineamento do uso e da compreensão de *shûb*.

²² WESSELS, W. J. Micah 1, an apt introduction to power talks. *Skrif en Kerk*, Pretoria, SA, v. 19, n. 2, p. 438-448, 1998. p. 442. Disponível em: <<https://repository.up.ac.za/handle/2263/11993>>. Acesso em: ?.

²³ MAYS, James Luther. *Hosea: a commentary*. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1969.

²⁴ SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo, RS: Escola Superior de Teologia, Sinodal, 2004. p. 381-386.

²⁵ EIDEVALL, Göran. *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, CT; London, UK: Yale University, 2017.

2 SHÛB: DADOS ESTATÍSTICOS BÍBLICOS E EXTRABÍBLICOS

A raiz *shûb* (*twb*) pode ser encontrada em diversas línguas semíticas. Trata-se de uma raiz muito frequente e com uma variedade de significados. Seu significado central é “voltar, retornar”; ela se encontra na companhia de vários outros termos de movimento com significados semelhantes. Em algumas ocasiões, ela aparece acompanhada de um desses termos paralelos que também serão identificados e analisados, pois contribuem para determinar nuances na língua hebraica e em outras línguas, pode nos ajudar a entender como numa certa cultura foi entendido determinado termo.

Para entender o uso da raiz em Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11 faremos um levantamento de todas as ocorrências da raiz na Bíblia Hebraica e suas respectivas traduções. O levantamento linguístico e semântico sobre *shûb* é importante, pois ele nos fornece evidências linguísticas similares, mas não totalmente idênticas.

Este empreendimento contribui para responder a primeira pergunta básica, que é: com que frequência e significado *shûb* aparece nas línguas semíticas?

2.1 OS DADOS BÍBLICOS

Na Bíblia Hebraica, a raiz ocorre em cinco troncos verbais: *qal*; *hiphil*; *hophal*; *polel*; *polal*. As estatísticas do uso da raiz observadas nesses diversos troncos, principalmente na estrutura de *qal* e *hiphil*, tendem a ser significativas. Isso será avaliado através de uma comparação dos dados estatísticos, que podem incluir palavras derivadas e raízes sinônimas bem como outras informações bíblicas.

2.1.1 Classificação dos dados estatísticos

O texto padrão adotado neste estudo é o Texto Massorético (TM) da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Observa-se de pronto, que um estudo da raiz *shûb* encontrará variantes de leitura no próprio TM assinaladas pelas conhecidas abreviaturas Kt (Ketib = escrito) e Qr (Qere = a ser lido)²⁶. Onze casos em que a

²⁶ Kt (*Ketib*) e Qr (*Qere*) são dois dispositivos que servem para marcar as diferenças entre o que está escrito no TM e o que deverá ser lido. Kt tem a função de indicar o que está escrito, enquanto Qr serve para indicar a pronúncia. Para mais informações, ver FISCHER, Alexander Achilles. *O texto*

escrita (Kt) e a pronúncia (Qr) divergem nos troncos. Trata-se de alternâncias entre os troncos *qal* e *hiphil*²⁷, conforme tabela abaixo:

Quadro 1 - casos em que escrita (Kt) e pronúncia (Qr) alternam formas do *qal* e do *hiphil* de *shûb*

TERMO ESCRITO (KT)	TERMO PRONUNCIADO (QR)
O termo aparece como <i>yashîb</i> (2 Sm 15,8).	Pronúncia: <i>yashub</i> ou <i>yashob</i> , por causa do vav no Qr. Observação: a pronúncia de <i>yashob</i> não altera o significado real, que continua sendo “voltar”.
O termo aparece como <i>yashub</i> (Jó 39,12).	Pronúncia: <i>yashîb</i> , por causa do yod no Qr. Observação: a pronúncia não modifica o sentido, o qual é de <i>garantir por confiar</i> ; outras versões adotam as formas “contar”, “fiar” ou “considerar”.
O termo aparece como <i>yashub</i> (Pr 12,14).	Pronúncia: <i>yashîb</i> , por causa do yod no Qr. Observação: o significado “receberá recompensa” será o mesmo.
O termo aparece como <i>yashub</i> em um (SI 54,7) e <i>yashîb</i> em outro (SI 73,10).	Pronúncia: <i>yashîb</i> , por causa do yod no Qr do termo no SI 54,7; <i>yashub</i> ou <i>yashob</i> , por causa do vav no Qr do SI 73,10. Observação: o sentido de “retribuir o mal” não é alterado com a leitura do termo no SI 54,7, mas sim o significado pode variar (podendo-se usar “cair” ou “pagar”). O significado “voltar” também não muda com a pronúncia no SI 73,10.
O termo aparece como <i>ashub</i> (Jl 4,1).	Pronúncia: <i>ashîb</i> , por causa do yod no Qr. Observação: o sentido do enunciado, como “trazer de volta” (ou, “eu mudarei”) não muda com a pronúncia do termo.
O termo aparece como <i>ashub</i> (Jr 33,26; 49,39).	Pronúncia: a pronúncia <i>ashîb</i> é para os dois casos. Observação: o significado “trazer de volta” continua nos dois casos mesmo depois da pronúncia.
O termo aparece como <i>tayshobnah</i> , devendo-se ler <i>teyshabnah</i> (Ez 35,9), da raiz <i>yashab</i> : “(As cidades não) serão habitadas”.	Pronúncia: <i>tashobnah</i> , por causa da ausência do yod no Qr (<i>qal</i> imperfeito). Observação: o sentido “as cidades não voltarão (retornarão)”.
O termo aparece como <i>vayashûby</i> (2 Cr 34,9). O Kt deve ser lido como <i>yoshebey</i> (<i>Yerushalayim</i>): “habitantes de Jerusalém”.	Pronúncia: <i>vayashûbu</i> por causa do shûrek no yod (forma verbal no imperfeito <i>qal</i>): “eles voltaram (a Jerusalém)”. Observação: o Qr não dá sentido no contexto: o dinheiro trazido das diversas regiões de Judá.
O termo aparece como <i>veyasheb</i> (Dn 11,18), imperfeito <i>hiphil</i> de <i>shûb</i> : “Ele voltará (sua face)”.	Pronúncia: <i>veyasem</i> , por causa do mem no Qr e da leitura distinta da consoante <i>sin/shin</i> . Forma imperfeito <i>qal</i> da raiz <i>sym</i> (“dirigir”). Observação: o significado “voltará/dirigirá o rosto para” não altera o conteúdo.

Fonte: Dados elaborados pelo autor.

A raiz é sempre a mesma em todos os casos (2 Sm 15,8; Jó 39,12; Pr 12,14; Sl 54,7 e 73,10; Jl 4,1; Jr 33,26 e 49,39). A única diferença está na alternância entre os termos *qal* e *hiphil*. Em seis ocasiões o Kt *yashub* (*qal*) deve ser lido com *hiphil*; mas deve haver alguma razão para os massoretas utilizarem leituras distintas. Em dois casos, o *hiphil* deve ser lido, de acordo com os massoretas, como *qal*. Em todo caso, o lexema *shûb* não sofre grandes alterações em seu significado e na alternância entre termos constatados no uso do *shûb* por parte dos massoretas.

Outras três passagens testificam diferenças entre Qr-Kt nos troncos *qal* e *hiphil*. São elas: Ez 35,9; 2 Cr 34,9; Dn 11,18. Em Ez 35,9, a forma (impronunciável) *tayshobenah* é substituída pelos massoretas por *tashobenah* (*qal* imperfeito de *shûb*). O Kt deve ser uma forma verbal da raiz (*yashab*) e, portanto, ser traduzido: “as cidades serão habitadas”. Nesse caso o Kt faz melhor sentido. Em 2 Cr 34,9, os massoretas sugerem a substituição do termo *vayashûby* por *vayashûbu*. O Kt com a vocalização massorética (Qr) é incompreensível. Por isso, o Kt deve ser entendido como particípio ativo da raiz *yashab*, ou seja, *yoshebey* “habitantes (de Jerusalém)”. O Qr “voltaram a Jerusalém” não dá sentido no contexto. Dn 11,18 testemunha a alternância de *veyasheb* por *veyasem*. Aqui Qr lê uma forma da raiz *sym* “dirigir (o rosto)”.

Em um parágrafo pelo menos, podemos citar um caso em que *shûb* só tem uma forma do *polet*: Jr 50,6. Sobre o termo escrito (Kt), ele aparece como *shobabîm*, adjetivo plural: “rebeldes”. Sobre o termo pronunciado (Qr), *shobebum*, por causa do *shúrek* no Qr; forma no tronco *polet*. Nisto, observamos que o Qr *shobebum* não altera o significado: “(pastores os) tornaram rebeldes”. Resumindo: quanto à leitura em Qr-Kt, a sugestão é que a forma verbal do *polet* *shobebum* substitua o adjetivo *shobebîm* em Jr 50,6, por causa do melhor sentido (as montanhas dificilmente são “rebeldes”).

Por causa das ocorrências citadas o quadro estatístico apresentado pelos pesquisadores pode variar: para Lisowsky, por exemplo, só o Pentateuco soma 170 ocorrências²⁸, o que difere de Soggin e Holladay, para os quais os cinco livros somam 180; Hamilton, que como Lisowsky não contempla o Qr, não tem tanta certeza quanto aos números, pois, para ele, a raiz aparece um pouco mais de 1050

²⁸ LISOWSKY, Gerhard. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Privileg, 1958. p. 1407-1415.

vezes no geral²⁹. Soggin considera as diferenças, mas apresenta seis ocorrências a mais do que Holladay, o qual acaba somando um total de 1054 ocorrências³⁰. Aqui, embora discordando quanto ao número de alternâncias entre *qal* e *hiphil*, optamos pela estatística de Holladay, por seu repertório que tende a ser mais completo.

Léxicos voltados para a classificação de significados foram esquematizados com o objetivo de mostrar a quantidade ou qualidade de acepções usadas pela raiz. Sendo a natureza dos léxicos estudos classificatórios, demonstra insuficiências nos esquemas propostos. A classificação feita por Gesenius oferece em duas colunas tão somente três acepções de *shûb* no *qal*³¹, e Koehler e Baumgartner, apresenta somente oito acepções para a raiz no *qal* e onze no *hiphil*³². Por outro lado, o esquema de Clines oferece uma melhor estruturação, além de uma ampla introdução de cabeçalho e um quadro de opções bem maior de significados e respectivas variações; para o *qal* 35 acepções e para o *hiphil* 22 acepções³³.

Hamilton expõe o significado central, os derivados e a forma de aplicação da raiz.³⁴ A pesquisa se estrutura da seguinte forma: no começo aparece o cabeçalho que mostra o significado principal de *shûb* e a descrição dos termos derivados *shûbâ*, *shîbâ*, *shôbâb*, *shôbêb*, *m^eshûbâ* e *l^eshûbâ*; em seguida a pesquisa descreve o desdobramento verbal com muitas conotações e em muitos sentidos diferentes (pelo menos dez). Ele conclui: o sentido básico de *shûb* é “voltar”, “retornar”; enquanto que os vários significados derivados se resumem em “retirada”, “restauração”, “apóstata”, “apostasia”, e “resposta”. Nos outros léxicos, com maior frequência no *qal* e *hiphil*, *shûb* é empregado em contextos que sugerem a volta da comunidade da aliança para Deus, num sentido de arrependimento, num sentido de renunciar ao pecado e rejeitá-lo ou no sentido de apostatar-se da fé.

Clines³⁵ amplia o número de sentidos para ocasiões às quais *shûb* pode se destinar: no *qal*: “voltar” para um lugar, no sentido de voltar ao local de partida (como

²⁹ HAMILTON, 1980, p. 909-910.

³⁰ Holladay contabiliza 679 ocorrências no *qal*, 351 ocorrências no *hiphil*, 8 alternâncias da raiz entre os troncos *qal* e *hiphil*, 5 ocorrências no *hophal*, 10 ocorrências no *poel* e 1 ocorrência no *polal*.

³¹ Além disso, o esquema de Gesenius é diferente em alguns pontos, pois, em um pouco mais de três (3) páginas, ele expõe primeiramente um cabeçalho curto, contendo poucas informações sobre a raiz nas línguas cognatas e traduções antigas, e vinte e três (23) acepções em *hiphil* para *shûb*. Ver GESENIUS, 1962, p. 810-812.

³² KÖEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1994. p. 1427-1434.

³³ CLINES, 2011, p. 273-297.

³⁴ HAMILTON, 1980, p. 909-910.

³⁵ CLINES, 2011, p. 273-297.

voltar para a terra, ou para casa) (Gn 18,33; 21,32; 28,21; Lv 22,13; 25,10; Nm 24,25; 32,18; Dt 3,20; 5,30; Js 1,15; 1 Sm 18,2; 26,25; Jr 22,27; 44,14.28); “retornar” ao pó, à terra, mãe terra, ao Sheol, para o lugar onde todo ser humano deverá retornar um dia (Gn 3,19; Jó 1,21; 34,15; Sl 9,18; 90,3; 104,29; 146,4; Ecl 3,20; Eclo 40,11); “retornar da” morte, ou seja, voltar à vida, como aquele que não tenta contra Deus com palavras, para que não tenha de ir para o *sheol*, mas prefere não fazer isso, pois almeja voltar à vida (Jó 7,10); “voltar” para continuar o trabalho (Ne 4,9); voltar, voltar para uma pessoa, para uma comunidade (Gn 18,14; 38,22; Lv 25,10; 1 Rs 12,5; 1 Sm 23,23; Jr 15,19; 40,5); “retornar a” um mestre, ou a uma senhora (Gn 16,9; Jz 11,8; 1 Rs 12,27); voltar à terra, de onde veio (2 Sm 12,23; Ecl 12,7); “retornar a Deus”, em espírito (Ecl 12,7); a volta da justiça (Sl 94,15); voltar sem mencionar o local ou a pessoa a quem retornou (“Deus, volte para nós”, cf. Sl 80,15; Jz 21,14; Jr 30,10; 31,16; 37,8; 46,27; Nm 32,22; 2 Sm 19,20); a volta da morte, voltar à morte (Jó alimenta a certeza de que irá para a terra de sombras e densas trevas); retorno da luta, da batalha, das forças armadas (Gn 14,17; Nm 13,25; 1 Sm 17,57; 18,6; 2 Sm 1,1; 8,13; 22,38); voltar para as atividades do passado, o trabalho passado (Dt 24,19; Os 11,9; 2 Sm 23,10; 1 Rs 12,24; 2 Rs 4,31; 2 Sm 6,20; Is 2,18; Jr 44,14; Dn 10,20); retornar, voltar a fazer, como Deus volta a ameaçar o ser humano (Sl 7,13); “ir” e “voltar”, para lá e para cá (Gn 8,7; Ex 32,27; 1 Sm 17,15; Ez 1,14); e mais quinze sentidos diferentes de *shûb*.

Em resumo, a raiz hebraica pode significar “voltar” no sentido não teológico e “voltar” no sentido teológico.³⁶ No âmbito não teológico, trata-se de um movimento físico de retorno ao local de partida. Nas relações em que o ser humano se revela como o principal sujeito, ou em ocasiões onde Deus atua como um coadjuvante, *shûb* ocorre cerca de 90% no *qal*, 7% no *hiphil*, 2% no *hophal* e 1% no *poel*.³⁷ No âmbito teológico a raiz *shûb* aparece majoritariamente no sentido de apostasia de Deus, afastamento do mal, retorno a Deus e volta a Deus. Concluimos que *shûb* é usado, geralmente, com menos frequência no sentido teológico-religioso; enquanto que na maioria das vezes, a mesma raiz é aplicada em movimentos não teológicos.

³⁶ SOGGIN, 1997, p. 1633.

³⁷ Esses números percentuais representam uma probabilidade, como resultado da análise dedutiva do autor, com base no maior e no menor número de ocorrências da raiz.

De acordo com J. A. Soggin (1997)³⁸, a raiz *shûb* aparece na Bíblia Hebraica basicamente com o significado de “retornar”, “voltar”. Mais de um terço das ocorrências cabem nesta definição. No *qal* a raiz ocorre 683 vezes, se referindo principalmente aos movimentos físicos, como de lá para cá ou de cá para lá. Neste sentido a raiz *shûb* designa a volta de uma pessoa ou animal ou qualquer outro objeto para o ponto de partida (cf. Gn 15,16; cf. também 18,10).

No sentido teológico, *shûb* (“retornar”, “voltar”) soma um total de 377 vezes, das quais 360 vezes ocorre em movimentos envolvendo o ser humano e Deus (no *hiphil*), e cinco vezes ele é usado em situações que oferecem volta (ou devolução, ou restauração), recompensa, rejeição, arrependimento (no *hophal*), e doze vezes em situações nas quais Deus é quem oferece a salvação à nação de Israel (no *poel*).

Os substantivos e adjetivos derivados de *shûb* ocorrem com pouca frequência e com pouca diversidade de significado. São quatro substantivos e dois adjetivos vinculados à raiz hebraica. Os substantivos são: *shûbâ*, *shîbâ*, *m^eshûbâ*, *t^eshûbâ*; e os adjetivos são: *shôbâb* e *shôbêb*.

Um quadro estatístico pode servir para identificar e comparar passagens, e perscrutar enunciados bíblicos onde *shûb* pode ocorrer.

Quadro 2 - Quadro estatístico

PENTATEUCO	LIVROS HISTÓRICOS	LIVROS POÉTICOS	LIVROS PROFÉTICOS
180 vezes	393 vezes	161 vezes	320 vezes

Fonte: Dados elaborados pelo autor a partir das informações coletadas *The Root Shûb in the Old Testament: With particular reference to its usages in covenantal contexts*, de Holladay.³⁹

Estes números adotados aqui podem variar de outros para outros. Os dados numéricos podem variar de acordo com o sistema de contagem adotado. Algumas estatísticas incluem o Qr e Kt, enquanto que outros não. Por isso permanece incerto o número exato de ocorrências da raiz *shûb* na Bíblia Hebraica.

2.1.2 Classificação das palavras

É possível ver como palavras⁴⁰ derivadas da raiz *shûb* se comportam dentro de cada enunciado.⁴¹ A partir de diferentes locuções, o fenômeno de derivação

³⁸ SOGGIN, 1997, p. 1629-1635.

³⁹ HOLLADAY, 1958, p. 7.

desses termos pode variar, pois quando o radical é prefixado ou sufixado por um afixo, ele pode adquirir outras formas, tais como: *bēshubā vānahat* “na conversão e na calma” (Is 30,15); *bēshub yhwh ’eth-šhībhat tsiyyon* “Yahweh fez os exilados voltarem para Sião” (Sl 126,1); *shubu bānim shobābiym ... hinenu atānu lach* “voltai, filhos rebeldes... eis voltamos a ti” (Jr 3,14.22); *liteshubat hashānāh* “no retorno do ano” (2 Sm 11,1); *ad-matay titehamaqyim habat hashobebā* “até quando irás de cá para lá, filha rebelde” (Jr 31,22); *’elyāšhīb* “Eliasib” (Ne 3,1); *leyāšhûb mishepahat hayāshuby* “de Jasub, o clã jasubita” (Nm 26,24); *libeney amerām shubael* “filhos de Amram: Subael” (1 Cr 24,20); *shamua veshobāb* “Sâmua e Sobabe” (2 Sm 5,14). Disso é possível observar que *shûb* admite que novas palavras sejam concebidas a partir dos efeitos de cada enunciado. Isso ocorre, por exemplo, inclusive com o substantivo *shîbâ*, o qual pode aparecer como *šhībhat* e com o paralelo *shûbâ*, que pode aparecer como *shubat*, e *bēshubā*. Vimos acima que os nomes próprios são formados com a raiz *shûb*, como *’elyāšhīb* e *shobāb*, entre outros.

Para cada um destes termos derivados há um significado básico: *shîbâ* “restauração”, *m^eshûbâ* “apostasia”, *t^eshûbâ* “resposta”, *shôbāb* “apóstata”, *shôbēb* “apóstata”.⁴² Mas há mais traduções diferentes: por exemplo, para *shôbēb*, usa-se “refrescar” e também “reparar”, como quem repara muros; para o termo *shôbāb*, além de “apóstata”, usa-se “retrocesso” e “recusante”.⁴³ Para os demais termos, como *shîbâ*, *m^eshûbâ*, e *t^eshûbâ*, a tradução sempre permanece única e básica. Desta comparação, concluímos que a maioria dos teóricos adota para *shûb* a tradução básica “voltar, retornar”, porém, para os termos derivados, a escolha da tradução para cada palavra não é unânime.

A seguir apresentamos os antropônimos, alguns dos mais importantes, derivados de *shûb*:

Quadro 3 - Palavras referentes a *shûb*

NOME	SIGNIFICADO BÁSICO	PASSAGEM BÍBLICA ⁴⁴
<i>šh^e’ār-yāšhûb</i>	“Um resto voltará”	Is 7,3

⁴⁰ A novidade demonstrada é o nome próprio *’elyāšhīb*.

⁴¹ HOLLADAY, 1958, p. 6-8.

⁴² HAMILTON, 1980, p. 909-910.

⁴³ BROWN, Francis. *et al. Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with na apêndix containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Clarendon Press, 1906. p. 998-1000.

⁴⁴ Mais passagens poderiam ter sido apresentadas, mas não foram, porque não havia espaço na tabela para colocá-las; além do mais, a intenção aqui não é classificar a quantidade de passagens em que a raiz ocorre.

<i>šheḇûēl</i>	“Volta atrás, ó El!”	1 Cr 23,16; 25,4; 26,24
<i>šhōḇay</i>	“Volte!”	Esd 2,42; Ne 7,45
<i>yāšhûḇ</i>	“Jasub”	1 Cr 7,1; Esd 10,29
<i>yāšhûḇî</i>	“Jasub”	Nm 26,24
<i>yāšhōḇ’ām</i>	“Jesbaam”	1 Cr 12,7
<i>’elyāšhîḇ</i>	“Deus traz de volta”	1 Cr 3,24; Esd 10,6

Fonte: Dados elaborados pelo autor a partir das informações coletadas *Theological dictionary of the Old Testament*, de Fabry.

Os vários antropônimos construídos a partir da raiz *shûb* (no *qal*, no *hiphil*, e no *poel*), e que aparecem no AT, são usados em sentido teológico e podem funcionar como interpelativo. Aqui podemos incluir o caso do profeta Isaías, o qual dá o nome a seu filho de *šh^e’ār-yāšhûḇ* para exemplificar a sua mensagem.

2.1.3 Classificação das raízes sinônimas

O significado central de *shûb* pode ser contrastado com o de várias outras raízes de movimento no hebraico. Holladay arrola⁴⁵ cinco raízes, são elas: *sābab*, *sûr*, *pānâ*, *sûg* e *hāpak*. Começamos pela raiz *pānâ*, que ocorre originalmente em todas as línguas semíticas com o significado básico de “virar”, somando um total de 124 ocorrências na Bíblia Hebraica.⁴⁶ Está associada ao significado “enviar” (compare o etíope *fanawa*), a “falecer” (cf. o árabe *faniya*), e “ser transitório” (cf. o tigré *fanna*). A sua ocorrência mais antiga ocorre no ugarítico com a raiz *pn*. Já no hebraico, originalmente a raiz significa “virar a cara”. No hebraico o substantivo *pānâ* significa “lado”, “rosto”; vem acompanhado de *shûb* em Jz 18,26 (“virou e voltou para casa”). O termo não é basicamente sinônimo; há pequenas diferenças entre virar e voltar. Por isso podem estar lado a lado.

A raiz *sābab* aparece nos troncos *qal* (150 vezes) e *hiphil* com o significado básico de “virar-se” ou “dar a volta”, ou ainda *circundar*,⁴⁷ além disso, ela pode aparecer, num sentido de “mudar de direção”, podendo associar-se nesse caso no *hiphil*, a uma possibilidade hipotética de *arrepender-se* (cf. 1 Rs 18,37).⁴⁸ *Sābab*

⁴⁵ HOLLADAY, 1958, p. 54.

⁴⁶ SCHREINER, Josef. Verbetes *pānâ*. BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001. v. 11. p. 578-585.

⁴⁷ Essa raiz também é encontrada em ugarítico e aramaico com a mesma forma arábica *sababun* “corda”; outro termo semelhante é encontrado no acadiano como *šabābu* “rodear”.

⁴⁸ KOEHLER; BAUMGARTNER, 1994, p. 739.

ênfatiza *afastar-se* em Gn 42,24, como que “virar para o lado”, “deixar de lado”, ou também “remover-se” para chorar⁴⁹; enquanto que *shûb*, na mesma passagem, ênfatiza o movimento na direção oposta, como *retornar* depois do choro para o lugar de onde tinha saído (“Depois voltou para eles e lhes falou”). Esse termo de movimento pode-se desdobrar em vários termos derivados com seus respectivos significados, todos eles bastante semelhantes: *sibbâ*, ou *n^esibbâ* “reviravolta”; *sâbîb*, ou *mûsâb* “redor, arredor”; e *mêsab* “arredor”.⁵⁰ Nota-se a similaridade entre esses termos derivados de *sâbab* e os derivados de *shûb*, pelo menos quanto à forma: *shîbâ* de *shûb* se parece com o *sibbâ* de *sâbab*. O termo *sâbab*, pelos menos na forma de escrita, se parece com dois adjetivos derivados de *shûb*: *shôbâb* e *shôbêb*. Essas comparações demonstram como *sâbab* se confunde levemente com *shûb* quanto à forma de escrita.

Sûr significa basicamente “mudar de rumo” ou “virar para o lado”, no *qal*; enquanto que no *hiphil*, significa “colocar de lado” ou “remover”. Ele é parecido com outro termo: *pânâ*. Enquanto *sûr* implica “mudança de direção”, ou “desviar-se” de caminho com o propósito de ficar com alguém⁵¹ (Jz 4,18), assim se retirando com o corpo todo, como também o faz o sinônimo *hâpak*⁵², *pânâ* implica *virar* o rosto para dar atenção para algo, assim como é para o termo *pânîm*⁵³, um termo derivado de *pânâ*, *virar* somente a cabeça para dedicar-se a algo novo, como a Deus (Is 45,22)⁵⁴.

Outra raiz sinônima é *sûg* “retroceder”⁵⁵, que assim como *sûr*, descreve um movimento físico envolvendo uma ordem a alguém ou um grupo de pessoas para se retirar (2 Sm 11,15; Sl 6,11)⁵⁶. Entretanto, não parece indicar apenas uma virada de

⁴⁹ FABRY, Heinz-Josef. Verbete *šûb*. BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004. v. 14. p. 475.

⁵⁰ PATTERSON, R. D. Verbete *sâbab*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2. p. 615-616.

⁵¹ Fabry vai dizer que essa mudança de direção pode ser incluída teologicamente na combinação sintática “afastamento de Deus”. FABRY, 2004, p. 475.

⁵² Um termo que adota o significado básico de “virar, devastar”, mas que pode ganhar ainda outros sentidos, como “transforma-se em” (Is 24,17) e “mudar de direção, dar meia-volta” em algumas ocasiões (Jz 20,39; 2 Rs 5,26).

⁵³ HAMILTON, Victor P. Verbete *pânâ*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2. p. 727-728.

⁵⁴ Aqui *pânâ* como “virar” a atenção para Deus pode implicar o sentido teológico do termo.

⁵⁵ Podemos discernir uma segunda raiz (ou variante de *sûg*) de igual forma, porém com o sentido de “cercar”, “murar” em Is 17,11.

⁵⁶ CLINES, 2011, p. 281.

rosto ou corpo como *pānâ*. A diferença entre essas raízes reside, portanto, naquilo que cada uma pretende fazer, ou seja, não se distingue *shûb* pelo tipo de movimento, mas pelo objetivo a ser alcançado, como fazer José falar depois de voltar do choro, ou como entrar na tenda com Jael depois de se desviar do caminho, e como homens se retirarem da batalha com pressa com o objetivo fugir.

A intenção da raiz pode ser a chave para compreendê-la dentro de qualquer situação. Tal chave compreende as preposições de movimento curto (“a”), como “começou ‘a’ chorar” e “retornar ‘a’ seu descanso”, de movimento longo (“para”), como “partiu ‘para’ a batalha” ou “partiu ‘para’ longe”.⁵⁷ Compreendendo estas preposições, fica fácil saber, por exemplo, que a conversão humana em Jr 18,8 pode ser a condição para que se alcance um arrependimento divino.

Em um parágrafo pelo menos, outra raiz precisa ser abordada. Essa raiz é *nāham*.⁵⁸ No hebraico seu sentido original é “aliviar-se”, “sentir alívio”, semelhante a “resfolegar(se)”, “tomar fôlego”. Na Bíblia Hebraica também aparecem sentidos derivados, como “consolar” ou “consolar-se”, “confortar-se”, “ficar satisfeito” ou “ter satisfação”, “compadecer-se”, além de “ter compaixão, dó e piedade”; e “arrepender-se”. Quanto a esse último sentido, os sujeitos podem ser “pessoas humanas” ou “Deus”. Neste sentido de “arrepender-se”, *shûb* e *nāham* convergem, pois é exatamente aí onde as duas raízes podem ser usadas como sinônimas: “voltar atrás”, “arrepender-se”.

Observamos que cada raiz mencionada acima pôde representar *shûb* em vários contextos do AT. Para *sābab*, o uso de “virar, circundar” ocorreu com mais frequência no Pentateuco, basicamente no sentido não teológico, e nos Livros Históricos, pressupondo em 1 Rs 18,37 o uso de “conversão” em um momento de enaltecimento, como mencionado acima. Para as raízes *sûg* “retroceder”, *pānâ* “virar o rosto”, *sûr* “mudar de direção”, *hāpak* “virar a atenção para Deus”, e *nāham* “aliviar-se”, “sentir alívio”, “arrepender-se”, os significados adotados são identificados com maior frequência em contextos de sentido teológico. Assim, concluímos que *shûb*

⁵⁷ Outras preposições podem ser usadas, como as de *trajeto ou percurso* e *ponto de partida do movimento*.

⁵⁸ HAMILTON, Victor P. Verbete *nāham*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2. p. 570-571. O autor apresenta um estudo semântico acerca da raiz *nacham* no Antigo Testamento; nele são analisadas aproximadamente 108 ocorrências da raiz. MENDES FILHO, José Jacinto de Ribamar. *O arrependimento de Deus no Antigo Testamento: um estudo do verbo Nacham*. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade EST, São Leopoldo, 2017.

pode ser representado por quase todas as raízes sinônimas observadas em contextos de afastamento de Deus.

2.2 OS DADOS EXTRABÍBLICOS

Também os dados extrabíblicos relativos à *shûb* serão identificados, analisados e classificados. As línguas semíticas podem revelar termos semelhantes ao termo hebraico, e também podem listar os termos derivados, o que pode auxiliar na compreensão do termo dentro do AT. Com esse propósito a pesquisa pretende focar na identificação e comparação de termos similares à raiz hebraica *shûb*. Identificar raízes em línguas semíticas e compará-las a *shûb* pode facilitar o entendimento acerca do uso, desenvolvimento e ramificação da raiz. Foi pensando nisso que essa seção agrupou apenas as ocorrências em línguas semíticas onde *shûb* ocorreu: acádico⁵⁹, amorita, ugarítico e protossinaítico⁶⁰, epigrafia hebraica, moabita, dialetos⁶¹ aramaicos, dialetos siríaco e mandaico.

2.2.1 *Shûb* em línguas semíticas

A pesquisa expõe o assunto de maneira distinta. Existem as exposições lexicais, que no tocante à multiplicidade de significados verbais, não passam de breves explicações terminológicas, com focos no significado central e derivado do termo. Há as exposições sistemáticas, interessadas mais nas questões semânticas da raiz. E existe a exposição de caráter histórico, pautada mais na divisão dos períodos e contextos. As várias apresentações contribuem para o aumento das opções de leitura, e conseqüentemente, ampliam o conhecimento acerca do assunto estudado. Na obra *The Root Sûbh in the Old Testament: With particular reference to*

⁵⁹ Apesar de a raiz ser atestada no Acádico, nele o seu significado se desvia e muito da raiz semítica ocidental, o que exclui qualquer tipo de conexão etimológica entre as duas raízes. Portanto, por efeito de classificação e demonstração, apenas o grafema acádico será apresentado aqui. FABRY, 2004, p. 464-465.

⁶⁰ Estes dois materiais serão apresentados juntos numa mesma subseção, porque assumem a mesma raiz *twb*, a qual será alvo de discussão.

⁶¹ De acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, este termo pode designar “qualquer variedade linguística coexistente com outra (no português do Brasil, o dialeto caipira, p.ex.)”. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, Instituto Houaiss de Lexicografia, 2009. p. 679. Aurélio, por sua vez, considera o seguinte sentido: “Variedade regional de uma língua que conta com forte tradição literária”. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p. 709.

its usages in covenantal contexts, de William Lee Holladay, por exemplo, apresenta como a raiz *shûb* aparece em várias línguas semíticas, mas está ausente no acádico, fenício-púnico e etíope.

Para facilitar a investigação sobre *shûb* nas línguas semíticas, e para efeitos de um registro mais sistemático, Holladay distribui a classificação linguística em dois grupos: noroeste semítico⁶² (protossinaítico, amorita, ugarítico, moabita, aramaico, nabateu, palmireno, e siríaco) e sudoeste semítico⁶³ (árabe).⁶⁴ Quanto ao primeiro grupo, descobrimos que na forma *twb* a raiz aparece nas inscrições aramaicas antigas de Sefire, no aramaico imperial, no aramaico egípcio, nos dialetos nabateu, palmireno, mandaico e siríaco, além de materiais canônicos e, provavelmente também alguns trechos de Daniel e Esdras, os quais resultaram linguisticamente do aramaico médio, e que passaram a ser usados a partir de 200 a.C. ou, para o nabateu, o palmireno e textos canônicos a partir de 250 d.C.; e, para os dialetos siríaco e mandaico a partir de 1200 d.C.⁶⁵ Já o aramaico imperial foi falado entre 600 a.C. e 200 d.C.⁶⁶ As línguas mais antigas a apresentarem a raiz *shûb* são: amorita (entre os séculos XVIII e XVII a.C.), ugarítico (de 1400 a 1190 a.C.) e o moabita (830 a.C.⁶⁷).⁶⁸

Shûb aparece de várias formas em línguas e dialetos antigos.⁶⁹ No amorita a raiz aparece como *sûb* nas tábuas acadianas da época de Hamurabi. No protossinaítico (1800 a.C.) a raiz adquire a forma *tb*. Na estela de Mesha (século IX) a raiz aparece na forma *w šb*, nas linhas doze (12), oito (8) e nove (9), num relato que descreve a conquista do rei Omri sobre Medeba, no qual é identificada a raiz *yšb* nas declarações *wyšb bh* “estabeleceu-se” *wyšbh kmš bymy* “e retornou Kemoš em meus dias”.⁷⁰ No fenício-púnico a raiz aparece em um nome próprio que ocorre

⁶² Conceito que representa o subagrupamento tradicional de idiomas cananeus — hebraico, fenício, moabita, aramaico, entre outros — a partir de inovações morfológicas compartilhadas. Ver FABER, Alice. In: HETZRON, Robert. *The semitic languages*. Nova York: Routledge, 1998. p. 5.

⁶³ Uma filiação entre o árabe e o sudoeste semítico é possível a partir de inovações morfológicas compartilhadas — a existência de raízes verbais com uma primeira vogal longa (*kātaba*, *takātaba*); plurais formados através de prefixação. FABER, 1998, p. 12-13.

⁶⁴ HOLLADAY, 1958, p. 9-12.

⁶⁵ Ver KAUFMAN, Stephen A. In: HETZRON, Robert. *The semitic languages*. Nova York: Routledge, 1998. p. 116-118.

⁶⁶ KAUFMAN, 1998, p. 115.

⁶⁷ BEYERLIN, Walter. *Near Eastern religious texts relating to the Old Testament*. Philadelphia: Westminster, 1978. p. 237.

⁶⁸ FABRY, 2004, p. 465-467.

⁶⁹ No acádico existe o termo *târu*, cuja raiz também existe no hebraico *tûr*. FABRY, 2004, p. 461-521.

⁷⁰ Essa tradução foi extraída do capítulo 3 “Eis as palavras de Mesa, o dibonita” da tese de Vinicius Galleazzo. Trata-se de uma tradução interlinear proposta pelo próprio autor. GALLEAZZO,

uma única vez no enunciado *may Ba'al lead back* “que Ba'al leve de volta”: *ysb'l*.⁷¹ A *tûb* aparece em um óstraco da Assíria, datado do século VII a.C., e em papiros publicados por Cowley e documentos publicados por Driver, embora seja marcante a sua semelhança com a construção ugarítica *twb*.⁷² Ao identificarmos essa raiz, destacamos a sua importância para *shûb*: a sua existência demonstra que os vários sentidos adotados por *shûb* podem não ser resultado de um fenômeno unicamente hebraico. Através do trabalho de Holladay, passamos a conhecer apenas um termo cognato presente nas línguas do sudoeste: o termo *tawaba* aparece no árabe clássico, nas regiões do norte e do sul, com significados paralelos ao *shûb* hebraico. Para sustentarmos essa afirmativa de que os significados de *tawaba* são paralelos ao do termo hebraico, baseamo-nos no léxico de Lane.⁷³

Outras formas de *shûb* aparecem na literatura extrabíblica. No siríaco, *tâb* significa “retornar, virar, fazer penitência”; no *aphel* significa “devolver, responder, entregar uma mensagem”.⁷⁴ A raiz também aparece nas cartas de Laquis com o significado de “trazer cartas de volta”, “entregar um decreto”, e também no sentido de “responder”.⁷⁵ A raiz *wšb* aparece na língua copta, na língua egípcia antiga.⁷⁶ E, por último, a raiz hebraica também se encontra no aramaico bíblico (*tub*: aparece 8 vezes em Dn e Esd).⁷⁷

Embora não haja um representante direto para *shûb* no acadiano, Fabry tenta comprovar que existe um parentesco entre *târu* e a raiz hebraica.⁷⁸ Porém, ele conclui que não há como determinar a existência de conexões etimológicas diretas entre *shûb* e *târu*, a não ser pelos nomes pessoais amorreus combinados com *târu*, que são atestados em tabuinhas acadianas da época de Hamurabi.

Em síntese, todas estas raízes equivalentes identificadas sugerem que *shûb* tenha sido resultado de um fenômeno etimológico proto-semita. Acreditamos que a

Vinicius. A estela de Mesa – Uma introdução à arqueologia e à literatura de Moab. São Bernardo do Campo, Universidade de São Paulo, 2008. p. 113-124.

⁷¹ FABRY, 2004, p. 471-472.

⁷² A raiz *twb* (ou *t̄b*), de acordo com Fabry, é amplamente atestada no ugarítico. FABRY, 2004, p. 461-521.

⁷³ LANE, Edward William; STANLEY, Lane-Poole. *An Arabic-English Lexicon*. New York: F. Ungar Pub. Co, 1955.

⁷⁴ FABRY, 2004, p. 471.

⁷⁵ FABRY, 2004, p. 467.

⁷⁶ HOLLADAY, 1958, p. 8.

⁷⁷ HOLLADAY, 1958, p. 8.

⁷⁸ FABRY, 2004, p. 464-465.

raiz hebraica tenha se originado mais precisamente no campo semítico oriental⁷⁹, de onde pode ter saído e penetrado no noroeste semítico, através do *twb*ugarítico. Esta concepção é baseada na relação de parentesco existente entre *twb* e *shûb*, o que pode ser visto na similaridade de significados adotados pelas duas raízes, bem como na semelhança de palavras derivadas, como atestam as formas verbais e os vários nomes pessoais utilizadas em ambas. Em outras palavras, estas duas raízes são muito parecidas tanto no significado básico quanto nos sentidos derivados.

2.2.2 *Shûb* em textos extrabíblicos

Esta seção pretende verificar os termos equivalentes à raiz *shûb* em diferentes línguas semíticas, dialetos aramaicos e epígrafes hebraicas. Fazer isso é importante para entender as diversas acepções e nuances de significado que a raiz pode ter. Não se trata de buscar a etimologia da palavra, mas dos significados centrais e secundários de *shûb* e de seus derivados.

2.2.2.1 Língua acádica

A raiz acádica *târu*, cuja raiz reaparece no hebraico *tûr* “ir por aí, fazer o reconhecimento”, alinham-se teologicamente com o significado dos nomes amorreus traduzidos por “Dagan retorna”, “Deus retorna”, e “Retorna, ó Deus”.⁸⁰ No uso não teológico *târu* concorda notavelmente com *shûb* (“voltar, virar para lá e para cá”). A diferença está, no entanto, na acepção teológica de *târu*, pois ele nunca se refere a um retorno ético-religioso de uma pessoa a uma divindade, mas, à virada graciosa de uma divindade para uma pessoa.⁸¹ Essa virada divina em direção a um requerente consiste na aceitação da súplica da pessoa, ou num ato divino de reconhecimento.⁸² Essa raiz acadiana apresenta vários sentidos de acordo com o contexto em que se encontra. Aqui listamos apenas três deles: *lā ituruu-ru* “virar-se”, “voltar” usa-se em contextos como *wie Früchte zum Baum, Wolle zum Schaf, umwenden, zurückkomm wie Früchte zum Baum, Wolle zum Schaf: voltando, retornando para ser como fruta para a árvore, lā para as ovelhas.* (tradução nossa);

⁷⁹ Subagrupamento que abrange o idioma acadiano. FABER, 1998, p. 5.

⁸⁰ Mas se desvia terrivelmente de *shûb* em termos de significação. FABRY, 2004, p. 464.

⁸¹ FABRY, 2004, p. 465.

⁸² FABRY, 2004, p. 465.

aA *têrti PN litùrama* significa “resposta”, palavra usada para acalentar a alma de quem espera por boas notícias; a frase aA *ana šubātē ... lã ta-tù-ra-ni-a-tí vertragswidrig zurückkommen (auf Forderungen usw): voltar em violação de contrato (a demandas etc.)* (tradução nossa), descreve uma volta perigosa, como se alguém (ou Deus), ao retornar para o outro, ou para o defender, estivesse violando suas próprias regras em favor desse alguém.⁸³

2.2.2.2 Língua amorita

Para o amorita *šub (šu-ub)*⁸⁴, as literaturas revisadas não apresentaram um significado básico específico; porém, se para o derivado *Ya-šu-ub-NA* a significação é “Deus retorna”⁸⁵, possivelmente para *šub (šu-ub)* esteja reservado o sentido de “retornar” como no hebraico. Esse nome derivado está envolvido com o retorno “religioso” de um Deus (*la-šú-ub-dDa-gan Dagan kehrt zurück: Dagan retorna*).⁸⁶ (tradução nossa). Provavelmente esse sentido teológico amorita aponta para uma súplica humana como acontece na língua siríaca e hebraica (*Šú-ub-na-NA Kehre doch zurück, Gott! Volta, Deus!*) (tradução nossa), mas essa súplica não garante a paz.⁸⁷

2.2.2.3 Língua ugarítica e protossinaítica

A raiz mais antiga, *ṭwb* (ou *ṭb*), com o sentido original “voltar-se, virar-se”, assume vários significados tanto na língua ugarítica quanto na protossinaítica. Para a raiz *ṭwb* o ugarítico admite os seguintes significados no *qal*: “voltar de/para, virar-se, virar-se em si mesmo, voltar-se para alguma coisa, etc.”, por exemplo, no sentido de “voltar para uma passagem, para a história”. No tronco *shaphel*, admitem-se para *ṭwb* os seguintes significados: “responder, reembolsar, relatar”, entre outros. A mesma raiz *ṭwb* aparece na língua protossinaítica, na qual se adota “voltar” para o significado básico. Particularmente frequente nos dois idiomas é a transcrição *ttbn*

⁸³ Wolfran von Soden consegue expor um número maior de sentidos. SODEN, Wolfran von. *Akkadisches handwörterbuch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974. v. 3. p. 1332-1333.

⁸⁴ Destacou-se esse ideograma composto das menções feitas por FABRY.

⁸⁵ Nomes pessoais amoritas atestam a raiz *sûb* no início do segundo milênio a.C. (*Ya-šu-ub-AN* e *Šu-ub-na-NA*, entre outros). FABRY, 2004, p. 465.

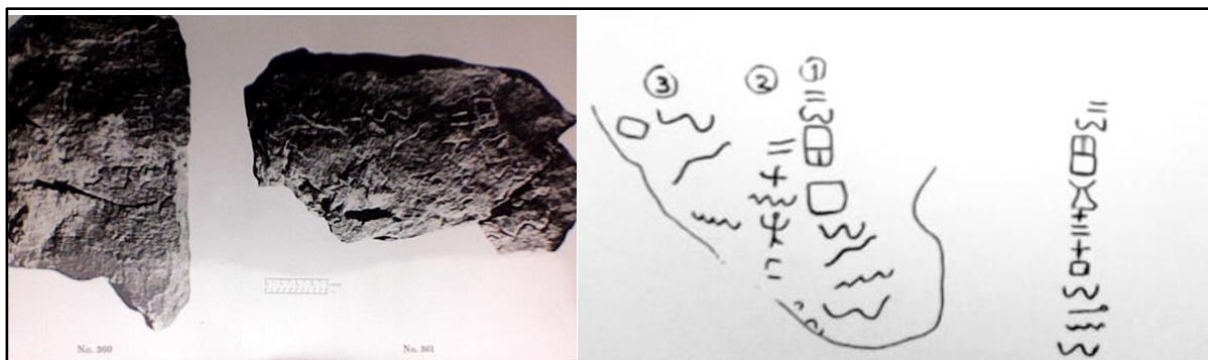
⁸⁶ BAUER, Theo. *Die Ostkanaanäer: eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten “Amoriter” in Babylonien*. Leipzig: Verlag der Asia Major, 1926. p. 56.

⁸⁷ BAUER, 1926, p. 58.

“deixar uma palavra retornar; responder”. A maioria desses sentidos pode ser encontrada também no AT, que demonstra que línguas mais antigas já conheciam e usavam *shûb* no sentido da língua hebraica.⁸⁸

As três inscrições do Sinai, que revelam a submissão de um dos trabalhadores da mina, confirmam a antiguidade do uso de *shûb* através da raiz protossinaítica *tb* (ver o quadro a seguir):

Imagem 1 – Inscrições do Sinai (S. 360 e S. 361)



Fonte: Sinai 360. Disponível em <https://www.earlysemitic.weebly.com/sinai-360-361.html>. Acesso em: 10 jan. 2021.

Quadro 4 - Transliteração e tradução das inscrições do Sinai

Transliteração e tradução dos escritos registrados na inscrição do Sinai de nº. 360, L. 17:	
<i>d tb 't dt bṯn mṯt' [y]</i>	(Eu sou um) que voltou (para ser) com a Serpente-senhora, [minha] amante. [tradução nossa]. ⁸⁹

Fonte: Dados elaborados pelo autor a partir das informações coletadas do artigo de Albright.

O texto revela o desejo ardente do mineiro de “voltar” para o Egito (ou Canaã), lugar expressado figurativamente nas inscrições como uma serpente, ou seja, para onde reside alguém que pode ter relações estreitas com o mito da Deusacobra. Porém, a palavra “voltar” tem sentido metafórico.⁹⁰ É que a escolha desse termo teve a intenção de suavizar aquele que deveria constar para dar o sentido real do enunciado, que é “morrer”⁹¹ por não mais aguentar ser oprimido pela mineradora.

⁸⁸ FABRY, 2004, p. 466.

⁸⁹ A tradução foi feita a partir do texto em inglês de Albright: “(I am one) who returned (to be) with the Serpent-lady, [my] mistress.” ALBRIGHT, W. F.. The early alphabetic inscriptions from Sinai and their decipherment. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 110, p. 18, 1948. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3218767>. Acesso em: 12 de dez. 2020.

⁹⁰ Albright definiu isso como haplografia. Ver ALBRIGHT, 1948, p. 19.

⁹¹ ALBRIGHT, 1948, p. 19.

2.2.2.4 Epigrafia hebraica

A epigrafia hebraica sustenta para a raiz *šb* o sentido de “trazer (cartas) de volta”, ou “entregar (um decreto)”, e também o sentido de “responder”, como similarmente admite a raiz egípcia *wšb* (aqui a língua egípcia escolhe “responder” como que prestar contas a alguém). A raiz *šb* pode ser usada no contexto de “trazer [de volta]” notícias para uma pessoa que espera ansiosamente por elas; podendo isso se envolver até mesmo num relatório de trabalho, o qual serve para trazer informações de trabalho para quem está mal informado sobre isso, no sentido de “dar instruções”.⁹² Ela aparece no óstraco 1 de Mesad Hashavyahu, que relata sobre uma vestimenta confiscada e sugere que a mesma deveria ser devolvida a qualquer custo (*hšbn’ t bgdy; lhšb t bgd bdk: Devolve minha veste; para devolver a veste de teu servo* – (tradução nossa a partir do alemão de D. Conrad).⁹³

Notas sobre um óstraco hebraico de Arad, feitas por B. A. Levine, mostram a relevância de um dos óstracos para o estudo do culto israelita. Trata-se de uma breve comunicação enviada à Arad, a qual foi traduzida por Levine da seguinte forma: *A meu senhor, 'Elyāšīb: Que Yahweh busque seu bem-estar! E agora: Dê a Šemaryāhû uma quantidade de cereal, e ao Qerosite você dará uma quantidade de cereal. E, quanto ao assunto que me ordenaste: Ele retribuirá a oferta de šelem do templo do Senhor.*⁹⁴ (tradução nossa). Sobre a última linha do texto “Ele retribuirá a oferta de šelem do templo do Senhor”, o texto pode provavelmente apresentar uma forma de *shûb* no *hiphil* e permitir as acepções de “pagar, retribuir” em contextos de culto. O texto faz, portanto, referência à entrega de um sacrifício ao templo de lahweh, como um ato de fé de que os bens adquiridos são devolvidos a Deus como um tipo de pagamento de dívida. O sentido de devolver algo a seu legítimo dono também transparece na afirmação do rei Barga'yah outro sentido: restauração. Barga'yah acreditava que a sua dinastia lhe seria devolvida ou restaurada pelos

⁹² FABRY, 2004, p. 467.

⁹³ RÖMER, Willem H. Ph. et al. *Weisheitstexte I: Band III, Lieferung 1*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. p. 249-250.

⁹⁴ *To my lord, 'Elyāšīb: May Yahweh seek after your welfare! And now: Give to Šemaryāhû X-commodity, and to the Qerosite you shall give Y-commodity. And, concerning the matter which you commanded me: He will remit the šelem-offering of the temple of Yahweh.* Ver trecho em LEVINE, B. A. Notes on a Hebrew Ostrakon from Arad. *Israel Exploration Journal*, v. 19, p. 49-51, 1969. p. 49.

deuses, após ter sido usurpada por estrangeiros: *Wk't hšbw 'lhn šybt byt 'by* - agora os deuses restauraram minha dinastia⁹⁵. (tradução nossa).

2.2.2.5 Língua moabita

Na língua moabita *šb* (ou *w'šb*) tem o significado original de “restaurar, retornar”. A raiz é utilizada em contextos de restauração na maioria das vezes, restauração de um reino, seja no seu aspecto religioso ou político: “ele restaurou” (“ele retornou”), “foi e depois retornou com a paz”, trouxe de lá o que representa a paz (“trouxe de lá o altar do seu Deus”).⁹⁶

A raiz aparece em inscrições e papiros semitas do norte, mais especificamente na inscrição de “Mesha”, linha 12. De acordo com a tradução de Hugo Gressmann⁹⁷, as linhas 12 e 13 da estela de Mesha relatam: *Matei todo o povo da cidade como um banquete aos olhos de Kemoš e Moabe. Eu trouxe de volta o altar de seu Deus de lá e arrastei-o na frente de Kemoš em Kerijjôth. Eu deixei o povo de Saron e o povo de Maharoth morar lá.* (tradução nossa).

2.2.2.6 Dialectos aramaicos

Nos troncos *peal* (3 vezes) e *haphel* (5 vezes), dentro dos dialetos aramaicos, a raiz *twb* aparece com significados diferentes.⁹⁸ No *peal*, a raiz é exibida no sentido de “ser retirado à força”; no *haphel* as ocorrências de *twb* aparecem com o significado de “trazer de novo” ou apenas “novamente”, como nas inscrições de Palmira (“novamente, mais”)⁹⁹. Também aparecem na forma do imperativo no sentido de substituir de novo: “e agora substitua absolutamente tudo o que você tomou”, ou, “o que você tomou à força agora você deve substituir novamente”.¹⁰⁰ Essa função adverbial do termo também é corrente no hebraico. No aramaico

⁹⁵ Transliteração de um inscrito em aramaico antigo, cf. linha 1.24. Ver FABRY, 2004, p. 468.

⁹⁶ FABRY, 2004, p. 467.

⁹⁷ *Ich tötete alles Volk der Stadt zur Augenweide für Kemoš und Moab. Ich brachte von dort den Altar ihres Dod und schleppte ihn vor Kemoš in Kerijjôth. Ich ließ dort wohnen die Leute aus Šaron und die Leute aus Maharoth.* GRESSMANN, Hugo. *Altorientalische Texte zum Alten Testament*. 2. Aufl. Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1926. p. 441.

⁹⁸ FABRY, 2004, p. 468.

⁹⁹ *twb* aparece na linha 8 de um inscrito palmireno, e na linha 4 de outro inscrito da mesma língua, segundo LEVIN & MUNKSGAARD. *Berytus: Archaeological Studies*. V. 2. Líbano: University of Beirut, 1935. p. 86,99.

¹⁰⁰ Ver FABRY, 2004, p. 470.

egípcio a raiz *twb* aparece com o significado de “retornar, girar, voltar à balança”. Também no aramaico bíblico, a raiz indica para a “volta da razão”: “A razão voltou-me e eu então bendisse o Altíssimo” (Dn 4,31.33). O retorno da consciência implica, aqui, o retorno de Nabucodonosor.

Duas obras nabateias revelam um uso semelhante de *shûb*. Uma inscrição datada de agosto de 204 d.C. apresenta a forma *k'twb* com o significado “aqui novamente”¹⁰¹. A outra, desenhada numa tumba em Qars el-Bint, expressa uma ameaça àquele que, por algum motivo, profana a tumba: *ytwb ḥlqh l'şdqh* “sua herança passe para o herdeiro”. Neste segundo caso, a raiz *twb* é usada em um sentido de ameaça que sugere a penalização contra alguém que pratica o crime de violação da sepultura; a pessoa criminosa, por ter cometido o crime de violação da tumba, provavelmente deve passar a sua herança para os parentes da pessoa morta.

A raiz *tāb* aparece em dois dialetos aramaicos antigos: o siríaco e o mandaico. Embora no siríaco *tāb* signifique “retornar, dar meia-volta”, ela raramente é usada para traduzir o *shûb*. Em vez disso, o siríaco geralmente usa a raiz *hpk* para o sentido não teológico, e, *pn'*, para o sentido teológico, em especial para os casos de arrependimento.¹⁰² Esse *pn'* equivale a *nāḥam* em Joel 2,13. Já no mandaico, a raiz *tāb* significa “desviar, afastar”, como em: *tab hīa lanihuia Imarḥ d-baita: a vida se desviou e não será uma porção dos senhores da casa.* (tradução feita a partir do inglês de Drower e Macuch)¹⁰³.

2.2.2.7 Língua egípcia

Na língua egípcia a raiz *wšb* aparece na forma de verbo e substantivo. Ela é atestada desde o Império Médio no sentido de “responder, intervir por alguém, proteger alguém, responsabilizar”. Os substantivos *wšbw*, “aquele que responde, advoga”, *wšb.t*, “enlutado profissional”, e *wšb.ty*, “aquele que responde”, são usados para designar alguém que responde pelo falecido no julgamento.¹⁰⁴ A raiz ainda aparece na língua copta através das representações *tôôvé* “retribuir, substituir, compensar, reembolsar, punir” e *oyôschv* “responder”. Acreditamos que esta última

¹⁰¹ MARK, Lidzbarski. *Ephemeris für semitische Epigraphik*. V. 2. Giessen: J. Ricker, 1908. p. 264.

¹⁰² FABRY, 2004, p. 471.

¹⁰³ DROWER, E. S.; MACUCH, R. *A mandaic dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1963. p. 483.

¹⁰⁴ FABRY, 2004, p. 471.

forma verbal é a que mais se assemelha à raiz *wšb* que, como vimos, também assume o significado de “responder”.¹⁰⁵

2.2.2.8 Síntese conclusiva

Observamos que a raiz *shûb* vem de um fenômeno etimológico proto-semita. Tanto no significado básico quanto nos sentidos derivados ela se parece com *twb*, uma raiz ugarítica. Além disso, vimos outras raízes parecidas com a raiz *shûb*. O acadiano *târu*, por exemplo, pode se referir a um retorno de Deus para uma pessoa. *Šub*, uma raiz amorita, pode significar “volta, Deus!” no sentido de súplica; neste mesmo sentido o protossinaítico *ṭṭbn* pode ser usado também como “voltar”. Já o mandaico *tāb* pode significar “voltar, retornar”, mas no sentido de arrependimento; assim também é o siríaco (*tāb*). No entanto, os sentidos podem mudar em outras línguas. O arábico *ṭawaba* “retornar” pode ser usado no sentido teológico, mas também no sentido não teológico, como retornar para um lugar de antes, como também para um lugar de recompensa divina. O moabita *w’šb* “trazer de volta, restaurar” pode se referir a trazer de volta a paz. Isso pode se parecer muito à raiz *šwb* “voltar-se, trazer de volta” na epigrafia hebraica, não no sentido teológico, mas se referindo a voltar trazendo notícias. E, por último, vimos a raiz *twb* “novamente, mais uma vez” usada no sentido de restaurar mais uma vez ou de novo.

2.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO

Este capítulo ajudou a responder parcialmente a primeira pergunta básica: “Com que frequência e significado *shûb* aparece nas línguas semíticas?” Ele foi necessário para fornecer dados estatísticos extrabíblicos relevantes para a compreensão do uso da raiz na Bíblia e sua similaridade com outros termos. Os processos de classificação identificaram vários equivalentes à raiz *shûb*, como também substantivos, adjetivos, antropônimos e termos sinônimos.

A seguir tentamos resumir os resultados da raiz em línguas semíticas e textos extrabíblicos.

¹⁰⁵ CERNY, J. *Coptic Etymological Dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. p. 181,221.

Quadro 5 - Ocorrências em textos extrabíblicos

TERMINOLOGIA	SIGNIFICADO BÁSICO	NUANÇAS	EFEITOS DE SENTIDO
Acádico (<i>tāru</i>)	“Retornar”	Usa-se essa raiz para construir os substantivos <i>tayāru</i> , “compaixão” e “misericórdia”, e <i>tayyāru</i> , “compassivo” e “misericordioso”.	O radical se refere a um retorno de Deus, característico de um retorno vivificante e salvador.
Amorita (<i>šub/šū-ub</i>)	“Retornar”	Os imperativos <i>SúubnaAN</i> , <i>Súubnail</i> e <i>Súubnaoilu</i> , com a partícula predicativa junto, envolvem-se numa súplica carinhosa por Deus (“retorna, ó Deus”).	A raiz aparece nas composições <i>lašúub Dagan</i> “Dagan retorna”, e <i>lašúubAN</i> “Deus retorna”, implicando em um retorno religioso divino.
Ugarítico <i>twb</i> (ou <i>tb</i>)	“Voltar, virar”	Esse voltar lembra o “voltar a lugar” ou “voltar a uma pessoa”.	Aqui o sentido é não teológico. O termo significa voltar para uma passagem, para a história (ou para algum lugar).
Protossinaítico <i>twb</i> (ou <i>tb</i>)	“Voltar”	Esse “voltar” é sugerido como um eufemismo para “morrer”.	Aqui o ser humano está suplicando pela “volta” da deusa, representada pelo pedido de reparação (ou “restauração”).
Epigrafia hebraica (<i>šb</i>)	“Voltar(-se), trazer de volta”	É evidente que o radical se refira a “voltar(-se), trazer de volta”. Este trazer de volta também pode significar “devolver”.	Sentido não teológico: trazer notícias para o pai, para o chefe da comunidade ou para a comunidade.
Moabita (<i>w’šb</i>)	“Trazer de volta”, “restaurar”	Pode aparecer na primeira ou na terceira pessoa, podendo o sujeito ser uma pessoa, o que “traz de volta” e que “restaura”.	Os bens foram restaurados, a paz restabelecida, e selou-se uma aliança entre duas pessoas.
Dialetos aramaicos (<i>twb</i>)	“Novamente, mais uma vez”	No tronco <i>haphel</i> . Abraão recuperou todos os bens (ou substituiu os velhos bens por outros novos). Davi recuperou tudo.	Se os bens foram levados ou roubados, eles devem ser restaurados e trazidos de volta mais uma vez (a vida também é restaurada: Deus sai em auxílio do homem para protegê-lo dos perigos da vida).
Outro dialeto aramaico (síriaco) (<i>tāb</i>)	“Retornar, dar meia-volta”	Provavelmente a raiz é usada para se referir a um sentido de convocação de penitência.	Esse movimento de retorno pode significar atitude de “arrepentimento”.
Outro dialeto	“Desviar, afastar”	Geralmente, o sentido	O significado é

aramaico (mandaico) (<i>tāb</i>)		ético-religioso não assume o sujeito Deus explicitamente.	qualificado como não peques mais, seja batizado e junte-se à comunidade de fé.
Egípcio (<i>wšb</i>)	“Responder”	É semelhante à raiz copta <i>oyōschv</i> , a qual também leva o significado de “responder”.	O significado é usado no sentido de responder por alguém, ou uma pessoa que advoga por alguém que já morreu.

Fonte: Dados elaborados pelo autor.

Além dos equivalentes da raiz em línguas semíticas, vimos nas epígrafes hebraicas outros significados adotados pela raiz *šb*: “Entregar” um decreto, “responder” alguma coisa para alguém, “devolver” a Deus algo que lhe pertence, podendo ser sacrifício ou oferta (sentido teológico), “retribuir, pagar” ou “restaurar”. Quanto aos dialetos aramaicos, vimos no *peal* a raiz *twb* aparecer no sentido de “ser retirado à força”; no imperativo, vimos ela com o significado de “substituir de novo”; no aramaico egípcio, vimos ela com o significado de “retornar, girar, voltar à balança”; no aramaico bíblico, vimos ela no sentido de “volta da razão”; no nabateu, vimos ela com o significado de “aqui novamente”; e no sentido de “sua herança deve ser ‘passada’ para o herdeiro”, vimos a raiz *twb* numa tumba em Qars el-Bint.

Como vimos, este capítulo mostrou as ocorrências da raiz *shûb* nos textos extrabíblicos. Entretanto, a tarefa do próximo capítulo é selecionar as ocorrências e explorar os significados assumidos por *shûb* nos textos bíblicos.

3 SHÛB EM TEXTOS BÍBLICOS

Vimos na classificação dos dados estatísticos que *shûb* pode ser usada mais de 1054 vezes, tornando-se a décima segunda raiz mais usada no AT¹⁰⁶. Aqui, ela possui muitos significados, podendo ser traduzida, a depender do tronco (*qal; hiphil; hophal; polel; polal*) como voltar (para Deus), retornar, afastar-se, abandonar, trazer de volta, devolver, retribuir, responder, revogar, converter-se do mal ou do bem, restaurar e arrepender-se. A partir de seu alcance semântico, ela está associada à ideia de movimento. No AT ela aparece também nas formas seguintes: *shûbâ, shîbâ, m^eshûbâ, t^eshûbâ, shôbâb, shôbêb, šh^e’âr-yāšhûb¹⁰⁷*, etc. Em certas ocasiões ela aparece com os respectivos sinônimos: *sābab, sûr, pānâ, sûg, hāpak e nāham*.

Para explorar esses significados assumidos por *shûb*, abordaremos os textos que utilizam o radical hebraico de acordo com os blocos do AT: Pentateuco, Livros Históricos, Livros Poéticos, e Livros Proféticos. De cada bloco, serão selecionadas quatro passagens bíblicas para estudo, com o objetivo de mostrar o funcionamento de *shûb* em cada enunciado. Acreditamos não haver necessidade de estudar um número maior, já que o objetivo é fazer um estudo classificatório de dados e significados de *shûb*.

Este capítulo contribui para responder a segunda pergunta básica, que é: quais possíveis sentidos o radical *shûb* pode assumir nos textos bíblicos?

3.1 O PENTATEUCO

No Pentateuco a raiz *shûb* está distribuída da seguinte forma: 68 vezes em Gênesis; 28 vezes em Êxodo; 18 vezes em Levítico; 31 vezes em Números; e 35 vezes em Deuteronômio.¹⁰⁸ Buscaremos saber como a raiz funciona dentro de cada texto selecionado e os efeitos de sentido que ela pode causar. Para o estudo de efeitos de sentido, serão usadas as seguintes passagens bíblicas selecionadas: Gn 18,10; Ex 32,12; Nm 5,7; Dt 28,31.

3.1.1 Seleção das ocorrências e produção de sentido

¹⁰⁶ HOLLADAY, 1958, p. 2.

¹⁰⁷ Ver mais antropônimos na tabela 3, a qual fica no capítulo 1 desta tese.

¹⁰⁸ Para o número de ocorrências de *shûb* no Antigo Testamento, ver HOLLADAY, 1958, p. 7.

A raiz está espalhada por todo o Pentateuco, com maior frequência nos troncos *qal* e *hiphil*. Aqui a raiz *shûb* pode movimentar-se em vários sentidos e ter sujeitos diferentes. No *qal*, ela aparece em movimentos de volta ao ponto de partida (sujeito hóspede: Gn 18,10; sujeito desconhecido: Lv 14,39; sujeito ave: Gn 8,9); em moções repetitivas da raiz, resultantes nos advérbios “novamente” e “de novo” (sujeito pode ser líder de um coletivo: Nm 11,4); quando sugerir reverter uma propriedade que foi levada semelhantemente a “restituir” ou “devolver” (sujeito alguém ou algo desconhecido: Dt 28,31; sujeito alguém ou algo desconhecido: Lv 25,24); quando a respiração acabar, alguém deve voltar à terra, como quem sai da vida para a morte (sujeito humano: Gn 3,19); descrevendo as emoções e atitudes (Deus de Israel sendo solicitado a arrepender-se do mal que pensou em fazer (sujeito Deus: Ex 32,12). No mesmo sentido não teológico, ainda no *qal*, a raiz adquire o sentido de “voltar a um lugar/para um lugar” (como para casa, a uma propriedade de ancestrais, ou para a terra de origem, cf. Gn 18,33; 21,32; 28,21; 31,3.13; 32,1.10; Nm 14,3.4; 23,5.16; 24,25; 32,18; 33,7; 35,28.32). Nas passagens analisadas observamos como sujeito um hóspede, alguém ou algo desconhecido, uma ave, um líder, entre outros.¹⁰⁹ Os sujeitos protagonizam a sua verdadeira situação, funcionando como elementos que praticam e sofrem a ação verbal.

No *hiphil*, a raiz *shûb* pode descrever o “trazer de volta”, “levar de volta” alguém ou algo a um lugar, como trazer de volta com segurança (Gn 37,22; 42,37) ou fazer “voltar/espantar” aves de rapina (Gn 15,11). Existe a promessa divina que descreve que lahweh fará muitas pessoas voltarem ao Egito (Dt 28,68). Ainda pode ter o sentido de trazer de volta, levar de volta algo para um lugar ou uma pessoa; muitas vezes pode designar recolocar, colocar novamente um objeto no lugar onde estava (Gn 29,3; 42,25; Ex 34,35; Nm 17,25). Alguém deve devolver antes do pôr-do-sol aquilo que tomou emprestado (Ex 22,25; Dt 22,2; 24,13), ou trazer de volta à mente (Dt 30,1).¹¹⁰ *Shûb* pode, portanto, descrever diversas ações no *hiphil*, mas quase sempre o sujeito é o ser humano.

Quando *shûb* é usado como verbo de movimento, seja no *qal* ou *hiphil*, pode ser observado tênues variações nos textos do Pentateuco. Estas acontecem em razão do tipo de complemento verbal adotado. Por exemplo, o enunciado “Voltareis então, cada um para a propriedade que vos dei” não forma sentido sem a menção

¹⁰⁹ CLINES, 2011, p. 276-278.

¹¹⁰ CLINES, 2011, p. 288-298.

do destino “para” onde o sujeito deve voltar (Dt 3,20). O mesmo ocorre com “Voltai às vossas tendas!”, que utiliza a preposição “a” para conectar o objeto indireto com *shûb* (Dt 5,30).

Outros verbos de movimento expressam enunciados que não são muito comuns no Pentateuco como a ira de Deus que pode afastar-se (Nm 25,11; Dt 13,18)¹¹¹. O mesmo ocorre com a restituição de algum valor, ou o retorno de um objeto para um lugar específico (Nm 5,7.8; 13,26; 17,25; 18,9; 22,8; 23,20; 35,25)¹¹² ou o retorno a outra nação (por exemplo: “retornar ao Egito”, cf. Ex 4,19.20.21; 13,17)¹¹³, ou, ainda a restauração da saúde (Lv 13,16; 14,39.43)¹¹⁴. Dos dados observados, incluindo também os materiais autênticos do Pentateuco e variações incomuns, as quais foram identificadas anteriormente, observamos a raiz *shûb* se movimentando dentro de um enunciado que se exprime nas formas de *ir* ou *sair* (Dt 23,14), ou na mudança que *Deus voltará a fazer* (Dt 30,9), o que provavelmente pode indicar um discurso deuteronômico.

As ocorrências de *shûb* selecionadas no Pentateuco não podem ser analisadas em seu todo para efeito de exploração de sentido, mas apenas quatro delas são estudadas aqui.

3.1.1.1 Gênesis 18,10

O sentido de texto produzido em Gn 18,10 inicia nas demonstrações de pessoa (*ele*: “hóspede”) e tempo (pretérito perfeito: “disse”; futuro: “voltarei”, “terá”; advérbio de tempo: “no próximo ano”). A expressão *Shob ashub eleycka kaet hayah vehineh-ben leSarah* “Certamente voltarei a ti no próximo ano; então (tua mulher) Sara terá um filho” envolve duas formas verbais que movimentam duas promessas, o “voltarei” e o “terá”. A primeira forma descreve o hóspede que voltará em data marcada; a segunda forma descreve quem terá o menino. Além disso, trata-se de uma expressão que se caracteriza por sua liberdade e imaginação, porque admite suspense na narração, de modo que a promessa do menino que é revelada, a qual se mostra como o ponto central, cria a expectativa de uma apresentação

¹¹¹ CLINES, 2011, p. 296.

¹¹² CLINES, 2011, p. 291-296.

¹¹³ CLINES, 2011, p. 277.

¹¹⁴ CLINES, 2011, p. 285.

dramática.¹¹⁵ Como Abraão e Sara, que no início resistem, zombam e duvidam da palavra de promessa. Assim, *Shob ashub* “Certamente voltarei” faz parte do texto que foi construído para apresentar a tensão entre o discurso inescrutável de Deus e a descrença do ser humano (Gn 18,1-16). O hóspede discursando para Abraão nos leva à conclusão: os resultados produzidos pela expressão do v. 10, e que são de ordem promissora¹¹⁶, mostram a fidelidade de Deus se sobrepondo à incredulidade humana. Essa é a função que a figura etimológica *Shob ashub* assume.

3.1.1.2 Êxodo 32,12

A famosa oração de Moisés feita por ocasião do pecado de idolatria cometido pelo povo tem um significado chave, a saber, um sentido de arrependimento ao enunciado, como “retornar/voltar do plano de punir”¹¹⁷. O dito *lahmah yomeru mitseraym lemor beraah hotsyam laharog otam beharym ulekhalotam meal peney haadamah shub meharon apekha vehinahem al-haraah* “Por que os egípcios haveriam de dizer: ‘Ele os fez sair com engano, para matá-los nas montanhas e exterminá-los da face da terra’? Volta atrás do furor da tua ira e arrepende-te do castigo” expressa uma súplica em favor do povo, quase em um tom de ordem contra Deus. Depois de ter lembrado a *lahweh* que a posição de Israel e sua saída do Egito estão firmemente enraizadas na eleição divina, e depois de ter questionado a intenção de Deus, Moisés finalmente sugere que a reputação de *lahweh* entre os egípcios está ameaçada.¹¹⁸ Com um discurso (*ele*) e uma participação direta, visto que Moisés narra e participa da saga ao mesmo tempo, a pessoa de *lahweh* parece ver-se obrigada a voltar atrás do julgamento (cf. v. 14). Assim, o dito caracteriza-se por ter um foco narrativo, pois Moisés e *lahweh* interagem no enunciado. Todos estes elementos da narrativa produzem um sentido de intercessão.

¹¹⁵ BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis: a Bible commentary for teaching and preaching*. Atlanta: John Knox Press, 1982. p. 157-158.

¹¹⁶ SANG-KEUN, Ahn. *A study of God’s encounter with Abraham in Genesis 18:1-15 against the background of the Abraham narrative*. 2010. Thesi (Doctorate degree) – Department of Old Testament, University of Pretoria, South Africa, 2010. p. 184-186.

¹¹⁷ CLINES, 2011, p. 284.

¹¹⁸ WIDMER, Michael. *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer*. 2003. Thesi (Doctorate degree) – Department of Theology, University of Durham, Durham, 2003. p. 72-73.

3.1.1.3 Deuteronômio 28,31

O dito *hamorekha gazul milefaneykha velo yashub lakh* “teu jumento (será) roubado na tua frente e a ti não voltará”, faz parte de um conjunto de leis de maldição (Dt 28,15-46).¹¹⁹ O sujeito *tu*, o tempo *presente* por causa do participio, o objeto roubado (jumento) e o pronome possessivo *teu* (dono do jumento), formam o sentido da frase. Essa é a narrativa do roubo do jumento que acontece no presente e que aponta para o futuro “voltará”: o jumento voltará à pessoa representada por *tu*. O jumento não “voltará” ou não será “devolvido” a seu proprietário¹²⁰. Portanto, além de o enunciado fazer parte de um acordo entre lahweh e Israel, o estilo desse enunciado de maldição é deuteronômico e retoma temas semelhantes aos de juízo da pregação profética.

3.1.1.4 Números 5,7

Uma série de ordens e estipulações de responsabilidade específica dos sacerdotes é proferida por lahweh em Nm 5-6¹²¹, das quais, uma carrega a raiz *shûb* na forma verbal (*veheshîb*): *Vehitevadu et-hatatam asher asu veheshîb et-ashamo berosho vahamyshito yosef alayv venatan laasher asham lo* “Confessarà o pecado cometido e fará voltar o valor de que é devedor, acrescido de um quinto. E dará àquele a quem prejudicou” (5,7). Notamos que o sujeito, que é indeterminado, é tratado como ele(s), terceira pessoa do plural, respectivamente singular (“eles confessarão o pecado que cometeram, restituirão do valor”). O discurso começa com a constatação do pecado cometido e conclui com a ordem da restituição a ser cumprida no futuro (*veheshîb*). A princípio, o sentido produzido é legal; no entanto, a gravidade do crime não está no ato cometido contra qualquer pessoa, mas contra lahweh.

¹¹⁹ Provavelmente serviu de base para a pesquisa e tomada de decisão real, como o fez o rei Josias (2 Rs 22,11), que rasgando suas roupas depois de ler o livro, cujo conteúdo era composto por estas maldições, temeu que algo de ruim pudesse acontecer contra Israel. Ver BADEN, Joel S.; STACKERT, Jeffrey. *The Oxford Handbook of the Pentateuch*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 285.

¹²⁰ GESENIUS, 1962, p. 810.

¹²¹ BADEN; STACKERT, 2021, p. 36-37.

3.1.2 Síntese conclusiva

Como pudemos observar, no Pentateuco, *shûb* se apresentou em número maior nos modos do indicativo e menor nos modos do imperativo afirmativo e negativo. Como um modo tipicamente imperativo, vimos um caso de Ex 32,12. A movimentação feita por *shûb* pôde gerar, além da combinação das palavras, alguns efeitos de sentido a partir das quatro passagens selecionadas. Isso aparece resumido na tabela a seguir, em termos de sentidos gerados, na coluna da direita.

Quadro 6 - Significados no Pentateuco

Passagem e significado	Efeitos de sentido
“Voltar a uma pessoa” (Gn 18,10)	No caso do v. 10 de Gn 18, percebemos no tipo de enunciado que a declaração do retorno é promissora, pois reafirmava uma aliança já feita antes a Abraão (Gn 15,4).
“Voltar atrás” (Ex 32,12)	O advérbio interrogativo <i>lamah</i> “por que” indica o tipo de enunciado que vem logo em seguida. O discurso é marcado por uma interação através de uma fala subjetiva. O sentido do dito está na intercessão feita por Moisés, baseada no argumento da eventual contradição da atuação divina, uma vez que a libertação do Egito se tornaria questionável.
“Voltar, ser devolvido” (Dt 28,31)	Nesse caso o <i>shûb</i> foi empregado no Futuro Indicativo, pois ao afirmar categoricamente que o roubo de fato aconteceu, mas não será devolvido (Dt 28,31).
“Fazer voltar” (Nm 5,7)	O sentido do enunciado foi regulador em Nm 5,7; ele proporcionou ordens para atos de purificação comunitária, em razão de culpa por algum delito cometido, como pagamento por infração.

Fonte: Dados elaborados pelo autor.

Além do mais, consideramos outras situações nas quais a raiz *shûb* pôde ser representada por outros significados. Vimos uma vida dura e de esforço ser destinada, com o tempo, a “voltar à terra” (*shûb*, cf. Gn 3,19). *Shûb* ser usado para expressar a libertação de José por alguém que prometeu levá-lo de volta ao seu ancestral paterno (*shûb*: “levar de volta”, cf. Gn 37,22). Vimos o povo desejar as comidas dos egípcios, e os filhos de Israel começarem a chorar “outra vez” (“Novamente, de novo”¹²², forma verbal no sentido de advérbio, cf. Nm 11,4).¹²³ Contudo, o que chamou mais a atenção foram os significados de sentido teológico

¹²² A obra *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew* define, para *shûb*, o sentido de “para acontecer de novo”. DE BLOIS, R. *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew (SDBH)*. United Bible Societies. Obra produzida online. Disponível em: <<https://semanticdictionary.org/semDic.html>>. Acesso em: 10 mai. 2023.

¹²³ Essa tradução é adotada pela versão Nova Almeida Atualizada (NAA).

adotados pela raiz no Pentateuco, como “afastar-se do mal” (Nm 25,11) e “retornar a Deus” (Dt 23,15).

3.2 LIVROS HISTÓRICOS

O total de ocorrências de *shûb* nesse bloco de livros é de 393, as quais se dividem da seguinte forma: 36 vezes em Josué; 29 vezes em Juízes; 15 vezes em Rute; 45 vezes em 1 Samuel; 53 vezes em 2 Samuel; 62 vezes em 1 Reis; 55 vezes em 2 Reis; 5 vezes em 1 Crônicas; 61 vezes em 2 Crônicas; 4 vezes em Esdras; 20 vezes em Neemias; e 8 vezes em Ester. Dentro deste quadro, várias ocasiões servem de fundo histórico para a ocorrência de *shûb*, como a tomada de Jericó, a aparição do Anjo de lahweh a Gideão, a negociação de Abner com Davi ou a vocação de Neemias.¹²⁴ Com isso já se sabe que o tipo de enunciado nesse bloco de livros, apesar da tentativa de demonstrar um caráter objetivamente histórico, é marcado pela ausência de conhecimentos precisos e realmente históricos.¹²⁵ Visando compreender a participação de *shûb* dentro destas nuances, a análise precisa ser feita, antes de tudo, nos enunciados identificados nas passagens de Js 6,14; Jz 6,18; 2 Sm 3,16; Ne 2,6.

3.2.1 Seleção das ocorrências e produção de sentido

Existe um número diversificado de sentidos de *shûb* dentro do bloco dos Livros Históricos. Para os casos de uso não teológico, vemos o “voltar a um lugar”, ou “voltar de um lugar”, às vezes sem mencionar o lugar ou pessoa para onde retornou (Js 2,22; 6,14; 22,32; Jz 21,23; Rt 1,6.7; 1 Sm 1,19; 6,16; 18,2; 26,25; 2 Sm 3,16; 11,4; 1 Rs 12,20.21.24; 2 Rs 2,25; 2 Cr 18,16; 20,27; Esd 2,1; Ne 2,6), “voltar para uma pessoa” (Js 2,23; 7,3; Jz 20,48; Rt 1,10), “voltar da batalha militar, ou para a batalha militar” (Js 8,21.24; 2 Sm 1,1.22; 23,10; 2 Rs 14,14; 25,26; 1 Cr 20,3) e, por fim, “recuperar, restabelecer e restaurar” (2 Rs 14,22.25.28; 2 Cr 7,14).¹²⁶ *Shûb* também adota o sentido “novamente” ou “de novo” (Js 5,2; Jz 17,3; 1 Sm 5,3; 2 Rs

¹²⁴ SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento: 1. Introdução*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 123-139.

¹²⁵ MERLO, Paolo; SETTEMBRINI, Marco. *Il senso della storia: introduzione ai Libri storici*. Soncino: San Paolo, 2012. p. 12-13.

¹²⁶ CLINES, 2011, p. 276-279.

4,35),¹²⁷ além de “responder” (1 Rs 12,6.16; 1 Cr 21,12; 2 Cr 10,6.9), “devolver” (Jz 11,13) e “trazer de volta” (2 Sm 17,3; 1 Rs 13,20.23.29).¹²⁸ Para os casos de uso no sentido teológico, *shûb* tem os seguintes sentidos: “afastar-se de lahweh” (Js 22,16.18; 23,12; 24,20; 2 Cr 7,19) ou admoestação a “voltar a lahweh” (2 Cr 30,6.8.9; 2 Rs 17,13).¹²⁹ Assim, temos um número reduzido de sentidos teológicos para a raiz *shûb* dentro do bloco dos Livros Históricos e um número maior de sentidos não teológicos.

Notamos, através destes sentidos, que o bloco dos Livros Históricos é predominantemente uma coleção de narrativas que, no entanto, nem sempre possuem apenas caráter histórico. De acordo com Merlo, os textos deste bloco não foram escritos para fornecerem conteúdo histórico preciso, mas, antes, existem para transmitir as tradições que fundaram a identidade do povo de Deus enquanto povo de fé em lahweh.¹³⁰ A heterogeneidade textual é um fator que indica a falta de precisão nesta coleção de livros. Além dos enunciados que contam as histórias do passado, que relatam, por exemplo, os atos de conquista, há outros que tratam, por exemplo, de vocação, de rompimento de aliança. Além disso, existe um tipo peculiar que aparece em forma de proclamação profética, por caracterizar-se pelas críticas à idolatria: “se acontecer vos desviardes e vos apegardes ao restante destas nações” (Js 23,12); “se abandonardes lahweh para servir os deuses do estrangeiro” (Js 24,20).

Os traços da diversidade entre os enunciados serão vistos a seguir, nas quatro ocorrências selecionadas da raiz hebraica.

3.2.1.1 Josué 6,14

A ordem era para dar voltas ao redor da cidade durante sete dias, sendo uma volta para cada dia ao redor de Jericó, mais sete voltas no sétimo dia, totalizando no final do trajeto treze voltas. No segundo dia mais uma volta foi dada (*Vayasobu et-hayr bayom hasheny paam achat vayashubu hamachaneh*: “[No segundo dia] rodearam uma vez a cidade e voltaram ao acampamento”) (v. 14). Aqui observamos que o enunciado é objetivo, pois a linguagem direta e o verbo estão na

¹²⁷ CLINES, 2011, p. 286-287.

¹²⁸ CLINES, 2011, p. 280-298.

¹²⁹ CLINES, 2011, p. 281-283.

¹³⁰ MERLO, 2012, p. 12.

terceira pessoa.¹³¹ Mas, o objeto (indireto) *hamahaneh* “ao acampamento” alterou a função de *shûb* mostrando o destino do sujeito. Disto podemos concluir que, para cada dia, voltava-se ao acampamento depois da caminhada circular.

3.2.1.2 Juízes 6,18

O Anjo de lahweh toma a fala inicial reconhecendo que Gideão é guerreiro valente (Jz 6,12). A seguir, Gideão suplica em alta voz: “Eu te peço, meu Senhor!” (6,13); e faz um pedido fundamental: “Se encontrei graça aos teus olhos, dá-me um sinal de que és tu quem me fala” (6,17); que conclui com um imperativo negativo: *al-na tamush* “não te afastes daqui” (6,18). Esse pedido é compreensível, pois Gideão quer fazer um sacrifício antes de voltar para ver o sinal que o anjo daria. O anjo reage positivamente aos pedidos de Gideão, favorecendo-o¹³². No v. 18, a raiz aparece na resposta do anjo da seguinte maneira: *anokhy esheb ad shubekha* “Esperarei até teu voltar”. Assim, a cena descrita em 6,17-18 serve para demonstrar que Gideão é dependente de Deus, e necessita de uma série de sinais e atos seguros para poder agir.¹³³

3.2.1.3 2 Samuel 3,16

O trecho 2 Samuel 3,12-21 apresenta sujeitos envolvidos numa relação social. Abner com seus homens se apresentam propondo um negócio. Davi se dispõe a ouvi-lo, mas exige a devolução de Micol, a mulher de Faltiel, como parte da negociação. Faltiel, não aceitando perder sua mulher corre desesperadamente atrás de sua amada, chorando o tempo todo. Faltiel recebe, no entanto, a ordem de “voltar/retornar”¹³⁴: “volta!” (*shub*). “E ele voltou” (*vayashob*).¹³⁵ Temos, aqui, duas formas verbais de *shûb* no *qal*. Uma vez um imperativo (*shub*) e outra vez um

¹³¹ O texto tem a função de entreter e ensinar uma tática militar. SICRE, José Luis. *Josué*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002. p. 180.

¹³² BLOCK, Daniel I. Will the real Gideon please stand up? Narrative style and intention in Judges 6-9. *Journal of the Evangelical Theological Society*, Evangelical Theological Society, vol. 40, n. 3, p. 353-366, 1997. p. 357.

¹³³ MURPHY, Kelly J. *Mapping Gideon: An Exploration of Judges 6-8*. 2011. Dissertation (Master's degree) – Faculty of the James T. Laney School of Graduate Studies of Emory University, Atlanta, 2011. p. 140-141.

¹³⁴ CLINES, 2011, p. 279.

¹³⁵ ALTER, Robert. *The Hebrew Bible: A Translation with Commentary*. New York, London: W. W. Norton & Company, 2019. v. 1. p. 3767.

imperfeito consecutivo (*vayashob*). Ambas as formas indicam um deslocamento geográfico (voltar ao lugar de onde Faltiel saiu).

3.2.1.4 Neemias 2,6

O *shûb* “voltar/retornar”¹³⁶ de Ne 2,6 faz parte de uma pergunta sobre o tempo (*matay tashub* “Quando voltarás?”). Outra pergunta já tinha sido feita (“Até quando durará tua viagem?”). As duas perguntas descrevem o tempo pelo termo *matay* “quando”. O trecho se encontra no contexto da vocação de Neemias, mais precisamente no interrogatório do rei Artaxerxes (cf. 2,2.4.6). Embora essas perguntas do rei estejam esperando por uma resposta convincente do servo, elas dão um sentido de proibição antecipada numa ocasião em que o rei não pode ser importunado;¹³⁷ com elas o servo se vê numa situação típica de obrigação trabalhista, pois terá de ir e “voltar” para junto do rei, custe o que custar. Aqui a raiz é empregada no sentido não teológico.

3.2.2 Síntese conclusiva

Analisamos *shûb* em quatro passagens selecionadas. Vimos que a raiz produz sentidos linguísticos e teológicos dentro de cada enunciado. Estes efeitos de sentido podem ser sistematizados:

Quadro 7 - Significados nos Livros Históricos

PASSAGEM E SIGNIFICADO	EFEITOS DE SENTIDO
“Voltar a um lugar” (Js 6,14)	Não há interação social entre os interlocutores, por causa da ausência de pessoas e por, o relato estar na terceira pessoa; a forma <i>vayashubu</i> , está na terceira pessoa do plural, no imperfeito consecutivo (o tempo narrativo) e indica um deslocamento de volta ao ponto de partida.
“O retorno de uma pessoa” (Jz 6,18)	O sentido criado na enunciação é de subjetividade, pois o “eu” age no enunciado através do verbo “esperar”; aqui a raiz está gerando, no imperfeito consecutivo <i>qal</i> , um sentido de retorno de uma pessoa.
“Voltar a um lugar” (2 Sm 3,16)	A ordem para voltar é dada para Faltiel; o verbo “ir” na forma de <i>vais/vai-te</i> ocorre na segunda pessoa tu/você no Presente do Presente; porém, a raiz <i>shûb</i> ocorre nas formas de <i>shub</i> (imperfeito <i>qal</i>) e <i>yashob</i> (imperfeito consecutivo). Isso resulta num sentido de dar a meia-volta, retornar para casa, o lugar de onde saiu.

¹³⁶ CLINES, 2011, p. 279.

¹³⁷ A rainha sentada ao lado do rei só pode indicar um protocolo formal e real. Para Robert Alter, essa ocasião real só pode se tratar de uma ocasião de festividade, em que a companhia feminina faz parte do protocolo da corte. ALTER, 2019, p. 10130.

“Voltar a um lugar” (Ne 2,6)	O sentido produzido pelo verbo é de coibição, ou seja, tentativa de refrear a ida de Neemias (ou de intimidação).
------------------------------	---

Fonte: Dados elaborados pelo autor.

Vimos ainda outros significados dentro do bloco dos Livros Históricos. Este bloco pôde adotar para *shûb* os seguintes significados: “recuperar” (2 Rs 14,22); “novamente, de novo” (Js 5,2); “responder” (1 Cr 21,12); “devolver” (Jz 11,13); “trazer de volta” (2 Sm 17,3); “afastar-se de Deus” (2 Cr 7,19); admoestação a “voltar” para Deus (2 Rs 17,13).

3.3 LIVROS POÉTICOS

O número de ocorrências está assim dividido: em Jó, a raiz *shûb* aparece 39 vezes, 71 vezes em Salmos, 23 vezes em Provérbios, 10 vezes em Eclesiastes, 4 vezes em Cântico dos Cânticos e 14 vezes em Lamentações. As ocorrências descrevem experiências. Em caso de experiências negativas, aí se recorre à proteção divina a fim de resolvê-las; em caso de positivas, vinculam-se ao afeto das boas companhias. Há experiências que remetem ao questionamento do sofrimento por parte de quem reconhece sua própria mortalidade (Jó 10,9); ou a alegria da salvação devolvida (Sl 51,14), ou desejada, como foi desejada a volta da Sulamita (Ct 7,1). Assim, também existe a recompensa (retribuição) por obras, sejam elas boas ou más (Pr 12,14). Tudo isso pode ser entendido por meio da análise a seguir sobre as ocorrências selecionadas.

3.3.1 Seleção das ocorrências e produção de sentido

Nos Livros Poéticos a raiz *shûb* ocorre em vários sentidos, com destaque para as ocorrências no *qal* e no *hiphil*. No *qal* ela é vista em movimentação física, repetição da ação de um verbo (como “de novo”) e arrependimento.¹³⁸ Neste paradigma verbal *shûb* pode ocorrer em vários movimentos físicos, como “voltar” ao pó, ao solo, ou ao Sheol (Jó 1,21; 34,15; Sl 9,18; 90,3; 104,29; 146,4; Ecl 1,6; 3,20; 4,1.7; 5,14)¹³⁹, “voltar” para uma pessoa ou comunidade (Sl 73,10; Ct 7,1; ou para um povo [85,5]), como voltar à vida (Jó 7,10; 10,21; 16,22), “recuar ou afastar-se” de

¹³⁸ CLINES, 2011, p. 278-288.

¹³⁹ Conforme Fabry, Eclo 40,11 apresenta o mesmo significado básico para *shûb* (“voltará” a um lugar). FABRY, 2004, p. 511-512.

uma pessoa (Jó 39,22; Sl 6,11; 9,4; 56,10; 70,4; 74,21; Pr 30,30), “retirar-se ou escapar” de uma situação ruim (Jó 15,22; Pr 2,19), ou “voltar” ao estado anterior de boa saúde (Jó 33,25; Sl 116,7)¹⁴⁰. Em certas ocasiões *shûb* pode adotar outro conteúdo semântico, como “de novo ou novamente”, ao invés de simplesmente só “voltar/retornar” (Jó 10,16; 17,10; Sl 71,20; 85,7; a difamação pode voltar-se contra o seu causador, cf. Pr 25,10¹⁴¹). E por fim, e menos frequente, *shûb* pode ocorrer no sentido de “voltar atrás” do plano de punição ou julgamento (Sl 6,5; 90,13) e “apostasia”¹⁴² (Jó 36,10; Sl 78,41).

No *hiphil*, *shûb* ocorre em um número menor.¹⁴³ Basicamente isso acontece no movimento de “trazer de volta, levar de volta”¹⁴⁴ (Jó 10,9; 34,15; Sl 68,23; 90,3; 119,119); mas ainda há outros sentidos de importância secundária: como “devolver” (Jó 20,10.18; Sl 51,4; 51,14; 69,5)¹⁴⁵; “retribuir” (Jó 33,26; Sl 18,21.25; 28,4; 54,7; 79,12; 94,2.23; 109,5; Pr 12,14; 17,13; 24,12.29); “responder ou relatar” palavra (Jó 13,22; 31,14; 32,14; 33,5.32; 35,4; 40,4; Pr 18,13; 22,21; 24,26; 27,11); “resgatar”, como que libertando a alma de alguém (Jó 33,30; Sl 19,8; 35,17; Pr 25,13); “recuperar”, como em recuperar o fôlego (Jó 9,18); “evitar”, conter a raiva de alguém (Jó 9,13); “desabafar” raiva (Jó 15,13); “reverter, atrapalhar” o plano ou ação divina (Jó 9,12; 11,10; 23,13; Sl 74,11; Pr 19,24; 26,15); e “restaurar” (Sl 80,4.8.20; 85,5).¹⁴⁶ Assim, embora no *hiphil* a raiz ocorra basicamente no sentido de “trazer de volta, levar de volta”, ela aparece com mais frequência nos sentidos de “retribuir” (com o mal ou bem) e “responder”. Provavelmente isso se deve à predominância, nos hinos poéticos, do nexos entre causa e efeito, como também combina com a doutrina da retribuição.

Outras expressões podem ser consideradas a partir das passagens a seguir, como a categorização dos sujeitos.

¹⁴⁰ Outros sentidos podem ser vistos à parte, como *voltar sem dizer o destino* (Sl 25,3; 59,7.15; 80,15), *voltar e virar* (Sl 22,28; 51,15; 78,34; 85,9; Pr 1,23), *fluir de volta, ou envolver novamente* (Sl 78,39; 104,9), e *ser devolvido* (Sl 35,13), ou *ser pago de volta, como se fosse recompensar* (Pr 12,14).

¹⁴¹ Neste sentido, o mal causado contra alguém pode voltar de novo a ele como uma retribuição. Efeitos deste tipo de retribuição corre no *polal*, em Pr 17,13.

¹⁴² Esse sentido implica num *retorno a um estado anterior deplorável* (Sl 73,10) e *total abandono dos mandamentos e estatutos* (Sl 78,41).

¹⁴³ Aproximadamente 87 vezes.

¹⁴⁴ Na forma *hiphil*, Thompson e Martens oferecem ainda “conduzir de volta”, “transportar”, “restaurar” e “retirar” para *shûb*. THOMPSON; MARTENS, 2011, p. 56-59.

¹⁴⁵ Devolver em forma de pagamento; como se fosse homenagear ou indenizar alguém (Sl 72,10; 116,12).

¹⁴⁶ Para aprofundar no estudo dos sentidos e significados de *shûb*, no *hiphil*, ver CLINES, 2011, p. 288-298.

3.3.1.1 Jó 10,9

Duas combinações de palavras se encontram no enunciado *Zekhór-na ky-khahomer asytany veel-afar teshibeny* “Lembra-te de que me fizeste de barro, e agora me farás voltar ao pó?”, as de pessoa e tempo. O pronome pessoal “me” representa o sujeito Jó, o qual fala na primeira pessoa; porém, a sua fala faz menção a um passado distante, o qual é marcado por pretérito perfeito. Sendo assim, o sentido do enunciado parece completo: para Jó a morte parece certa em um tempo; este é o sentido produzido pela raiz *shûb* e que resulta em *teshibeny* “fazer voltar”. Isto indica a vida da pessoa que é levada de volta à morte.

3.3.1.2 Salmos 51,14

A fala de penitência ocorre no tempo presente; este é o tempo localizado no enunciado *Hashíbah li sesson yish'êkha verúach nedibah tisemekhêni* “Devolve-me o júbilo da tua salvação e que um espírito generoso me sustente”. Duas pessoas estão envolvidas: “me” e “tu”. O primeiro representa o salmista que pede por ajuda, e, o tu, representa o interlocutor, Deus, que é mencionado no v. 12. A primeira oração está constituída de dois elementos de combinação, o objeto indireto “me” e o complemento verbal “da salvação”, os quais complementam o verbo dando o sentido de restauração ou restituição ao enunciado. Trata-se de um particípio *hiphil* de *shûb* “fazer voltar, restituir”. O pedido por salvação não se apropriou, neste caso, de uma forma verbal no futuro, pois a restituição é urgente, o que levanta a hipótese de ser um caso de vida ou morte (v. 20).

3.3.1.3 Provérbios 12,14

O enunciado é narrado na terceira pessoa, por isso a qualidade do mesmo torna-se objetivo. Ele se caracteriza assim pelos elementos usados, os quais são próprios da linguagem objetiva, como o objeto direto “bom” constituído sem o uso de preposição. Além disso, vejamos mais com o enunciado à mostra: (*Mipery fy-ysh yseba-tob ugemul yedey-adam yashub lo: Do fruto de sua boca o homem sacia-se com o que é bom, ele [Deus] fará voltar a recompensa da obra de suas mãos*). (tradução nossa). Observemos que a segunda oração implica uma questão ética, ou

seja, propõe a recompensa como triunfo para aqueles que se responsabilizam em falar apenas coisas boas (*shûb*: coisas boas devem “voltar”). Trata-se de um provérbio pertinente a todas as épocas, como atualmente se diz “quem planta colhe”. Aqui *shûb* é usado para expressar o retorno de coisas positivas que foram plantadas ao longo da vida,¹⁴⁷ dentro da chamada doutrina da retribuição mencionada acima.

3.3.1.4 Cântico dos Cânticos 7,1

Duas pessoas constituem o enunciado *Shuby shuby hashulamyt shuby shuby venehezeh-bakh* “Volta-te, volta-te, Sulamita, volta-te, volta-te ... queremos te contemplar!”, o “nós” e o “tu”. Aqui o *shûb* significa “virar, virar”¹⁴⁸. A própria expressão de *shûb* é simples e direta, o que se constitui só de uma oração, muito familiar em poemas e cânticos. A ação do verbo ocorre no presente e no modo imperativo afirmativo *qal*. Acreditamos que Sulamita está dançando e evidentemente ela começa a se afastar da multidão de dançarinos, até que outras pessoas presentes no salão a convidam para voltar virando-se para a platéia, de modo a dançar novamente.¹⁴⁹ Com isso fica claro que o sentido adotado é de pura concentração e reflexão, com metáforas e símiles para descrever as partes do corpo e para indicar inúmeras referências e alusões ao sexo.¹⁵⁰

3.3.2 Síntese conclusiva

Examinamos a raiz *shûb* em quatro passagens. Vimo-la produzindo sentidos linguísticos e teológicos, os quais podem ser organizados.

Quadro 8 - Significados nos Livros Poéticos

PASSAGEM E SIGNIFICADO	EFEITOS DE SENTIDO
“Fazer voltar ao pó” (Jó 10,9)	Uma incerteza pertinente à continuação da vida é instaurada (“e agora me farás voltar ao pó?”) no tempo (imperfeito) Futuro.
“Fazer voltar, restituir/devolver” (SI 51,14)	A restituição da dignidade, na ocasião, tende a ser o sentido último. Neste caso, tanto o termo “devolução” e quanto “restituição”, pode

¹⁴⁷ Gesenius concebe para *shûb* também o significado de “voltar” como recompensa para quem pratica algo; mas ilustra isso como um ato que recai sobre o infrator em retaliação (SI 7,17). GESENIUS, 1962, p. 810-811.

¹⁴⁸ GESENIUS, 1962, p. 810.

¹⁴⁹ ALTER, 2019, p. 9499-9500.

¹⁵⁰ MERWE, Dirk van der. Attitudes towards sexuality in song of songs and in the corpus paulinum: a comparison. *Journal for Semitics*. Pretoria, Gauteng, vol. 26, n. 1, p. 434-460, 2017. p. 437.

	ser usado.
“Fazer voltar a recompensa” (Pr 12,14)	A alegria provém do falar e agir corretamente; essas ações desconhecem praticamente palavras e atitudes que podem acabar ferindo bons costumes. O Kt é usado por enquadrar-se na doutrina da retribuição, entre o nexo causa e efeito.
“Voltar a dançar” (Ct 7,1)	Salomão coloca a Sulamita no centro do enunciado através de um chamado forte, curto e direto. Ela é chamada para se aproximar dos olhos da contemplação humana. Sua beleza é o foco desse olhar. <i>Shûb</i> pode significar a dança de roda, ou a retomada da dança ou ainda o retorno da bailarina que se afasta.

Fonte: Dados elaborados pelo autor.

Livros Poéticos também apresentam vários outros significados, como: “escapar, retirar-se” (Pr 2,19); “recuar” (Sl 6,11); “evitar” (Jó 9,13); “desabafar” (Jó 15,13); “reverter, atrapalhar” (Sl 74,11); “restaurar” (Sl 85,5); “voltar atrás” (Sl 90,13); “apostasia” (Jó 36,10); “responder” (Pr 18,13); “resgatar” (Sl 19,8); “recuperar” (Jó 9,18).

3.4 LIVROS PROFÉTICOS

Os textos abordados nesta seção se encontram no bloco dos Livros Proféticos. São aproximadamente 320 ocorrências, dentre as quais apenas oito serão selecionadas para fins de exploração sobre efeitos de sentido. Analisar-se-á os enunciados pertinentes a cada ocorrência da raiz, para tentar destacar como *shûb* se movimenta neles.

3.4.1 Seleção das ocorrências e produção de sentido

Quanto à literatura atribuída aos profetas maiores, a partir do significado principal “voltar”, *shûb* pode desdobrar-se em vários sentidos, como “voltar” a Deus no sentido teológico (cf. Is 44,22; 55,7; Jr 3,1.7; 3,10; 24,7), “afastar-se” do pecado, do mal (Jr 18,8.11; 23,14; 25,5; 26,3; 35,15; 36,3.7; 15,7; Ez 3,19; 13,22; 18,21.23.27.28; 33,9.11.12.14.19; Dn 9,13); “afastar-se” de Deus (tornando-se infiel, cf. Is 57,17; Jr 3,19; 3,6; 5,6; 8,5.11; 14,7); o que também pode representar um afastamento da justiça (cf. Ez 18,24.26; 33,18).¹⁵¹ Diferentemente disso, *shûb* pode se desdobrar em outros sentidos, como “voltar” a um lugar qualquer (Is 52,8; Jr 22,11.27; 44,14.28), ou uma pessoa (Jr 15,19; 46,16), ou para um lugar não

¹⁵¹ CLINES, 2011, p. 281-283.

revelado (Jr 30,10; 31,16; 37,8; 40,12; 43,5).¹⁵² Esse movimento de voltar para algum lugar pode ser causado ou forçado por alguém. Neste caso, um terceiro sujeito pode “fazer voltar” para algum lugar (Is 37,29; Jr 27,22; 28,3.6; Ez 18,7.12), “restaurar ou restabelecer” (Is 1,26; 49,6; Jr 15,19; 31,18; Ez 39,25); ou “resgatar” (Jr 41,16; Ez 18,17; 20,22; 38,12; 47,7).¹⁵³ Há várias maneiras como a raiz *shûb* se movimenta no bloco dos Profetas Maiores. Mas existe uma razoável diferença. É que os movimentos tendem para o sentido teológico. O sujeito se volta a Deus com maior frequência do que para um lugar.

Acerca da literatura atribuída aos profetas menores, *shûb* pode tomar rumos diferentes ou até mesmo estranhos e desconhecidos. A raiz pode descrever um “voltar” a um lugar (Os 5,15; 8,13; 9,3; 11,5; Jn 1,13; 8,3; 9,12; 10,9; MI 2,6;) e de um lugar (como da guerra, cf. Mq 2,8; ou do Egito, cf. Zc 10,10); pode descrever um “voltar” sem mencionar o destino dessa volta ou a pessoa e lugar para onde retornou (Zc 4,1; 10,9). Além disso, ela pode tomar o sentido de “voltar” para lahweh (Os 5,4; 6,1; 7,10; 14,3; Jl 2,13; Zc 1,3.6; MI 3,7), sentido este em que *shûb* está acompanhado de modos de como voltar para Deus: afastando-se, arrependendo-se do pecado ou do mal (Zc 1,4), ou voltando-se de todo o coração, com jejum, lamento e pranto (Jl 2,12), rasgando-se o coração (cf. 2,13) e fazendo ofertas (cf. 2,14).¹⁵⁴¹⁵⁵ Às vezes este tipo de movimento torna-se repetitivo, passando a significação “novamente” e “de novo”, como acontece nos casos em que o sujeito decide *fazer de novo, ou movimentar-se outra vez* (Zc 5,1; 6,1; 8,15; 9,8; MI 3,18).¹⁵⁶ Por vezes o movimento no *hiphil* pode se desdobrar em *fazer recair* (Jl 4,4.7),¹⁵⁷ trazer a restauração ou mudar a sorte (Os 6,11; Am 9,14; Na 2,3).¹⁵⁸ Assim, apesar de serem diversificados os movimentos de *shûb* e produtivos para fins de conversão humana e arrependimento divino, ainda assim *shûb* consegue, em outros casos, expressar um sentido de compaixão e piedade (Mq 7,19). Isso nos faz concluir que o modo como *shûb* opera dentro de cada situação, nem sempre tende a descrever um movimento, mas um estado.

¹⁵² CLINES, 2011, p. 276-279.

¹⁵³ CLINES, 2011, p. 280-298.

¹⁵⁴ Jonas 3,8 vai sugerir um procedimento de retorno para lahweh um tanto extravagante, pois impele a todo um povo que se cubra de panos de saco para invocar o Deus de Israel.

¹⁵⁵ CLINES, 2011, p. 276-283.

¹⁵⁶ CLINES, 2011, p. 286-287.

¹⁵⁷ CLINES, 2011, p. 288-290.

¹⁵⁸ CLINES, 2011, p. 287.

As formas de a raiz ser empregada podem ser mais bem entendidas a partir da análise dos enunciados. Examinaremos a seguir os elementos de combinação de cada enunciado para ver como se dá a interação da raiz na literatura atribuída aos profetas.

3.4.1.1 Isaías 44,22b

Nesse enunciado (*shubah elay ky gealetykha* “volta-te para mim, porque te redimi”) *shûb* é apresentado como “voltar (para Deus)”.¹⁵⁹ Há quem diga que se trata de uma reivindicação de Deus sobre Israel.¹⁶⁰ Esta reivindicação, provavelmente, é feita porque Israel, depois de resgatado, se encontra livre para voltar. Essa liberdade de Israel é entendida no v. 23 como uma oportunidade para Deus poder chamá-lo à conversão; também é encarada como uma ótima oportunidade para Deus se gloriar em Israel (“porque lahweh resgatou Jacó e se glorificou em Israel”). Deus não é nada sem um povo que se volte para ele, de modo que sua memória seja mantida. Nesse sentido, Deus está lutando para que Israel retorne a ele, como mostra claramente Is 44,22b.

3.4.1.2 Jeremias 5,6

É por causa da busca consciente por caminhos próprios que o povo de Jerusalém/Judá é qualificado como rebelde e obstinado.¹⁶¹ Esse é o significado do substantivo *m^eshûbâ*, derivado da raiz *shûb* em Jr 5,6: (ato de) “apostasia”.¹⁶² A rebeldia e falta de lealdade se apresentam como as razões para a vingança de lahweh contra o povo rebelde (cf. 5,9.29 e 9,8).¹⁶³ O grau de intensidade desses problemas morais é mostrado em 5,6 (*ky rabu pisheeyhem atsemu meshuboteyhem*: Pois seus crimes são muitos, e inúmeras são as suas apostasias). (tradução nossa). *Shûb* neste enunciado cabe no campo teológico do “afastamento (de Deus)”.

¹⁵⁹ THOMPSON; MARTENS, 2011, p. 57.

¹⁶⁰ BERGES, Ulrich F. *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*. Inglaterra: Sheffield Phoenix Press, 2012. p. 304.

¹⁶¹ SILVA, C. M. D. E o Senhor tinha razão em se vingar contra seu povo: estudo exegético de três perícopes de Jeremias. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 1-15, jul.-dez., 2020. p. 8.

¹⁶² THOMPSON; MARTENS, 2011, p. 56-59.

¹⁶³ SILVA, 2020, p. 11.

3.4.1.3 Jeremias 18,8

Os versículos 18,7-8 do livro de Jeremias mostram como Deus muda seus planos. Mostram como Deus reage a nações más e boas. *Shûb* significa “voltar atrás de uma decisão”¹⁶⁴. Isso se percebe de forma expressiva no v. 8 (*Veshab hagoy hahu meraato asher dibarety alayv venihamety al-haraah Asher hashavety laasot lo*: Se essa nação, contra a qual eu falei, voltar atrás da sua maldade, então eu me arrependerei do mal que pensava fazer-lhe). (tradução nossa). Deste modo, entendemos que os planos de Deus não são fixos, mas se alteram de acordo com a decisão humana.¹⁶⁵ Em outras palavras, a relação entre Deus e povo trabalha para o sentido de conversão (*shûb*) humana. Isto significa que o v. 8, o qual constitui uma palavra de condicionamento, funciona para dizer que Deus se arrepende ou muda de mente (*nāham*) se o povo voltar atrás de suas maldades.

3.4.1.4 Ezequiel 39,25

O enunciado do v. 25 (*atah ashyb et-shevyt yaaqov verihamety kal-beyt yserael veqinety leshem qadesh*): mudarei a sorte dos exilados de Jacó e me compadecerei de toda a casa de Israel, zelando pelo meu santo nome) apresenta *shûb* com o significado de “mudar a sorte”¹⁶⁶, que é o mesmo que restaurar a sorte. Essa apresentação pode ser considerada como uma reinterpretação da maneira como *lahweh* se dedica a honrar o seu nome, através de uma mudança de sorte prometida a todas as tribos de Israel.¹⁶⁷ Ainda que outras considerações em torno disto possam declarar algo diferente, como a afirmação de que Deus honra o seu nome através da destruição de Gog nas montanhas de Israel¹⁶⁸, no entanto, o

¹⁶⁴ GESENIUS, 1962, p. 810.

¹⁶⁵ MARSH, Allen Bythel. *How שׁוּב and נָחַם contribute to understanding the meaning of Jeremiah 4:28, 15:6-7, 18:7-10 and 26:3, 13 and 19*. 2018. Dissertation (Doctorate degree) - Theology at the South African Theological Seminary, Geneva, 2018. p. 132-136.

¹⁶⁶ GESENIUS, 1962, p. 812.

¹⁶⁷ Crane acredita que esta frase represente um produto aditivo, e que a razão disto esteja na restauração de todas as tribos de Israel. CRANE, Ashley Stewart. *The Restoration of Israel: Ezekiel 36-39 in Early Jewish Interpretation: A textual-comparative study of the oldest extant Hebrew and Greek manuscripts*. 2006. Thesis (Doctorate degree) - Murdoch University, 2006. p. 234.

¹⁶⁸ LEE, Lydia. The enemies within: Gog of Magog in Ezekiel 38-39. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, South Africa, v. 73, n. 3, p. 1-7, 2017. p. 4-5.

enunciado do v. 25 com a raiz *shûb*, tem a intenção de mostrar como Deus pode julgar e se compadecer, e gloriar-se nisto em sua soberana autonomia.

3.4.1.5 Oseias 5,15

Raramente o radical *shûb* aparece na literatura dos Profetas Menores na acepção de “voltar (a um lugar)”. Mas quando isso acontece, ele deve estar ligado de alguma maneira a um sentido de conversão. É possível ver isto no enunciado *elekh ashubah el-meqomy ad asher-yeashemu ubiqeshu panay* “Vou-me embora, voltarei ao meu lugar, até que se reconheçam culpados e procurem a minha face”. Aqui lahweh fala sobre algo que vai fazer enquanto aguarda respostas do povo. Deus aguarda que o povo busque novamente a ele. Voltar a outros deuses seria inútil, porque só Deus pode solucionar os prejuízos da nação.¹⁶⁹ Enquanto o culpado não reconhecer os seus erros, Deus retirou-se para longe dele, como se estivesse retornando para um lugar que antes era seu. Deus se afasta quando o povo se afasta dele.

3.4.1.6 Joel 2,13

Também em Joel 2,13 o radical *shûb* é empregado no sentido de conversão “retornar a Deus”¹⁷⁰: *veqireu lebabechem veal-bigedeychem veshubu el-adonay eloheychem ky-hanun verahum hu erech apaym verab-hesed veniham al-haraah* “Rasgai os vossos corações, e não as vossas roupas, retornai a lahweh, vosso Deus, porque ele é bondoso e misericordioso, lento para a ira e cheio de amor, e se arrepende da desgraça”. A ordem se dirige aos destinatários de maneira urgente, chamando-os ao arrependimento sincero, pela dilaceração dos corações, em vez do rasgamento das vestes.¹⁷¹ Esse arrependimento provavelmente é baseado nas bondades e misericórdias de lahweh.¹⁷² O que nos leva a concluir que a volta para lahweh não envolve uma mudança de direção, mas uma mudança de atitude. Essa

¹⁶⁹ ZIMRAN, Yisca. The Notion of God Reflected in the Lion Imagery of the Book of Hosea. *Vetus Testamentum*, v. 68, n. 1, p. 149-167, Brill, 2018. p. 154.

¹⁷⁰ CLINES, 2011, p. 282.

¹⁷¹ TOFFELMIRE, Colin M. *A Discourse and Register Analysis of the Prophetic Book of Joel*. Leiden, Boston: Brill, 2016. v. 66. p. 62.

¹⁷² TOFFELMIRE, 2016, p. 122.

mudança de atitude vai provocar uma mudança em lahweh, que voltará a ser o que essencialmente é: um Deus bondoso e misericordioso.

3.4.1.7 Naum 2,3

Outro sentido de *shûb* está vinculado à reconstrução de Israel depois de devastado. Assim o descreve o enunciado *Ky shab adonay et-geon yaaqov kigeon yserael* “Pois lahweh restaura a ufania de Jacó, assim como a ufania de Israel”. O narrador promete a restauração do orgulho de Israel que naturalmente vai cumprir-se no futuro. Com tudo isso, observa-se através do enunciado em questão um sentido de restauração da nação após ter sido massacrada pelos assírios e parte de sua população ter sido desterrada em 622 a.C. Aqui Deus se manifesta como Deus da justiça e da misericórdia.

3.4.1.8 Miquéias 7,19

A primeira metade do versículo diz: *yashub yerahamenu ykhebosh avonoteynu vetashelych bimetsulot yam kal-hatovtam* “Ele voltará (ou mais uma vez), ele terá piedade de nós, pisará aos pés nossas faltas, lançará no fundo do mar todos os nossos pecados”. O movimento de voltar não é para algum lugar ou pessoa, mas o retorno a uma prática normal no passado. Na frase, o sujeito lahweh não se mexe, mas o profeta acredita que ele irá operar “outra vez” uma mudança favorável para o povo, pois ele sabe que lahweh perdoará seus pecados no futuro.¹⁷³ Em suma, o “de novo” das traduções modernas indica o reaparecimento pessoal de um estado emocional (ou mental); um tipo de ressurgimento de um estado anterior de sentimento piedoso; em outras palavras, Deus irá reverter o estado de espírito de Israel mais uma vez de acordo com seu propósito divino, a misericórdia.

¹⁷³ GLENNY, W. Edward. *Micah: A Commentary based on Micah in Codex Vaticanus*. Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 197.

3.4.2 Síntese conclusiva

Resumimos as ocorrências de *shûb* em oito passagens selecionadas dos Livros Proféticos. Vimos que *shûb* produz sentidos linguísticos e teológicos dentro de cada enunciado, que aqui sistematizamos.

Quadro 9 - Significados nos Livros Proféticos

PASSAGEM E SIGNIFICADO	EFEITOS DE SENTIDO
“Apelo à conversão” (Isaías 44,22b)	O sentido gerado é, portanto, de volta a Deus que leva ao perdão (arrependimento). Trata-se de um resgate divino pago por amor; o que nos faz lembrar muito a lei do resgate de Lv 25,23-34. Com base nisso todos os pecados de Israel foram varridos.
“Afastamento de Deus” (Jeremias 5,6)	O crime cometido por Israel é descrito no v. 7: abandonaram (voltaram as costas a Deus) lahweh por falsas crenças e por aqueles que se dizem deuses. Portanto, o sentido produzido no enunciado do v. 6 é de apostasia, assim como descreve o v. 7.
“Voltar atrás de fazer o mal” (Jeremias 18,8)	O sentido é de afastamento das maldades cometidas. Ele (Deus) muda de atitudes, resulta em mudança dos planos de lahweh.
“Fazer a volta, restaurar a sorte” (Ezequiel 39,25)	O sentido é de restauração (salvação e compaixão).
“Vontade de Deus de voltar” (Oseias 5,15)	O sentido produzido pela ocorrência da raiz no enunciado é de disciplina. Observa-se isso pela vontade de lahweh de voltar para o seu lugar, como se estivesse afastado do povo, o que representa uma disciplina para motivá-lo a buscar novamente seu Deus.
“Apelo à conversão” (Joel 2,13)	O sentido produzido e projetado no enunciado é de chamada para conversão. Trata-se de uma convocação para mudar radicalmente de vida.
“Restaurou a nação” (Naum 2,3)	Verifica-se através do enunciado a geração de um sentido de restauração, com a intenção de mostrar para o mundo a importância e grandeza de Israel sob a proteção de lahweh restaurador.
“Ele (Deus) voltará novamente” (Miquéias 7,19)	Afirma o retorno de um estado de sentimento piedoso ou, então, a repetição do que já existia.

Fonte: Dados elaborados pelo autor.

Consideramos diversos sentidos dentro do bloco dos Livros Proféticos, como: “voltar, retornar” (a um lugar qualquer), como Deus que volta a Sião (Is 52,8); “fazer voltar” (Ez 18,7); “restaurar”, “restabelecer” (Jr 31,18); “resgatar” (Ez 18,17); e o uso adverbial “de novo”, “mais uma vez” (Zc 5,1).

3.5 A RAIZ NAS TRADUÇÕES DA BÍBLIA HEBRAICA

Com uma metodologia de pesquisa analítico-comparativa, Soggin aborda os textos da LXX, Vulgata, dos manuscritos do Mar Morto, e dos textos do judaísmo helenístico com o objetivo de verificar o uso da raiz nas outras traduções e no

judaísmo. Para tanto, baseia-se nas pesquisas de Holladay¹⁷⁴, Georg Kuhn¹⁷⁵, e G. Kittel e G. Friedrich.¹⁷⁶ Soggin constata que o termo *stréphō* é usado na Septuaginta (LXX), em torno de 70% das traduções de *shûb*. Na Vulgata é usado em torno de 60% o termo *vertere* para representar o *shûb*.¹⁷⁷ As formas de *stréphō* e *vertere* são inúmeras.¹⁷⁸ Diferente de Soggin, Holladay menciona a estatística que cada tradução admite para representar *shûb*: a LXX adota 97 ocorrências de *stréphō*, e a Vulgata, 79 ocorrências de *vertere*.¹⁷⁹

A tradução usual do *shûb*, frequentemente representado por termos do grego clássico e helenístico, é mostrada nas estatísticas de Fabry. A LXX usa 70 termos para traduzir *shûb*. Dentro desses números, estão as formas *epistrepho* e *apostrepho*, derivadas da raiz *stréphō*. Mas desconhecemos a existência das formas *metanoeín* e *metánoia*. Provavelmente a inexistência dessas formas se dá por duas razões: os dois termos não aparecem no grego clássico; e, não são termos de movimento como *shûb*. Porém, uma introdução de 12 equivalentes gregos, incluindo *metanoeín*, na tradução de Símaco para o grego do Antigo Testamento, uma recensão da LXX, datada do final do século II d.C., prova a existência de *metanoeín* e *metanoeín* na língua grega.¹⁸⁰

Allen Bythel Marsh apresentou uma amostra de outros termos usados para traduzir *shûb*, os quais provavelmente também aparecem nos estudos apresentados por Holladay¹⁸¹. Marsh identificou palavras como *anastrepho* “virar, voltar”, *katoikia* “habitação, assentamento”, *aphistemi* “afastar ou abster-se”, *anakampto* “retornar ou voltar”, e *kataleipo* “abandonar, desertar ou deixar para trás”.¹⁸²

Além da versão da LXX, Fabry também investiga a raiz *shûb* na Vulgata, na Peshita e nos Targumim.¹⁸³ A Vulgata converte *shûb* 4 vezes em *vertere* e inúmeras vezes em suas derivadas: o termo *revertere* é usado 399 vezes; *convertere* é usado 173 vezes; e *avertere* 61 vezes; logo *reducere* é empregado 65 vezes; *reddere* 62

¹⁷⁴ HOLLADAY, 1958, p. 13-50.

¹⁷⁵ KUHN, Georg. Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten. *Revue de Qumrân*, ed. 14, p. 163-234, 1963.

¹⁷⁶ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964. v. 10.

¹⁷⁷ SOGGIN, 1997, p. 1634.

¹⁷⁸ SOGGIN, 1997, p. 1634.

¹⁷⁹ HOLLADAY, 1958, p. 20-21.

¹⁸⁰ FABRY, 2004, p. 514.

¹⁸¹ Muitas outras formas derivadas da raiz *stréphō* aparecerão na LXX. Ver HOLLADAY, 1958, p. 20-33.

¹⁸² MARSH, 2018, p. 109-110.

¹⁸³ FABRY, 2004, p. 515.

vezes; *respondere* 28 vezes; e ainda há outras derivadas que são empregadas uma única vez. Para *shûb* a Peshita usa três termos diferentes: o termo *h^epak* (640 vezes), o *p^enā'* (123 vezes), e o termo *tāb* (98 vezes). O Targum traduz *shûb* por *twb* (938 vezes), por *h^apak* (13 vezes), por *h^azar* e *s^abaq* (8 vezes cada) e mais 17 outros termos.

Podemos sintetizar na tabela a representação da raiz hebraica, algumas das principais, pelos tradutores:

Quadro 10 - Termos equivalentes

LXX	Vulgata	Peshita	Targumim
<i>stréphō</i>	<i>vertere</i>	<i>h^epak</i>	<i>twb</i>
<i>epistréphō</i>	<i>revertere</i>	<i>p^enā'</i>	
<i>apostréphō</i>	<i>convertere</i>	<i>tāb</i>	
<i>anastréphō</i>			

Fonte: Dados elaborados pelo autor a partir das informações coletadas da obra *The Root Shûb in the Old Testament: With particular reference to its usages in covenantal contexts*, de Holladay, e da obra *Theological dictionary of the Old Testament*, de Fabry.

Em suma, apresentamos nesta subseção diversas raízes equivalentes nas antigas versões. Vimos que na LXX predominam o verbo *stréphō* e seus derivados: *epistréphō* “voltar atrás, reverter”, *apostréphō* “afastar ou voltar, remover ou restaurar”, *anastréphō* “voltar, retornar”, além de *katoikia*, *aphistemi*, *anakampto* e *kataleipo*. O mesmo nós observamos na Vulgata, onde predominam o verbo *vertere* e seus derivados *revertere* e *convertere*. Os tradutores gregos e latinos, no entanto, possuem um grande repertório de termos para traduzir a raiz *shûb*. Isso mostra a variedade de significados que o termo hebraico inseriu. Nos textos aramaicos (Peshita e Targum) chama a atenção que a raiz aparentada de *tāb*, respectivamente *twb*, está ladeada pelos correspondentes sinônimos hebraicos, em especial, *h^epak* e *p^enā'*. Na Peshita predominam amplamente as raízes *h^epak* e *p^enā'*. Isso revela a mudança de significado da raiz *tāb* no siríaco.¹⁸⁴

¹⁸⁴ FABRY, 2004, p. 515.

3.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO

Este capítulo ajudou a responder a segunda pergunta básica: quais possíveis sentidos o radical *shûb* pode assumir nos textos bíblicos? Nele vimos que o radical *shûb* está associado ao movimento.

A seguir buscamos resumir os resultados da raiz em textos bíblicos.

Quadro 11 - Ocorrências em textos bíblicos

PASSAGEM DE ACORDO COM O BLOCO DE LIVROS	SIGNIFICADO BÁSICO	EFEITOS DE SENTIDO
O PENTATEUCO		
Gn 18,10	“Voltar a uma pessoa”	O resultado é de ordem promissora, pois mostra a fidelidade de Deus colocando-se por cima da incredulidade humana (<i>Shob ashub</i> “Certamente voltarei”).
Ex 32,12	“Voltar atrás”	A narrativa de Ex 32,12 produz um sentido de intercessão. Isto significa uma súplica, “volta atrás” do furor da tua ira, a qual sugere outro sentido: “o arrependimento de Deus”.
Dt 28,31	“Voltar, ser devolvido”	A passagem em questão é envolvida por uma lei de maldição. Trata-se de uma lei que visa proibir quem não cumpre com as suas obrigações. Isso é percebido no sentido produzido pela raiz (o jumento não pode “voltar”, ele não pode “ser devolvido”).
Nm 5,7	“Fazer voltar”	O sentido produzido pela raiz é de ordem legal e divina. A expressão “fará voltar” o valor sugere um imperativo legislativo de natureza ética.
LIVROS HISTÓRICOS		
Js 6,14	“Voltar a um lugar”	O sentido produzido é de “voltar ao” acampamento.
Jz 6,18	“O retorno de uma pessoa”	“O retorno de” de Gideão é condicional, pois é dependente de um agir de Deus para acontecer.
2 Sm 3,16	“Voltar a um lugar”	Aqui o sentido produzido é geográfico, pois a passagem em si demonstra um deslocamento sendo feito por Faltiel, de Baurim à sua casa.
Ne 2,6	“Voltar a um lugar”	Após o prazo ser fixado, o servo recebe liberação para viajar. Com ele a certeza de que o retorno é obrigatório. Ou seja, o servo tem a obrigação de “voltar” para junto do rei.
LIVROS POÉTICOS		
Jó 10,9	“Fazer voltar ao pó”	Em sofrimento, Jó entende que a morte pode chegar e a vida pode ir embora a qualquer momento. Isso significa que a vida é levada de volta à morte.
Sl 51,14	“Fazer voltar, restituir/devolver”	O caso parece ser de vida ou morte. Ele envolve uma pessoa aflita e sofrida, que suplica para que alguém (Deus) lhe

		devolva a salvação.
Pr 12,14	“Fazer voltar a recompensa”	Para aquele que se dispuser a viver a vida, de modo a evitar falácias, Deus fará recompensas voltarem para suas mãos. Deus retribuirá com coisas positivas.
Ct 7,1	“Voltar a dançar”	Querem que Sulamita volte a dançar de modo sensual. O sentido é de “voltar a dançar” sensualmente.
LIVROS PROFÉTICOS		
Is 44,22b	“Apelo à conversão”	Israel está sendo chamado por Deus para se converter. Deus sabe que ele não é nada sem este povo diante dos seus pés, transformado e convertido.
Jr 5,6	“Afastamento de Deus”	O povo de Jerusalém/Judá decide seguir seus próprios caminhos, não o caminho de Deus. Prefere andar de acordo com a sua própria consciência.
Jr 18,8	“Voltar atrás de fazer o mal”	Aqui o retorno de Deus é condicional, pois depende da nação para acontecer. Ou seja, se a nação voltar dos seus maus caminhos, aí Deus volta atrás dos planos maus que ele pensou em fazer contra ela.
Ez 39,25	“Fazer a volta, restaurar a sorte”	Deus quer mudar a sorte dos exilados de Jacó. Esta promessa representa um futuro de restauração do povo de Deus. O retorno dos exilados de Jacó à sua terra natal pode ser um bom começo.
Os 5,15	“Vontade de Deus de voltar”	Deus decide ir embora para longe de quem ainda não se decidiu. Ele (Deus) se foi. Mas tem vontade de voltar para poder solucionar os problemas de quem é indeciso (Israel).
Jl 2,13	“Apelo à conversão”	A ordem é urgente: arrependei-vos a Deus de coração sincero. Com isso fica claro que o sentido é de arrependimento sincero.
Na 2,3	“Restaurar a nação”	Aqui o sentido é de reconstrução da nação devastada. Israel foi massacrada pelos assírios. Mas será reconstruída do futuro.
Mq 7,19	“Ele (Deus) voltará novamente”	O movimento não é para algum lugar, mas a uma prática que era comum no passado. O profeta acredita que Deus irá operar maravilhas em fazer do seu povo “outra vez”.

Fonte: Dados elaborados pelo autor.

Além disso, vimos a raiz *shûb* ser representada por outros significados. No Pentateuco, vimos a raiz *shûb* ser representada pelo significado “voltar à terra”, como quem sai da vida para a morte (*shûb*, cf. Gn 3,19), “levar de volta” a um ancestral (*shûb*: “levar de volta”, cf. Gn 37,22), começar a chorar “outra vez” (“Novamente, de novo”, cf. Nm 11,4), “afastar-se do mal” (Nm 25,11) e “retornar a Deus” (Dt 23,15). Nos Livros Históricos, vimos a raiz ser representada pelo

significado “recuperar” (2 Rs 14,22), “novamente, de novo” (Js 5,2), “responder” (1 Cr 21,12), “devolver” (Jz 11,13), “trazer de volta” (2 Sm 17,3), “afastar-se de Deus” (2 Cr 7,19), e admoestação a “voltar” para Deus (2 Rs 17,13). Nos Livros Poéticos, vimos a raiz ser representada pelo “escapar, retirar-se” (Pr 2,19), pelo “recuar” (Sl 6,11), pelo “evitar” (Jó 9,13), pelo “desabafar” (Jó 15,13), pelo “reverter, atrapalhar” (Sl 74,11), pelo “restaurar” (Sl 85,5), pelo “voltar atrás” (Sl 90,13), pelo “apostasia” (Jó 36,10), pelo “responder” (Pr 18,13), pelo “resgatar” (Sl 19,8) e pelo “recuperar” (Jó 9,18). E por último, nos Livros Proféticos, vimos a raiz sendo usado como “voltar, retornar” a um lugar qualquer, como Deus que volta a Sião (Is 52,8), “fazer voltar” (Ez 18,7), “restaurar”, “restabelecer” (Jr 31,18), “resgatar” (Ez 18,17) e “de novo”, “mais uma vez” (Zc 5,1).

Quanto à raiz nas traduções da Bíblia Hebraica, vimos o verbo grego *stréphō* e seus derivados: *epistréphō* “voltar atrás, reverter”, *apostréphō* “afastar ou voltar, remover ou restaurar”, *anastréphō* “voltar, retornar”, além de *katoikia*, *aphistemi*, *anakampto* e *kataleipo*. Vimos o verbo latino *vertere* e seus derivados *revertere* e *convertere*. Vimos ainda outras raízes: *h^epak* e *p^enā’* (Peshita), e também a raiz siríaca *tāb*.

Ditos proféticos atribuídos possivelmente aos profetas do oitavo século serão o alvo da pesquisa no próximo capítulo. Para eles estão reservados um estudo dialógico e comparativo, que preza por analisar as principais literaturas atuais, secundárias e especializadas sobre Is 6,9-10, 1,24-26, 14,27 e 31,6, Am 2,6 e 9,8ss., Os 2,4-15, 6,1 e 11,8ss., Mq 1,7 e 5,2.

4 UM EXAME DAS PESQUISAS MAIS RECENTES SOBRE *SHÛB* NA LITERATURA ATRIBUÍDA AOS PROFETAS DO OITAVO SÉCULO

Holladay verificou que a raiz *shûb* “voltar a, retornar de” é usada 98 vezes na literatura atribuída aos profetas do oitavo século.¹⁸⁵ Ele observou que em Isaías ela ocorre 51 vezes, em Oseias 22 vezes, Joel 6 vezes, Amós 15 vezes, e Miquéias 4 vezes. Nesta coleção de livros a raiz *shûb* é encontrada principalmente em dois troncos verbais: *qal* e *hiphil*. No *hiphil* a raiz aparece 30 vezes, e, no *qal*, 64 vezes. Outra forma verbal aparece no *poel*: 3 vezes em Isaías. O que chama a atenção é a presença de *shûb* em Joel, sendo essa uma vez para Kt-Qr, nos troncos *qal* e *hiphil*. Além disso, a literatura atribuída aos profetas do oitavo século contém 2 vezes *shûb* na forma de substantivo e 1 vez *shûb* na forma de adjetivo.¹⁸⁶

Fabry considerou uma tarefa difícil conciliar a imagem da convocação ao arrependimento aos profetas do oitavo século.¹⁸⁷ Ele acreditou que esses profetas provaram serem detentores de uma proclamação de natureza absoluta e radical. Isaías usou a raiz *shûb* para evocar aos ouvintes um sentido de inevitabilidade do julgamento de Deus, bem como para descrever o alcance que a destruição faria (Is 14,27). Oseias usou *shûb* para expressar que Deus retiraria as dádivas da terra (Os 2,4-15). Amós descreveu com *shûb* o juízo contra Israel (Am 2,6-16). Miquéias usou o radical *shûb* para confirmar a correspondência entre culpa e punição (Mq 1,7). Além desta natureza absoluta e radical de tais proclamações, será que a literatura atribuída aos profetas do oitavo século, abriria espaço para uma palavra de salvação, ou de convocação ao arrependimento?

Este capítulo contribui para responder a terceira pergunta básica, que é: o que a pesquisa atual tem a dizer sobre o uso e significado de *shûb* na literatura atribuída aos profetas do oitavo século? Ele consiste de um resumo da pesquisa atual e especializada sobre o significado de *shûb* e passagens como Is 6,9-10, 1,24-26, 14,27 e 31,6, Am 2,6 e 9,8ss., Os 2,4-15, 6,1 e 11,8ss., Mq 1,7 e 5,2. As pesquisas abordadas estão divididas em categorias que representam os pontos de vista de cada teórico/teórica sobre o assunto do capítulo. Em cada categoria, os

¹⁸⁵ HOLLADAY, 1958, p. 7.

¹⁸⁶ Sobre os profetas do oitavo século, ver mais nas páginas 120-125 de Holladay. HOLLADAY, 1958, p. 120-125.

¹⁸⁷ FABRY, 2004, p. 484-492.

principais teóricos/teóricas e seus respectivos pontos de vista são analisados. Isso é necessário para mostrar a evolução da pesquisa sobre *shûb* na literatura atribuída aos profetas do oitavo século.

Este capítulo aborda três ordens que representam pontos de vista principais sobre *shûb* na literatura atribuída aos profetas do oitavo século.¹⁸⁸ A primeira abordagem reconhece *shûb* na palavra de salvação, a qual diz que passagens como Is 1,24-26, Am 9,8ss, Os 11,8ss, Mq 5,2 e que se referem a Deus, indicam que ele volta atrás. A segunda abordagem reconhece *shûb* na palavra de exortação, a qual diz que passagens como Is 6,9-10 (e também 31,6), Os 6,1 e que se referem ao profeta portador da palavra, indicam que Deus, de uma maneira ou de outra, sempre está disposto a voltar. A terceira e última abordagem, reconhece *shûb* na palavra de desgraça, a qual assegura que passagens como Is 14,27, Os 2,4-15, Am 2,6 e que se referem a Deus, indicam que a sua palavra é irrevogável.

A literatura examinada e apresentada neste capítulo se compõe de livros, teses, artigos e comentários.

4.1 SHÛB EM PALAVRAS DE SALVAÇÃO

A primeira visão é a da palavra de salvação. A palavra de salvação não é complicada de ser interpretada porque, até mais do que atos humanos, elucida atos divinos; ou seja, ela tem *lahweh* como o sujeito mais atuante em todo o processo. Os que creditam que passagens como Is 1,24-26; Am 9,8ss.; Os 11,8ss e Mq 5,2 contribuem para entender como o conceito funciona.

4.1.1 *Shûb* em Is 1,24-26

A primeira passagem a ser examinada é Is 1,24-26. Nela podemos atestar a presença da raiz *shûb* no v. 25 (*veashyba*, “e voltarei”). De acordo com a Bíblia de Jerusalém, ela faz parte de um recorte literário conhecido como “Lamentações sobre Jerusalém”, o qual se limita entre os versículos 21 a 28 de Is 1. Quanto ao

¹⁸⁸ Sobre a ordem palavras de salvação, exortação e desgraça, esta pesquisa se baseou na perspectiva literária elaborada por Schmidt. Aqui, nos chama atenção que a demonstração da culpa é idêntica à denúncia; e o anúncio de juízo é consequência disso. Sendo assim, decidimos entender que a demonstração da culpa pode implicar de alguma forma em palavras de desgraça. Mais detalhes sobre isso, ver SCHMIDT, 2004, p. 367-374, 381-386, 390-397.

significado e uso de *shûb* dentro desse contexto, um exame das pesquisas mais recentes se faz necessário para sabermos como a raiz hebraica é empregada.

Quanto a Is 1,24-26, Friesen registrou: “A intenção do julgamento do Senhor é a purificação e restauração para que a cidade possa reivindicar seus antigos nomes: cidade da justiça (*‘ir hassedeq*) e cidade fiel (*qiryah ne’emanah*; 1:26b)” (tradução nossa).¹⁸⁹ Sendo assim, em passagens onde se refere a julgamento divino, em certas ocasiões, a raiz *shûb* apresenta-se relacionada com a salvação. Friesen ainda chegou a afirmar que os versículos 24-26 descrevem primeiramente ameaça, depois purificação e restauração, deixando subentendido que a palavra de salvação implica não só uma ameaça divina acerca de um julgamento de purificação, mas também uma promessa de restauração.

Com mais precisão, Lima desenvolve o aspecto salvífico do juízo como chegada de uma nova justiça sem que se mencionem novos juízes, além de uma nova economia e uma nova cidade, elementos que seriam vitais para todo o povo e sem os quais a justiça não existiria. No tocante ao juízo, a autora entende do seguinte modo: “Em determinadas passagens, é visto *a priori* como etapa de educação, de recondução ao direito, de purificação”.¹⁹⁰ e acordo com ela, isso acontece em Is 1,21-26 como um tipo de fase intermediária para se chegar a um novo estado de justiça.

Lima e Friesen divergem quanto ao juízo de Is 1,24-26. Friesen apresenta três acontecimentos significativos para o juízo na seguinte ordem: primeiro o juízo é ameaça, depois é purificação e, por último, ele é restauração. Já Lima, por sua vez, apresenta uma definição diferente para o juízo: para ela, trata-se de um processo pedagógico que visa a reconduzir o povo para uma vida ideal. Num ponto específico, todavia, as concepções de Lima e Friesen parecem convergir: para ambos, o juízo é purificador.

Em relação às funções do juízo, na visão de Lima elas se resumem em educar, reconduzir ao direito e purificar. Além disso, ela sugeriu um sentido teológico bem mais amplo e contendo um tom de desfecho para o conceito profético de salvação com juízo: “Por fim, o juízo significa o restabelecimento do domínio total de

¹⁸⁹ *The intent of the Lord’s judgment is purification and restoration so that the city can reclaim its former names: city of righteousness (‘ir hassedeq) and faithful city (qiryah ne’emanah; 1:26b).* FRIESEN, 2009, p. 33-34.

¹⁹⁰ LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. O juízo para Israel/Judá nos livros proféticos. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XII, n. 30, 2008. p. 329-330. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18419/18419.PDF>>. Acesso em: 15 dez. 2021.

Deus sobre o cosmo e a história, com o aniquilamento de todas as forças que a ele se contrapõem (cf. Is 52,7-10; Jr 3,17; Ab 21; Mq 7,1-20).¹⁹¹

Goswell oferece uma visão mais clara de Is 1,24-26. Aborda, num artigo, especificamente a passagem de Is 1,26 e a questão do tema da realeza. Ele escreve o seguinte: “Os versículos 21-23 condenam os líderes e oficiais de Jerusalém, com a clara implicação de que eles são responsáveis pelo estado degenerado da cidade, e os versículos 24-26 ameaçam sua remoção e substituição” (tradução nossa).¹⁹² No mesmo artigo, Goswell reconhece os vários títulos antigos para lahweh no v. 24, os quais, para ele, fortaleciam o anúncio do julgamento e mostravam que é o Deus das antigas tradições que está por trás de todos os feitos de juízo contra a nação rebelde. Para ele, o uso desses títulos arcaicos — o Soberano, o Senhor dos exércitos, o Poderoso de Israel — sugere que a reforma e a renovação de lahweh implicará uma regressão aos padrões antigos de organização social.

Das observações feitas, consideramos que a pesquisa aponta para Deus como o único responsável pelo juízo de Is 1,24-26. Ainda através das opiniões expressas, pudemos ver que o objetivo último do juízo sempre foi restaurar a nação rebelde. Para que isso acontecesse, a nação deveria ser ameaçada e purificada antes de tudo. Não obstante, ressaltou-se que o juízo seria um processo pedagógico de recondução e purificação. Além disso, o juízo de lahweh teria a função de reformar e renovar a nação. Então, estamos diante de uma ordem divina de julgamento que pode ser lida de várias formas: como uma ameaça, uma purificação e uma restauração; ou como um processo educativo disciplinar; ou como uma reforma social, cultural e espiritual. Tudo isso leva a concluir que, em Is 1,24-26, usa-se *shûb* para comunicar tanto juízo quanto salvação.

4.1.2 *Shûb* em Am 9,8ss

Em Am 9,14, aparece o radical *shûb* (*shabety* “removerei”). O v. 14 integra um contexto que descreve a perspectiva de restauração prometida para Israel. Se quisermos compreender o ambiente socioliterário dessa promessa, teremos que

¹⁹¹ LIMA, 2008, p. 330.

¹⁹² *Verses 21-23 condemn the leaders and officials of Jerusalem, with the clear implication that they are responsible for the degenerate state of the city, and verses 24-26 threaten their removal and replacement.* GOSWELL, Gregory. *Isaiah 1:26: a Neglected text on Kingship.* *Tyndale Bulletin*, Cambridge, v. 62.2., p. 233-246, 2011. p. 237-238.

examinar a pesquisa recente sobre o assunto. Tomando o capítulo 9 de Amós como texto primário, procuraremos averiguar se a raiz *shûb* é usada como restaurar; caso não, se ela é usada de maneira diferente.

Zenger oferece uma visão sobre o contexto de salvação (*shûb*) em Am 9,7-15. Ele define esse bloco de versículos como a quarta parte da obra, configurada como fala direta de Deus, sendo formada por quatro trechos delimitados por sinais bem articulados. Ele esclarece: “A quarta parte resume aquilo que está em jogo, definitivamente, na história de Israel para o Deus de Israel: que as pessoas possam usufruir em conjunto as dádivas da terra e o resultado de seu trabalho em paz messiânica”¹⁹³. Zenger formulou isso provavelmente se baseando numa utopia dos inícios de Israel (“Do trabalho de tuas mãos comerás”, cf. Sl 128,2), que certamente serviu de inspiração para Am 9,14. Então, podemos dizer que, no v. 14, *shûb* é usado numa profecia que tem um tom de juízo purificador, mas que possui também uma palavra de salvação. Portanto, dentro desse bloco de passagens existe “[...] o juízo de purificação para o reinado e o povo [...]” e “[...] afirmações de salvação para o reinado e o povo [...]”.¹⁹⁴

Martin G. Klingbeil acredita que julgamento e esperança eram temas altamente interligados e que precisavam ser apresentados simultaneamente em Am 9,7-15. Foi pensando nisso que ele propôs uma análise semântica cuidadosa dessa passagem, por meio da qual revelaria resultados linguísticos e teológicos, tais como: o termo *petûhah*, que serve de conectivo entre os vv. 7-12 e 13-15; o conceito do abalo de Israel, que consiste num julgamento de purificação, e o conceito de restauração, que funciona como sinônimo de salvação. Sobre o conceito do abalo de Israel, ele escreveu: “A primeira unidade (Amós 9:7-12) já prepara o palco para a transição do julgamento para a salvação por meio do conceito do abalo de Israel, que só irá peneirar os pecadores em Israel” (tradução nossa).¹⁹⁵ Podemos dizer que, nessa afirmação de Klingbeil, já aparecem embutidos os outros dois conceitos de sua análise: aquele que consiste em julgamento e purificação e aquele que trata da restauração como salvação.

¹⁹³ ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003. p. 492. Cf. também p. 481.

¹⁹⁴ ZENGER, 2003, p. 486.

¹⁹⁵ *The first unit (Amos 9:7-12) already sets the stage for the transition from judgement to salvation via the concept of the shaking of Israel which will only sieve out the sinners in Israel*. KLINGBEIL; KLINGBEIL, 2007, p. 179.

Klingbeil observa quatro promessas que foram geradas em torno da ideia de salvação: levantarei a tenda caída de Davi; dias virão em que a ceifa continuará e o vinho novo gotejará; trarei de volta Israel; e plantarei Israel em sua própria terra. Para o autor, Israel foi como as outras nações quando estava longe de Deus, pois chegou a experimentar a dor do desamparo divino. Isso duraria até o ponto em que lahweh restaurasse Israel, o qual, bem antes de a restauração acontecer, já havia sido purificado pelo julgamento divino (Am 9,8-10). Essa opinião de Klingbeil deixa claro como deve ser a ordem no fórum de Deus: em primeiro lugar, o julgamento; em segundo, a salvação. Quanto a isso, Klingbeil escreveu: “Embora a voz profética não possa ignorar a mensagem de julgamento, a salvação é o outro lado da mesma moeda e o julgamento se torna um pré-requisito para a salvação” (tradução nossa).¹⁹⁶ Essa tese de Klingbeil nos permite dizer o seguinte: sem julgamento de purificação, não haverá cumprimento de promessas para Israel.

Em Am 9,14, Klingbeil observa a expressão *veshabety et-shebut* — “eu devo virar uma virada” —, a qual ele chama de idiomática introdutória. Para ele, de modo intrabíblico, essa expressão sempre esteve relacionada a tempos pré-exílicos, indicando uma reversão de ruínas perdidas em cidades reconstruídas, vinhas plantadas e jardins cultivados.¹⁹⁷ Além disso, acrescentamos às observações de Klingbeil sobre a expressão idiomática introdutória a informação básica de que o significado dessa expressão tem tudo a ver com a restauração do povo de Israel ou, ao menos, tem o mesmo sentido da salvação.

Aprendemos com isso que a restauração de Israel não pode acontecer sem que antes haja o evento da purificação. A partir das observações feitas nesta pesquisa, consideramos que, em Am 9,14, usa-se *shûb* para caracterizar o contexto maior de 9,8ss com um tom de juízo e salvação. Esse tom de juízo e salvação foi interpretado de várias formas, conforme mostrou a exposição da pesquisa especializada. Em geral, o juízo foi chamado unanimemente de julgamento purificador; a salvação, por sua vez, foi retratada por uma amplitude de imagens — dádivas da terra em paz messiânica, restauração, restituição das tendas de Davi, riqueza de plantação e colheita e retorno de Israel.

¹⁹⁶ *While the prophetic voice bypass the message of judgement, salvation is the other side of the same coin and judgement becomes a prerequisite to salvation.* KLINGBEIL, 2007, p. 181.

¹⁹⁷ KLINGBEIL, 2007, p. 180.

4.1.3 *Shûb* em Os 11,8ss

Shûb aparece em Os 11,9 na forma *āshub*. O enunciado que é formado também com esse verbo sugere bíblicamente uma promessa para Efraim no v. 9: “Não tornarei a destruir a Efraim”. Essa sugestão bíblica é aceita por todas as visões teóricas? Será que Deus decidiu realmente não destruir de novo a nação de Israel? Para sabermos a resposta, devemos antes saber o que a pesquisa tem a dizer sobre o significado de *shûb* e o sentido que essa raiz ganha dentro do contexto de Os 11,8ss.

Hans Walter Wolff e Paul D. Hanson comentam a forma, o contexto, a interpretação e a intenção de Os 11,8-11.¹⁹⁸ Quanto à forma, escrevem: “O capítulo 11 é uma unidade homogênea, separada do contexto anterior e seguinte” (tradução nossa).¹⁹⁹ Utilizam-se vários argumentos para sustentar essa declaração, tais como a unidade quanto ao tema de que Israel respondeu ao amor de Iahweh com renúncia obstinada desde os vv. 2, 3, 5 e 7. Para eles, a passagem inteira é uma histórica acusação teológica, estruturada pela comparação com uma reclamação legal feita por um pai contra seu filho teimoso. Desse modo, acreditam que não é à toa que a fala divina na primeira pessoa continua por todo o restante do capítulo 11, lembrando ao leitor as formas singulares das personificações metafóricas nos vv. 1, 3a, 4b, e 6a. Além desse argumento, Wolff e Hanson perguntam se a mensagem básica, que era “[...] não tornarei a destruir Efraim, porque eu sou Deus e não um homem, eu sou santo [...]” do v. 9, seria totalmente compreensível sem a vontade amorosa de Iahweh tão fortemente enfatizada nos primeiros versículos do capítulo 11. Portanto, em Os 11, onde *shûb* se refere aos oráculos de salvação, temos um movimento duplo de julgamento e salvação. Wolff e Hanson respondem mais criticamente quando assumem a probabilidade de que Os 11,1-9 seja uma unidade retórica e bem ajustada, o que poderia ser uma afirmação bem real. Levando em consideração que o v. 9 efetue uma ligação dos primeiros versículos com os últimos, teríamos aqui uma justificativa para concluir que esse capítulo constitui uma

¹⁹⁸ Para Rainer Albertz, o composto de oráculos em Os 4-14 foi reunido pelos discípulos do próprio profeta Oséias, mantendo-se autenticamente disponível para supostas redações posteriores. ALBERTZ, Rainer. *Israel in exile: the history and literature of the sixth century B.C.E.* Translated by David Green. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003. p. 232.

¹⁹⁹ *Chapter 11 is a homogeneous unit, separate from the previous and following context.* WOLFF; HANSON, 1974, p. 193.

unidade. Assim, o v. 11, que foi um texto autêntico, segundo Wolff e Hanson²⁰⁰, pertenceria à unidade retórica dos vv. 1-9.

Wolff e Hanson consideram poéticos e estritos os vv. 8-9 de Os 11. Para eles, o cuidado de lahweh no v. 8a é seguido pela revelação de sua vontade de salvar nos vv. 8b e 9a. Esses dois versículos concluem com o tema da santidade de Deus como pura motivação.²⁰¹

Quanto ao contexto de Os 11, mesmo que admitissem que as passagens de Os 2,4-17 e 3,1-5 descrevem o julgamento iminente como um ato próximo de lahweh a serviço do seu amor, Wolff e Hanson o não puderam associar à primeira parte de Os 11 (vv. 1-7: fala de acusação). A razão disso é que simplesmente não viram o *shûb*, “o retorno” de Israel, em Os 11,5b e 7a. Apenas conseguiram fazer tal associação com a mensagem a respeito do fim da ira e julgamento e do acender de sua piedade, declarado em Os 11,8-11. Eles acreditam que a própria mudança de atitude de lahweh, pela qual seu santo amor brilhava, fornecia a motivação para a salvação que se aproximava da nação (Os 11,8-11). No capítulo 11, a angústia provocada pelo julgamento só seria sarada através do amor espontâneo de lahweh.²⁰² Tal esforço divino e cheio de misericórdia teria sido visto não nos capítulos 2 e 3, mas em Os 11,8-11 e 14,5. Desse modo, o julgamento no capítulo 11 seria decididamente removido pela ação amorosa de Deus, que se movimentaria sempre em favor de Israel.

Essas observações feitas por Wolff e Hanson sobre a incompatibilidade entre Os 2, 3 e 11, em certa medida, talvez tenham sido baseadas em análises de acréscimos redacionais que eles próprios constataram. Sobre isso, eles escreveram:

Assim, os caminhos percorridos pela transmissão desses dois capítulos relacionados foram certamente diferentes. No capítulo 2, um redator complementou um documento escrito do período inicial de Oseias com alguns de seus ditos posteriores. No capítulo 11, o relato da audição do profeta foi registrado por seus discípulos (tradução nossa).²⁰³

É bem provável que, em grande parte, as modificações tenham sido feitas sobre as transmissões de Os 2 e 3 em vez de Os 11; acerca deste último caso, por

²⁰⁰ WOLFF; HANSON, 1974, p. 195.

²⁰¹ WOLFF; HANSON, 1974, p. 196.

²⁰² WOLFF; HANSON, 1974, p. 196.

²⁰³ *Thus the routes taken by the transmission of these two related chapters were certainly different ones. In chap. 2 a redactor supplemented a written document from Hosea's early period with some of his later sayings. In chap. 11 the prophet's audition account has been recorded by his disciples.* WOLFF; HANSON, 1974, p. 196.

outro lado, não haveria razão para os discípulos do profeta alterarem grosseiramente partes do capítulo 11.

No que se refere aos vv. 8-9 de Os 11, Wolff e Hanson oferecem sua interpretação. Eles não ficam surpresos com o fervoroso cuidado de Deus para não destruir totalmente Israel. Eles escreveram o seguinte do v. 8: “Apesar de seus modos obstinados, Israel não está totalmente perdido. Acima de tudo, lahweh não desistiu dele; antes, ele tenta trazê-lo de volta por meio de suas medidas disciplinares, embora em vão (cf. vv 4f, 6f)” (tradução nossa).²⁰⁴ A interpretação de Wolff e Hanson continua: “Israel não será completamente ‘derrubado’ como as cidades mencionadas aqui; em vez disso, haverá uma ‘reviravolta’, ou seja, uma mudança no coração de lahweh. lahweh, o ‘Santo em seu meio’, toma o lugar do povo ‘justo’ de Israel” (tradução nossa).²⁰⁵ Então, a vontade de lahweh foi dirigida contra si mesmo, ou seja, contra a sua própria raiva; é como se o castigo que fora lançado contra Israel estivesse vivo no coração de Deus (“Meu coração se contorce dentro de mim”). Neste sentido, para Wolff e Hanson, a palavra “remorso” enfatiza o ponto de viragem na vontade de lahweh atestado no v. 8. Em outras palavras, isso demonstrou o Deus de Oseias em conflito consigo mesmo por causa de Israel.

Os dois autores entendem que o problema do julgamento fora resolvido no v. 9a. Eles enfatizaram que o coração de lahweh foi mudado por dois “nãos”: “Não executarei o ardor de minha ira, não tornarei a destruir Efraim [...]”. Ou seja, a raiva ardente de lahweh que estava sendo expressa desde Os 8,5 finalmente deu lugar a uma explosão de amor em Os 11,8. Na visão de Wolff e Hanson, qualquer mal que tivesse que acontecer com Israel seria consequência de suas próprias intenções, isto é, colheita de sua própria sementeira (Os 4,9; 8,7; 10,13). Entretanto, de acordo com eles, a situação de Israel teria sido outra se lahweh o tivesse destruído com o calor da sua ira.

Sobre a ocorrência de *shûb* no v. 9, eles escreveram: “*Shûb* denota, no entanto, não apenas a repetição de uma ação, mas também a restauração de

²⁰⁴ *In spite of his obstinate ways, Israel is not totally lost. Above all, Yahweh has not given him up; rather, he attempts to bring him back by his disciplinary measures, although in vain (cf. vv 4f, 6f).* WOLFF; HANSON, 1974, p. 201.

²⁰⁵ *Israel will not be completely “overturned” as the cities mentioned here; rather, there will be an “overturning,” i.e., a change, in Yahweh’s heart. Yahweh, the “Holy One in your midst”, takes the place of Israel’s “righteous” people.* WOLFF; HANSON, 1974, p. 201.

condições anteriores ou a anulação de uma ação” (tradução nossa).²⁰⁶ Essa afirmação nos faz entender que o amor de Deus se expressou de forma disciplinar como resposta às ações imprudentes de Israel. Portanto, o v. 9 confirma o amor dominante de lahweh e revela a superioridade do Deus santo. Wolff e Hanson assumem que esse conceito de santidade forneceu a base para a vontade divina de salvação, não para a vontade de julgamento.

James Luther Mays considera o protesto e o amor divino temas interligados por comparação implícita. Aponta a semelhança entre o povo eleito tratado diretamente por Deus em Os 11,1-9 e o amado filho pródigo de Lc 15,11-32. Sobre os eventos de 11,1-8, Mays escreve: “A reclamação contra ele (vv. 1-7) foi pronunciada; a palavra de punição completa é esperada. Mas, em vez disso, o pai derrama tristeza e amor misturados em perguntas retóricas que negam o castigo justo” (tradução nossa).²⁰⁷ Para esse autor, as perguntas retóricas do versículo 8 expressam um autoquestionamento apaixonado de lahweh. As perguntas feitas por lahweh não só eram como um profundo lamento, uma poderosa angústia, marcando sua separação de Israel, mas também afirmavam que Deus estava decidido a não abandonar seu povo. Mays compara também lahweh com um pai que, em sua consciência, sentia a ira e o amor lutando entre si. Por isso, seu coração, sede da consciência e da vontade, assumiu uma posição hostil contra o castigo que ele próprio já anunciara (Os 9,6-11.13; 10,8.14s.).²⁰⁸ Assim, para Mays, a compaixão do pai era mais forte que a sua ira, a qual era afastada pelo amor paterno. Observamos, nesse amor de pai, que o amor de Deus era maior que a sua raiva. A ira fora vencida pelo amor.

Mays acredita que, como resposta à sua pungente compaixão, lahweh declarou três vezes que a ira não teria a palavra final sobre o destino de Israel. A eleição divina, portanto, não seria anulada (Os 11,9). Na visão do autor, os muitos antropomorfismos de Oseias não eram definições essenciais, mas meras analogias interpretativas. Isso significa que os sentimentos de amor de lahweh seriam metáforas construídas a partir da experiência humana. Todavia Deus as teria

²⁰⁶ *Shûb denotes, however, not only the repetition of an action, but also the restoration of previous conditions, or the nullification of a deed.* WOLFF; HANSON, 1974, p. 202.

²⁰⁷ *The complaint against him (vv. 1-7) has been spoken; the word of complete punishment is expected. But instead the father pours out mingled sorrow and love in rhetorical questions which deny just punishment.* MAYS, 1969, p. 156.

²⁰⁸ MAYS, 1969, p. 157.

superado quando se apresentou como alguém livre de todas as limitações, com poder e liberdade (“santo no meio de ti”).²⁰⁹

Maria de Lourdes Corrêa Lima identifica tematicamente o retorno ao Egito e o novo êxodo em Os 11,10-11. Ela afirma que esses dois versículos supõem a volta à situação de escravidão, evento este que já tinha ocorrido no versículo 5c. A partir do v. 10, Lima aponta uma indicação de que Deus havia guiado o povo pelo caminho do retorno à terra (v. 11c). Ela compreende a nova saída do Egito (v. 11a) como metáfora que se referia, de fato, ao retorno da Assíria (v. 11b). Então possivelmente não se trataria mais de um retorno físico de Israel, mas de um retorno moral, espiritual e ético. Como consequência disso, Israel não mais seguiria Baal e os ídolos (v. 2), mas a lahweh. Não permaneceria mais em seus desvios culturais e políticos (cf. Os 2,7.15; 5,11). Nesse novo êxodo, o guia do povo não seria mais Moisés ou qualquer mediador (cf. Os 12,14), mas o próprio Deus.²¹⁰

Na opinião de Lima, o povo não foi destruído totalmente (vv. 8-9), pois continuava habitando fora da terra da promessa e se submetendo a um sistema de escravidão como no tempo egípcio (v. 5b). Porém essa situação poderia mudar, pois estaria reservada para o futuro uma nova ação salvífica em prol Israel (vv. 10-11).²¹¹ Como se tal futuro já tivesse chegado e seus eventos acontecido, em forma de enaltecimento, Lima escreve acerca daquele que trouxe a salvação: “O Deus do êxodo é aquele que por amor chamou Israel e o levou com esmerados cuidados a sua terra”.²¹² Ela continua: “É também o Deus que renuncia à destruição do povo em virtude de sua santidade (cf. Os 11,8-9). É o Deus que manifesta misericórdia porque não age segundo a conduta do povo, mas segundo sua característica própria”²¹³. Isso torna possível a seguinte interpretação: a ação de Deus em favor do povo, no sentido de abrir mão de qualquer destruição que fora planejada, seria incondicional, pois não dependeria da conduta humana.

Com tudo isso, constatamos que a raiz *shûb* (“tornar-se”), em todas as observações expostas, foi lida num sentido de salvação em Os 11. Não houve uma ação de Deus que pudesse defini-lo como destruidor, mas houve uma mudança de

²⁰⁹ MAYS, 1969, p. 157-158.

²¹⁰ LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. O livro de Oseias e sua leitura das tradições do êxodo – deserto. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, ano 24, n. 88, 2016. p. 310-311. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i88.30935/21426>>. Acesso em: 23 jan. 2022.

²¹¹ LIMA, 2016, p. 323.

²¹² LIMA, 2016, p. 313.

²¹³ LIMA, 2016, p. 313.

atitude divina em favor de Efraim. Por outro lado, vimos Deus tentando trazer de volta o seu povo por meio de disciplinas, embora em vão. Houve um entendimento de que o problema do julgamento fora resolvido em Os 11,9: uma reviravolta fora prometida, uma mudança no coração de Iahweh. Isso nos permite afirmar que a salvação dependeria somente da vontade de Deus.

4.1.4 *Shûb* em Mq 5,2

Surge um caso em que *shûb* aparece no sentido não teológico, mas dentro de um contexto teológico de salvação (Mq 5,1-3). No v. 2b, *shûb* integra um jogo de palavras que representa a volta de um resto para junto dos filhos de Israel. Talvez a promessa do nascimento de uma criança seja a principal razão do retorno desse pequeno grupo de pessoas. É necessário pesquisar outras literaturas, com o objetivo de saber se a promessa do nascimento dessa criança é a causa do retorno de um resto para Israel. E mais, saber o que esse nascimento representa para o resto que está prestes a retornar (*shûb*) para Israel.

As visões de Miquéias anunciavam a reintegração da cidade à área cultivável e o retorno das terras aos camponeses (Mq 1,6; 2,5; 3,12). O professor Milton Schwantes afirma que Mq 5,1-5 poderia se relacionar a esse contexto, embora, na sua composição atual, contenha frases e palavras exílicas, como os vv. 4 e 5. Todavia poderia igualmente conter formulações miqueanas, como a expectativa de um novo “governante”/coordenador dentro das tradições davídicas. Aliás, Mq 5,1-5 se constituiria bem melhor como descrição de um projeto, de acordo com o qual o conhecimento e a prática da justiça seriam o alvo detalhado do profeta Miquéias.²¹⁴ Acerca das expectativas expressas no trecho, Schwantes escreve:

Encontramo-nos *no âmbito do davidismo*. Por certo, Davi não é expressamente mencionado. Mas as alusões são flagrantes. Ao mencionar Belém Efrata cada qual se sabe lembrando que o belemita mais famoso foi Davi (1Samuel 16). E Efrata era uma das famílias de Belém (Rute 1,2). Sim, Davi era efratita (1Samuel 17,12-23). Portanto, quem conhecia as tradições de Judá, sabia que a alusão à localidade de Belém e à linhagem de Efrata equivalia a aludir a Davi.

Mas também a afirmação de que a origem está “em tempos remotos, em dias muito distantes” (v.1) alude a um davidida. Afinal, conhecemos este acento do davidismo de Salmos e da própria profecia de 2Samuel 7 (v.13-

²¹⁴ SCHWANTES, 2009, p. 81.

16). O davidismo é “eterno”, “desde a eternidade estou estabelecendo tua descendência” (Salmo 89,5) (grifo do autor).²¹⁵

Ainda que Mq 5,1-5 não mencione expressamente nomes como Davi, Jessé ou mesmo Jerusalém, Schwantes assegura que o salvador prometido sairia do interior da Judéia, em força e união com seus irmãos camponeses, que “voltariam” para ajudá-lo a implantar o novo governo (v. 2b: “Então o resto de seus irmãos voltará [*yeshubun*; literalmente ‘voltarão’] para os israelitas”).²¹⁶

Traços de um movimento davidista anti-ierusalemita são observados por Schwantes em Miquéias 5,1-5: “O texto de Miquéias vai às raízes mais remotas do davidismo; retrocede a um ancestral distante”.²¹⁷ Do ponto de vista desse autor,

A finalidade disso é evidente: recuperar um davidismo desde a profundidade da história dos clãs judaítas. A história presente dos davididas em Jeursalém — arduamente combatidos pelo morastita — não é critério suficiente para expressar esperança. Retrocede-se ao passado mais remoto para renovar a esperança. A utopia tem [sic] pois, suas raízes no povo judaíta, em sua vila de Belém, em uma linhagem distante. Designo este davidismo de *popular*. Sua função patrocinada pelos davididas em Jerusalém, uma cidade construída sobre o saque do povo (3,10).²¹⁸

A partir dessa observação, interpretamos, por fim, que no âmbito do cultivo popular das tradições de Davi, esperava-se um governante efratita e belemita que mobilizaria o campesinato para lutar contra a invasão dos assírios. No entanto, essa esperança poderia ser frustrada por muitos ricos latifundiários, sacerdotes e pessoas da alta nobreza. A razão disto seria porque os poderosos senhores poderiam ficar sem terra, pois, com o novo governo, as terras roubadas por eles poderiam ser reincorporadas ao solo agricultável e reintegradas à posse familiar.

Diferentemente de Schwantes, Abraham Mthunzi Mthethwa apresenta uma visão totalmente escatológica do governo e do governante salvífico proposto por Mq 5,2. Enquanto Schwantes diz que o governante prometido não teria grande poder, mas organizaria o campesinato para a luta libertadora contra a invasão assíria e ainda instauraria a paz através de guerra contra os maiores e opressores internos, Mthethwa afirma que o mesmo governante instauraria a cooperação dentro de Israel²¹⁹, deixando subtendido que tal ação não seria possível sem uma medida real e pessoal de poder de quem a fizesse. Além disto, Mthethwa acredita que o futuro

²¹⁵ SCHWANTES, 2009, p. 84.

²¹⁶ SCHWANTES, 2009, p. 77, 84.

²¹⁷ SCHWANTES, 2009, p. 84.

²¹⁸ SCHWANTES, 2009, p. 84.

²¹⁹ MTHETHWA, 1997, p. 20.

chefe estabelecerá um reino universal, de tal modo que sua grandeza chegaria até os confins da terra. Enquanto esse governante, de acordo com a descrição de Schwantes, sairia do meio dos efratitas da vila de Belém, para Mthethwa, ele messianicamente se originaria da casa de Davi.²²⁰ Sobre isto, Mthethwa escreve: “Haverá um governo universal de Deus através deste governante” (tradução nossa).²²¹ Essa visão provavelmente se sustenta na crença fundamentalista de um governo messiânico universal dos últimos tempos.

Jan A. Wagenaar apresenta três argumentos que ele considera as principais razões de muitas pessoas estudiosas considerarem o v. 2 um acréscimo:²²² a) o v. 2 é uma prosa em oposição aos versos envolventes, que são de natureza poética; b) não há ligação real entre a vinda de um governante e o anúncio de julgamento; c) o v. 2 rompe com qualquer possibilidade de conexão entre os vv. 1 e 3 quando se recusa a falar do novo governante. Wagenaar, porém, assume que o v. 2 pode ser uma parte integrante dos vv. 1-3. Sua conclusão baseia-se nas seguintes principais alegações: a) não há consenso sobre a natureza poética do vv. 2 e b) ali a atenção não se desvia do novo governante de Iahweh.²²³ Enfim, para Wagenaar, os argumentos contra a autenticidade do v. 2 mencionados acima não convencem.

Mq 5,2 concentra-se na situação dos exilados, portanto anuncia seu retorno (*shûb*).²²⁴ Segundo Wagenaar, Mq 5,2 não pode, no entanto, ser considerado um anúncio do nascimento do próximo governante. Para ele, quanto à imagem da mulher em trabalho de parto no versículo 2, a concentração é mantida sobre as dores de parto, não sobre o parto propriamente dito. Então, pode ser que a imagem do nascimento seja um anúncio do fim da crise, do surgimento de uma nova era, do retorno dos exilados.²²⁵

Conforme visto, Mq 5,2 recebeu distintas interpretações: a) a criança prestes a nascer representaria a salvação oriunda do campesinato, do meio dos mais pobres, na pessoa de um líder que saberia conduzir o seu povo porque conhecia as suas necessidades; b) o referido governante e seu governo seriam universais, conhecidos até os confins da terra e voltados mais para uma monarquia messiânica

²²⁰ MTHETHWA, 1997, p. 20.

²²¹ *There will be a universal rule of God through this ruler.* MTHETHWA, 1997, p. 20.

²²² WAGENAAR, Jan A. *Judgement and salvation: the composition and redaction of Micah 2-5.* Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001. p. 290.

²²³ WAGENAAR, 2001, p. 290.

²²⁴ WAGENAAR, 2001, p. 292.

²²⁵ WAGENAAR, 2001, p. 292.

escatológica do que para uma organização de camponeses que só pensava em libertação socioeconômica. Decidimos pela interpretação que considera a criança uma representação da salvação, pois, oriunda do campesinato de Belém Efrata, a criança fazia os campesinatos se lembrarem de Davi, um rei belemita-efratita, que antes de ser rei, já havia almejado a libertação do seu povo.

4.1.5 Síntese conclusiva

Várias funções da palavra de salvação puderam ser evidenciadas. Sobre as visões de Is 1,24ss., vimos que, no geral, a pesquisa compreendeu a palavra de salvação como um julgamento que efetuaría uma purificação, ou um processo disciplinar que reconduziría o povo de volta a um estado anterior agradável para lahweh, ou um modo de fazer com que o povo regressasse aos padrões antigos de organização social. A respeito das palavras de salvação em Am 9,8ss., as visões funcionaram para provocar remoção, reedificação e habitação. Ou seja, entendemos que as palavras de salvação continham o julgamento como um pré-requisito para a salvação. Acerca de Os 11,8ss., as visões firmaram-se na ideia de que as palavras de salvação consistiam de um movimento duplo de julgamento e salvação até onde a misericórdia divina pudesse superar o juízo; prevaleceu, enfim, uma ação divina exclusiva e incondicional em favor do povo. Sobre Mq 5,2, entendemos que as palavras de salvação envolviam uma decisão de retroceder para recuperar tradições importantes como a tradição clânica belemita-efratita, ligada às memórias mais antigas acerca de Davi. Com isso, constatamos que as palavras de salvação se caracterizaram especificamente mais por um tom de salvação.

4.2 SHÛB EM PALAVRAS DE EXORTAÇÃO

A palavra de exortação envolve os atos humanos. Ela tem o sujeito humano como o mais atuante em todas as situações observadas. Há estudiosos que acreditam que, em passagens como Is 6,9-10; 31,6 e Os 6,1, a raiz *shûb*, embutida em palavras de exortação, pode funcionar para estimular as pessoas a fazerem o que é certo na vida, assim como pode encorajá-las a voltarem para lahweh. Mas será que elas estariam dispostas a voltar? Veremos a posição da pesquisa sobre isso.

4.2.1 *Shûb* em Is 6,9-10

Quando se relaciona às situações que envolvem pessoas, individual ou coletivamente, a raiz *shûb* é interpretada, na maioria das vezes, como uma exortação profética que visa a animar alguém ou o povo a sair da sua condição de miséria sem perder a sua própria coragem. Esse tipo de exortação animadora parece ter fortes raízes que remontam à Reforma Protestante. Sobre ela, Calvino escreveu:

O Senhor, portanto, apenas avisa Isaías que ele terá que lidar com homens obstinados, sobre os quais ele produzirá pouco efeito; mas que uma ocorrência tão incomum não deve levá-lo a se ofender, perder a coragem ou ceder à rebelião dos homens; que, pelo contrário, ele deve proceder com firmeza inabalável e se elevar acima das tentações dessa natureza (tradução nossa).²²⁶

Calvino acreditava que a missão profética não garantiria o sucesso, pois ela teria que lidar com a teimosia humana, de tal modo que seria muito difícil ela produzir algum efeito produtivo; além disso, não bastava só o profeta ter que cumprila, ele teria que resolvê-la. Poderia tal missão acontecer sob o encargo direto de Deus, já que este demonstrou estar no controle de toda a situação? O problema não estava na disposição do profeta (Is 6,9), mas no fato de que ele fora chamado para causar mudanças, não só anunciá-las (6,10).

Quanto às expressões “Embota o coração deste povo” e “torna-lhe pesados os ouvidos, tapa-lhe os olhos” (v. 10), Calvino teceu críticas. Primeiro, ele interpretou que Deus não apenas informara a Isaías que seu trabalho de ensino seria infrutífero, mas que, por sua instrução, ele também cegaria o povo de modo que essa ação profética provocaria tamanha teimosia que faria com que o povo fosse destruído de uma vez por todas.²²⁷ Mais ainda, Calvino continuou apresentando a sua visão crítica e incrédula dizendo o seguinte: “À primeira vista, parece irracional que os Profetas sejam representados como tornando os corações dos homens mais endurecidos” (tradução nossa).²²⁸ E Calvino concluiu: “Não é dever dos Profetas,

²²⁶ *The Lord, therefore, merely forewarns Isaiah that he will have to do with obstinate men, on whom he will produce little effect; but that so unusual an occurrence must not lead him to take offence, and lose courage, or yield to the rebellion of men; that, on the contrary, he must proceed with unshaken firmness, and rise superior to temptations of this nature.* CALVIN, John. *Commentary on the book of the Prophet Isaiah*. Edinburgh: Constable, 1850. v. 1. p. 214.

²²⁷ CALVIN, 1850, p. 214.

²²⁸ *At first sight it seems unreasonable that the Prophets should be represented as making men's hearts more hardened.* CALVIN, 1850, p. 217.

portanto, cegar os olhos, mas sim abri-los” (tradução nossa).²²⁹ Essa ideia de uma palavra de exortação profética que servisse apenas para destruir o povo parece que não convenceu Calvino. Talvez ele acreditasse na hipótese de que Deus era quem estava no controle de toda a situação, por isso só ele tinha o poder cegar os olhos de alguém. Para ele, o profeta era apenas um subordinado de lahweh. Essa posição de Calvino, portanto, se opunha duramente à ideia de uma destruição humana como consequência do anúncio profético. O reformador de Genebra compreendeu que o profeta sempre deve exortar, mas Deus é o único que tem de aplicar a pena.

Outra pesquisa publicada recentemente se propôs a investigar o relato de vocação de Is 6,1-13. Exegeticamente Flávio Schmitt parte do pressuposto de que o chamado recebido pelo profeta para comunicar a palavra de Deus ao povo de Israel se resumia em experiência pessoal.²³⁰ Composta literariamente como um relato entremeado com poesia, usa a repetição como geradora de sentido poético.²³¹ Isso se percebe, por exemplo, nos versículos 9 e 10:

- 9aα Então [lahweh] disse:
 9aβ — Vá e dize para esse povo [*lā’ām hazzeh*]:
 9bα Escutai [*shim’û*], continuai a escutar [*shāmôa*], e que não compreendais [*tābînû*]!
 9bβ Vede [*r’û*], continuai a ver [*rā’ô*], e que não percebais!
 10aα Entope o coração desse povo [*lēb hā’ām hazzeh*],
 10aβ os ouvidos dele [*w’oznāyw*] obstrui, os olhos dele [*w’ēnāyw*] cega,
 10bα de modo que não veja [*yir’eh*] com os olhos dele [*b’ēnāyw*], com os ouvidos dele [*ûb’oznāyw*] escute [*yishmā*],
 10bβ o coração dele [*ûbābô*] compreenda [*yābîn*], então volte [*shāb*] e haja cura para ele.

O acontecimento do v. 10 é chamado por Schmitt de situação radicalizada, porque o povo estava banhado pelo pecado, uns estavam cegos e outros surdos para os preceitos e estatutos de Deus. Desse modo, era necessário anunciar o juízo e executar o castigo. Para isso, Isaías foi o instrumento de Deus para castigar o

²²⁹ *It is not the duty of the Prophets, therefore, to blind the eyes, but rather to open them.* CALVIN, 1850, p. 217.

²³⁰ SCHMITT, F. Um chamado para a vida. *Revista Pistis & Praxis, Teologia Pastoral*, Curitiba, v. 5, n. 2, 2013. p. 383. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/12905/12233>>. Acesso em: 20 mar. 2022.

²³¹ SCHMITT, 2013, p. 386.

povo.²³² A missão de Isaías era dura e difícil: ele estava sendo convocado a blindar seus ouvintes; o objetivo era acertar o coração, os olhos e ouvidos, os quais deviam ser lacrados. Adiante, Schmitt observa: “Javé quer curar, converter”.²³³ Como atribuição de Deus, isso sempre foi natural, conforme outras ocasiões bem mostravam (Is 19,22; 30,26; entre outras). Porém, ele não podia curar quem resistisse à *šûbâ* (“conversão”)²³⁴ num futuro próximo, ou mesmo quem mantivesse o coração endurecido para isso. Por causa disso, a palavra de exortação devia existir.

John L. McLaughlin identifica um propósito na passagem de Is 6,9-10. Segundo ele, resumia-se a um plano divino de juízo contra o povo, que deveria ser colocado em prática pelo profeta. Para tornar compreensível esse propósito, McLaughlin traz à memória as tarefas proféticas de Isaías e Micaías: “Cada um é então enviado para realizar uma tarefa negativa: o endurecimento do coração das pessoas, por um lado, e a decepção de Acabe, por outro” (tradução nossa).²³⁵ Isso permite entender o motivo da palavra de exortação nos versículos 9 e 10: de fato, foi reduzir o povo, assim como o da palavra de Micaías fora decepcionar o rei Acabe. Relacionado ainda ao propósito identificado por McLaughlin, outro entendimento que se tem é que havia uma dívida que ficara pendente: o endurecimento do coração seria o castigo correspondente ao pagamento dos pecados cometidos no passado; a não quitação dessa dívida impediria o “arrependimento” (*šûbâ*).

Assim como Schmitt, McLaughlin interpreta que a missão de Isaías deveria ser a de prejudicar a mente, os ouvidos e os olhos do povo. Essa missão incumbida por Iahweh tinha o seu cerne representado pelos três imperativos em *hiphil* no início do v. 10 (“entope”; “obstrui”; “cega”). McLaughlin afirma que “[...] o propósito subjacente da ordem, portanto, é que o povo não ‘se converta’ e receba cura divina” (tradução nossa; destaque do autor).²³⁶

²³² SCHMITT, 2013, p. 397-398.

²³³ SCHMITT, 2013, p. 398.

²³⁴ A palavra hebraica *šûbâ* (“retorno”, “volta”, “conversão”, “arrependimento”) não aparece em Isaías 6,9-10, mas a ação que descreve é comunicada pela raiz verbal da qual deriva, a saber, *šûb*.

²³⁵ *Each is then sent forth to accomplish a negative task: the hardening of the people’s hearts on the one hand and the deception of Ahab on the other.* MCLAUGHLIN, John L. *Their Hearts Were Hardened: The Use of Isaiah 6,9-10 in the Book of Isaiah.* *Biblica*, Rome, v. 75, n. 1, 1994. p. 3. Disponível: <<https://www.jstor.org/stable/42611360>>. Acesso em: 29 mar. 2022.

²³⁶ [...] *the underlying purpose of the command is so that the people not “turn” and receive divine healing.* MCLAUGHLIN, 1994, p. 5.

Diferentes interpretações a respeito da palavra de exortação em Is 6,9-10 foram colocadas acima. Calvino entendera que Deus era o controlador de toda a situação, por isso só ele podia destruir alguém. Schmitt considera dura e radical a missão do profeta, porque ela tinha que reduzir a vida das pessoas. Mesmo escutando, não compreendiam; mesmo olhando, não viam a palavra curadora de lahweh. Isso provavelmente esclarecia que o juízo seria contra os que viviam o tempo todo na condição de indisposição para querer mudar. Já McLaughlin, vimo-lo identificar um propósito na passagem de Is 6,9-10, o qual se resumia a um plano divino de juízo contra o povo que tinha que ser executado pelo profeta. Podemos, pois, compreender até aqui que os pontos de vista sobre a palavra de exortação em Is 6,9-10 são distintos: por um lado, vimos a pesquisa concordar que o castigo seria inevitável e que, por isso, a “conversão” (*šhûbâ*) não aconteceria; por outro lado, a pesquisa também endossa que, antes da conversão, o castigo deveria necessariamente ocorrer.

4.2.2 *Shûb* em Is 31,6

Is 31,6 integra a primeira parte do livro de Isaías: 1 – 39. Os temas do capítulo seguem a ordem de juízo *contra a aliança egípcia* e *contra a Assíria*. A raiz *shûb* aparece na forma do imperativo masculino plural, *shûbû*, indicando um sentido de conversão, embora o contexto seja de juízo. Ainda que usada num sentido de conversão, veremos como a raiz hebraica se comporta dentro desse contexto de juízo contra as forças estrangeiras de acordo com a percepção de cada teórica ou teórico trazido para o diálogo.

A propósito de Is 31,1-9, Shawn Zelig Aster considera que, nos versículos 4-5, o conteúdo das palavras proferidas se constitui de imagens do poder assírio para divulgar que, assim como a Assíria tinha um poder militar supremo comparado a um leão que rugia defendendo sua presa, o poder de lahweh era qualitativamente superior ao de qualquer governo humano, incluindo a própria Assíria.²³⁷ Quanto ao v. 4, Aster entende que a falta de preocupação dos leões com o barulho dos pastores se referia à indiferença da Assíria no tocante às forças militares superadas

²³⁷ ASTER, Shawn Zelig. Isaiah 31 as a Response to Rebellions against Assyria in Philistia. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, GA, v. 136, n. 2, 2017. p. 359. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/10.15699/jbl.1362.2017.159293>>. Acesso em: 29 mar. 2022.

de seus oponentes. Ele compreende o uso dessas imagens pelo profeta da seguinte forma:

O profeta usa esta imagem de um exército superior (Assíria) enfrentando um mais fraco (Egito e seus vários aliados na Filístia) como uma analogia para a maneira como YHWH descerá para lutar contra os que cercam o Monte Sião. Seu poder é qualitativamente superior às forças que atacam o Monte Sião, de modo que ele demonstra a mesma indiferença diante dessas forças que os assírios exibiram perante as várias rebeliões de Hanum, Azuri e Yamani (tradução nossa).²³⁸

A partir dessa compreensão, entendemos que, mais favorável que uma aliança entre Jerusalém e o Egito, seria para o povo uma aliança entre Jerusalém e lahweh. Por isso, o profeta admoestou o povo à conversão (mediante o imperativo *shûbû* no v. 6), pois não lhes seria vantajosa uma parceria política e militar com nações como a Assíria e o Egito, vistas como mais fracas e inferiores quando comparadas a lahweh e ao seu poder. Na convicção do profeta, haja vista a maneira como lahweh desceria para lutar a favor do Monte Sião, elas nunca poderiam sair vitoriosas.

Quanto à promessa de que os perversos seriam aniquilados, Aster aceita a ideia de que, com o objetivo de destruir o Egito, fora lahweh quem conduzira contra ele o Império Assírio, revelando-se, desse modo, como Deus controlador e superior (cf. 31,2). Então, ao dar cabo do Egito e usar a Assíria como marionete para fazer tal trabalho, só nos resta dizer que a supremacia divina agira assim porque tinha a necessidade de se revelar politicamente na prática como a única e verdadeira aliança para o seu povo.²³⁹ Sabendo disso, o profeta corre para promover logo o começo dessa aliança, admoestando os israelitas a se converterem a lahweh (31,6). Portanto, uma aliança dessa natureza feita com Deus só seria possível se o povo estivesse livre de todo o pecado.

José Severino Croatto nota que uma releitura notável — um apelo à conversão — foi introduzida por Is 31,6-7.²⁴⁰ Ele afirma que o tema “conversão”, muito conhecido por Oseias (Os 14,2-3) e outros profetas, soa bastante estranho a

²³⁸ *The prophet uses this image of a superior army (Assyria) facing a weaker one (Egypt and its various allies in Philistia) as an analogy for the way in which YHWH will come down to fight against those encircling Mount Zion. His power is qualitatively superior to the forces attacking Mount Zion, and he evinces the same nonchalance in the face of these forces as the Assyrians did in the face of the various rebellions of Hanun, Azuri, and Yamani.* ASTER, 2017, p. 358.

²³⁹ ASTER, 2017, p. 361.

²⁴⁰ CROATTO, 1989, p. 192.

Isaías.²⁴¹ Com o objetivo de explicar melhor o tema em Is 31,6ss., Croatto interpreta a volta dos habitantes de Jerusalém como um gesto de afastamento do mal e de retorno a Deus. O autor distingue os versículos 6-7 do material que considera mais isaiano.²⁴² Sua observação parte da ideia de gestos por correspondência: o gesto protetor de lahweh deve ser correspondido pelo gesto de conversão de Jerusalém (v. 6: *shûbû*, “voltai”).

Friesen entende, a partir de Is 31,6-7, que a ordem de voltar tinha sido dada para aqueles que confiaram enganosamente na força do Egito.²⁴³ Ele alega que a exortação feita pelo profeta se baseia na promessa de proteção a Jerusalém (31,5); afirmamos que essa promessa implicava a certeza divina de proteção contra a Assíria. Croatto chama isso de gesto protetor de lahweh (v. 5b), ao qual a atitude de conversão por parte dos habitantes de Jerusalém deve corresponder (v. 6).²⁴⁴ Com essas observações, podemos entender que o “voltar” (*shûb*) estimulado pela palavra de exortação e afirmado por Friesen é de sentido moral e religioso, pois a conversão se concretizará no repúdio de outros deuses (v. 7). Se o povo acatasse a palavra e decidisse voltar, segundo Friesen, tal decisão e volta seriam levadas em conta e os israelitas, recompensados por tal atitude: Jerusalém seria protegida, salva, poupada do grande juízo de Deus.

Nas observações apresentadas, vimos que a palavra de exortação foi dirigida contra aqueles que confiavam na força política e militar egípcia. Aster, por exemplo, compreende que a imagem da destruição do Egito pela Assíria foi usada para demonstrar a superioridade e o controle de lahweh. Quanto à palavra de exortação conferida no v. 6, portanto, consideramos que serviu para deixar o povo de Jerusalém bem informado de que só lahweh poderia livrá-lo e protegê-lo de todos os males. Todavia isso não foi o suficiente para que se pudesse dizer que o povo realmente ouvira a palavra de exortação e decidira voltar.

4.2.3 *Shûb* em Os 6,1

Oseias 6,1-6 descreve um retorno efêmero, sem conversão interior, de acordo com a BJ (v. 1: *Ħkû w²nāshûbā ’el-yhwh*, “Vamos, retornemos para lahweh!”);

²⁴¹ CROATTO, 1989, p. 192.

²⁴² CROATTO, 1989, p. 193.

²⁴³ FRIESEN, 2009, p. 194.

²⁴⁴ CROATTO, 1989, p. 193.

porém, a Bíblia do Peregrino vai dizer que as palavras do povo parecem uma conversão sincera²⁴⁵. Faz parte da seção formada pelos capítulos 4 – 14, os quais, inclusive, descrevem os crimes e o castigo de Israel. Podemos dizer que Os 6,1 remete à analogia de Gomer²⁴⁶; assim como a esposa de Oseias, acusada de cometer adultério, a nação de Israel, por haver procurado outros deuses, encontrava-se agora desviada. Diante disso, o profeta se via na obrigação de gritar e exortar para que Israel escutasse, mas em vão porque parecia que a nação não voltava de coração sincero. Por que o povo de Israel não queria se arrepender? Com vistas a essa pergunta, queremos saber o que a pesquisa tem a dizer.

Segundo John L. Mackay, a compaixão e o comprometimento de Deus em relação a Israel foram os elementos que determinaram o destino do povo (Os 6,1s).²⁴⁷ Para Mackay, ainda que a palavra de exortação expressa no v. 1 (“Vamos, retornemos”) pareça revelar certo otimismo profético, com o qual as pessoas estivessem tentando demonstrar arrependimento sincero e exortar umas às outras, essa “volta” para Deus não dependia da competência e do senso de valor delas.²⁴⁸ Mackay assegura que as sinceras exortações não foram formuladas pelas pessoas de Israel. Trata-se de uma proposta que o profeta fazia a elas de, à luz da sua mensagem, voltarem para lahweh, a fim de poderem se conduzir corretamente na presença de Deus.²⁴⁹ Desse modo, considerando que a palavra de exortação tenha sido impulsionada também por lahweh, podemos concluir que ela soou como proposta divina feita por Oseias ao povo, que não se esforçou para aceitá-la.

Mackay comenta que o povo de Israel deveria reconhecer as suas circunstâncias e o efetivo controle que lahweh tinha sobre ele.²⁵⁰ Para ele, o momento vivido por Israel se resumia a calamidades, as quais, causadas pelo próprio lahweh, abateriam a nação com um único propósito: curar e sarar os ferimentos do povo. O povo de Israel precisava ser curado e sarado da falta de confiança em lahweh; ele não poderia enfrentar tudo sozinho. Mackay reflete:

²⁴⁵ *BÍBLIA do Peregrino*. Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2017. p. 1878.

²⁴⁶ Sobre o problema da interpretação do casamento de Oseias, cf. SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta; os profetas; a mensagem*. Tradução de João Luís Baraúna. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 254-255. RÖMER, Thomas. Oseias. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010. p. 479-480.

²⁴⁷ MACKAY, John L. *Comentários do Antigo Testamento - Oseias*. Tradução de João Artur dos Santos. São Paulo: Cultura Cristã, 2015. p. 191.

²⁴⁸ MACKAY, 2015, p. 190.

²⁴⁹ MACKAY, 2015, p. 190.

²⁵⁰ MACKAY, 2015, p. 191.

Eles haviam se esquecido do que envolvia um relacionamento reto com Deus e, na sua cegueira espiritual, eles se tornaram insensíveis ao fato de que haviam se afastado tanto de Deus, que não conseguiam ver a necessidade de se arrepender e retornar.²⁵¹

Assim, admitimos a incapacidade do povo de retornar para lahweh, uma vez que não reconhecia o controle divino sobre todas as calamidades. Por isso, a palavra de exortação se fazia necessária (“Vinde, retornemos”).

Milton Schwantes observa que Os 6,1-3 possui uma linguagem de cunho convocatório.²⁵² Para ele, tal linguagem não se deriva do ambiente do templo. Essa afirmação de Schwantes talvez se baseie nos termos que ele mesmo identificou, como “voltar”, “vir” ou “entrar”, os quais, portanto, possuiriam relação com a presença de lahweh. Por isso, Schwantes chega a dizer que se trata de um convite para “voltar a Javé”²⁵³. Contudo, ele descarta qualquer relação que o termo “voltar” possa ter, em Oseias, com qualquer símbolo monárquico, como é o caso do templo.²⁵⁴ Ele diz: “‘Voltar’ leva aos conteúdos tribais, não aos estatais”²⁵⁵. Isso nos faz concluir que a palavra “voltar” sugere *as liberdades*, como a liberdade de expressão, a liberdade religiosa, entre outras. E mais: faz-nos pensar que a expressão do v. 1, “Vamos, retornemos a lahweh”, consistia num convite dirigido a todas as pessoas para serem livres para adorar, mas num espaço que ficaria fora do templo.

Grace I. Emmerson acredita que a linguagem do culto à fertilidade foi, em grande parte, a base de inspiração para a canção de Os 6,1-3. Para Emmerson, todo o povo de Israel acreditava que a riqueza adquirida era uma benção de Baal. O interesse pelos bens impulsionou-o a cantar em homenagem a Baal. Provavelmente foi essa condição de total apostasia do povo que levou o profeta a exortá-lo: “Vamos, retornemos a lahweh!” O povo é chamado a voltar para os caminhos retos propostos por Deus (Os 6,1). Portanto, o significado e a intenção de Os 6,1-3 dependeriam tanto da pregação de Oseias quanto do ambiente de canaanização do culto de lahweh em Israel.²⁵⁶

²⁵¹ MACKAY, 2015, p. 195.

²⁵² SCHWANTES, Milton. Solidariedade e conhecimento de Deus: enfoques proféticos em Oséias 6,1-11. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 26, n. 100, 2021. p. 55. Disponível em: <<https://revista.abib.org.br/EB/article/view/514>>. Acesso em: 6 abr. 2022.

²⁵³ SCHWANTES, 2021, p. 56.

²⁵⁴ SCHWANTES, 2021, p. 56.

²⁵⁵ SCHWANTES, 2021, p. 56.

²⁵⁶ EMMERSON, Grace I. *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*. Sheffield, UK: JSOT Press, 1984. p. 73.

A partir do que foi exposto acima, em termos de culto, consideramos a dedicação exclusiva e a falta de vontade do povo de Israel. Emmerson diz que este estava preocupado demais com a riqueza recebida, misturando assim os ritos programados para Baal com a adoração a lahweh. Vimos Schwantes afirmar que o significado de *shûb* (“voltar”) consistia num convite para voltar à presença de Deus, a qual poderia não contar com o espaço do templo. Por sua vez, Mackay sustentou que essa “volta” para Deus não dependia da competência do povo. Isso nos permite concluir que a salvação dependia unicamente de Deus.

4.2.4 Síntese conclusiva

Verificamos que a palavra de exortação pôde ser evidenciada através de várias funções. Sobre a palavra de exortação em Is 6,9-10, vimos a pesquisa compreender, por um lado, que o castigo seria algo inevitável, motivo que levaria a conversão a não se concretizar. Por outro lado, raramente se chegou a dizer que antes da conversão o castigo deveria necessariamente ocorrer.

Pudemos ver a pesquisa afirmar que a palavra de exortação em Is 31,6, se dirigia contra o povo para tentar convencê-lo da superioridade da aliança com lahweh, e de como essa aliança poderia livrá-lo e protegê-lo. Porém, isso não provocava efeito no povo, visto que este não demonstrava interesse em voltar para Deus (Is 31,6).

Vimos a pesquisa considerar que, mesmo depois de ser alvo de uma dura palavra de exortação, o povo continuava sem disposição nenhuma para se converter a Deus (Os 6,1).

4.3 SHÛB EM PALAVRAS DE DESGRAÇA

Quanto à presença de *shûb* em palavras de desgraça, a pesquisa atual enfoca quatro passagens bíblicas: Mq 1,7; Is 14,27; Am 2,6 e Os 2,4-15. As passagens possuem características diferentes. Examinaremos agora alguns olhares da investigação acadêmica sobre os referidos textos.

4.3.1 *Shûb* em Os 2,4-15

A perícope em questão traz palavras de ameaça, as quais apontam para um mesmo sentido: Deus quer retirar as dádivas da terra. Uma dessas palavras prevê o retorno da esposa infiel depois de tanto se iludir com falsos amores (v. 9). Outra palavra anuncia que Deus retirará de Israel os bens da terra que lhe dera (v. 11). Verifiquemos outras literaturas a fim de que saibamos o que elas têm a dizer sobre essas mesmas palavras de ameaça.

Tércio Machado Siqueira elaborou um estudo a respeito de Os 2,4-25.²⁵⁷ Ali analisa a forma e o lugar da perícope, além de se posicionar acerca de seu aspecto teológico. Quanto a isso, ele comenta que o motivo para o castigo imposto por Deus foi a conduta ilegal do povo, a qual pôde ser vista de várias formas, mas principalmente pelo abandono da fé em Iahweh. Acerca das ações de Deus contra isso, ele escreveu: “Diante dessa apostasia, Javé está ativo através de suas ameaças (v. 9-10)”.²⁵⁸ Israel, a esposa acusada de infidelidade, correrá de um lado para o outro atrás de seus amantes até cansar, quando, então, desejará, por conta própria, “voltar” (*shûb*) para o seu primeiro marido (v. 9). Assim como afirma Siqueira, acreditamos que Deus encaminhou o profeta para mostrar as desgraças consequentes da apostasia de Israel, como a perda da identidade e a deterioração da moralidade política. Acrescentamos aqui a causa de tudo isso: ao agir como “pomba ludibriada” (*k^eyôná fotá*), sem sabedoria, Israel decide buscar auxílio às nações estrangeiras (Os 7,11).

Quanto à forma e ao ambiente da perícope, Siqueira afirma tratar-se de uma peça jurídica conduzida por lamento (Os 2,4-25) num culto ao ar livre, portanto sem templo.²⁵⁹ Para Siqueira, o profeta usou a linguagem de lamento para denunciar e julgar o povo de Samaria.²⁶⁰ Sua análise revela que o processo jurídico descrito pela perícope não tinha a finalidade da destruição completa;²⁶¹ no entanto tal julgamento visava à punição da prostituta nação de Israel por um tempo (*’āshûb*: “retornarei”, cf. v. 11, cf. também os vv. 12-15), depois do qual se poderia pensar em aplicar uma

²⁵⁷ SIQUEIRA, T. M. O “novo” começa no deserto (Oseias 2,4-25). *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 32, n. 128, 371-384, 2015. Disponível em: <<https://revista.abib.org.br/EB/article/view/570>>. Acesso em: 14 abr. 2022.

²⁵⁸ SIQUEIRA, 2015, p. 376.

²⁵⁹ SIQUEIRA, 2015, p. 372-373.

²⁶⁰ SIQUEIRA, 2015, p. 372.

²⁶¹ SIQUEIRA, 2015, p. 372.

sentença de salvação (cf. os vv. 16-25). Podemos dizer que essa forma de julgamento, que tenta reconduzir a infiel através de castigos, visa resgatar a identidade da fé israelita.

Kelle simula uma leitura de Os 2,11 usando a tradução “calcular” para o infinitivo *lekhasot*, cuja raiz seria *kss*.²⁶² A frase “Retirarei a minha lã e o meu linho para calcular [...]”, segundo Kelle, move-se para um discurso de propriedade, pagamento e cálculo jurídico.²⁶³ Em termos oficiais de divórcio, com essa tradução, Kelle descarta o regime da comunhão parcial de bens. Já no caso do divórcio entre lahweh e Israel, Kelle considera a separação legalmente favorável para o marido lahweh, pois este, por causa da infidelidade conjugal da esposa Israel, saiu ganhando todos os bens e não precisou pagar nenhuma provisão à esposa.

Conforme discutido no capítulo 3, uma das possíveis punições para o divórcio devido à infidelidade era a perda total da propriedade e o afastamento da esposa da responsabilidade e provisão jurídica do marido. Mais especificamente, as leis de casamento e divórcio analisadas acima estipulam que, se a mulher cometeu algum erro que justifique o divórcio, então ela perde todo o seu dote e deixa a casa do marido sem quitação ou provisão (tradução nossa).²⁶⁴

Isso, portanto, acreditamos que foi o resultado de um cálculo financeiro feito em cima dos bens e objetos reclamados pelo marido, como consequência direta do divórcio por justa causa.

O tema da procura e do não encontro, segundo os comentários de Guido Benzi a partir de Os 2,9, lembra os cânticos de amor do antigo Oriente (Ct 3,1-2).²⁶⁵ Benzi afirma que os amantes foram bem procurados e não achados. Após esse intento, a mulher infiel prometeria voltar para o marido depois de ser abandonada pelos seus amantes (Os 2,9). A promessa foi feita para uma conversão voluntária; mesmo assim, para Benzi, ela não foi reconhecida como uma ação de natureza sincera, por isso não foi classificada como salvífica. A declaração “Então [ela] dirá: – Que [eu] vá e **retorne** para o meu primeiro homem” (*w^e’āmrâ ’ēlkâ w^e’āshûbah ’el-’îshî hāri’shôn*) foi ouvida, entretanto o profeta sabia que a palavra de promessa

²⁶² KELLE, 2005, p. 252.

²⁶³ KELLE, 2005, p. 252.

²⁶⁴ *As discussed in chapter 3, one of the possible punishments for divorce due to infidelity was the total loss of property and the driving away of the wife from the husband’s juridical responsibility and provision. More specifically, the marriage and divorce laws reviewed above stipulate that, if the woman has committed some wrong that justifies a divorce, then she forfeits all of her dowry and leaves the husband’s home with no quittance or provision.* KELLE, 2005, p. 252.

²⁶⁵ BENZI, Guido. *Osea: Introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018. p. 48.

tinha sido gerada com falta de sinceridade, pois o povo de Israel estava entusiasmado com as riquezas que equivocadamente atribuíam a Baal, o deus da riqueza e bem-estar; ao qual, em tributo eram queimados incensos, crianças eram sacrificadas, dançavam-se em torno do altar, e pessoas mutilavam-se seus corpos de modo a conseguir compaixão e riquezas. Enquanto isso, a correspondência de lahweh estava para chegar, trazendo consigo muita desgraça. Além disso, em Oseias, pode ter surgido a tradição que levou à criação da lei de Dt 24,1-4, a qual proibia a mulher de voltar ao primeiro marido. Então, quanto ao retorno desejável da mulher acusada de adultério, baseando-se nas leituras de Guido Benzi, consideramo-lo uma promessa tremendamente absurda.

Algumas situações de desgraça foram observadas por Benzi nos versículos 11 e 12 de Os 2.²⁶⁶ Para Benzi, a mulher infiel foi envergonhada, pois, tendo suas vestes arrancadas, ficara nua. Na verdade, segundo a ótica profética, ela teve a sua vulgaridade ou degradação mostrada para os próprios amantes. Benzi acredita que isso foi resultado das práticas de pecado e idolatria. Foi por esse caminho de afastamento da fé que a sedução de Baal não permitiu que a esposa observasse o ciclo sazonal da natureza como obra de lahweh, fazendo com que ela continuasse se relacionando com o próprio deus da fertilidade. Com isso, reforçamos, em outras palavras, as considerações finais do parágrafo anterior, afirmando ser um absurdo e uma ilusão a mulher considerada adúltera acreditar que, um dia, o marido pudesse aceitá-la de volta. Até porque lahweh sabia que o que Israel esperava era a permissão de colheitas e a multiplicação de crianças em grande quantidade como bênçãos pelos muitos sacrifícios realizados a Baal.

Quanto a Os 2,4-15, várias formas de julgamento foram observadas. Vimos Siqueira afirmar que haveria castigo em razão do abandono da fé em lahweh, mas o juízo observado não alcançaria toda a nação de modo a destruí-la totalmente. Kelle entendeu esse castigo parcial a partir dos materiais despojados conforme o v. 11, tomados pelo marido como pagamento bem calculado após um casamento todo fracassado. Vimos Benzi considerar a esposa infiel um caso perdido, pois teve suas vestes arrancadas e sua vulgaridade mostrada. Por fim, quanto ao castigo parcial como algo inevitável e o resgate da fé como algo necessário, concluímos que Os 2,4-15 mostra um tom de desgraça e sorte.

²⁶⁶ BENZI, 2018, p. 49.

4.3.2 *Shûb* em Am 2,6

Am 2,6 integra um oráculo contra a nação de Israel (Am 2,6-16). O qual, por sua vez, está presente na composição mais ampla de Amós 1,2-2,16 (um oráculo contra as nações). Am 2,6 anuncia que o castigo não será revogado (*lô' 'ăshîbénnû*, “não o revogarei”). Ou seja, lahweh decide fazer o mal e não mudará essa decisão. Por isso o enunciado do v. 6a é estabelecido como palavra de desgraça. Entretanto, a questão é sabermos por que a palavra de lahweh ameaça fazer o mal.

Na interpretação de Gary V. Smith, atos de rebeldia deram razão à palavra de desgraça dirigida contra Israel (Am 2,6-10).²⁶⁷ Smith entende que a graça de Deus havia sido rejeitada e a desumanidade prevalecia em Israel no modo pelo qual se tratava o próprio povo. Por causa disso, Israel deveria ser julgada. Segundo Smith, essa ideia soava estranha e paradoxal, pois uma notícia de juízo sobre a nação àquela altura não combinava com a realidade vitoriosa experimentada durante os governos de Joás e Jeroboão II.²⁶⁸ Para Smith, os problemas causados por Israel e que eram alvo da palavra de desgraça consistiam especificamente em crimes sociais: venda dos pobres; opressão dos fracos; abuso dos indefesos; perpetração da desonra de moças, ultrajando, desse modo, a santidade do nome de lahweh; e exploração dos necessitados (vv. 6-8).²⁶⁹ Por causa disso tudo, entendemos que o decreto divino para julgamento não poderia ser mudado (*shûb*: “mudar de decisão”, “revogar”, sentido que apareceu no v. 6a), ameaça que se torna ainda mais explícita nos versículos 13-16.

Acerca do oráculo de Amós contra as injustiças sociais (Amós 2,6-8), por alguma razão, Mamahit e Venter classificam-no como pertencente ao gênero judicial.²⁷⁰ A razão dessa classificação é a grande pecaminosidade, a qual se resumia na violação da lei de lahweh, particularmente no que se referia à questão da justiça social. Essa mesma razão é considerada por Smith, o qual procura explicá-la por termos semelhantes, tais como venda dos pobres, opressão dos fracos, entre outros. Mamahit e Venter, porém, acrescentam à sua interpretação a expressão “por lucro financeiro”, um dito comum na linguagem de mercado, com o qual se quer

²⁶⁷ SMITH, Gary V. *Amós*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. p. 65.

²⁶⁸ SMITH, 2008, p. 128.

²⁶⁹ SMITH, 2008, p. 129-135.

²⁷⁰ MAMAHIT, Ferry Y.; VENTER, Pieter M. Oracle against Israel's social injustices: a rhetorical analysis of Amos 2:6-8. *HTS Theological Studies*, Pretoria, SA, v. 66, n. 1, p. 1-11, jan. 2010. Disponível em: <<https://repository.up.ac.za/handle/2263/15812>>. Acesso em: 19 de abr. 2022.

ênfatizar que alguns israelitas lucravam com a venda de pessoas pobres israelitas. Por causa disso, a promessa de que haveria um júízo dirigido contra Israel foi tornada pública. Esse julgamento tinha que ser mais severo do que aquele que fora prometido às outras nações, justamente porque, como povo escolhido de Deus, Israel recebera a verdade escrita na lei mosaica e, portanto, sabia muito bem das consequências de sua violação. Assim, o castigo sobre qualquer tipo de injustiça viria para mostrar que até um povo escolhido divinamente como Israel, caso se rebelasse contra a ordem social aprovada por lahweh, poderia ser destruído como qualquer outro.

Apelar ao coração e à mente dos israelitas foi o propósito da estratégia retórica adotada pelo profeta Amós, a qual Mamahit e Venter chamam de armadilha retórica.²⁷¹ Segundo esses dois autores, Amós queria convencer os israelitas de que eles eram culpados de violar a lei de lahweh. Todos os réus eram iguais, tanto Israel e Judá como os países vizinhos, os quais já tinham sido autuados e levados para o tribunal divino, que, havendo deliberado, chegou ao seu veredito final: “não o revogarei (*lō’ ’ăshībénû!*)” Ao ouvir o veredito, o público não pôde escapar. Israel até acreditara que jamais seria julgado por lahweh, afinal, como nação escolhida, não mereceria tal ação de Deus.

Göran Eidevall alega que o discurso em Am 2,6-16 descreve uma situação em que o sistema fora abusado. Ele sugere que a palavra de julgamento deveria ter sido um protesto dirigido contra o sistema de escravidão por dívida como tal (2,6b). Conforme Eidevall, aquelas pessoas que não conseguiam pagar suas dívidas eram forçadas a se tornarem escravas, ou a venderem seus próprios filhos. Para ele isso foi uma surpresa, pois quem diria que a justiça fosse chegar à ruína. A partir disso, Eidevall constata que seria um absurdo alguém ser vendido por um par de sandálias. Desse modo, ele entende que isso teria outra explicação, como a presença provável de credores sem escrúpulos que poderiam vender seus irmãos israelitas e empobrecidos.²⁷² Essas práticas de venda e empréstimos a juros eram vistas pelo profeta como um insulto à Lei de Deus (cf. Ex 22,25).²⁷³ Acreditamos

²⁷¹ MAMAHIT; VENTER, 2010, p. 10.

²⁷² EIDEVALL, 2017, p. 114.

²⁷³ Quanto às relações entre o Código da Aliança e a tradição dos profetas dos séculos VIII e VII a.C., cf. SCHMID, Konrad. *História da Literatura do Antigo Testamento: uma introdução*. Tradução de Uwe Wegner. São Paulo: Loyola, 2013. p. 130-134.

que, por causa disso, a palavra divina de julgamento contra Israel no v. 6 de Am 2, com efeito, tinha que se manter de pé sem jamais ser revogada.

Não obstante uma apresentação variada do problema da palavra de desgraça, consideramos a forma da desgraça uma tonalidade que soava unívoca em Am 2,6. Para Smith, o juízo não deveria ser jamais revogado porque a injustiça social revelava-se profanação gravíssima do nome de lahweh (vv. 6-8). Mamahit e Venter veem a venda de pessoas pobres como uma atividade lucrativa, mas não menos absurda em Israel. Deveria, pois, ser julgada severamente, visto que se tratava de um mercado que envolvia a venda de pessoas do mesmo povo. Sendo assim, julgamos certo dizer que o juízo em Am 2,6 foi aplicado de forma exclusiva, pois não contou com a presença de um tom de salvação na sua função, mesmo que sua causa tenha sido variável. Talvez *shûb* aí não tivesse outro sentido, a não ser de punição.

4.3.3 *Shûb* em Is 14,27

Nesse versículo, há um questionamento retórico construído como um paralelismo sinonímico:

Quadro 12 - Paralelismo sinonímico

	A	B
14,27a	<i>kî-yhwh ts^ê bā'ôt yā'āts</i> Se lahweh dos Exércitos decidiu,	<i>ûmî yāpēr</i> quem malogrará?
	A'	B'
14,27b	<i>w^êyādô hann^êtûyâ</i> Se a mão dele permanece estendida,	<i>ûmî y^êshibénnâ</i> quem a fará recuar?

Fonte: Dados elaborados pelo autor.

Conforme visto, a raiz *shûb* é usada com o significado de “recuar”. A pesquisa atual pode nos dar mais informações sobre o que está em volta do uso da raiz em Is 14,27.

Croatto afirma inicialmente que os versículos 26-27 de Is 14 destacam a intervenção de lahweh em todas as nações.²⁷⁴ Para ele, a “mão estendida” indica castigo e força contra a Assíria e os povos por ela dominados. De modo mais claro, digamos que Croatto entende o castigo como uma ação destrutiva dirigida contra a

²⁷⁴ CROATTO, 1989, p. 108.

Assíria, enquanto que a força significa uma atitude divina realizada para quebrar o jugo imposto pela Assíria aos povos. Em suma, Croatto interpreta a mensagem profética de Is 14,27 de modo bem claro: lahweh tem um plano, o qual consiste em libertar as terras do imperialismo. É por isso que a mão estendida não poderia “recuar”; caso contrário, esse plano nunca teria dado certo.

Hans Wildberger diz que a passagem de Is 14,24-27 está completamente dentro da estrutura do julgamento previsto contra a Assíria em Is 10,5ss.²⁷⁵ Ele acredita que a descrição dos conteúdos sobre a remoção do jugo e a libertação do fardo foi adaptada por Isaías para mostrar que a destruição da Assíria significaria para Israel a possibilidade de que o regime de vassalagem terminasse (Is 14,25b).²⁷⁶ Ele até chegou a suspeitar, depois de ter feito análises em passagens como Is 28,22 (como também em Is 29,5-8), que Isaías tivesse em mente um julgamento universal de todos os povos. Essa suspeita, porém, não se sustentaria por muito tempo. O autor logo mudou sua posição, argumentando que era impossível concluir que tal julgamento pudesse se referir a um juízo punitivo contra todos os povos do mundo.²⁷⁷ A partir dessas observações de Wildberger, podemos entender que a perícopa de Is 14,24-27 teria o propósito de afirmar o governo de lahweh e a sua vontade acima da vontade de outros povos.

Essa intenção de Is 14,24-27 é atestada também por outro autor. Para Walter Brueggemann, o capítulo 14 de Isaías procura demonstrar a sujeição de outras nações, como a Babilônia e a Assíria, ao poderio de Deus.²⁷⁸ Anunciar o governo de lahweh traria a esperança de que todas as nações opressoras seriam julgadas divinamente, inclusive aquelas que um dia abusaram de Israel. Em outras palavras, quem invadira a terra de Israel agora teria que acertar contas com o próprio lahweh. Portanto a sentença de Deus, cujo objetivo seria a vingança, ninguém poderia mudar.

A decisão que não pode ser mudada, expressa em Is 14,27, é entendida de muitas formas. Vimos Croatto dizer que ela se constitui de castigo e força. Ele entende o castigo como uma ação destrutiva contra a Assíria e a força como uma ação dirigida contra a maneira de a Assíria dominar sobre os outros povos.

²⁷⁵ WILDBERGER, Hans. *Isaiah 13-27*. Translated by Thomas H. Trapp. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 1997. p. 83.

²⁷⁶ WILDBERGER, 1997, p. 84.

²⁷⁷ WILDBERGER, 1997, p. 84-85.

²⁷⁸ BRUEGGEMANN, Walter. *An introduction to the Old Testament: the canon and Christian imagination*. Second edition. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012. p. 196.

Wildberger compreende a decisão de julgamento de Is 14,27 como uma possibilidade do fim da condição de vassalagem em que se encontrava Israel. Para Brueggemann, um julgamento contra todas as nações que um dia abusaram de Israel fortaleceria a esperança no governo de Deus. Esses pontos de vista nos permitem concluir que a irrevogabilidade da decisão divina também poderia ser conveniente para Israel.

4.3.4 *Shûb* em Mq 1,7

Esse oráculo dirigido à Samaria faz parte de um bloco de ameaças e condenações contra Israel e Judá (Mq 1 – 3). A raiz *shûb* assume seu sentido num contexto de culpa e punição.

W. J. Wessels interpreta que a total destruição imposta sobre Israel é descrita por Mq 1,7 através de três cláusulas curtas introduzidas da mesma maneira. Ele apresenta com suas palavras e de forma resumida o conteúdo dessas cláusulas: “Todos os ídolos e imagens associados à adoração em Samaria serão destruídos e todos os presentes reunidos nos santuários serão queimados a fogo” (tradução nossa);²⁷⁹ isto é, com a destruição da cidade intencionada por lahweh no v. 7, todos os ídolos e imagens associados ao culto em Samaria “voltarão” (*yāshûbû*) a ser nada. Essas disposições processuais não deram chance a Israel para um acordo favorável. Sendo assim, entendemos que, por causa da infidelidade do povo de Samaria, a qual é expressa pela alusão à prostituição sagrada associada aos ritos de fertilidade e adoração a Baal, a promessa de lahweh de destruir a cidade continuava irrevogável.

Conforme a pesquisadora Mignon R. Jacobs, Mq 1,6-7 descreve um anúncio de julgamento contra Samaria e relata o que acontecerá com a cidade idólatra (Mq 1,6-7).²⁸⁰ Para ela, a palavra de julgamento proferida pelo profeta ocorre em Mq 1,6, enquanto que, em 1,7, especificam-se as condições que constituirão o julgamento. Segundo Jacobs, é justamente em Mq 1, mais especificamente nos versículos 6 e 7, que se centra em Samaria o anúncio de juízo. Os aspectos da destruição descritos no v. 7 — os ídolos e os ganhos de prostituição, mesmo quebrados e queimados —

²⁷⁹ *All idols and images associated with worship in Samaria will be destroyed and all the gifts assembled at the sanctuaries, will be burned with fire.* WESSELS, 1998, p. 442.

²⁸⁰ JACOBS, Mignon R. *The Conceptual Coherence of the Book of Micah*. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2001. p. 104.

são interpretados por Jacobs como alusivos a um estilo de vida que era totalmente idólatra.²⁸¹ Basicamente se diz que os ídolos comprados e devotados por Samaria experimentariam um destino degradante semelhante àquele que atingiria o próprio povo da cidade. Então, se Samaria se tornasse um montão de pedras jogadas no campo e um terreno limpo para se plantar uma vinha, os seus ídolos seriam convertidos (*shûb*) em nada, algo sem valor digno: “[As coisas] que de uma remuneração de prostituta acumulou a uma remuneração de prostituta **voltarão**” (*kî mē’etnan zôná qibbâtsâ w^e’ad-’etnan zoná yāshûbû*).

Philip Peter Jenson acredita que Mq 1 apresenta motivos para que o julgamento de Deus pudesse acontecer de modo geral.²⁸² Jenson registra primeiramente a infidelidade de Jacó e os pecados da casa de Israel como as causas da inevitável destruição (Mq 1,5). Em sua interpretação, essa acusação de degradação geral se tornaria a base para o anúncio da destruição do povo (vv. 6-7). É-lhe evidente a associação de várias formas de idolatria, especialmente a adoração a Baal (1 Rs 16,32; 22,53), ao Reino do Norte.²⁸³ Essa palavra de condenação também estava se dirigindo, pela voz do profeta, para a Nação do Sul (v. 9). Segundo Jenson, um pacto comercial com outras nações podia fornecer aquilo que chamamos de incentivo, um tipo de estímulo para incluir a adoração a outros deuses e até mesmo dinheiro para comprar as representações de uma divindade.²⁸⁴

O julgamento de Deus cairia sobre o povo e os ídolos que este comprara com salário de prostituição (Mq 1,1-9).²⁸⁵ O Reino do Norte acumulou os salários, isto é, usou o comércio exterior para ajuntar ídolos durante seus ilusórios dias de paz. Mas esses mesmos ídolos se tornariam espólios de guerra para os soldados invasores. Eles se converteriam (*shûb*) em mercadorias de valor comercial e sem valor religioso para quem os vendesse ou trocasse.²⁸⁶ Eles seriam tirados das mãos do Israel do Norte e do Sul.

A palavra única de Mq 1 consistia no anúncio de um castigo irrevogável; sua razão, porém, é acentuada de diferentes maneiras na pesquisa. Na afirmação de Wessels, percebemos que a palavra de Mq 1,7 era uma promessa irrevogável

²⁸¹ JACOBS, 2001, p. 105.

²⁸² JENSON, Philip Peter. *Obadiah, Jonah, Micah: A Theological Commentary*. New York, NY; London, UK: T&T Clark, 2008. p. 104.

²⁸³ JENSON, 2008, p. 109.

²⁸⁴ JENSON, 2008, p. 110.

²⁸⁵ JENSON, 2008, p. 110.

²⁸⁶ JENSON, 2008, p. 110.

porque o estado deplorável do povo era irremediável, assim como a adoração a Baal e oferenda a ídolos. Jacobs identifica uma causa para o juízo irrevogável: o estilo de vida adotado por Samaria, o qual era de total devoção aos ídolos adquiridos através da compra, ganho através da prostituição. Já Jenson concorda que a degeneração moral causada pela adoração a ídolos, especificamente nos Reinos do Norte e Sul, fora o motivo que levou o profeta (o sujeito orador) a anunciar a destruição do povo (vv. 6-7).

4.3.5 Síntese conclusiva

Vimos os especialistas afirmarem que um juízo haveria de acontecer, mas que não atingiria toda a nação de Israel (Os 2,4-15). Uma busca desenfreada pelos amantes terminaria sem êxito, mas faria com que a mulher desejasse “voltar” (*shûb*) por conta própria para o primeiro marido (v. 9).

Em Am 2,6-16, se bem que o castigo seja entendido como um evento singular, portanto irrevogável (*shûb*), eram muitos os motivos que o levariam a acontecer (a injustiça social que profanava o nome de Iahweh e a venda de pessoas pobres). Mq 1,1-7 parece acentuar principalmente a idolatria como justificativa para o castigo irrevogável. Parte disto seriam os ídolos convertidos (*shûb*) em algo sem valor, coisa comparada a salários ganhos em uma vida de prostituição.

A decisão divina em Is 14,27 foi entendida como castigo e força, um julgamento que não podia “recuar” (*shûb*). Contudo, encontramos também quem falasse que o julgamento poderia criar condições para que a vassalagem de Israel chegasse ao fim. Vimos os especialistas considerarem ainda tal julgamento como o começo da esperança da instalação do governo de Deus.

4.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO

Este capítulo resumiu as pesquisas mais atuais e especializadas acerca do significado de *shûb* nos contextos de Is 6,9-10, 1,24-26, 14,27 e 31,6, Am 2,6 e 9,8ss., Os 2,4-15, 6,1 e 11,8ss., Mq 1,7 e 5,2. Ele ajudou a responder a terceira pergunta básica: o que a pesquisa atual tem a dizer sobre o uso e significado de *shûb* na literatura atribuída aos profetas do oitavo século? Abordaram-se três ordens que representam os pontos de vista principais sobre *shûb* na literatura atribuída aos

profetas do oitavo século: *shûb* na palavra de salvação, *shûb* na palavra de exortação e *shûb* na palavra de desgraça.

A palavra de salvação foi a primeira categoria a ser abordada. A raiz *shûb*, presente em passagens como Is 1,24-26, Am 9,8ss., Os 11,8ss., Mq 5,2, indicam que Deus volta atrás. Nesse sentido, vimos a palavra de salvação funcionar como julgamento de purificação e processo disciplinar em Is 1,24-26; além disso, vimos nesta situação *shûb* ter Deus como sujeito que age para reconduzir o povo de volta a um estado que possa lhe agradar. As palavras de salvação entendidas como remoção, reedificação e habitação em Am 9,8ss., tiveram Deus como sujeito que julga e salva. Vimos *shûb* ter Deus como sujeito em Os 11,8ss. se revirando interiormente em favor de seu povo. Num sentido de salvação em Mq 5,2, vimos *shûb* ter “o resto de seus irmãos” como sujeito voltando para junto dos filhos de Israel. Em suma, Is 1,24-26 e Am 9,8-15 se caracterizam por um tom de juízo e salvação, enquanto que Os 11,8-11 e Mq 5,2 se caracterizam exclusivamente por um tom de salvação.

Quanto à palavra de exortação, ela foi a segunda categoria a ser abordada. Vimos que o castigo era inevitável; no entanto, observamos a possibilidade de haver salvação em algum momento, caso alguém passasse por um processo demolidor para depois experimentar uma restauração (Is 6,9-10). Neste caso, especificamente em Is 6,10, vimos *shûb* se referir indiretamente a uma ação de Deus, a qual, através do profeta, funcionaria como blindagem contra o pecado. Vimos *shûb* ter o profeta como sujeito admoestador que participa diretamente da ação indireta de Deus, dentro do funcionamento de uma chamada à conversão (Is 31,6); neste caso, a palavra tenta convencer o povo que a aliança de lahweh é superior a qualquer outra, mas não é ouvida (Is 31,6). Em Os 6,1, vimos o significado de *shûb* “voltar” consistir num convite feito pelo profeta, o qual tem o propósito de fazer o povo voltar à presença de Deus; essa volta, portanto, não depende das qualidades do templo e pessoas. Assim, concluímos o seguinte: vimos *shûb* expressar, por um lado, que Deus estava disposto a voltar e, por outro lado, que o povo não estava disposto a voltar.

Sobre a palavra de desgraça, as opiniões a respeito se colocaram a favor de um juízo inevitável porque a palavra decidida para tal juízo era irrevogável; favoreceram um juízo de natureza salvífica, visto que era dirigido às nações que, por algum motivo, teriam abusado de Israel. Nisto, vimos um juízo que iria acontecer,

mas que não destruiria tudo por completo (Os 2,4-15); nesta situação, especificamente entre os versículos 9 e 11, a raiz *shûb* ocorre num sentido que consiste em palavra que prevê o retorno da esposa infiel (v. 9), e num sentido que consiste em palavra que anuncia que Deus retirará de Israel os bens da terra (v. 11). Verificamos que, em Am 2,6, *shûb* tem Deus como sujeito em *hiphil*, no sentido de que somente ele poderia “reverter, impedir” o plano ou ação divino. Em Mq 1,7, o juízo seria irrevogável, porque a idolatria estava acentuada; neste caso, os ídolos seriam convertidos (*shûb*) em coisa comprada de forma imoral, a qual para Deus não tem valor nenhum. Em outro caso, vimos um juízo trazer esperança acerca de um governo de Deus e da libertação de Israel (Is 14,27); nesta situação, a raiz se refere indiretamente a uma ação de Deus entendida como castigo e força, um veredito divino que não pode “recuar” (*shûb*). O tom do anúncio, portanto, é variável entre os textos proféticos abordados: Is 14,27 se caracteriza por um tom de desgraça; Os 2,4-15, por um tom de desgraça (que tem o sujeito Deus) e por um tom de sorte (que tem o sujeito esposa infiel); por fim, Am 2,6 e Mq 1,7, por um tom só de desgraça.

Com os resultados obtidos aqui, poderemos ampliar a investigação do próximo capítulo, o qual trará estudos exegéticos mais detalhados acerca do uso de *shûb* em Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11.

5 OS CASOS DE AMÓS 2,6-8 E OSEIAS 11,8-11

A finalidade deste capítulo é responder à quarta pergunta-chave: como a raiz *shûb* é usada especificamente em Oseias 11,8-11 e Amós 2,6-8? Pretendemos reconhecer o sentido teológico que *shûb* assume nessas respectivas passagens. Isso ajudará a elucidar as mensagens contidas nos respectivos textos.

A metodologia de análise consistirá na aplicação dos seguintes recursos exegéticos: delimitação e tradução das perícopes, exposição da crítica textual e exame do uso teológico de *shûb*.

5.1 O CASO DE AMÓS 2,6-8

A primeira passagem a ser discutida é Am 2,6-8. Como parte do oráculo contra Israel, ela integra o contexto maior conhecido por Ciclo de Oráculos Contra as Nações (1,3 – 2,16). Para 2,6-8, acreditamos que Amós tenha adotado literariamente o dito profético²⁸⁷; contudo, os estudiosos Mamahit e Venter denominam esse trecho de retórica judicial²⁸⁸. De acordo com esses dois estudiosos, mesmo que faça parte de outras unidades maiores, 2,6-8 pode ser uma unidade literária independente porque contém um assunto específico. Mamahit e Venter sustentam isso se baseando numa divisão de assuntos que eles fazem de 2,6-2,16: pecados específicos dos israelitas (2,6-8); os israelitas rejeitam os atos de Deus (2,9-12); punição dos israelitas (2,13-16). De qualquer modo, devemos partir de 2,6-2,16, tal como uma unidade completa, que possui introdução e conteúdo de oráculo: *kôh 'amar yhwh* — “Assim falou lahweh” (introdução); *'al-sh'loshá pish'ey yisrá'el w' 'al-'arbá'á lō' 'ăshîbennû* — “Por três crimes de Israel, de fato, por quatro, não o revogarei! [...]” (desenvolvimento). A expressão *n'um-yhwh* (“oráculo de lahweh”), que encerra o versículo 16, marcaria, ao mesmo tempo, o término da unidade 2,6-16 e do bloco 1,3 – 2,16, indicando que o contexto geral é de julgamento.

²⁸⁷ Vemos no v. 6 o dito ser introduzido como fala de mensageiro (“Assim falou lahweh”). Essa fala que caracteriza principalmente o dito como profético, é a razão que leva Milton Schwantes afirmar ter encontrado um típico dito profético em Am 2,6-16. SCHWANTES, Milton. *A terra não pode suportar suas palavras: reflexão e estudo sobre Amós*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 166.

²⁸⁸ MAMAHIT; VENTER, 2010, p. 2.

5.1.1 Limites do texto

Precisamos justificar a delimitação do bloco literário maior, conhecido como Ciclo de Oráculos Contra as Nações (Am 1,3 – 2,16). Ele é precedido por um oráculo semelhante a um lema: Am 1,2.²⁸⁹ Karl Möller assegura que tal oráculo sobre Sião tem mais conexão com os versículos 10, 12 e 14 de Amós 7 do que com os oito oráculos de 1,3 – 2,16.²⁹⁰ Essa possível desconexão entre 1,2 e 1,3 – 2,16 permite que o estudo seja mais voltado para os oráculos contra as nações do que para o lema, já que este parece não possuir nenhuma relação com a unidade maior. Sendo assim, detenhamo-nos, por enquanto, na série de sete oráculos de Am 1,3 – 2,5, deixando mais para o final desta seção do trabalho a tentativa de delimitação de 2,6 – 2,16 e 2,6-8.

A passagem de Am 1,3 – 2,5 compreende vários oráculos menores: 1,3-5; 1,6-8; 1,9-10; 1,11-12; 1,13-15; 2,1-3; 2,4-5.²⁹¹ Trata-se de sete oráculos de formato similar e organizados em pares.²⁹² Zenger considera uma composição literariamente poética²⁹³, o que, para ele, incluiria a subunidade 2,6-16. Anuncia-se a intolerância de lahweh frente à violação de direitos humanos por nações e cidades como Damasco, Gaza e Filisteia, Tiro e Fenícia, Edom, Amon, Moab e Judá (e Israel, se for levado em conta 2,6 – 2,16 e o esquema de 7+1). Com base no esquema 7+1, entendemos que os sete oráculos parecem funcionar como ações que se realizam para alcançar o objetivo central: mostrar a mensagem de Amós 2,6-16. A formulação “Por três, de fato, por quatro” introduz sete oráculos de 1,3-2,5 e mais um de 2,6-2,16. Talvez esta formulação tenha alguma relação com a técnica dos provérbios numéricos (Pr 30,15-31).

Amós 2 compreende duas estrofes que integram Am 1,3 – 2,5: 2,1-3 e 2,4-5.²⁹⁴ Esta última estrofe contém o oráculo contra Judá. Ela anuncia brevemente a pena (o fogo) e o crime (contra a lei de lahweh e contra o próprio lahweh). Já a

²⁸⁹ Eidevall associa termos de Am 1,2 (Jerusalém/Sião, Monte Carmelo, Leão que ruga, seca) a Joel 4,16a. Disto, ele conclui que Am 1,2 pode se tratar de uma representação de interesses ideológicos de uma redação, ou um acréscimo, que provavelmente foi anexado ao cabeçalho no período exílico ou no início do período pós-exílico. EIDEVALL, 2017, p. 92,96.

²⁹⁰ Möller sustenta essa afirmação por causa do termo introdutório *vayyō'mar*, visto por ele em Am 7 e também em Am 3 – 6. MÖLLER, Karl. *A Prophet in Debate: The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos*. London, UK; New York, NY: Sheffield Academic Press, 2003. p. 159.

²⁹¹ MAMAHIT; VENTER, 2010, p. 1.

²⁹² ZENGER, 2003, p. 482.

²⁹³ ZENGER, 2003, p. 482.

²⁹⁴ ZENGER, 2003, p. 482.

estrofe 2,1-3, a qual contém o oráculo contra Moab, anuncia, de forma mais longa, a pena (fogo, vidas dizimadas e castigo de grupos palacianos) e, de forma mais breve, o crime (destruição dos ossos).

Assim, a estrutura de Am 1,3 – 2,5 possui as mesmas características de um grande refrão poético²⁹⁵, visto que abrange uma marca numérica de sete estrofes mais uma (oráculo contra Israel). Ou talvez com isso seja possível dizer que se trata de uma canção de desgraça? Veremos com mais detalhes o que outros possíveis elementos de Am 1,3 – 2,5 têm a dizer.

Alguns recursos funcionam para tornar Am 1,3 – 2,5 uma unidade bem ajustada. Segundo Jörg Jeremias, fórmulas estereotipadas sustentam a composição literária das sete estrofes através de frases que, em alguns casos, assemelham-se.²⁹⁶ Dessas fórmulas identificadas por Jeremias, três podem ser vistas juntas em 1,3a.6a.9a.11a.13a e 2,1a.4a: fórmula do mensageiro (*kōh 'āmar yhwh* — “Assim falou Iahweh”), fórmula numérica progressiva (*'al-sh^ēlōshá pish'ê [...] w^ē'al-'arbā'á* — “Por três crimes... de fato, por quatro”) e fórmula da irrevogabilidade (*lō' 'āshībennū* — “não o revogarei!”). Outras duas fórmulas são vistas no meio de cada estrofe. A primeira descreve os crimes:

Quadro 13 - Dados estróficos de transgressão

Acusados	Preposição <i>'al</i> + infinitivo construído com sufixo pronominal em função de sujeito	Substantivos em função de objeto direto
1,3b Damasco	<i>'al-dūshām</i> por causa do triturar deles,	<i>baḥārutsôt habbarzel 'et-hagguil'ād</i> com as debulhadoras de ferro, a Gileade
1,6b Gaza	<i>'al-haglōtām</i> por causa do exilar deles	<i>gālūt sh^ēlēmá l^ēhasguir le'ēdôm</i> exilados em massa para entregar para Edom
1,9b Tiro	<i>'al-hasguirām</i>	<i>gālūt sh^ēlēmá le'ēdôm</i> <i>w^ēlō' zākrû b^ērit 'ahîm</i>

²⁹⁵ Silva vai chamar essa grande estrofe de *stanza*, uma subseção do poema, muitas vezes assinalada com um refrão. SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 302.

²⁹⁶ JEREMIAS, Jörg. *The Book of Amos: A Commentary*. Louisville, KY: John Knox Press, 1998. p. 21-23.

	por causa do entregar deles	exilados em massa para Edom; de fato, não respeitaram a aliança dos irmãos
1,11b Edom	<i>‘al-rodpo</i> por causa do perseguir dele,	<i>baḥéreb ‘āḥîw</i> com a espada, o irmão dele
1,13b Os filhos de Amon	<i>‘al-biq‘ām</i> por causa do rasgar deles	<i>hārôt haggil‘ād</i> <i>ḥmá‘na harḥîb ‘et-gu‘bûlām</i> as grávidas de Gileade, a fim de alargar o território deles.
2,1b Moabe	<i>‘al-šorpô</i> por causa do calcinar dele	<i>‘atmôt mélek ‘ēdôm laśśîd</i> os ossos do rei de Edom até a cal.

Fonte: Dados elaborados pelo autor.

A segunda fórmula, empregada em 1,4-5.7-8.10.12.14-15 e 2,2-3.4-5, descreve as punições futuras: *w^ešilláḥtî/w^ehitstsattî ‘esh b^e[...] w^e‘āklá [...] [+ w^ehikrattî...]* [+ *‘āmar yhwh*] — “Por isso, porei fogo/incendiarei a [...], que devorará [...] [+ e exterminarei...] [+ Disse lahweh]”. Tendo em vista essas fórmulas fixas, podemos concluir que 1,3 – 2,5 é uma unidade bem articulada.

Sem contar com o lema de Am 1,2, a passagem de Am 1,3 – 2,5 se apresenta com um arranjo estrófico bem estruturado, construída sob uma ordem sistemática e padronizada.²⁹⁷ Como vimos, a fórmula do mensageiro se repete no começo de todas as estrofes. Quatro oráculos contra as nações estrangeiras são elaborados no mesmo padrão: os oráculos contra Damasco e Gaza formam um par de estrofes, visto que compartilham as mesmas fórmulas no início, meio e término (1,3-8); os oráculos contra os filhos de Amon e Moab assumem esse mesmo padrão (1,13-2,3).²⁹⁸ Entretanto, os oráculos contra Tiro, Edom e Judá usam, em parte, um padrão diferente, que não apresenta no término de cada estrofe a fórmula do discurso divino (1,9-12; 2,4-5).²⁹⁹ Chamam atenção os versos contra Damasco e Gaza, os quais são correlacionados por uma referência que não aparece mais em

²⁹⁷ MÖLLER, 2003, p. 172-174.

²⁹⁸ Fórmula do mensageiro, fórmula numérica progressiva, fórmula da irrevogabilidade, menção do crime específico, fórmula da punição e fórmula do discurso divino. Por acentuar as seções de julgamento de modo mais prolongado, mais completo e modelado, Möller chama esse padrão de “Padrão A”. MÖLLER, 2003, p. 214.

²⁹⁹ Fórmula do mensageiro, fórmula numérica progressiva, fórmula da irrevogabilidade, menção do crime específico e fórmula da punição. Por apresentar uma seção de culpa mais estendida, uma incompleta elaboração sobre punição e a ausência da fórmula do discurso divino, Möller vai chamar esse padrão de “Padrão B”. MÖLLER, 2003, p. 172.

nenhum outro lugar: “... aquele que segura o cetro”. Chamam atenção também os versos contra Amon e Moab, os quais se terminam com a frase do discurso divino (“disse o Senhor lahweh” ou “disse lahweh”). Nos casos de Tiro, Edom e Judá, a frase do discurso divino não aparece no final dos versos. Essas observações nos permitem dizer que os oráculos contra as nações são concebidos em pares que se alternam em AA, BB, e de novo em AA, na intenção de apresentar de forma mais objetiva possível os anúncios, as acusações e as punições.

As estrofes de padrão A se caracterizam tanto pela descrição da punição de Damasco, Gaza, Amon e Moab como pela fórmula do discurso divino; por sua vez, as estrofes de padrão B, que tratam de Tiro, Edom e Judá, se caracterizam mais por uma descrição de culpa mais extensa.³⁰⁰ Para um melhor entendimento, essas características de padrão retórico são explicitadas a seguir (cf. Quadro 8).

Quadro 14 - Dados estróficos de padrão A e B

PADRÃO A	Am 1,3-5 Damasco	“Assim falou lahweh + por três crimes [...] de fato, por quatro + não o revogarei + porque trituraram a Gileade + porei fogo, quebrarei, exterminarei + disse lahweh.”
PADRÃO A	Am 1,6-8 Gaza	“Assim falou lahweh + por três crimes [...] de fato, por quatro + não o revogarei + porque exilaram exilados em massa + enviarei fogo, exterminarei, voltarei + disse o Senhor lahweh.”
PADRÃO B	Am 1,9-10 Tiro	“Assim falou lahweh + por três crimes [...] de fato, por quatro + não o revogarei + porque entregaram exilados em massa, e não respeitaram a aliança dos irmãos + porei fogo.”
PADRÃO B	Am 1,11-12 Edom	“Assim falou lahweh + por três crimes [...] de fato, por quatro + não o revogarei + porque perseguiu o irmão dele e sufocou a compaixão + porei fogo.”
PADRÃO A	Am 1,13-15 Filhos de Amon	“Assim falou lahweh + por três crimes [...] de fato, por quatro + não o revogarei + porque rasgaram as grávidas de Gileade + incendiarei + disse lahweh.”
PADRÃO A	Am 2,1-3 Moabe	“Assim falou lahweh + por três crimes [...] de fato, por quatro + não o revogarei + porque calcinou os ossos do rei de Edom + porei fogo + então, morrerá + exterminarei o juiz [...] e com ele matarei todos + disse lahweh.”

Fonte: Dados elaborados pelo autor a partir das informações coletadas da obra de Möller.

³⁰⁰ MÖLLER, 2003, p. 172-173.

Observamos que as estrofes de padrão A³⁰¹ contêm um maior número de expressões. Em contrapartida, há ausências nas estrofes de padrão B, tais como a fórmula do discurso divino (“disse lahweh/disse o Senhor lahweh”), que não existe em nenhuma delas, e algumas ameaças na fórmula da punição (termos como “quebrarei”, “exterminarei” e “voltarei” não aparecem na composição das estrofes). Essas observações nos fazem concluir o seguinte: as estrofes de padrão A são mais completas do que as estrofes de padrão B; entretanto, isso não desqualifica e nem apaga o tom divino contido em cada oráculo: a mensagem enviada pelo mensageiro de lahweh se resume a *porei fogo/incendiarei*.

O oráculo contra Israel em Am 2,6-16 é diferente dos oráculos anteriores. Apesar de representar o ponto culminante de toda a composição poética dos oráculos contra as nações, ele exibe algumas diferenças quando comparado a 1,3 – 2,5.³⁰² A começar pela menção do crime específico, o qual é referenciado de forma mais longa, seguido pelos relatos da conquista da terra e da libertação do povo do Egito. Estes são cometidos no meio do próprio povo, sem afetar outras nações, mas os próprios compatriotas. Chama atenção a fórmula punitiva, que, por sinal, declara uma punição gigantesca para Israel. No mais, outras diferenças podem ser apontadas.

De acordo com Tchavdar S. Hadjiev, o oráculo contra Israel se divide em três partes: acusação (vv. 6-8), declaração histórica sobre o passado de Israel (vv. 9-11) e anúncio do julgamento (vv. 13-16).³⁰³ Hadjiev identificou algumas adições entre essas passagens.³⁰⁴ Considera que a expressão “... um homem e seu pai vão à mesma jovem para profanar o meu santo nome” (2,7b) deve ser considerada um acréscimo, entre outras razões, devido à proximidade teológica e formal em relação ao oráculo contra Judá (2,4-5), o qual se admite também como adição posterior:

A frase “para profanar meu santo nome” funciona exatamente do mesmo modo como a referência à Lei em 2,4. Interpretam-se as ações descritas no contexto circundante como ofensa direta contra lahweh. [...] Como os outros oráculos da série, [...] esses dois também estão ligados pela repetição de uma frase-chave: “após quem andaram seus pais” (2,4 אשר הלכו אבותם אחריהם) – “um homem e seu pai vão para a moça” (2,7 ואיש ואביו ילכו אל הנערה). Desse modo 7b provavelmente foi adicionado pelo redator, que inseriu os oráculos

³⁰¹ Mais adiante, nesse mesmo padrão, a estrofe que trata de Judá (2,4-5) fará par com a estrofe que trata de Israel (2,6-2,16).

³⁰² JEREMIAS, 1998, p. 33-34.

³⁰³ HADJIEV, Tchavdar S. *The Composition and Redaction of the Book of Amos*. Berlin; New York, NY: Walter de Gruyter, 2009. p. 46-47.

³⁰⁴ HADJIEV, 2009, p. 46-53.

contra Edom, Tiro e Judá, e as palavras “um homem e seu pai vão” foram usadas para estabelecer uma ligação com o oráculo secundário de Judá (tradução nossa).³⁰⁵

Se a exclusão de 7b fosse, de fato, possível, tornaria ainda mais evidente a unidade estrutural constituída pelos versos 6b, 7a, 8a e 8b, em correspondência à fórmula “Por três crimes... de fato, por quatro”.³⁰⁶

Para Hadjiev, os versículos 9-12 apresentam características que indicam a presença de uma adição posterior.³⁰⁷ Ele aponta a mudança da pessoa destinatária do oráculo da terceira para a segunda pessoa após o versículo 9: “vos fiz subir, vos conduzi” (v. 10); “suscitei de vossos filhos, de vossos jovens” (v. 11); “vós fizestes” (v. 12); “eu vos taxarei” (v. 13); é importante salientar que esses versículos têm lahweh como sujeito dos verbos. No versículo 10, a história do Êxodo é narrada só depois da história da conquista da terra no versículo 9. O clímax dos versículos 9-12 sugere um novo conteúdo: suscitação e rejeição dos profetas. Os profetas foram levantados por lahweh e por Israel foram rejeitados, um crime muito diferente daquele apresentado nos versículos 6-8. Isso significa que a palavra de Deus foi rejeitada quando os profetas foram rejeitados. Diante dessas características, podemos afirmar que a dificuldade está mais relacionada às diferentes ênfases dadas pelos versículos 9-12 e à forma como as tradições históricas são usadas. Mesmo assim, as discrepâncias observadas não são o suficiente para invalidar a origem amosiana dos versículos 9-12.

Introduz-se, com a memória do êxodo, uma nova acusação: a rejeição dos profetas e dos nazireus.³⁰⁸ Via-se, no passado, a intervenção de lahweh em favor de um povo fraco: uma história que Israel, nos tempos de Amós, não quer se lembrar (Am 2,9-12). Jeremias acredita que essa passagem funciona para agravar a nova acusação contra Israel, porque apresenta a sua história como a de um povo indefeso, do qual lahweh torna-se protetor e libertador. O problema é que essa proteção e libertação do passado pode não mais existir no futuro. Isso nos faz

³⁰⁵ *The phrase ‘to profane my holy name’ functions in exactly the same way as the reference to the Law in 2:4. It interprets the actions described in the surrounding context (2:6-8) as direct offence against Yahweh. [...] Like the other oracles in the series, however, these two are also linked by the repetition of a key phrase: ‘after whom their fathers walked’ (2:4 אשר הלכו אבותם אחריהם) – ‘a man and his father go to the girl’ (2:7 ואיש ואביו ילכו אל הנערה). Therefore, 7b was probably added by the redactor, who inserted the oracles against Edom, Tyre and Judah and the words ‘man and his father go’ were used to make a link with the secondary Judah oracle. HADJIEV, 2009, p. 47, 48.*

³⁰⁶ HADJIEV, 2009, p. 48.

³⁰⁷ HADJIEV, 2009, p. 48-53.

³⁰⁸ JEREMIAS, 1998, p. 38-42.

acreditar, portanto, na existência de outra função para Am 2,9-12: mostrar que a intervenção de Iahweh não acontecerá mais como no passado.

Am 2,6-16 inicia com a denúncia e termina com a ameaça.³⁰⁹ A ameaça está contida nos versículos 6a.13-16. Ela é marcada principalmente por frases que indicam acontecimentos futuros: “não o revogarei” (v. 6a); “vos taxarei” (v. 13); “a fuga será impossível”; “não empregará a sua força”; “não salvará a sua vida” (v. 14); “não ficará de pé”; “não se salvará com os seus pés”; “não salvará a sua vida” (v. 15); “fugirá nu” (v. 16). Através dessas expressões, é possível notar o tom de juízo contido na subunidade (6a.13-16). Por isso também é chamada de anúncio de desgraça ou de punição.

A denúncia encontra-se nos versículos 6b.7-12. Para Schwantes, trata-se de uma listagem de cenas muito diferentes entre si.³¹⁰ Diversas denúncias são observadas, pois os verbos puderam permitir que elas fossem identificadas por eles: no v. 6b, o verbo *vender* denuncia o mercado ilegal de pessoas. Os verbos *esmagar*, *desviar*, *dormir* e *profanar* do v. 7 denunciam a mesma situação do v. 6b e ainda o incesto. Já os verbos *estender* e *beber*, no v. 8, denunciam os delitos praticados no âmbito cultural.

Sendo assim, a passagem de Am 2,6-8 oferece uma estrutura comum dentro da profecia do Antigo Testamento: ela vem demarcada pela denúncia (vv. 6b.7-12) e pela ameaça (vv. 6a.13-16). A partir de onde termina a ameaça, constatamos que a unidade que contém o oráculo contra Israel termina em 2,16. Logo afirmamos que o oráculo contra Israel se limita a 2,6 – 2,16.

5.1.2 Acusação específica em Amós 2,6-8

A primeira passagem provém do bloco Livros Proféticos, especificamente dos profetas menores: Am 2,6-8. Como vimos, esses versículos integram o oráculo contido em Am 2,6-16, mais conhecido como oráculo contra Israel. De acordo com Zenger, trata-se da oitava estrofe de uma poesia longa sobre as nações. Então, assim como Am 2,6-16, os versículos 2,6-8 também receberam a forma final somente por meio de um processo de revisão posterior.

³⁰⁹ SCHWANTES, 2004, p. 166.

³¹⁰ SCHWANTES, 2004, p. 168-171.

5.1.2.1 Proposta de tradução e exercício de crítica textual

Esta seção apresenta uma tradução do TM de Am 2,6-8. Para melhor entender o texto e contexto desta perícopa, a tarefa da crítica textual será inevitável através das notas de rodapé.

כֹּה אָמַר יְהוָה	6aα	Assim disse lahweh:
עַל־שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי יִשְׂרָאֵל	6aβ	por causa de três crimes de Israel,
וְעַל־אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ	6aγ	de fato, por quatro, não o revogarei ³¹¹ :
עַל־מִכְרָם בַּכֶּסֶף צְדִיק	6bα	porque vendem pela prata o justo
וְאֶבְיוֹן בְּעִבּוֹר נַעֲלָיִם:	6bβ	e o pobre, por um par de sandálias.
הַשָּׂאֲפִים עַל־עַפְר־אֲרֶץ בְּרֹאשׁ רַגְלִים		7aα
		São os que esmagam ³¹² contra o pó da terra ³¹³ a cabeça dos pobres

³¹¹ Conforme já visto, a palavra *'āshībennū* é uma flexão da raiz *shûb* de acordo com o tronco *hiphil*. O sentido comunicado é de que somente lahweh pode revogar ou não algum decreto (Nm 23,20; Jó 9,12; 11,10). Em *The Dictionary of Classic Hebrew*, temos, para Am 2,6, este significado do verbo, do qual lahweh é sujeito: *revoke, countermand (order for) punishment* [revogar, contraordenar (ordem de) castigo]. CLINES, 2011, p. 296.

³¹² O aparato crítico da BHS propõe ler הַשָּׂאֲפִים (*hashshā'āfīm*; da raiz *shûf*: “pisar”, “esmagar”, “ferir”) em vez de ler, como no TM, הַשָּׂאֲפִים (*hashshō'āfīm*; da raiz *shā'af*: “fungar”, “aspirar”; “ansiar”, “anelar”), por meio da eliminação do *א* e da alteração vocálica. A proposta é baseada na leitura da LXX: τὰ πατοῦντα (“os que esmagam sob os pés). Wolff sugere que os massoretas fizeram uso da raiz *shûf* com os pontos vocálicos da raiz *shā'af*. WOLFF, Hans Walter. *Dodekapropheten 2, Joel und Amos*. 2. durchgesehene Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975. p. 163; Jeremias sugere o mesmo. JEREMIAS, 1998, p. 32. Niehaus, por sua vez, considera desnecessária a proposta do aparato. Demonstra que שָׂאָף (*shā'af*) ocorre como forma variante de שׁוּף (*shûf*) na Bíblia Hebraica. Exemplos são SI 56,2-3 e 57,4. NIEHAUS, Jeff. *Amos*. In: MCCOMISKEY, Thomas Edward (Ed.). *The Minor Prophets: an exegetical and expository commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1992. v. 1. p. 366. Mantemos, portanto, o TM, *hashshō'āfīm*, traduzindo a palavra deste modo: “os que esmagam”.

³¹³ O aparato crítico sugere que a expressão עַל־עַפְר־אֲרֶץ בְּ (‘*al-āfar-’érets b^e*, “contra o pó da terra”) provavelmente é uma adição. Wolff e Jeremias seguem a opinião, alegando motivos de métrica. WOLFF, 1975, p. 163; JEREMIAS, 1998, p. 32. De fato, removendo a expressão, teríamos um paralelismo sinônimo preciso em formato de quiasmo:

A	<i>hashshō'āfīm</i>	[São] os que esmagam
B	<i>rō'sh dallīm</i>	a cabeça dos pobres,
B'	<i>w^ederek 'ānāwīm</i>	e o caminho dos fracos
A'	<i>yattû</i>	deslocam

Todavia não há apoio para a retirada do trecho em nenhum manuscrito importante. O mesmo vale para as outras possibilidades apontadas pelo aparato da BHS: a) considerar acréscimo somente *'al-āfar-’érets* (“sobre o pó da terra”) ou b) somente *'érets* (“terra”). Sobre isso, Niehaus observa: “O uso de בְּ para realizar o acusativo, בְּרֹאשׁ, deve ser mantido, assim como ocorre com outros verbos, por exemplo, בָּחַר [“escolher”] e נָרַע [“diminuir”]. [...] A aliteração de עַל־עַפְר־ (contra o pó) acentua o impacto poético desse retrato de um flagelo físico infligido aos pobres. Amós emprega imagens vívidas e brutais para comunicar os males da exploração socioeconômica [...]” (tradução nossa). [*The use of בְּ to achieve the accusative, בְּרֹאשׁ, is to be retained, as it occurs with other*

וְדַרְךְ עֲנוּיִם יִטּוּ	7aβ	e o caminho dos fracos deslocam;
וְאִישׁ וְאָבִיו	7ba1	um homem e seu pai
יֵלְכוּ אֶל-הַנַּעֲרָה	7ba2	vão à mesma moça
לְמַעַן חַלֵּל אֶת-שֵׁם קְדָשִׁי:	7bβ	para profanar o nome da minha santidade ³¹⁴ .
וְעַל-בְּגָדִים חֲבָלִים יִטּוּ	8aα	Sobre ³¹⁵ vestes penhoradas ³¹⁶ se esparramam ³¹⁷

verbs, for example, בָּהָר and גִּרְעָה (...). The alliteration of *עַל-עֲפָר* (against the dust) enhances the poetic impact of this portrayal of a physical evil inflicted on the poor. Amos uses vivid and brutal imagery to convey the socioeconomic evils of exploitation (...)]. NIEHAUS, 1992, p. 366. Desse modo, preferimos manter o TM.

³¹⁴ O aparato crítico aponta toda a parte “b” do versículo 7 como um provável acréscimo. Wolff afirma que somente “para profanar o nome da minha santidade” é acréscimo (linguagem de Ezequiel 20,39; 36,20-22 e do Código da Santidade, cf. Lv 20,3; 22,2.32). WOLFF, 1975, p. 163. Jeremias (1998, p. 32) segue a mesma opinião. Conforme já visto, Hadjiev também considera o trecho um acréscimo, uma vez que, segundo ele, em termos de vocabulário e teologia, mantém um vínculo estreito com o oráculo de Judá, este também um acréscimo redacional. HADJIEV, 2009, p. 47, 48. Chama atenção, porém, que boa parte das ocorrências da expressão “profanar o nome da minha santidade” em Levítico e Ezequiel envolve práticas idolátricas ou contato com coisas consagradas, ao passo que, em Amós, insere-se, como enfatiza Eidevall, no tema da opressão dos pobres, descrevendo especificamente algum tipo de comportamento incestuoso. EIDEVALL, 2017, p. 115. Além disso, levando em conta que a proposta do aparato crítico, assumidamente duvidosa, não se apoia em manuscritos importantes, pensamos que se deva conservar a leitura do TM.

³¹⁵ Sugere-se, no aparato crítico, que se retire a preposição *עַל* da palavra *וְעַל-בְּגָדִים*, de maneira que se passe a ler *וּבְגָדִים* (“e vestes”). A proposta está baseada na leitura da LXX: *καὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν δεσμεύοντες σχοινίοις παραπετάσματα ἐποίουν ἐχόμενα τοῦ θυσιαστηρίου* (“e as suas vestes amarradas com cordas estendem próximas ao altar”). Wolff assume a sugestão. WOLFF, 1975, p. 163. Contudo essa leitura parece querer “acertar” a simetria do paralelismo. Deste modo:

verbo na 3 ^a pessoa masculina plural do imperfeito do Hifil	+	verbo no passivo plural do Qal	+	vav conjuntivo + substantivo masculino plural absoluto	A
יִטּוּ		חֲבָלִים		וּבְגָדִים	
<i>E vestes penhoradas esparramam</i>					
substantivo masculino singular absoluto	+	substantivo masculino singular construto	+	preposição	B
מִזֹּבַח		כָּל-		אֶצֶל	
<i>ao pé de qualquer altar;</i>					
verbo na 3 ^a pessoa masculina plural do imperfeito do Qal	+	verbo no passivo plural do Qal	+	vav conjuntivo + substantivo masculino singular construto	A'
יִשְׁתּוּ		עֲנוּשִׁים		וַיִּין	
<i>e o vinho dos que são castigados bebem</i>					

אֲנָל כָּל־מִזְבֵּחַ	8aβ	ao pé de qualquer altar ³¹⁸ ;
וַיִּין עֲנוּשִׁים יִשְׁתּוּ	8bα	o vinho dos que são castigados bebem
בֵּית אֱלֹהֵיהֶם:	8bβ	na casa do Deus deles.

5.1.2.2 Análise do conteúdo

Am 2,6-8 consiste em uma descrição dos crimes específicos das pessoas de Israel. Sendo assim, podemos estar diante de uma passagem que se caracteriza por um tom somente de acusação? Para responder a essa questão, decidimos começar abordando a ameaça no versículo 6a e a denúncia nos versículos 6b.7-8.

Na parte “a” do versículo 6, um par de cola qualifica a ameaça. “Israel”, que aparece no primeiro cólon, é apontado como o suposto autor dos crimes cometidos. A questão pode ser a quantidade de crimes realizados “três crimes, de fato, quatro”. O fato dos crimes faz sentido, pois os delitos de natureza moral e social praticados por Israel sempre totalizam sete, fenômeno persistente até mesmo no meio de outros povos (cf. Am 1,3-2,5).³¹⁹ Ainda sobre os crimes, há caso em que *sh^elōshá*

substantivo masculino plural construto + + sufixo de 3 ^a pessoa masculina plural אֱלֹהֵיהֶם (na) casa do Deus deles.	substantivo masculino + singular construto בֵּית	preposição —	B'
--	--	-----------------	-----------

Em termos de crítica externa, se não há problemas de conteúdo, dá-se preferência ao TM. MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica*. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 41. Quanto à crítica interna, caso se assuma que o texto grego oferece um provável ajuste na estrutura poética, a regra da *lectio difficilior* justificaria a manutenção da leitura do TM. É essa, portanto, a posição.

³¹⁶ O termo *hābal* significa “ter como penhor ou garantia”. WEBER, Carl Philip. *Hābal*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago, IL: Moody Press, 1980. v. 1. p. 258.

³¹⁷ O verbo *nāṭā* significa basicamente “estender, espalhar”. WILSON, Marvin R. *Nāṭā*. In: HARRIS; ARCHER, JR.; WALTKE, 1980, p. 573.

³¹⁸ O aparato crítico aponta 8aβ (“ao pé de qualquer altar”) e 8bβ (“[na] casa do Deus deles”) como possíveis acréscimos. Wolff corta ambos por causa da métrica e por serem ideias emprestadas de Oseias, de acordo com a LXX. WOLFF, 1975, p. 163. Jeremias deixa como está. JEREMIAS, 1998, p. 32. Tendo em vista que a proposta do aparato crítico, declaradamente duvidosa, não se apoia em manuscritos importantes, optamos por conservar a leitura do TM.

³¹⁹ Baseando-se nas reflexões de Arndt Meinhold, Thomas Vadackumkara Saviour mostrará o número sete como quantidade de delitos que lahweh odiava. SAVIOUR, Thomas Vadackumkara. *Socio-critical Sayings of Amos: A Contextualized Interpretation Focusing on Implications for Theological Social Ethics*. 2012. Dissertation (Doctorate degree) – Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München, 2012. p. 18-19.

(“três”)³²⁰ aparece ligado a outro termo para se referir a três cidades israelitas que cometeram crimes contra lahweh e, por isso, foram castigadas (Am 4,8). Dessas observações feitas sobre o dito numérico do versículo 6a, concluímos que os crimes simbolicamente marcados se reduzem a “3” e “4”, os quais acabam envolvendo um grupo de abusadores israelitas.³²¹

A intervenção irrevogável de lahweh reage aos crimes cometidos por Israel (6b). Embora a ameaça contida na parte 6a consista numa palavra que pretende ser anunciada sobre um evento futuro e, na mente do anunciante, é criativamente imaginada, a denúncia, por outro lado, expõe um fato que já vem acontecendo ou sendo planejado em Israel (cf. Am 2,6b; cf. também 8,6). Trata-se de uma situação que só é acompanhada porque a acusação, a primeira das sete, aponta diretamente para ela. Essa primeira acusação contra Israel enfatiza a venda de pessoas justas pela “prata” (*késef*)³²² e de gente pobre por “um par de sandálias” (*na’ăláyim*)³²³, um modo particular de fazer comércio porque não precisava expatriar nenhuma pessoa vendida, assim como faziam os filisteus e os fenícios (Am 1,6.9).³²⁴ Esse comércio particular em Israel entendia que, se não fossem capazes de saldar suas dívidas, as pessoas poderiam ser utilizadas em trabalhos escravos ou ter seus filhos ou filhas vendidas em seu lugar.³²⁵ Podemos afirmar, então, que a intervenção de lahweh é provocada por esse e outros crimes. Em resumo: através da fórmula “Assim falou lahweh” (*kōh ’āmar yhwh*), o profeta indica que lahweh estava ciente dos crimes; mais ainda: fora provocado por eles. Logo deixava clara sua decisão acerca do castigo: *lō’ ’āshībennū*, “não o revogarei”.

³²⁰ Termo que vem da raiz *shālōsh* (“três”). AUSTEL, Hermann J. *Shālōsh*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. p. 933.

³²¹ Segundo Saviour, há sete acusações em Am 2,6-8, as quais numericamente poderiam significar todas as transgressões de Israel. SAVIOUR, 2012, p. 19.

³²² Termo que vem da raiz *késef* “prata, dinheiro”. A prata era o padrão usual de comércio. Dois siclos de prata era o preço de um carneiro nos dias de Moisés (Lv 5,15). ARCHER, Gleason L. Verbete *kesep*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 1. p. 450-451.

³²³ Essa palavra é derivada da raiz *na’al* “sandália, sapato”. WILSON, Marvin R. Verbete *na’al*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2. p. 585. O contexto em questão não sugere que seja feita referência ao ato jurídico, um ato que possa simbolizar a validação da venda, como bem se fazia antigamente (cf. Rt 4,8 “Adquire-a para ti”, e tirou a sandália”). EIDEVALL, 2017, p. 114.

³²⁴ EIDEVALL, 2017, p. 114.

³²⁵ Vários textos da Bíblia Hebraica podem confirmar esse tipo de acordo: Ex 21,2-11; Dt 15,12-18; 2 Rs 4,1; Ne 5,1-5.

Desse modo, consideramos que o versículo 6 contém dois elementos: o resumo da ameaça (6a), com uma apresentação geral e simbólica da quantidade de crimes cometidos, e o início da denúncia (6b), com a exposição de parte dos delitos.

O v. 7 continua a denúncia que começou no v. 6b, mas com termos e expressões diferentes. Quanto à raiz da forma verbal *shō'āfim*, Saviour aponta duas interpretações.³²⁶ A primeira interpretação acredita que deveria ter sido originada da raiz *shûf* (“pisar, ferir”), possibilidade essa que a faria exhibir, enquanto participio masculino plural, esta flexão: *shāfim*. Já a segunda interpretação sustenta que a forma deriva da raiz *shā'af* (“fungar, aspirar”). Saviour sugere que a incongruência da palavra em ser apontada como *shō'āfim* e não *shafim* pode ser explicada apenas como um erro de escriba.³²⁷ Todavia, conforme o esclarecimento de Niehaus registrado anteriormente, *shā'af* também ocorre como forma variante de *shûf* na Bíblia Hebraica. Um exemplo apontado por ele é Sl 56,2:

Quadro 15 - Exemplificação de dados terminológicos

56,2a	<i>honnénî 'ēlōhîm</i> Tem misericórdia de mim, Deus,	<i>kî-sh^e'āfānî 'ēnōsh</i> porque me esmaga o homem!
56,2b α	<i>kol-hayyôm</i> Todo dia,	
56,2b β		<i>lōhēm</i> atacando, <i>yilhātsénî</i> tiraniza-me!

Fonte: Dados elaborados pelo autor a partir das informações coletadas da obra de Niehaus.

Essa primeira parte do versículo 7 contém o terceiro crime, conhecido como opressão dos pobres: *hashshō'āfim 'al-āfar-érets b^erō'sh dallîm* (“São os que esmagam contra o pó da terra a cabeça dos pobres”). Embora não se encaixe na estrutura poética regular, é pouco provável que a expressão *'al-āfar-érets b^e* (“contra o pó da terra”) seja um acréscimo. Talvez pudesse ser entendida como um símbolo de pranto (2 Sm 1,2; 15,32) ou uma metáfora de humilhação (Gn 3,14).³²⁸ Nesses casos, cabe a hipótese de que o radical *shā'af* pode estar sendo usado para se

³²⁶ SAVIOUR, 2012, p. 24.

³²⁷ SAVIOUR, 2012, p. 25.

³²⁸ SMITH, 2008, p. 130.

referir ao desejo do rico em querer assolar o pobre.³²⁹ De qualquer maneira, faz mais sentido se o versículo for lido considerando a forma verbal como uma variante de *shûf*: “São os que esmagam contra o pó a cabeça dos pobres”.

Um crime altamente qualificado pode estar declarado no versículo 7. A parte 7b descreve o abuso de praticado contra uma jovem: *w^e’ish w^e’ābîw yēlkû el-hanna’ārâ* (“e um homem e seu pai vão à mesma moça”). Mas de que circunstância se trata? De acordo com Smith, tudo indica que são atos de prostituição praticados num templo em nome de Bá’al.³³⁰ O nome da moça e o lugar onde ela é abusada não são mostrados no versículo em questão; mas se pode contar com a possibilidade — tendo em vista as expressões “se deitam ao pé de cada altar” e “templo de seu Deus” (v. 8) — de que os abusos cometidos contra a moça ocorriam no templo de Bá’al. Esta acusação, portanto, condena tais práticas com base numa antiga tradição legal (Lv 18,17). Teologicamente, o problema aqui não seria o incesto, mas as moças que eram abusadas em nome de outros deuses. *Iahweh* acabava sendo insultado por causa desse mau proceder de Israel.³³¹

Mamahit e Venter, contudo, oferecem outro ponto de vista. Em primeiro lugar, consideram demasiadamente especulativa a possibilidade de o substantivo *נַעֲרָה* (*na’ārâ*, “uma jovem”) assumir o significado de “prostituta”, seja em âmbito cultual ou não. Remetendo a outros estudos, informam que, em nenhum lugar do Antigo Testamento, a palavra faz referência a uma prostituta. Concluem, portanto, que

[...] é preferível levar em consideração o significado literal da palavra. [...] *נַעֲרָה* deve ter uma conotação mais específica, visto que literalmente significa ‘uma jovem ou donzela’ e [...] deve ser lida junto com as palavras emparelhadas anteriores, tais como *דְּלִיִּים* e *עֲנוּיִים*. ‘Uma jovem’ aqui simplesmente aponta para uma pessoa oprimida, um dos membros integrantes dos seres humanos indefesos e explorados no norte de Israel. Tal jovem sofre injustiça (tradução nossa).³³²

Quanto à forma verbal *יֵלְכוּ* (*yēlkû*, “vão”), tomando por base estudo de Shalom M. Paul, esclarecem que, segundo demonstra a comparação com cognato

³²⁹ SMITH, 2008, p. 130.

³³⁰ SMITH, 2008, p. 132.

³³¹ SMITH, 2008, p. 133-134.

³³² *נַעֲרָה should have a more specific connotation because it literally means ‘a young woman or maiden’ and [...] it should be read together with the previous paired words, such as *דְּלִיִּים* and *עֲנוּיִים*. ‘A young woman’ here simply points to an oppressed person, one of the members belonging to the defenceless and exploited human beings in northern Israel. Such a young woman suffers injustice. MAMAHIT; VENTER, 2010, p. 7.*

acádico semanticamente equivalente, a expressão *אל הלך*, no contexto de Am 2,7, deve ser interpretada com o sentido de ter relações sexuais.³³³ Acentuam ainda a severa proibição acerca do sexo de dois ou mais indivíduos com a mesma pessoa expressa na Torá, especificamente em passagens de Lv 18; 20 e Dt 22; 27. Voltando a Amós, por fim, explicam que o profeta radicaliza as estipulações legais, qualificando a prática apontada como uma profanação do nome de *lahweh*.³³⁴ Assim, quaisquer abusos contra pessoas tendiam a mexer negativamente com Deus.

Acreditamos que o ponto máximo da denúncia esteja contido no versículo 8. Dois crimes são mencionados ali. O primeiro é descrito desta maneira: *w^eal-b^egādīm ḥābulīm yaṭṭû 'étsel kol-mizbēaḥ* (“Sobre vestes penhoradas se esparramam ao pé de qualquer altar”). O segundo vem assim: *w^eyên 'ānūshīm yishtû bêt 'ēlōhēm* (“o vinho dos que são castigados bebem na casa do Deus deles”). Alguns termos referenciais de caráter religioso aparecem nos dois versos: *'étsel kol-mizbēaḥ* (“ao pé de cada altar”) e *bêt 'ēlōhēm* (“na casa do Deus deles”).³³⁵ Podemos entender que, mesmo que esses referenciais religiosos apontem para uma celebração cultual que estava sendo banalizada, parece-nos que o foco da acusação não está sobre a violação do culto.³³⁶

Analisemos alguns termos importantes: *yaṭṭû* (“esparramam-se”), *w^eal-b^egādīm ḥābulīm* (“sobre vestes penhoradas”), *yishtû* (“bebem”)³³⁷ e *w^eyên* (“um vinho de”). Os termos “bebem” e “um vinho de” apontam para uma ceia especial ou um tipo de jantar comemorativo.³³⁸ E quanto aos termos “esparramam-se” e “sobre vestes penhoradas”? É provável que essa última expressão aponte para as vestes que estão sendo usadas no jantar por algum credor.³³⁹ Com isso, o sentido do que era apenas uma festa cultual banalizada muda completamente. Jamais parece ter

³³³ PAUL, 1982 *apud* MAMAHIT; VENTER, 2010, p. 7.

³³⁴ MAMAHIT; VENTER, 2010, p. 7.

³³⁵ Os acréscimos apontados em nota, os quais se relacionam a esses referenciais de caráter religioso, já são resultados da crítica literária, ou seja, da história do texto antes de ele tornar-se canônico (releituras, atualizações). É necessário distinguir crítica textual (que estuda a história da circulação do texto antes e depois de tornar-se canônico, ou seja, quando não mais podia ser alterado) e crítica literária (que faz parte da história de produção do texto).

³³⁶ SMITH, 2008, p. 134.

³³⁷ O radical *shātā* (“beber”) pode ser usado no contexto de festa (Est 3,15). CLINES, 2011, p. 575-576.

³³⁸ Podemos antecipar que Smith descarta a hipótese de uma festa de comportamento sexual imoral. SMITH, 2008, p. 134.

³³⁹ As vestes, nesse caso, estão sendo usadas por alguém que tem dinheiro a receber, servindo de garantia para uma dívida que ainda não foi paga. SMITH, 2008, p. 135.

sido esse o foco da acusação de Amós. Na verdade, o v. 8, de acordo com Eidevall, descreve alguns abusos que são reprovados por Amós: o primeiro, diz respeito às vestes recebidas como penhor dos pobres que eles guardavam; o segundo abuso refere-se aos banquetes que eles faziam na “casa dos deuses deles” (*bêṯ ’ēlōhêhem*) e no templo de seus ídolos; o terceiro abuso tem a ver com a preocupação demasiada que eles tinham com as despesas daqueles que haviam condenado.³⁴⁰

Além disso, Amós fica insatisfeito com a propaganda feita pelo rei Jeroboão II, de que o seu governo oferece bem-estar e prosperidade econômica.³⁴¹ Todavia, a situação socioeconômica durante o governo de Jeroboão II é encarada da seguinte forma: males sociais, corrupção na administração e na prática da justiça; além disso, em razão da compra de diversas quantidades de vinho e óleo, Samaria acaba contraindo dívidas externas.

Diante destas hipóteses, entendemos que tais referenciais apontam para o mesmo sentido: a exploração dos mais pobres.

Sendo assim, consideramos Amós 2,6-8 uma subunidade constituída de ameaça (v. 6a) e denúncia (vv. 6b-8). Ela se caracteriza por uma acusação, onde *shûb* tem lahweh como sujeito, e o sentido comunicado por ele é de que somente lahweh pode revogar ou não algum decreto.

5.1.3 Síntese conclusiva

Por se constituir de oito versos, classificamos Am 2,6-8 como uma Oitava. Além das fórmulas do mensageiro, numérica progressiva e de irrevogabilidade, examinamos os versos, que continham cada qual, um crime. A raiz *shûb* antecede 6b, onde se descreve o primeiro crime de que se acusa Israel.

Nisso vimos o julgamento contra as nações atingir o seu ponto mais alto em Israel. O processo adotou os mesmos elementos usados em um tribunal: uma fala de acusação e o sujeito réu. A intenção de Amós é convencer a sua audiência de que Israel é culpado de violar a lei sobre questões sociais e de como isso pode chegar a profanar o nome de Deus. Por isso, ele usa a raiz *shûb* para confirmar a

³⁴⁰ EIDEVALL, 2017, p. 115-116.

³⁴¹ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Tradução de Claudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. 2 v. p. 328.

veracidade da denúncia e a realidade do castigo, que, para ele, não deve voltar atrás: “não o revogarei” (*lō’ ’ăshībénū*).

A época vivida por Amós era marcada por permanente injustiça social. Para o profeta, não menos preocupante do que ver a casa de Deus sendo profanada era saber que pessoas pobres e necessitadas estavam sendo exploradas. Com o desejo de ver o fim da iniquidade, Amós proferiu criativamente sua ameaça para alertar os israelitas sobre uma desgraça que iria acontecer (v. 6a). Em outras palavras, Amós anunciou um fato que, na sua mente, era incondicional, ou seja, inevitável, independente de quem ou do que quer que fosse. Desse modo, quanto ao castigo antecipado pela ameaça amosiana de 2,6-8, não mais existia mais possibilidade de voltar atrás, porque os comportamentos individuais descritos nos vv. 6-8, os quais deram origem à culpa de Israel, motivaram os vv. 13-16 a assumirem um caráter ameaçador.³⁴²

5.2 O CASO DE OSEIAS 11,8-11

A segunda passagem a ser discutida é Os 11,8-11. Ela faz parte do bloco 4 – 11, cujo conteúdo, como Zenger demonstra, recebe uma contextualização já no princípio:

Por meio de 4,1-3 foi anteposto um “horizonte interpretativo” [...], que declara que a seção é um “processo” de Javé contra a terra de Israel e seus moradores e resume desde logo os “itens da acusação”: faltam solidariedade no convívio (*hesed*) e conhecimento de Deus (*da’at ^elohīm*) — a ponto de que a terra inteira deixa de ser uma “casa da vida” (4,2-3).³⁴³

Os 11,8-11 aparece após uma série de oráculos de julgamento, mas com um sentido diferente. Duas características são observadas nessa passagem: no sentido estrutural, ela descreve uma declaração de desistência do castigo; no sentido contedístico, ela apresenta uma possibilidade em que um novo Êxodo é proposto em amor maternal.³⁴⁴ Por isso se pode considerá-la um oráculo de salvação.³⁴⁵ Os 11,8-11 estabelece um contraste para o bloco 4 – 11.

³⁴² EIDEVALL, 2017, p. 113,118-119.

³⁴³ ZENGER, Erich. O livro dos Doze Profetas. In: ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003. p. 467.

³⁴⁴ ZENGER, 2003, p. 468.

³⁴⁵ BUSS, Martin J. *The prophetic word of Hosea: A Morphological Study*. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1969. p. 32.

5.2.1 Limites do texto

Sobre a divisão de Os 11, as opiniões divergem. Alguns pensam que o capítulo 11 possui duas seções: 1-7 e 8-11; outros consideram que ele é dividido entre os versículos 1-6 e 7-11. Devemos saber mais de como isso acontece.

Jeremias entende que tal capítulo tem seus versículos separados da seguinte maneira: 1-6 e 7-11.³⁴⁶ Para ele, o discurso de cada parte é feito exclusivamente por lahweh, na primeira pessoa do singular. Os versículos 1, 3 e 4 contam o Êxodo de Israel do Egito; no entanto, a história de saída que estava sendo contada é interrompida por um retorno de Israel para o Egito (v. 5); tal interrupção que se reflete como negativa parece continuar no v. 6.³⁴⁷ Entretanto, segundo Jeremias, a história muda completamente na segunda parte: o retorno de Israel do Egito é descrito de novo, mas com termos e frases diferentes (vv. 7-11). Estamos, portanto, diante de um capítulo cheio de contrastes, cuja explicação pode, ao menos, ser tentada: para Oseias, o retorno para o Egito implicaria o fim da história da salvação (vv. 5-6); por outro lado, o retorno do Egito significaria o novo começo (vv. 7-11).³⁴⁸ Com isso, constatamos que há, de acordo com a visão de Jeremias, uma alternância de discursos em Oseias 11: discurso de salvação, discurso de condenação e discurso de salvação.

Diferentemente do que diz Jeremias, Carroll Stuhlmüller sustenta que o capítulo 11 se divide em 1-7 e 8-11.³⁴⁹ Quanto à divisão das partes do capítulo, ambos discordam entre si, mas, em relação aos conteúdos de cada uma delas, há alguma concordância, pelo menos, em parte. Os dois usam um tipo de critério gramatical para distinguir as partes do capítulo. Stuhlmüller identifica as pessoas verbais da seguinte forma: os vv. 1-7 usam Israel na terceira pessoa e os vv. 8-11 usam Israel na segunda pessoa. Apesar de Jeremias observar uma dinâmica testemunhada pelas pessoas verbais, como a alternância de assuntos, ele usa o mesmo critério (pessoas verbais) para distinguir os vv. 1-6 (“eu” de Deus, e “eles” e “tu/você” de Israel); no entanto, essa mesma distinção não é feita para os vv. 7-11,

³⁴⁶ JEREMIAS, Jörg. *Der Prophet Hosea*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. p. 139.

³⁴⁷ JEREMIAS, 1983, p. 139.

³⁴⁸ JEREMIAS, 1983, p. 139-140.

³⁴⁹ STUHLMUELLER, Carroll. Oseias. In: BERGANT, Diane; KARRIS, Robert J. (Orgs.). *Comentário Bíblico*. 2. ed. São Paulo, SP: Loyola, 1999. v. 2. p. 96.

pois Jeremias não faz caso dela, nem mesmo chega a mencionar algo sobre o assunto.

Wolff e Hanson afirmam que a primeira seção do capítulo 11 é composta pelos versículos 1 a 9.³⁵⁰ De início, eles observam um paralelismo sinônimo nos vv. 2b/3, 3a, 4a, 5a e 6a, de uma maneira que chegam a constatar uma possível correspondência sintético³⁵¹ entre boa parte dos versículos 1 a 6.³⁵²

Quanto aos versículos 8 a 9, uma clara estrutura é observada: Wolff e Hanson asseguram que dois bicola nos vv. 8a e 9b são sinonimamente paralelos, enquanto os dos vv. 8b e 9a são sinteticamente paralelos. Então, tem-se um par de versículos estritamente poéticos. Vejamos isso numa diagramação:

Quadro 16 - Diagramação de paralelismos

P A R A L E L I S M O	PARALELISMO SINONÍMICO	BICOLON	^{8aα1} 'ék Como	<i>'ettenkā 'efráyim</i> te abandonaria, ó Efraim,	
			^{8aα2} <i>'āmmaggenkā yiśrā'el</i> te entregaria, ó Israel?		
	PARALELISMO SINONÍMICO	BICOLON	^{8aβ} 'ék Como	<i>'ettenkā k^e'admā</i> te abandonaria, assim como a Admá,	
			^{8aγ} <i>'āśîmkā kišbō'yim</i> te trataria, assim como a Seboim?		
	PARALEL. SINTÉTICO	PARALELISMO SINONÍMICO	BICOLON	^{8bα} <i>nehpak 'alay libbî</i> Contorce-se em mim meu coração,	^{8bβ} <i>yáhad nikm^erû niḥûmāy</i> unânimes se comovem minhas compaixões.
				^{9aα} <i>lō' 'e'ēseh ḥārôn 'appî</i> Não executarei o ardor da minha ira,	^{9aβ} <i>lō' 'āshûb ^fshahēt 'efráyim</i>
PARALELISMO SINONÍMICO		BICOLON			

³⁵⁰ WOLFF; HANSON, 1974, p. 194.

³⁵¹ Num encadeamento de funções sintáticas, termos e frases entre os vv. 1-6 se combinam em um paralelismo sintético. Por exemplo: “Quando Israel **era menino**, eu o amei e do Egito chamei **meu filho**” (v. 1); “Fui eu, contudo, quem **ensinou Enfraim a caminhar**, eu os **tomei pelos braços**, mas não reconheceram que eu **cuidava deles!**” (v. 3).

³⁵² WOLFF; HANSON, 1974, p. 195.

			não voltarei a destruir Efraim.
S I N O N Í M I C O	PARALELISMO ANTITÉTICO	BICOLON	^{96α} <i>kî</i> Sim,
			<i>'ēl 'ānōkî</i> eu sou Deus,
	PARALELISMO ANTITÉTICO	BICOLON	<i>w^ē lō'-îsh</i> não [sou] um homem;
			^{96β} <i>b^ēqirb^ēkā qādōsh</i> no meio de ti, [sou] santo,
			<i>w^ē lō' 'ābō' b^ēîr</i> não virei contra qualquer cidade.

Fonte: Dados elaborados pelo autor a partir das informações coletadas da obra de Wolff e Hanson.

Embora bem diferentes dos anteriores, acreditamos que os vv. 8-9 não devem ser interpretados isoladamente.³⁵³ O sentido desses versículos deve ser determinado pelo contexto.

Vimos que há uma conexão entre a passagem de Os 11,8-11 e a acusação que a precede.³⁵⁴ O v. 1 apresenta um testemunho do amor de Deus para com Israel: “eu o amei”, “chamei meu filho”. O v. 3 descreve lahweh cuidando e ensinando Efraim a caminhar. O v. 4 mostra Efraim como criança nos braços de lahweh. Esse amor divinal culmina no v. 9, onde se vê lahweh desistindo de destruir Efraim. Assim, os versículos 1, 3 e 4 pressupõem uma afirmação do amor de lahweh. Neste ponto, destaque-se o v. 9: *lō' 'āshûb l^ēshahēt 'efráyim* (“não voltarei a destruir Efraim”). Diante disso, podemos dizer que a unidade 11,1-7 de Oseias consiste numa acusação, mas com poucas referências que afirmam o amor de Deus. Esse amor divinal só pode ser visto entre os versículos 8-11.

Jeremias entende que Os 11,8-11 é uma conclusão dos capítulos 4 – 11. Duas principais razões de ele afirmar isso são: a presença da fórmula do discurso divino no final do capítulo 11 e o uso frequente, entre os capítulos, da expressão conectiva “meu povo” (4,6.8.12; 6,11; 9,8; 11,7).³⁵⁵ Sendo assim, podemos ver Os 11,8-11 como uma conclusão.

Duas questões retóricas no v. 8 iniciam a subunidade 11,8-11. Elas introduzem o desgosto divino, o qual pressupõe a ingratidão de Israel e o amor de

³⁵³ WOLFF; HANSON, 1974, p. 195-196.

³⁵⁴ EMMERSON, 1984, p. 40.

³⁵⁵ JEREMIAS, 1983, p. 146-147.

Deus entre os versículos anteriores. Ao contrário da inconsistência de estilo em boa parte dos versículos e da obliquidade nos vv. 1-7, os vv. 8-9 contêm um diferencial: lahweh discursa diretamente para Israel em um estilo poético. Aqui, entre os vv. 8a-9a, a sinonímia ocorre através de palavras que já foram vistas nos versículos 1 e 3, como Efraim e Israel. Outro recurso observado é o paralelismo, que une as questões do v. 8 com o v. 9b, através da repetição do termo “Como?”. Assim, as questões paralelas que representam a luta dentro do coração de Deus entre sua justiça e seu amor, tornam os vv. 8-9 bem coerentes entre si.³⁵⁶

Uma dinâmica de ordem acontece entre os vv. 8-9. Wolff e Hanson observam que neles ocorre um paralelismo interno em seis bicola: quatro bicola paralelas nos vv. 8 e 9a e duas bicola antitéticas no v. 9b.³⁵⁷ O v. 8a começa com um padrão de 3 + 2, o qual muda no v. 9a para um bicolon de quatro acentos mais longos. As duas bicola nos vv. 8a e 9b apresentam semelhanças paralelas, enquanto as duas bicola dos vv. 8b e 9a são sinteticamente paralelas. Resumindo: as consequências do v. 9b respondem aos sinais do v. 8a; por outro lado, as consequências do v. 9a respondem aos sinais do v. 8b.

Quanto aos versículos 10 e 11, não há nada em comum entre os dois. O v. 11 deixa de seguir o discurso do v. 10 e retoma o estilo narrativo dos vv. 1-7.³⁵⁸ Enquanto isso, provavelmente adicionado por uma pessoa teóloga judaíta posterior da salvação, o v. 10 não entra no material genuíno constituído pelos versículos 1-9 e 11.³⁵⁹ Observamos que o v. 10 é o único versículo que faz declarações sobre lahweh na terceira pessoa. Podemos dizer, então, que o v. 10 não se encaixa na estrutura métrica do capítulo 11. Provavelmente, representar lahweh como um leão no v. 10 e Israel como pássaros no v. 11 serve apenas para fazer distinção entre os dois.

Consideramos que o capítulo 11 de Oseias é formado por duas expressões de escrita: escritas de natureza histórica e poética. Vimos os vv. 1-7 descreverem a história, como semelhantemente se viu no v. 11. Vimos o discurso direto de lahweh a Israel com pronomes de segunda pessoa nos vv. 8-9. A partir do v. 10, vimos o relatório do futuro. Resumindo: para os vv. 1-7 e 11, identificamos a prosa; para os vv. 8-9, a poesia. O v. 10 oferece uma explicação adicional.

³⁵⁶ EMMERSON, 1984, p. 40-41.

³⁵⁷ WOLFF; HANSON, 1974, p. 195.

³⁵⁸ JEREMIAS, 1983, p. 146-147.

³⁵⁹ WOLFF; HANSON, 1974, p. 195.

5.2.2 O arrependimento de Deus em Os 11,8-11

A segunda passagem também provém do bloco Livros Proféticos, mais precisamente dos profetas menores: Os 11,8-11. Como vimos, ela faz parte do bloco 4-11, mais conhecido por conter uma série de oráculos de julgamento. Além disso, Os 11,8-11 aparece no final deste bloco, porém, com o sentido de salvação.

5.2.2.1 Texto hebraico e proposta de tradução

Em linhas gerais, a tradução aqui apresentada é de Os 11,8-11, a qual é acompanhada pela tarefa da crítica textual em notas de rodapé.

אֵיךְ אֶתְנֶנֶךָ אֶפְרַיִם	8aα1	Como te abandonaria, ó Efraim,
אֶמְנַנְךָ יִשְׂרָאֵל	8aα2	te entregaria, ó Israel?
אֵיךְ אֶתְנֶנֶךָ כְּאָדָמָה	8aβ	Como te abandonaria, assim como a Adma,
אֶשְׂיַמְךָ כְּצִבְאִים	8aγ	te trataria, assim como a Seboim?
נִהַפֵּךְ עָלַי לִבִּי	8bα	Contorce-se em mim meu coração,
יָחַד נִכְמְרוּ נְחוּמֵי:	8bβ	unânimes se comovem minhas compaixões. ³⁶⁰
לֹא אַעֲשֶׂה חֲרוֹן אַפַּי	9aα	Não executarei o ardor de minha ira,
לֹא אָשׁוּב לְשַׂחַת אֶפְרַיִם	9aβ	não voltarei a destruir Efraim.
כִּי אֵל אֲנִכִּי וְלֹא-אִישׁ	9bα	Sim, eu sou Deus, não sou um homem.
בְּקִרְבְּךָ קָדוֹשׁ	9bβ	No meio de ti, sou santo,

³⁶⁰ Em vez do registro do TM, נְחוּמֵי — *niḥûmāy*; de *niḥumîm* “consolações, compaixões”, um vocábulo derivado do verbo *nāḥam*, “arrepender-se” (cf. MENDES FILHO, J. J. R., 2017, p. 50-102) —, o termo רַחֲמֵי (*rahāmāy*; “minhas entranhas”), da raiz *rāḥam*, “ter compaixão” (COPPE, Leonard J. *Rāḥam*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2. p. 841-843), é apresentado no aparato crítico da BHS como o que provavelmente deve ser lido, hipótese baseada na Peshita e no Targum. Em seu comentário, Wolff e Hanson permanecem com o TM, traduzindo: “arrependimento” (WOLFF; HANSON, 1974, p. 193); assim também Jeremias (JEREMIAS, 1983, p. 139.). Como explicado anteriormente, em termos de crítica externa, se não há problemas de conteúdo, dá-se preferência ao TM. Quanto à crítica interna, parece ser mais um caso de ajuste na estrutura poética, dessa vez corrigindo a equivalência semântica: *meu coração // minhas entranhas*. Pela regra da *lectio difficilior*, justifica-se a manutenção da leitura do TM.

ולא אבוא בעיר:	9by	não virei contra qualquer cidade ³⁶¹ .
אחרי יהנה ולכו פאריה ושאג	10a	Atrás de lahweh caminharão. Como um leão rugirá ³⁶² .
כיהוא ושאג	10ba	Sim, ele rugirá
ויהרדו בנים מים:	10bβ	e tremerão os filhos do ocidente ³⁶³ .
ויהרדו כצפור ממצרים	11aα	Tremerão como um pássaro desde o Egito;
וכיונה מארץ אשור	11aβ	como uma pomba, desde a terra da Assíria.
והושבתים על-בתיהם נאסיהנה:	11b	Farei que eles habitem ³⁶⁴ em suas casas, oráculo de lahweh!

5.2.2.2 Análise do conteúdo

Reconhecemos que Os 11,8-11 representa uma palavra de salvação. Nos vv. 8-9, o tema principal é identificado: o amor sagrado de Deus, o qual é gerado na

³⁶¹ Em vez de אבוא בעיר (*'ābō' b'ēr*, “virei contra qualquer cidade”), como está no TM, o aparato crítico sugere, como leitura provável, a forma verbal אבער (*'ābā'ēr*, “queimarei”; da raiz *bā'ar*, “queimar/consumir”). Também há a seguinte conjectura: אובה בער (*'ōbeh bā'ēr*, “desejando queimar”). Ambas as propostas procuram se adequar a 9a, mas carecem de apoio em manuscritos importantes. Mantemos, portanto, a leitura do TM. Sobre a tradução, seguimos a sugestão de Nogalski: “O verbo usado aqui, *bō'*, com a preposição *bē*, pode ser uma expressão idiomática que significa ‘ir contra’ ou ‘atacar’ [...].” [*The verb used here, bō', and the preposition bē can be an idiomatic expression that means “to go against” or “attack” (...).*]. NOGALSKI, James D. *The Book of the Twelve: Hosea–Jonah*. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 2011. p. 161.

³⁶² O verbo *shā'ag* significa “rugir, gritar”. COHEN, Gary G. *Shā'ag*. In: HARRIS; ARCHER, JR.; WALTKE, 1980, p. 890.

³⁶³ O aparato crítico da BHS expressa incerteza acerca dos versículos 10 e 11, isto é, questiona se poderiam constituir um acréscimo. Wolff, Hanson (WOLFF; HANSON, 1974, p. 193) e Jeremias (JEREMIAS, 1983, p. 139) afirmam que o v. 10 é acréscimo. Só que não há apoio em manuscritos importantes para a remoção dos versículos. Mantemos o TM. A expressão *kî-hû' yish'ag* (“Sim, ele rugirá”) é omitida por alguns poucos manuscritos hebraicos medievais. Manuscritos importantes como a LXX mantêm a expressão: ὅτι αὐτὸς ὠρύσεται καὶ ἐκστήσονται τέκνα ὑδάτων (*hoti autos ōrustetai kai ekstēsontai tekna hudatōn*, “porque ele rugirá e ficarão atônitos os filhos das águas”). Os manuscritos hebraicos que omitem a expressão podem ter feito isso para tornar o texto mais conciso. Mantemos o TM.

³⁶⁴ Com base na LXX (καὶ ἀποκαταστήσω αὐτούς [*kai apokatastēsō autous*], “trá-los-ei de volta”), o aparato crítico da BHS propõe que, em lugar da palavra usada no TM, יהושבתים (*w'hōshabtīm*, “farei que eles habitem”), leia-se והשיבתים (*wahšibōtīm*, “farei que eles retornem”). A leitura baseada na LXX enfatiza a noção de movimento a partir de um lugar, o que poderia sugerir uma explicitação intencional da ideia de “marcha”, antecipada no versículo 10, além de favorecida pela similaridade gráfica e fonética entre ישב (*yāshab*, “habitar”) e שוב (*shûb*, “voltar”). Já que o TM não apresenta dificuldade de conteúdo, decidimos mantê-lo.

agonia e recusa em desistir de Israel. Enquanto isso, nos vv. 10-11, tem-se o seguinte tema: reunião, reconciliação e restauração no futuro. Se, no momento contemporâneo, a relação entre Deus e Israel se via numa estrada dividida, logo a palavra divina vislumbraria um futuro de restauração paterno-filial entre os dois. Isso significa que a história antiga de libertação de um filho do Egito retornaria, prometendo uma nova libertação no futuro conduzida pela compaixão de lahweh.

O v. 8 expressa a decisão de Deus.³⁶⁵ As duas perguntas em estilo poético no v. 8a sinalizam a chegada de um abalo emocional e a desistência de se fazer algo devastador. Embora a causa desse abalo emocional provavelmente seja saber que foi abandonado por Israel, Deus, mesmo assim, não desiste do reino do Norte. As perguntas consistem mais em um lamento angustiado voltado para dois temas decisivos: a separação entre lahweh e Israel, e a certeza de que Israel não será abandonado.³⁶⁶ Fica claro através dessas perguntas que lahweh é descrito como humano com um único objetivo: mostrar pelas emoções que a eleição de Israel é um compromisso selado e que, por isso, deve ser levada divinamente a sério.³⁶⁷ À vista disso, entendemos que as perguntas retóricas são concebidas a partir de circunstâncias criminais impossíveis de serem resolvidas. Nesse caso, a solução empregada pelo autor através das perguntas elaboradas foi fazer com que Deus ignorasse compassivamente os crimes cometidos.

A declaração autêntica de Oseias que descreve algo como uma luta nos vv. 8b-9a, requer uma explicação.³⁶⁸ A justiça exige que Israel seja punido, mas Deus prefere evitar isso prometendo voltar atrás no v. 9a (*lō' 'āshûb š' shaḥēt 'efráyim*, “não **voltarei** a destruir Efraim”). Pode ser que o coração mexido de compaixão no v. 8b não tenha nada a ver com o termo conjecturado no aparato crítico — *rahāmāy* (“minhas entranhas”), da raiz *rāḥam* (“ter compaixão”) —, mas se refira mesmo a *niḥumîm* (“consolos, compaixões”), que remonta a *נחם* (*nḥm*; “arrepender-se”, compadecer-se” [a partir do nifal]). Sendo assim, Deus não opta pela destruição, mas pelo arrependimento, pela compaixão. Isso nos leva a entender que Oseias se preocupa antes de tudo com a teologia do arrependimento. Desse modo, podemos concluir que os vv. 8-9, com a sua demonstração da luta interna no coração de Deus

³⁶⁵ BENZI, 2018, p. 96.

³⁶⁶ MAYS, 1969, p. 156.

³⁶⁷ MAYS, 1969, p.157.

³⁶⁸ JEREMIAS, 1983, p. 146.

entre sua justiça e seu amor, estão amarrados pelos verbos *nĥm* (v. 8b) e *shûb* (v. 9a).

A intenção de Deus, que é ignorar os crimes de Israel e fazer perguntas compassivas no v. 8a, pode ser explicada.³⁶⁹ Aqui o “como” contribui para a geração de um sentido implicante: faltam procedimentos de destruição, o que torna a ideia de demolição, rompimento, mais frágil e sem valor; por isso, Deus decide rejeitar a opção de exterminar oferecida pelo v. 6. Sobre as perguntas compassivas do v. 8a, o v. 9b fornece respostas que resolvem todas elas: Deus decide voltar atrás e não destruir Israel porque é superior ao homem; também porque é santo e porque não gosta de destruir. Esta é uma afirmação da tradição de Oseias: Deus é santo como rei do mundo e como aquele que poupa. Afinal, para Oseias, que se baseia na tradição, lahweh sempre foi vencedor, até contra si mesmo.

Embora não combine com 7-9 e 11³⁷⁰, o versículo 10 se destaca por seu sentido de salvação/resgate projetado mais para o futuro. Para Mays, esse versículo 10 é resultado de um processo de redação, realizado para dar mais ênfase ao relato do resgate de Israel numa teologia judaíta posterior.³⁷¹ Assim, o uso metafórico do verbo *shā'ag* (“rugar”) sugeriria que os filhos judaítas estariam sendo convocados de Jerusalém a voltarem atônitos para lahweh;³⁷² uma possibilidade distinta é que, como acontece em outros casos, tal verbo insinuaria ainda uma volta para Deus através de gritos³⁷³. Por isso a imagem do lahweh-leão é empregada no v. 10 com mais força para comunicar o sentido de salvação³⁷⁴ e menos força para revelar sua presença e reivindicar o seu território. Tal versículo não focaliza intensamente a ferocidade como outras passagens (cf. Os 5,14; 13,7-8; Mq 5,8), mas, sim, a soberania de Deus. Com isso, concluímos que a função do v. 10 é anunciar que o povo de Deus tenha a sua conduta mudada e os seus caminhos redirecionados, de modo que vivam de acordo com a vontade de lahweh depois de terem a sua liberdade resgatada.

³⁶⁹ EMMERSON, 1984, p. 42.

³⁷⁰ Jeremias apresenta as razões que ele usa para afirmar que o v. 10 é um acréscimo: o v. 10 interrompe o discurso sobre Deus nos vv. 7-9.11 e menciona Deus na terceira pessoa. Para ele, provavelmente o sentido de salvação do v. 10 é uma obra de atualização pós-exílica. JEREMIAS, 1983, p. 147.

³⁷¹ MAYS, 1969, p. 158.

³⁷² EMMERSON, 1984, p. 43-44.

³⁷³ Nesse caso, lahweh pode gritar bem alto e profundo como um leão (assim como ocorre em Am 3,4.8; Jz 14,5 e Sl 104,2). COHEN, 1980, p. 890.

³⁷⁴ BENZI, 2018, p. 97.

No v. 10, mais um elemento é identificado: “Eles caminharão atrás de lahweh”.³⁷⁵ Para Wolff e Hanson, os que olham para os baalim e para os poderes estrangeiros em busca de ajuda, principalmente os da diáspora ocidental, cumprirão o amor de lahweh através de um discipulado obrigatório. Todas as pessoas dispersas no estrangeiro terão que abandonar seus próprios caminhos e, sob forte pressão de um rugido que os fará tremer, passar a seguir, a partir de então, um novo caminho preparado por lahweh. Essa pressão feita por um leão contra os filhos dispersos não terá outro objetivo, a não ser o de fazer os israelitas retornarem para o caminho de Deus. Agitados e com tremor retornarão de vários lugares, para os quais haviam sido levados. Isso nos leva a entender que Israel só retornará (*shûb*) à pátria se antes houver um arrependimento sincero de sua parte, ou seja, se as pessoas israelitas decidirem seguir a lahweh. Assim elas poderão retornar para as suas casas.

O v. 11 apresenta as consequências da disposição divina e uma ação nova de Deus.³⁷⁶ O verbo “tremor” resume o estado do povo israelita, agitado e voltando do Egito e Assíria. Além disso, sugere uma ação de combate à apostasia, pois toda e qualquer estrutura religiosa edificada em terras estrangeiras e que alimentasse a fé do povo israelita seria estremecida e destruída por lahweh, o leão (v. 11a). Enquanto isso, vemos-lo como sujeito de “fazer habitar”, algo que representa um tema de destaque na mensagem de Oseias: o reassentamento na terra. Nesse sentido, o v. 11b contém uma promessa feita para quem não merece nem sequer a compaixão divina: Deus fará o povo de Israel habitar em sua casa. Esse feito acontecerá depois da reconstrução da terra, por isso o v. 11b assume um significado de restauração. Posto isto, observamos, nas duas situações apresentadas pelo v. 11, que o destaque fica para a intervenção salvadora de lahweh.

Há uma retomada do estilo narrativo dos vv. 1-7 no v. 11.³⁷⁷ O v. 6a conta que as cidades seriam devastadas e seus filhos destruídos. Em retorno a isso, o v. 11b diz que o povo de Israel será reassentado onde antes ele fora todo arruinado. Ou seja, o mesmo lugar que fora palco de uma grande história de amor e que se encontrava, na ocasião contemporânea, em escombros por causa da teimosia de Israel testemunharia, afinal, o começo de uma nova história de amor entre lahweh e

³⁷⁵ WOLFF; HANSON, 1974, p. 203.

³⁷⁶ JEREMIAS, 1983, p. 146.

³⁷⁷ JEREMIAS, 1983, p. 146-147.

seu povo. Isso significava que a história antiga fora anulada e o lugar de palco restaurado para receber um novo enredo (cf. 2,16ss; e também 11,11). Resumindo: a antiga história de amor entre lahweh e seu povo só é lembrada, com lamento, nos vv. 1-4, enquanto que os vv. 5, 6 e 7 descrevem momentos atuais de calamidade para o profeta. Contudo, esses momentos recentes seriam apagados pela intervenção salvífica de Deus, conforme dito no v. 11.

Assim, consideramos Os 11,8-11 a representação fidedigna dos atos remissivos de Deus em favor de Israel. Vimos lahweh na sua agonia ignorar compassivamente aquilo que parecia imperdoável: os crimes cometidos e a teimosia de Israel. Esta atitude de desistência divina foi considerada voluntária por amor a Israel. Deus evita o castigo fazendo a promessa de voltar atrás (*shûb*), com o coração cheio de compaixões (*niḥûmîm*). Oseias concorda com isso de modo tradicional porque para ele Deus é santo, superior ao ser humano e grande em misericórdia. Assim, as promessas poderiam ser alimentadas por uma expectativa positiva: um futuro bem próximo haveria de chegar, trazendo uma intervenção de Deus em favor de Israel.

5.2.3 Síntese conclusiva

Consideramos que Oseias 11 é estruturado em cima de uma justaposição de ideias opostas, mas que, mesmo assim, possui um objetivo: advertir que a história passada de Israel precisaria ser refletida por Efraim, e que tal reflexão deveria encontrar nesse passado o Deus de Israel como pai misericordioso. Mesmo que esse objetivo não se apresente com tanta clareza, talvez porque a presença de uma antítese no capítulo acabe tornando-o incompreensível até certo ponto (1-6 e 7-11), é aceitável a ideia de que, pela prosa (vv. 1-7 e 11) e pela poesia (vv. 8-9), estilos marcantes em Oseias 11, a mensagem de Deus para o povo fosse: “não posso destruir Efraim novamente”.

Quanto a Os 11,8-11 mais especificamente, entendemos que tal passagem se caracteriza, na sua maior parte, pela poesia (vv. 8-9), por uma explicação adicional (v. 10) e por uma prosa (v. 11). Podemos ver que um castigo é evitado por Deus através de uma atitude de compaixão divina que foi gerada em plena agonia. Em outras palavras, trata-se de uma atitude de arrependimento.

5.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo concentrou-se numa resposta à quarta pergunta-chave da pesquisa: como a raiz *shûb* é usada especificamente em Oseias 11,8-11 e Amós 2,6-8? Classificou-se Amós 2,6-8 na categoria de uma acusação constituída de seis crimes, dentre os quais o primeiro estaria levando *shûb* (v. 6b: “não o revogarei!”), com um sentido de punição divina que não pode ser mudado. Oseias 11,8-11 foi classificado na categoria de texto amoroso, pois usa *shûb* no sentido em que Deus desiste amorosamente da destruição de Enfraim.

Vimos Amós 2,6-8 apresentar traços de um processo judicial: uma fala de acusação e um sujeito acusado. Acreditamos, então, que, no v. 6, Amós decidiu usar *shûb* para declarar a genuinidade de tal acusação.

Para Amós, a injustiça social e a profanação da casa de Deus deveriam ser combatidas com uma palavra de desgraça sem precedentes e sem depender de posições humanas. Desse modo, estaria confirmado um juízo contra Israel que não deveria ser revogado (*shûb*).

Ao contrário do que Amós 2,6-8 assume terminologicamente, com a raiz *shûb* num sentido de acusação e desgraça, Oseias 11,8-11 buscou outro caminho. A expressão “não voltarei a destruir Efraim”, enquanto significativa e de sentido positivo, anteciparia e completaria aquilo que ainda estava por vir, a saber, o retorno restaurador (v. 11b: “Farei que eles habitem em suas casas”).

6 CONCLUSÃO

Esta pesquisa sobre a raiz *shûb* estendeu-se *grosso modo* por sete anos, desde o mês de janeiro de 2016 até o mês de dezembro de 2022. Na abordagem da literatura atribuída aos profetas do oitavo século, apresentou-se um delineamento mais definido para a compreensão do uso da raiz, em especial nos casos de Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11. Certamente esta pesquisa poderá ser aprofundada e ampliada para outros textos bíblicos.

No primeiro capítulo, a pesquisa abordou os dados estatísticos bíblicos de *shûb*. Constatamos que a raiz aparece nos troncos *qal*, *hiphil*, *hophal*, *poel* e *polal*, sendo que os números estatísticos podiam variar de acordo com o sistema de contagem adotado. Para Holladay, a raiz *shûb* ocorre 1054 vezes no AT. Em sua contagem inclui, além de formas verbais, substantivos (*shûbâ*, *shîbâ*, *m^eshûbâ*, *š^eshûbâ*), adjetivos (*shôbâb* e *shôbêb*) e antropônimos derivados (*š^eâr-yâšhûb*, *šhōbay*, *šhebûel*, *yâšhûb*, *yâšhûbî*, *yâšhob'âm*, *'elyâšhîb*). Hamilton adota um sistema de contagem semelhante, mas que soma um total de 1050 ocorrências. Soggin, por outro lado, apresenta 1060 ocorrências da raiz *shûb*. As diferenças ocorrem em parte porque, enquanto algumas estatísticas incluem o Qerê, outras não o fazem. Também há casos em que a raiz *shûb* pode ser confundida com a raiz *yâshab*. Apesar dessa incerteza quanto ao número exato de ocorrências, as estatísticas revelam um uso amplo da raiz, com múltiplas derivações e em diversos troncos verbais. Também existe um uso em todos os blocos literários (180 vezes no Pentateuco, 393 vezes nos Livros Históricos, 161 vezes nos Livros Poéticos e 320 vezes nos Livros Proféticos). Além dessas informações, vimos que a raiz *shûb* pode ocorrer 679 vezes no *qal*, 351 vezes no *hiphil*, alternar-se 11 vezes entre os troncos *qal* e *hiphil*, 5 vezes no *hophal*, 10 vezes no *poel* e 1 vez no *polal*. Sendo assim, considerando três a mais do que as de Holladay, além das alternâncias entre os troncos *qal* e *hiphil*, acreditamos que a soma total fornecida é de 1057 ocorrências.

A presença da raiz *shûb* entre as línguas semíticas é marcada pelas frequentes variações e pela existência de vocábulos cognatos. Quanto ao significado básico, o acádico *târu* oferece “retornar”; assim também o amorita *šub/šu-ub*. O ugarítico *twb* (ou *tb*), raiz mais usada no sentido não teológico, corresponde a “voltar, virar”; assim também o protossinaítico *twb* (ou *tb*). O moabita *w'sb* expressa “trazer de volta”, “restaurar”. O egípcio *wšb* significa “responder”. A epigrafia

hebraica, por sua vez, pode sustentar para a raiz *šb* o significado de “voltar(-se), trazer de volta”. Nos dialetos aramaicos, a raiz *ṭwb* pode repetição: “novamente, mais uma vez”. Sendo assim, concluímos que a raiz *shûb* pode possuir diversos representantes nas línguas semíticas com significados básicos semelhantes a “voltar, retornar”, tanto no sentido teológico como no não teológico.

Sobre os significados derivados da raiz em línguas semíticas, vimos diversas formas verbais e quase nada de substantivos. O acádico *târu* inclui “virar-se, voltar”, “resposta” e “voltar perigosamente”. No *shaphel*, o ugarítico *ṭwb* (ou *ṭb*) significa “responder”, “reembolsar”, “relatar”, entre outros; tanto no ugarítico quanto no protossinaítico, aparecem “retornar” e “responder” para *ttn*, outro equivalente de *shûb*. A epigrafia hebraica atesta para *šb* os seguintes significados secundários: “entregar um decreto”, “dar instruções”, “responder”, “devolver”, “pagar, retribuir” e “restaurar”. O moabita *šb* (ou *wʾšb*) refere-se a “trazer de volta”. Os derivados “ser retirado à força”, “retornar, girar, voltar à balança” e “passar” aparecem para *ṭwb* nos dialetos aramaicos. Em relação ao amorita *šub/šu-ub* e a outros dialetos aramaicos, as literaturas revisadas não apresentaram significado derivado da raiz. Disso constatamos que “resposta” é o único sentido substantivado para a raiz.

Das ocorrências da raiz em textos extrabíblicos, três línguas podem não admitir a raiz no sentido teológico: a língua ugarítica não demonstra interesse pelo sentido teológico de *ṭwb*, assim também o egípcio *wšb*. O moabita *šb* (ou *wʾšb*) parece aceitar o sentido religioso (ele “restaurou” a religião da nação), mas não o teológico.

Em razão do uso de um significado, os efeitos de sentido podem ser diferentes em cada contexto. O protossinaítico *ṭwb* (ou *ṭb*), “voltar”, pode ser usado para descrever um pedido de “reparação” (ou “restauração”) feito a uma deusa. O moabita *wʾšb*, “trazer de volta, restaurar”, pode ser usado no sentido de “trazer restauração”, mas no tempo perfeito. Diante disso, constatamos que todos os representantes semíticos de *shûb* analisados adotaram o significado básico “voltar, retornar”; exceto o significado “trazer de volta, restaurar”, que foi adotado apenas pela língua moabita. Constatamos ainda que, em razão do uso da raiz em cada contexto, o “voltar”, no protossinaítico, pode produzir um sentido de “restauração”, enquanto que, no moabita, significar “trazer restauração”.

Entre as epígrafes hebraicas, outros significados podem se desdobrar da raiz *šb*. Por exemplo, a raiz pode ser usada no sentido de “entregar” um decreto,

“responder” alguma coisa para alguém, “devolver” a Deus algo que lhe pertence, “retribuir, pagar” ou “restaurar” alguma coisa.

Em dialetos aramaicos, *twb* pode aparecer com os sentidos de “ser retirado à força” e “substituir de novo”, além de “retornar, girar, voltar à balança” no aramaico egípcio. No aramaico bíblico, *tûb* pode sinalizar a razão que volta (“volta da razão”; cf. Dn 4,31.33). No nabateu, a raiz pode aparecer no sentido de “aqui novamente”. E, por fim, a raiz aparece na tumba de Qars el-Bint com o sentido de “passar” a herança para alguém que viu a sepultura de seu parente ser violada.

Outra raiz aramaica pode representar *shûb*. Trata-se de *tāb*, um radical que aparece tanto no siríaco, no sentido de “arrependimento”, quanto no mandaico, no sentido de “não se afastar” da comunidade de fé.

Há uma relação de parentesco entre *twb* e *shûb*. Essa relação pode ser vista no sentido não teológico, porque as duas raízes adotam “voltar de/para”, “virar-se para algum lugar ou pessoa”, “voltar-se para alguma coisa”. Além disso, assim como o hebraico adota para *shûb* o “responder”, “devolver”, o ugarítico adota para *twb* os derivados “responder”, “reembolsar”, e ainda o “relatar”, entre outros.

A raiz *shûb* talvez tenha entrado no hebraico com o sentido original de “voltar-se, virar-se”. Como vimos acima, ela pode ser encontrada em diversas outras línguas semíticas, na maioria das vezes, com a acepção “voltar, retornar”, “trazer de volta, restaurar”, “novamente, mais uma vez”, “dar meia-volta” e “desviar, afastar”. A partir de seu significado original, em todo caso, a raiz adquiriu um leque de sentidos no hebraico, que procuramos analisar no decorrer do trabalho. Talvez o sentido mais abrangente, constatável também em outras línguas semíticas, seja “voltar (a lugar)”.

No segundo capítulo, são verificados possíveis sentidos assumidos pela raiz *shûb* em textos bíblicos. Das ocorrências da raiz em textos bíblicos, um uso primário de *shûb* no *qal* envolve o sentido de “voltar a uma pessoa”, “voltar a um lugar” ou “voltar a dançar”. Um hóspede pode prometer voltar a uma pessoa dentro de um tempo, a fim de ensinar que a confiança na fidelidade de Deus deve superar a incredulidade humana (*shôb 'āshûb*, “Certamente voltarei”; cf. Gn 18,10). Após sair, uma pessoa pode voltar a um mesmo lugar, indo ao encontro de alguém que a espera (Jz 6,18). O povo de Deus deu a volta à cidade de Jericó uma vez, no segundo dia, e voltou ao acampamento (Js 6,14). O marido de Mical, desolado, voltou de Baurim até à sua casa (2 Sm 3,16); ainda nesse mesmo sentido, o servo

pode voltar a um lugar, para junto do rei (Ne 2,6). Quiseram que a sulamita voltasse a dançar, pois desejavam vê-la dançando sensualmente (Ct 7,1).

No *hiphil* (tronco causativo), *shûb* pode significar “fazer voltar”, “fazer voltar ao pó”, “fazer voltar, restituir/devolver” e “fazer voltar a recompensa”. O transgressor ou a transgressora fará voltar o valor do objeto do delito (Nm 5,7). Perto de morrer, o indivíduo fica sabendo que a morte pode fazê-lo voltar ao pó (Jó 10,9). Em aflição e dor, o salmista suplica para que Deus lhe devolva a alegria da salvação (Sl 51,14). A pessoa pode fazer as recompensas voltarem para si, basta falar coisas boas e não más durante toda a sua vida (Pr 12,14). Quem não cumprir com as suas obrigações, como forma de pagamento, poderá perder algum bem, o qual não lhe será mais devolvido (Dt 28,31).

Além da acepção “voltar-se, virar-se” no sentido não teológico, a raiz *shûb* pode ser usada, no sentido teológico, de múltiplas maneiras: “voltar atrás”; “apelo à conversão”; “afastamento de Deus”; “voltar atrás de fazer o mal”; “fazer a volta, restaurar a sorte”; “restaurar a nação”; “Ele (Deus) voltará novamente”; “vontade de Deus de voltar”. Talvez por conta de uma intercessão humana bem feita, Deus poderia voltar atrás do furor da sua ira, num movimento teológico que pode também sugerir o arrependimento divino (Ex 32,12). Israel era chamado para se converter dos seus maus caminhos, uma atitude que deveria ser tomada de coração sincero (Is 44,22b; Jl 2,13). Judá/Jerusalém decidiu se afastar de Deus ao preferir seguir seus próprios caminhos (Jr 5,6). Se o povo deixasse os seus maus caminhos, Deus poderia voltar atrás do mal que pensara em fazer (Jr 18,8). Deus queria fazer uma grande obra de restauração, começando pela mudança de sorte dos exilados que ele pretendia trazer de volta (Ez 39,25); assim também é o sentido de reconstruir (restaurar) a nação que foi devastada pelos assírios, de acordo com Na 2,3. A promessa foi feita: Deus voltará novamente (Mq 7,19); mesmo que ele tenha ido embora para longe, ele tem vontade de voltar (Os 5,15).

Quanto à significação das palavras derivadas da raiz *shûb* em textos bíblicos, a *shîbâ* (“restauração”; *shûbâ*, “regresso”) aparece no Sl 126,1, envolvida num movimento de retorno no tempo perfeito. A *m^eshûbâ* aparece em Jr 3,22 no sentido de “apostasia”, referindo-se a um estado de rebelião em que o povo se encontrava; aqui também há o adjetivo *shôbâb* (“apóstata”), o qual tem a função de identificar o povo de Israel que era rebelde. Outro substantivo é a *l^eshûbâ*, o qual aparece em 2 Sm 11,1 como “resposta” de ataque contra o inimigo depois de algum

tempo. Além do *shôbāb*, outro adjetivo que vimos foi o *shôbēb* “apóstata”, o qual tem a função de descrever o povo de Israel como rebelde, que vivia se deslocando para longe da presença de Deus (Jr 31,22; aqui na forma feminina com o artigo prefixado: *hashshôbēbā*).

As raízes sinônimas podem representar *shûb* em vários contextos do AT. A raiz *sābab*, no *qal*, pode significar “afastar-se” para chorar (Gn 42,24); no *hiphil*, ela pode presumir “arrepender-se” (1 Rs 18,37). Além disso, essa mesma raiz pode se desdobrar em outros termos secundários: *n^esibbâ* (“reviravolta”); *sābîb* ou *mûsāb* (“redor, arredor”); e *mēsab* (“arredor”). Vimos a raiz *sûr* significar “mudar de direção” com o propósito de ficar com alguém (Jz 4,18), assim como sugere também o termo *hāpak* “dar meia-volta” (Jz 20,39: “então os homens de Israel que combatiam, de fato, recuavam, dando meia-volta”). Observamos que *pānâ* significa “virar o rosto” para ouvir (ou conversar) alguém (Is 45,22). A raiz *sûg* comunica a ideia de “retroceder”, a qual pode envolver uma ordem a alguém para recuar ou se retirar (2 Sm 11,15; Sl 6,11). De *nhm* (no *niphal*, “aliviar-se, sentir alívio”), podem sair outras acepções, principalmente o “arrepender-se”; as raízes *shûb* e *nhm*, portanto, convergem no sentido “voltar atrás”, “arrepender-se”.

Os antropônimos, alguns dos mais importantes, no *qal*, no *hiphil*, e no *poel*, aparecem em diversos textos do AT. *Sh^e’ār-yāshûb* (“Um resto voltará”; Is 7,3); *Shōbay* (“Volte!”; Esd 2,42; 7,45); *Sh^ebû’ēl* (“Volta atrás, ó El!”; 1 Cr 23,16; 25,4; 26,24), *Yāshûb*, (“Jasub”; 1 Cr 7,1; Esd 10,29); *Yāshûbî* (“Jasub”; Nm 26,24); *Yāshob’ām* (“Jesbaam”; 1 Cr 12,7); *’Elyāshîb* (“Deus traz de volta”; 1 Cr 3,24; Esd 10,6). Todos esses nomes são usados no sentido teológico. Observamos que todos esses equivalentes derivados da raiz *shûb*, de acordo com o sistema adotado, podem funcionar como interpelativo.

O terceiro capítulo ocupou-se com a abordagem de três ordens que representam os pontos de vista principais sobre *shûb* na literatura atribuída aos profetas do oitavo século: *shûb* na palavra de desgraça, *shûb* na palavra de exortação e *shûb* na palavra de salvação. No geral, a pesquisa mais recente constatou que várias funções da palavra de salvação podem ser evidenciadas: julgar e purificar, disciplinar e reconduzir (Is 1,24-26); remover, reedificar e habitar (Am 9,8ss.); julgar antes para salvar com misericórdia (Os 11,8ss.); decidir abandonar, dar um tempo para recuperar a tradição clânica belemita-efratita (Mq 5,2). Vimos que *shûb* na palavra de salvação tem os seguintes objetivos: produzir um sentido de

retorno a um estado anterior de vida, agradável para lahweh; de purificação e restauração; de ação divina exclusiva e incondicional em favor do povo; e retrocesso por tempo determinado, com o propósito de recuperar tradições importantes. Por isso, podemos afirmar que Is 1,24-26 e Am 9,8ss se caracterizam por um tom de juízo e salvação, enquanto que, em Os 11,8-11 e Mq 5,2, predomina um tom de salvação.

Em relação a *shûb* na palavra de exortação, vimos a raiz funcionar como juízo contra aqueles que nunca tinham disposição para mudar (Is 6,9-10). Nesse caso, vimos *shûb* se referir indiretamente a uma ação de Deus, em razão da qual foi o profeta quem buscou reduzir as vidas das pessoas através dos seguintes castigos: entupimento do coração, obstrução dos ouvidos e cegueira dos olhos. Em outra ocasião, vimos *shûb* se comportar, dentro de um contexto de juízo, como chamada à conversão, com o objetivo de fazer o povo acreditar que uma parceria com outras nações não seria proveitosa (31,6). Em Os 6,1, com o mesmo sentido de chamada à conversão, vimos *shûb* funcionar com outro objetivo: fazer o povo voltar à presença de Deus de coração sincero. Diante disso, concluímos que *shûb* pode se expressar através da disposição de Deus em querer voltar e da indisposição do povo em não querer voltar.

Referimo-nos à presença de *shûb* em palavras de desgraça a partir de quatro passagens: Mq 1,7; Is 14,27; Am 2,6 e Os 2,4-15. A pesquisa mais recente, no geral, observou que o castigo executado contra a nação infiel não destruiria totalmente (Os 2,4-15). Vimos o juízo irrevogável de Am 2,6 existir por várias razões: a injustiça social profanava o nome de lahweh (vv. 6-8); o mercado que vendia pessoas pobres do mesmo povo era constantemente aquecido; credores recebiam pessoas físicas (filhos/filhas ou irmãos/irmãs) como forma de pagamento de dívida. Vimos a decisão imutável ser entendida como castigo e força contra a Assíria, possibilidade de pôr fim à condição de vassalagem de Israel e oportunidade de contemplar o mal contra quem um dia abusou de Israel (Is 14,27). Observamos a palavra de desgraça consistir em culpa e punição contra Samaria (Mq 1,7). Com isso, descobrimos que o propósito de *shûb* nas palavras de desgraça é descrever que a decisão de Deus em destruir não pode mudar. Além disso, outro propósito de *shûb* nas palavras de desgraça é revelar Deus como destruidor em escala internacional.

No quarto capítulo, uma análise sobre Amós 1 – 2 delimitou os oráculos em três unidades principais: Am 1,3 – 2,5; 2,6-16; 2,6-8. No bloco 1,3 – 2,5, vimos sete oráculos se expressarem de forma poética com o propósito de pôr em evidência a mensagem de Amós 2,6-16. Seis oráculos são concebidos em pares que se alternam em AA, BB e AA, objetivamente padronizados em anúncios, acusações e punições; além disso, dois são concebidos exclusivamente para tratar de anúncios, acusações e punições de Judá e Israel. Disto surge a formulação “Por três, de fato, por quatro”, um esquema de 7 + 1 provavelmente associado a Pr 30,15-31. No bloco 2,6-16, chama atenção principalmente a amplitude dos crimes e os relatos do passado. Para 2,6-8, verificamos, como partes integrantes, a denúncia (vv. 6b.7-12) e a ameaça (vv. 6a.13-16), comumente encontradas na profecia do Antigo Testamento. Podemos, então, falar de uma canção de desgraça cantada contra Israel, limitada a 2,6-16.

Observamos que havia uma acusação específica em Am 2,6-8. Vimos que a intenção de Amós, ao dirigir-se profeticamente a seu público abusador, seria convencê-lo de que é culpado de violar a lei de lahweh. De acordo com o profeta, alguns dos israelitas resolveram praticar a opressão social contra seus conterrâneos: vendiam o justo por lucro financeiro (v. 6), esmagavam contra o pó da terra a cabeça dos pobres (v. 7a), deslocavam o caminho dos fracos (v. 7b), profanavam o nome da santidade de Deus ao maltratarem a moça de baixo escalão por meio do abuso sexual (v. 7b) e, na casa de Deus, bebiam indevidamente vinho associado à aplicação de sanções, visando unicamente ao lucro (v. 8). Diante disso, ficava a certeza de que os israelitas abusadores deveriam pagar pelos crimes cometidos, sem ter direito a nenhum tipo de defesa. A decepção que se tem é saber que, mesmo sendo parte de um povo escolhido por Deus, aquela classe de abusadores recebiam a verdade da lei mosaica, mas não prezavam por ela. Eles transgrediam a lei de lahweh. Por essa razão, eles deveriam ter sido punidos severamente.

O público a ser punido em Am 2,6-8 é formado por pessoas poderosas, responsáveis por defender e cuidar dos pobres. Contudo, aquelas pessoas faziam o contrário: manchavam a justiça. Às vezes até ficavam atentas e entusiasmadas com a sanção aplicada por lahweh contra outras nações (1,3-2,5), porém chegara a hora de serem elas mesmas o alvo da ira de Deus. E elas não estavam esperando por isso. A decisão de Deus de punir aquela classe abusadora havia sido tomada (*lō’*

’āshîbénnû: “Não o revogarei!”). O sentido disso é que somente Deus poderia revogar ou não algum decreto.

Ainda no quarto capítulo, a divisão de Oseias 11 se dá em duas partes: vv. 1-7 e vv. 8-11. Os versículos 1-7 tratam de uma acusação contra Efraim; os versículos 8-11 representam a salvação de Deus em favor de Israel. Essa salvação só seria garantida através de um enfrentamento que Deus teria com a sua própria agonia; nesse caso, lahweh acabou ignorando a teimosia de Israel e desistindo do castigo. Assim, Deus decidiu voltar atrás (*shûb*) com o coração cheio de compaixão (*nĥm*).

Por fim, esta tese ajudou a responder à pergunta-chave principal: **A partir da variedade semântica da raiz *shûb*, sob a perspectiva de seu uso na literatura profética veterotestamentária, quais são os prováveis sentidos teológicos contidos nas perícopes de Amós 2,6-8 e Oseias 11,8-11?** Vale ressaltar que ela foi necessária porque percebemos que a raiz *shûb* adota uma grande gama de significados nos textos bíblicos, portanto, também nos profetas do oitavo século.

As duas perícopes em questão foram claramente delineadas para facilitar o uso e a compreensão de *shûb*. A partir de Os 11,8-11, especificamente no v. 9, as análises descobriram que *shûb* tem Deus como sujeito e comunica uma mensagem animadora: *lō’ ’āshûb l’šahēt ’efrāyim* (“não voltarei a destruir Efraim”). Pode haver aqui uma relação de semelhança com o aramaico *twb* (“novamente, mais uma vez”), o qual, por sua vez, pode sugerir “restaurar” e “recuperar”. Nesses casos, seria plausível usar a raiz na seguinte situação: a vida pode ser restaurada mais uma vez, o que leva a crer que Deus sai em auxílio de uma pessoa para protegê-la dos males da vida. Esse sentido de *shûb* nos faz lembrar o restaurar de lahweh desejado pelo profeta (Jr 31,18). Além disso, vimos a pesquisa considerar que o cuidado de lahweh no v. 8a é uma ação seguida pela revelação de sua vontade de salvar (vv. 8b e 9a), ação amorosa que podia remover até mesmo o julgamento descrito no capítulo 11. Diante dessa vontade de Deus de salvar, não vimos o povo demonstrar nenhum interesse de voltar à presença dele. Para a pesquisa, no geral, não houve em Os 11,8-11 uma ação de Deus que pudesse ser definida como destruidora. Mas vimos Deus mudando de plano em favor de seu povo.

Os processos exegéticos descobriram que, em Am 2,6-8, especificamente no v. 6, *shûb* tem Deus como sujeito no sentido de que revela que somente ele pode

revogar ou não algum decreto. Esse poder de revogar ou não nos remete à ideia de Deus como juiz, o que nos faz lembrar o significado de “retornar, voltar à balança” de *twb* (aramaico egípcio). Poderíamos pensar que uma intercessão como a de Moisés, feita em Ex 32,12 (*shûb mēḥārôn ’appékā w^ohinnāḥēm ’al-hārā’â l^o’ammékā*: “Recua do ardor da tua ira, arrepende-te do mal contra o teu povo!”), e uma mudança de Deus como a que aconteceu em Jr 18,8 (*w^oniḥamttî ’al-hārā’â ’āsher ḥāshábtî la’āsôt lô*: “Arrepende-me-ei do mal que planejava fazer contra ele”), poderiam resolver o caso de Am 2,6-8. Entretanto o problema é que a decisão de Deus estava prevista para não mudar. Além disso, o texto envolve a promessa de que Deus não voltará atrás de sua decisão (*lô’ ’āshîbénnû*: “Não o revogarei!”). Ou seja, a decisão de Deus de punir a classe abusadora era irrevogável.

Tendo em vista as tendências teológicas das perícopes examinadas — o amor de Deus que supera seu próprio juízo em favor de quem é amado por ele (Os 11,8-11) e o juízo de Deus, em cujas mãos está o arbítrio de não revogar o castigo que decidira (Am 2,6-8) —, podemos concluir que a razão da salvação sempre está em Deus e nunca numa condição humana.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo, SP: Paulus, 2002.

A BÍBLIA do Peregrino. Luís Alonso Schökel. São Paulo, SP: Paulus, 2017.

A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. Revista e Atualizada no Brasil, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

ALBERTZ, Rainer. *Israel in exile: the history and literature of the sixth century B.C.E.* Translated by David Green. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.

ALBRIGHT, W. F. The early alphabetic inscriptions from Sinai and their decipherment. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 110, p. 18, 1948. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3218767>. Acesso em: 12 de dez. 2020.

ALTER, Robert. *The Hebrew Bible: A Translation with Commentary*. New York, London: W. W. Norton & Company, 2019. v. 1.

ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução Hermenêutica ao Antigo Testamento*. Traduzido por Mônica Malschitzky. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST, 2015.

ARCHER, Gleason L. Verbete *kesep*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago, IL: Moody Press, 1980. v. 1.

ASTER, Shawn Zelig. Isaiah 31 as a Response to Rebellions against Assyria in Philistia. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, GA, v. 136, n. 2, 2017. p. 359. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/10.15699/jbl.1362.2017.159293>>. Acesso em: 29 mar. 2022.

AUSTEL, Hermann J. *Shālōsh*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago, IL: Moody Press, 1980. v. 2.

BADEN, Joel S.; STACKERT, Jeffrey. *The Oxford Handbook of the Pentateuch*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2021.

BAUER, Theo. *Die Ostkanaanäer: eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten "Amoriter" in Babylonien*. Leipzig: Verlag der Asia Major, 1926.

BENZI, Guido. *Osea: Introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2018.

BERGES, Ulrich F. *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*. Inglaterra: Sheffield Phoenix Press, 2012.

- BEYERLIN, Walter. *Near Eastern religious texts relating to the Old Testament*. Philadelphia: Westminster, 1978.
- BLOCK, Daniel I. Will the real Gideon please stand up? Narrative style and intention in Judges 6-9. *Journal of the Evangelical Theological Society*, Evangelical Theological Society, vol. 40, n. 3, p. 353-366, 1997.
- BROWN, Francis. *et al. Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- BRUEGGEMANN, Walter. *An introduction to the Old Testament: the canon and Christian imagination*. Second edition. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis: a Bible commentary for teaching and preaching*. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- BUSS, Martin J. *The prophetic word of Hosea: A Morphological Study*. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1969.
- CALVIN, John. *Commentary on the book of the Prophet Isaiah*. Edinburgh: Constable, 1850. v. 1.
- CERNY, J. *Coptic Etymological Dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- CLINES, David J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield, UK: Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8.
- COPPE, Leonard J. *Rāḥam*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2.
- CRANE, Ashley Stewart. *The Restoration of Israel: Ezekiel 36-39 in Early Jewish Interpretation: A textual-comparative study of the oldest extant Hebrew and Greek manuscripts*. 2006. Thesis (Doctorate degree) - Murdoch University, 2006.
- CROATTO, José Severino. *Isaías 1-39 - O profeta da justiça e da fidelidade*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, São Leopoldo, São Bernardo do Campo: Vozes, Sinodal, Imprensa Metodista, 1989. v. 1.
- DE BLOIS, R. *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew (SDBH)*. United Bible Societies. Obra produzida online. Disponível em: <<https://semanticdictionary.org/semDic.html>>. Acesso em: 10 mai. 2023.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Tradução de Claudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. 2 v.
- DROWER, E. S.; MACUCH, R. *A mandaic dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

EIDEVALL, Göran. *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, London, UK: Yale University, 2017.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997.

EMMERSON, Grace I. *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*. Sheffield, UK: JSOT Press, 1984.

FABER, Alice. In: HETZRON, Robert. *The semitic languages*. Nova York: Routledge, 1998.

FABRY, Heinz-Josef. Verbete šûb. BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004. v. 14.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FISCHER, Alexander Achilles. *O texto do Antigo Testamento – Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein*. Tradução Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FRIESEN, Ivan D. *Isaiah*. Believers church Bible commentary. Scottdale, Pennsylvania; Waterloo, Ontario, CA: Herald Press, 2009.

GALLEAZZO, Vinicius. *A estela de Mesa: uma introdução à arqueologia e à literatura de Moab*. São Bernardo do Campo, Universidade de São Paulo, 2008.

GESENIUS, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 17. Aufl. Berlin, DE: Springer-Verlag, 1962.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. 6. ed. São Paulo, SP: Atlas, 2008.

GLENNY, W. Edward. *Micah: A Commentary based on Micah in Codex Vaticanus*. Leiden, Boston: Brill, 2015.

GOLDENBERG, Gideon. *Semitic Languages: Features, Structures, Relations, Processes*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013.

GOSWELL, Gregory. Isaiah 1:26: a Neglected text on Kingship. *Tyndale Bulletin*, Cambridge, v. 62.2., p. 233-246, 2011.

GRESSMANN, Hugo. *Altorientalische Texte zum Alten Testament*. 2. Aufl. Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1926.

HADJIEV, Tchavdar S. *The Composition and Redaction of the Book of Amos*. Berlin; New York, NY: Walter de Gruyter, 2009.

HAMILTON, Victor P. Verbete *nāḥam*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2.

HAMILTON, Victor P. Verbete *pānâ*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2.

HAMILTON, Victor P. Verbete *shûb*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2.

HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago, IL: Moody Press, 1980. 2 v.

HOLLADAY, William Lee. *The Root Sûbh in the Old Testament: With particular reference to its usages in covenantal contexts*. Leiden, NL: Brill, 1958.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, Instituto Houaiss de Lexicografia, 2009.

JACOBS, Mignon R. *The Conceptual Coherence of the Book of Micah*. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2001.

JENSON, Philip Peter. *Obadiah, Jonah, Micah: A Theological Commentary*. New York, NY; London, UK: T&T Clark, 2008.

JEREMIAS, Jörg. *Der Prophet Hosea*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

JEREMIAS, Jörg. *The Book of Amos: A Commentary*. Louisville, KY: John Knox Press, 1998.

KAUFMAN, Stephen A. In: HETZRON, Robert. *The semitic languages*. Nova York: Routledge, 1998.

KELLE, Brad E. *Hosea 2: Metaphor and Rhetoric in Historical Perspective*. Atlanta: Society of Biblical, 2005.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964. v. 10.

KLINGBEIL, Gerald A.; KLINGBEIL, Martin G. The Prophetic voice of Amos as a paradigm for Christians in the public square. *Tyndale Bulletin*, Cambridge, v. 58, n. 2, p. 161-182, 2007.

KÖEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1994.

KUHN, Georg. Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten. *Revista Revue Qumrân*, ed. 14, p. 163-234, 1963.

LANE, Edward William; STANLEY, Lane-Poole. *An Arabic-English Lexicon*. New York: F. Ungar Pub. Co, 1955.

LEE, Lydia. The enemies within: Gog of Magog in Ezekiel 38-39. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies*, South Africa, v. 73, n. 3, p. 1-7, 2017.

LEVIN & MUNKSGAARD. *Berytus: Archaeological Studies*. V. 2. Líbano: University of Beirut, 1935.

LEVINE, B. A. Notes on a Hebrew Ostrakon from Arad. *Israel Exploration Journal*, v. 19, p. 49-51, 1969.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. O juízo para Israel/Judá nos livros proféticos. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XII, n. 30, 2008. p. 329-330. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18419/18419.PDF>>. Acesso em: 15 dez. 2021.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. O livro de Oseias e sua leitura das tradições do êxodo – deserto. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, SP, ano 24, n. 88, 2016. p. 310-311. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i88.30935/21426>>. Acesso em: 23 jan. 2022.

LISOWSKY, Gerhard. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Privileg, 1958.

MACKAY, John L. *Comentários do Antigo Testamento - Oseias*. Tradução de João Artur dos Santos. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica*. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.

MAMAHIT, Ferry Y.; VENTER, Pieter M. Oracle against Israel's social injustices: a rhetorical analysis of Amos 2:6-8. *HTS Theological Studies*, Pretoria, SA, v. 66, n. 1, p. 1-11, jan. 2010. Disponível em: <<https://repository.up.ac.za/handle/2263/15812>>. Acesso em: 19 de abr. 2022.

MARK, Lidzbarski. *Ephemeris für semitische Epigraphik*. V. 2. Giessen: J. Ricker, 1908.

MARSH, Allen Bythel. *How נשׁוּב and נִמְחָו contribute to understanding the meaning of Jeremiah 4:28, 15:6-7, 18:7-10 and 26:3, 13 and 19*. 2018. Dissertation (Doctorate degree) - Theology at the South African Theological Seminary, Geneva, 2018.

MAYS, James Luther. *Hosea: a commentary*. Philadelphia: Westminster, 1969.

MCLAUGHLIN, John L. Their Hearts Were Hardened: The Use of Isaiah 6,9-10 in the Book of Isaiah. *Biblica*, Rome, v. 75, n. 1, 1994. p. 3. Disponível: <<https://www.jstor.org/stable/42611360>>. Acesso em: 29 mar. 2022.

MENDES FILHO, José Jacinto de Ribamar. *O arrependimento de Deus no Antigo Testamento: um estudo do verbo Nacham*. 2017. Dissertação (Mestrado) –

Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, RS, 2017.

MERLO, Paolo; SETTEMBRINI, Marco. *Il senso della storia: introduzione ai Libri storici*. Soncino: San Paolo, 2012.

MERWE, Dirk van der. Attitudes towards sexuality in song of songs and in the corpus paulinum: a comparison. *Journal for Semitics*. Pretoria, Gauteng, vol. 26, n. 1, p. 434-460, 2017.

MÖLLER, Karl. *A Prophet in Debate: The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos*. London, UK; New York, NY: Sheffield Academic Press, 2003.

MTHETHWA, Abraham Mthunzi. *Liberation and salvation in the Book of Micah: a South african perspective*. 1997. Dissertation (Master's degree) – Faculty of Arts, Rand Afrikaans University, Johannesburg, SA, 1997.

MURPHY, Kelly J. *Mapping Gideon: An Exploration of Judges 6-8*. 2011. Dissertation (Master's degree) – Faculty of the James T. Laney School of Graduate Studies of Emory University, Atlanta, 2011.

NIEHAUS, Jeff. *Amos*. In: MCCOMISKEY, Thomas Edward (Ed.). *The Minor Prophets: an exegetical and expository commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1992. v. 1.

NOGALSKI, James D. *The Book of the Twelve: Hosea–Jonah*. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 2011.

PATTERSON, R. D. *Verbete s̄ābab*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2.

RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo, SP: Paulus, 2016.

RÖMER, Thomas. *Oseias*. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010.

RÖMER, Willem H. Ph. et al. *Weisheitstexte I: Band III, Lieferung 1*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990.

SANG-KEUN, Ahn. *A study of God's encounter with Abraham in Genesis 181-15 against the background of the Abraham narrative*. 2010. Thesi (Doctorate degree) – Department of Old Testament, University of Pretoria, South Africa, 2010.

SAVIOUR, Thomas Vadackumkara. *Socio-critical Sayings of Amos: A Contextualized Interpretation Focusing on Implications for Theological Social Ethics*. 2012. Dissertation (Doctorate degree) – Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München, 2012.

SCHMID, Konrad. *História da Literatura do Antigo Testamento: uma introdução*. Tradução de Uwe Wegner. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Sinodal, 2004.

SCHMITT, F. Um chamado para a vida. *Revista Pistis & Praxis, Teologia Pastoral*, Curitiba, PR, v. 5, n. 2, 2013. p. 383. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/12905/12233>>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SCHREINER, Josef. *Verbetes pānā*. BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001. v. 11.

SCHWANTES, Milton. “De ti sairá” – Miquéias 5,1-5. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, SP, v. 17, n. 67, p. 77-86, 2009. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15454>>. Acesso em: 28 jan. 2022.

SCHWANTES, Milton. *A terra não pode suportar suas palavras: reflexão e estudo sobre Amós*. São Paulo, SP: Paulinas, 2004.

SCHWANTES, Milton. Solidariedade e conhecimento de Deus: enfoques proféticos em Oséias 6,1-11. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, SP, v. 26, n. 100, 2021. p. 55. Disponível em: <<https://revista.abib.org.br/EB/article/view/514>>. Acesso em: 6 abr. 2022.

SICRE, José Luis. *Josué*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.

SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta; os profetas; a mensagem*. Tradução de João Luís Baraúna. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SILVA, C. M. D. E o Senhor tinha razão em se vingar contra seu povo: estudo exegetico de três perícopes de Jeremias. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 1-15, jul.-dez., 2020.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo, SP: Paulinas, 2000.

SIQUEIRA, T. M. O “novo” começa no deserto (Oseias 2,4-25). *Estudos Bíblicos*, São Paulo, SP, v. 32, n. 128, 371-384, 2015. Disponível em: <<https://revista.abib.org.br/EB/article/view/570>>. Acesso em: 14 abr. 2022.

SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento: 1. Introdução*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SMITH, Gary V. *Amós*. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2008.

SODEN, Wolfran von. *Akkadisches handwörterbuch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974. v. 3.

- SOGGIN, J. A. Verbete *šub*. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers: 1997. 3 v.
- STUHLMUELLER, Carroll. Oseias. In: BERGANT, Diane; KARRIS, Robert J. (Orgs.). *Comentário Bíblico*. 2. ed. São Paulo, SP: Loyola, 1999. v. 2.
- THOMPSON, J. A.; MARTENS, Elmer A. Verbete *šwb*. In: VANGEMEREN, Willem A. (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. Tradução feita pela equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2011. v. 4.
- TOFFELMIRE, Colin M. *A Discourse and Register Analysis of the Prophetic Book of Joel*. Leiden, Boston: Brill, 2016. v. 66.
- WAGENAAR, Jan A. *Judgement and salvation: the composition and redaction of Micah 2-5*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.
- WEBER, Carl Philip. *Hābal*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago, IL: Moody Press, 1980. v. 1.
- WESSELS, W. J. Micah 1, an apt introduction to power talks. *Skrif en Kerk*, Pretoria, v. 19, n. 2, p. 438-448, 1998. Disponível em: <<https://repository.up.ac.za/handle/2263/11993>>. Acesso em: 14 abr. 2022.
- WIDMER, Michael. *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer*. 2003. Thesi (Doctorate degree) – Department of Theology, University of Durham, Durham, 2003.
- WILDBERGER, Hans. *Isaiah 13-27*. Translated by Thomas H. Trapp. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 1997.
- WILSON, Marvin R. Verbete *na'al*. In: HARRIS, Robert Laird; ARCHER, JR., Gleason Leonard; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1980. v. 2.
- WOLFF, Hans Walter. *Dodekapropheten 2, Joel und Amos*. 2. durchgesehene Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975.
- WOLFF, Hans Walter; HANSON, Paul D. *Hosea: A Commentary on the Book of the prophet Hosea*. Philadelphia, PA: Fortress, 1974.
- ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003.
- ZENGER, Erich. O livro dos Doze Profetas. In: ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo, SP: Loyola, 2003.
- ZIMRAN, Yisca. The Notion of God Reflected in the Lion Imagery of the Book of Hosea. *Vetus Testamentum*, v. 68, n. 1, p. 149-167, Brill, 2018.