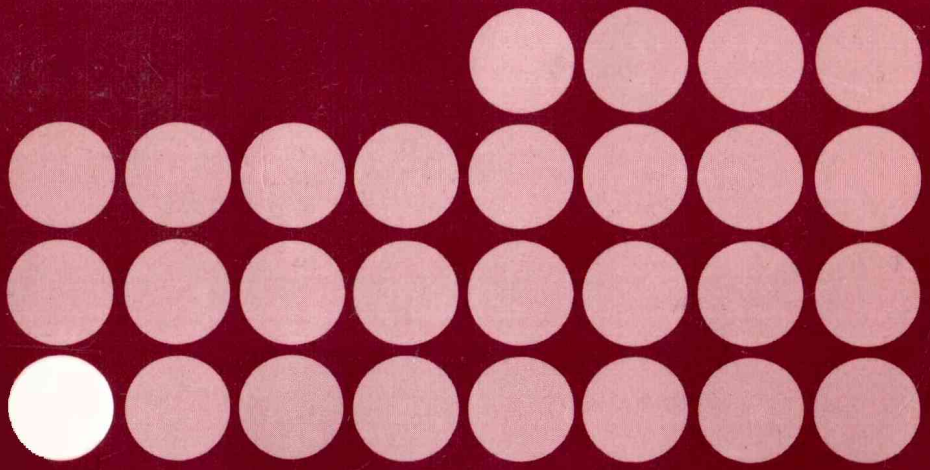
Oséias

introdução e comentário

David A. Hubbard



SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Oséias

David A. Hubbard

Para

RUTH

Oséias

David A. Hubbard

B.A., B.D., Th.M., Ph.D., D.D., L.H.D., Lit. D.
Presidente do Seminário Teológico Fuller
Pasadena, Califórnia, E. U. A.

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
e
ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO
Rua Antonio Carlos Tacconi, 75 e 79 – 04810-020 São Paulo-SP

Título do original em inglês:
Hosea – An Introduction and Commentary

Copyright © 1989 de David Allan Hubbard

Publicado pela primeira vez pela *Inter-Varsity Press,* Leicester, Inglaterra

Tradução: Márcio Loureiro Redondo
Revisões: Lucy Yamakami e Valéria Fontana
Coordenação editorial: Robinson Malkomes
Coordenação de produção: Eber Cocareli

Primeira edição em português: junho de 1993

Publicado no Brasil com a devida autorização e todos os direitos reservados pela
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
Caixa Postal 21486 – 04698-970 São Paulo-SP

PREFÁCIO GERAL

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

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

Oséias, o profeta do amor no Antigo Testamento, foi também um crítico declarado da apostasia e da desintegração religiosa de sua época, em que se rejeitava o amor de Deus. O livro é fortemente influenciado pela experiência pessoal do profeta, que é interpretada com sensibilidade pelo Professor e Pastor Dr. David Hubbard, neste estudo detalhado. Isso ajudará o leitor a compreender o variado e rico ensino de Oséias, que também oferece a esperança de renovação por meio de juízo e arrependimento, uma mensagem relevante em nossos dias.

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

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

D. J. Wiseman

PREFÁCIO À EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

Todo estudioso da Bíblia sente a falta de bons e profundos comentários em português. A quase totalidade das obras que existem entre nós peca pela superficialidade, tentando tratar o texto bíblico em poucas linhas. A *Série Cultura Bíblica* vem remediar esta lamentável situação sem que peque, de outro lado, por usar de linguagem técnica e de demasiada atenção a detalhes.

Os comentários que fazem parte desta coleção são ao mesmo tempo compreensíveis e singelos. De leitura agradável, seu conteúdo é de fácil assimilação. As referências a outros comentaristas e as notas de rodapé são reduzidas ao mínimo, mas nem por isso são superficiais. Reúnem o melhor da perícia evangélica (ortodoxa) atual. O texto é denso de observações esclarecedoras.

Trata-se de obra cuja característica principal é a de ser mais exegética do que homilética. Mesmo assim, as observações não são de teor acadêmico. E muito menos são debates infindáveis sobre minúcias do texto. São de grande utilidade na compreensão exata do texto e proporcionam assim o preparo do caminho para a pregação. Cada comentário consta de duas partes: uma introdução que situa o livro bíblico no espaço e no tempo e um estudo profundo do texto, a partir dos grandes temas do próprio livro. A primeira trata as questões críticas quanto ao livro e ao texto. Examinam-se as questões de destinatários, data e lugar de composição, autoria, bem como ocasião e propósito. A segunda analisa o texto do livro, seção por seção. Atenção especial é dada às palavras-chave, e a partir delas procura-se compreender e interpretar o próprio texto. Há bastante "carne" para mastigar nestes comentários.

Esta série sobre o Antigo Testamento deverá constar de 24 livros de cerca de 200 páginas cada. Com preços moderados para cada exemplar, o leitor, ao completar a coleção, terá um excelente e profundo comentário sobre todo o Antigo Testamento. Pretendemos, assim, ajudar os leitores de língua portuguesa a compreenderem o que o texto veterotestamentário de fato diz e o que significa. Se conseguirmos alcançar este propósito seremos gratos a Deus e ficaremos contentes, porque este trabalho não terá sido em vão.

Richard J. Sturz

PREFÁCIO DO AUTOR

Viver com Oséias tem sido um privilégio maravilhoso. Há anos sua mensagem vem participando regularmente do que medito, leio e ensino. Seu papel destacado na história humana e na revelação divina combina-se com uma surpreendente habilidade literária, dando uma contribuição insubstituível à minha vida. Não consigo imaginar-me como ser humano, e muito menos como cristão, sem a riqueza do pensamento político, moral e espiritual de Oséias.

Não que eu compreenda totalmente o livro. Qualquer pessoa que dedique muito tempo a Oséias e a seus colegas de ofício profético ficará ao mesmo tempo frustrada e enriquecida. Eles viveram numa cultura cujos contornos não são fáceis de reconstruir. Falaram numa língua que sempre nos será estrangeira. Além disso, apresentaram uma visão avassaladora e, ao mesmo tempo, misteriosa da majestade de Deus na criação, de Sua soberania na história e de Sua compaixão por Seu povo. Mas o que conseguimos captar vale todo e qualquer esforço, por ser tão abrangente a visão deles e tão pertinentes, à vida e ao destino do homem, as suas palavras.

As obras de outros estudiosos enriqueceram e facilitaram meu trabalho. A literatura sobre Oséias produzida nos últimos quarenta anos (um período a que, em geral, me restringi arbitrariamente) é volumosa. Pude apenas vasculhar por alto, mas incluem-se aí alguns dos melhores comentários bíblicos já produzidos. Escrever tendo ao lado as obras de Hans Walter Wolff, Francis Andersen e David Noel Freedman, James Mays, Edmond Jacob e Jörg Jeremias não apenas despertou uma admiração de cunho acadêmico como também me levou a uma compreensão maior do que significa "a comunhão dos santos".

Este comentário procurou manter em equilíbrio várias ênfases para se atingir o objetivo desta série. Ressaltou-se a unidade estrutural e temática de Oséias, juntamente com a variedade de formas literárias e técnicas estilísticas. Examinou-se o contexto e propósito de cada passagem como um preparativo para o aprofundamento em cada versículo. Toda a abordagem transpira a convicção de que cada parte só pode ser entendida

em relação ao contexto mais amplo do trabalho do profeta. Há esboços de implicações teológicas e sugestões de contribuições para o restante das Escrituras.

A Edição Revista e Atualizada serviu de texto básico. Suas citações geralmente aparecem em itálico. As outras versões principais em língua portuguesa (e, quando necessário, traduções livres de versões em inglês) são especialmente úteis em Oséias, cujo texto hebraico está repleto de palavras, formas e estruturas que continuam desconcertando os estudiosos. Sendo eu um desses desconcertados, peço a indulgência dos leitores que acham que têm de desembaraçar um emaranhado de discussões textuais e lexicais a fim de captar o âmago da mensagem profética. A exegese bíblica é como a primeira regra do golfe: é preciso dar a tacada onde a bola está. Temos de apanhar o texto tal como se encontra e tirar o melhor proveito dele. Em certos trechos de Oséias, não há um modo fácil de fazê-lo.

Devo reconhecer a oportunidade que tive de compartilhar trechos deste material em público, visto que o debate com amigos e colegas melhorou sensivelmente a qualidade de meu trabalho. Foram particularmente proveitosas as conversas que acompanharam as Conferências Day-Higginbotham no Southwestern Theological Seminary, as Conferências Teológicas anuais nos Associated Mennonite Biblical Seminaries, um curso na Academy of Homiletics e as Conferências E. Y. Mullins no Southern Baptist Theological Seminary. Acrescentem-se a essa lista os nomes de incontáveis alunos em dezenas de aulas, cujas perguntas e sugestões ajudaram-me a ver as questões com maior clareza.

Devo uma palavra de agradecimento à minha equipe de trabalho, Vera Wils, Steven Pattie, Dr. John McKenna, Elsie Evans e Shirley Coe, que suportaram com paciência a minha compulsão de terminar o livro, foram fiéis na execução do difícil trabalho de organização e datilografia dos diversos rascunhos e usaram de habilidade para, ao mesmo tempo, dar conta das outras responsabilidades.

A dedicatória à minha esposa Ruth é um gesto de reconhecimento do fato de ela ter convivido com a obra de Oséias tanto quanto eu. Mais do que isso, a firmeza de seu incentivo para que eu desse prioridade ao comentário, paralelamente a meus deveres rotineiros de administração e ensino, é um dos principais motivos de ele estar pronto. Juntos, oferecemos este livro, orando para que suas páginas sejam janelas que se abrem

para as maravilhas do amor soberano e da responsabilidade humana – maravilhas que os profetas conheceram ao se encontrar com Deus, maravilhas que suas palavras inspiradas proclamaram à sua geração e às gerações que vêm se seguindo há quase três milênios.

David Allan Hubbard

ABREVIATURAS PRINCIPAIS

AB	The Anchor Bible.
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures*, editado por James B. Pritchard (Princeton University Press, ^{2}1969).
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, editado por James B. Pritchard (Princeton University Press, ^{3}1969).
ANVAO	Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament (Neukirchen-Vluyn).
BA	*Biblical Archaeologist.*
BARev	*Biblical Archaeology Review.*
BDB	F. Brown, S. R. Driver e C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford University Press, 1906).
Bib	*Biblica.*
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*
CAT	Commentaire de l'ancien testament.
CB.OT	Coniectanea Biblica. Old Testament Series (Lund, Suécia: Gleerup).
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly.*
CHALOT	W. L. Holladay, *Concise Hebrew and Aramaic Lexicon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).
DOTT	*Documents from Old Testament Times*, editado por D. Winton Thomas (Nelson, 1958).
ETR	*Études Théologiques et Religieuses.*
EvTh	*Evangelische Theologie.*
HAT	Handbuch zum Alten Testament.
HTR	*Harvard Theological Review.*
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary* (Leicester: IVP, 1980).
ICC	International Critical Commentary.
IDB	*Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon Press, 1962).
IDB Sup.	Volume suplementar do *IDB* (Nashville: Abingdon Press, 1976).

Int	*Interpretation.*
ISBE, rev.	*International Standard Bible Encyclopedia*, totalmente revisada (Grand Rapids: Eerdmans, 1979-1988).
JBL	*Journal of Biblical Literature.*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society.*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies.*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament.*
KAT	Kommentar zum Alten Testament.
KB	L. Köhler e W. Baumgartner, *Lexicon in veteris testamenti libros* (Leiden: E. J. Brill, 1951-1953).
mg.	margem.
NBC rev.	*New Bible Commentary*, edição revista (Leicester: IVP, 1970).
NICOT	New International Commentary of the Old Testament.
OTL	Old Testament Library.
OTS	*Oudtestamentische Studien.*
SBT	*Studies in Biblical Theology.*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, editado por G. Kittel e G. Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1946-1976).
TDNT abr.	*Theological Dictionary of the New Testament*, edição resumida por G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).
ThZ	*Theologische Zeitschrift.*
TNTC	Tyndale New Testament Commentary.
TOTC	Tyndale Old Testament Commentary.
TRE	*Theologische Realenzyklopädie.*
TynB	*Tyndale Bulletin.*
VT	*Vetus Testamentum.*
VT Sup.	Suplemento do *Vetus Testamentum.*
WBC	Word Biblical Commentary.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.*

Textos e versões

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

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

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

Introduções ao Antigo Testamento

Childs, B. S., *Introduction to the Old Testament As Scripture* (SCM, 1983. Edição norte-americana, Filadélfia: Fortress Press, 1979).

Crenshaw, J. L., *Story and Faith: A Guide to the Old Testament* (Nova Iorque e Londres: Macmillan Publishing Co., 1986).

Gottwald, N. K., *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Filadélfia: Fortress Press, 1985).

Kaiser, O., *Introduction to the Old Testament: A Presentation of Its Results and Problems* (Edição inglesa, Blackwell, 1980. Edição norte-americana, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1975).

Robert, A. e Feuillet, A., *Introduction to the Old Testament* (Edição inglesa, Nova Iorque: Desclee Co., 1968).

Soggin, J. A., *Introduction to the Old Testament*, OTL (Edição inglesa, SCM, 1988. Edição norte-americana, Filadélfia: Westminster Press, 1976).

Weiser, A., *The Old Testament: Its Formation and Development* (Edição inglesa, Nova Iorque: Association Press, 1961). (Citado como Weiser, *Old Testament*.)

Obras sobre a história do Antigo Testamento

Bright, J., *A History of Israel* (SCM, 2ª edição revista, 1981. Edição norte-americana, Filadélfia: Westminster Press, ^{3}1981).

Donner, H., "The Separate States of Israel and Judah", *em*: *Israelite and Judaean History*, editado por J. H. Hayes e J. M. Miller, OTL (Filadélfia: Westminster Press, 1977), pp. 381-434.

Hermann, S., *A History of Israel in Old Testament Times* (Edição inglesa, Filadélfia: Fortress Press, ^{2}1981).

Miller, J. M. e Hayes, J. H., *A History of Ancient Israel and Judah* (SCM, 1986. Edição norte-americana, Filadélfia: Westminster Press, 1986).

Obras sobre os profetas

Blenkinsopp, J., *A History of Prophecy in Israel* (SPCK, 1984. Edição norte-americana, Filadélfia: Westminster Press, 1983).

Buber, M., *The Prophetic Faith* (Nova Iorque: Harper & Brothers, 1949).

Clements, R. E., *Prophecy and Tradition* (Blackwell, 1975. Edição norte-americana, Atlanta: John Knox Press, 1975).

Coggins, R., "An Alternative Prophetic Tradition?", *em: Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter Ackroyd*, editado por R. Coggins, A. Phillips e M. Knibb (Cambridge University Press, 1984), pp. 77-94.

Gordis, R., *Poets, Prophets and Sages: Essays in Biblical Interpretation* (Bloomington e Londres: Indiana University Press, 1971).

Hanson, P. D., *The People Called: the Growth of Community in the Bible* (São Francisco: Harper & Row, 1986).

Heschel, A. J., *The Prophets* (Nova Iorque e Evanston: Harper & Row, 1962).

Hunter, A. V., *Seek the Lord! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Micah and Zephaniah* (Baltimore: St. Mary's Seminary & University, 1982).

King, P. J., *Amos, Hosea, Micah – An Archaeological Commentary* (Filadélfia: Westminster Press, 1988).

Koch, K., *The Prophets:* vol. 1. *The Assyrian Period* (Edição inglesa, SCM, 1982. Edição norte-americana, Filadélfia: Fortress Press, 1983).

Kuhl, C., *The Prophets of Israel* (Edição inglesa, Edimburgo e Londres: Oliver and Boyd, 1960).

Murray, R., "Prophecy and the Cult", em: *Israel's Prophetic Tradition*, pp. 200-216.

Nicholson, E. W., *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, e Nova Iorque: Oxford University Press, 1986).

Phillips, A., "Prophecy and Law", em: *Israel's Prophetic Tradition*, pp. 217-232.

Sawyer, J. F. A., "A Change of Emphasis in the Study of the Prophets", em: *Israel's Prophetic Tradition*, pp. 233-249.

Van der Woude, A. S., "Three Classical Prophets: Amos, Hosea and Micah", em: *Israel's Prophetic Tradition*, pp. 32-57.

Whybray, R. N., "Prophecy and Wisdom", em: *Israel's Prophetic Tradition*, pp. 181-199.

Oséias: comentários

Andersen, F. I. e Freedman, D. N., *Hosea*, AB (Nova Iorque: Doubleday & Co., 1980).

Deissler, A., "Osée", em: *Les Petits Prophètes*, La Sainte Bible (Paris: Letouzey & Ané, 1961).

Jacob, E., *Osée*, CAT (Neuchâtel: l'Editions Delachaux & Niestlé, 1965).

Jeremias, J., *Der Prophet Hosea*, Das Alte Testament Deutsch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).

Mays, J. L., *Hosea*, OTL (SCM, 1978. Edição norte-americana, Filadélfia: Westminster Press, 1969).

Nötscher, Friedrich, *Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten* (Würzburg: Echter-Verlag, 1948).

Robinson, T. H., *Die Zwölf Kleinen Propheten*, HAT (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], ^{2}1954).

Ward, J. M., *Hosea: A Theological Commentary* (Nova Iorque: Harper & Row, 1966).

Wolff, H. W., *Hosea*, Hermeneia (Edição inglesa, SCM, 1974. Edição norte-americana, Filadélfia: Fortress Press, 1974).

Oséias: estudos especiais

Brueggemann, W., *Tradition for Crisis: A Study in Hosea* (Virginia: John Knox Press, 1986), brochura.

Balz-Cochois, H., *Gomer: Der Höhenkult Israels in Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit – Untersuchen zu Hosea 4:1 – 5:7* (Frankfurt am Main e Berna: Peter Lang, 1982).

Buss, M. J., *Prophetic Word of Hosea: A Morphological Study*, *BZAW* 111 (Berlim: Verlag Alfred Topelmann, 1969).

Emmerson, G. I., *Hosea: an Israelite Prophet in Judean Perspective*, *JSOT* Sup. 28 (Sheffield: JSOT Press, 1984).

Neef, H-D., *Die Heilstraditionen Israel's in der Verkündigung des Propheten Hosea* (Berlim, Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1987).

Nyberg, H. S., *Studien zum Hoseabuch* (Uppsala: Uppsala Universitets Årsskrift, 1935).

Stuart, Douglas, *Hosea-Jonah*, WBC, 31, pp. 127-128.

Utzschneider, H., *Hosea: Prophet vor dem Ende*, Orbis Biblicus et Orientalis 31 (Freiburg e Gottingen: Universitätsverlag e Vandenhoeck & Ruprecht, 1980).

Vollmer, J., *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaia, BZAW* 119 (Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1971).

Vuilleumier, R., *La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée,* Cahiers Théologiques 45 (Neuchâtel: Editions Delachaux & Niestlé, 1960).

Yee, G. A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea*, SBL, Série Dissertações (Atlanta: Scholars Press, 1987).

INTRODUÇÃO

I. A PROFECIA DE OSÉIAS

Tudo começou com um casamento. Mas o casamento de Oséias e Gômer não foi um matrimônio qualquer. Iniciado pela palavra de Deus, ele estava repleto de propósitos reveladores. Oséias ouviu um chamado divino que transformou sua vida num santuário onde o sagrado amor divino seria conhecido. O tom do livro é estabelecido pela ordem de Deus para que Oséias tomasse uma esposa que se tornaria prostituta, tivesse filhos que se afastariam de Deus e, então, conhecesse a paixão de Deus por Seu povo da aliança.

A história do casamento é curta e concisa. Nada sabemos acerca de seu ambiente, dos sentimentos, das conversas, das brigas. Sua mensagem seca e deprimente obscurece tudo o mais ao redor: uma esposa e mãe que se desencaminha, três filhos com nomes sinistros. É uma história de julgamento — uma pessoa que seguiu o caminho errado, assim como seu país havia feito; filhos revelando condenação, tal como a nação deles merecia. É também uma história sobre o Senhor, cujo papel é desempenhado por Oséias na fase doméstica do drama. É Deus quem ao mesmo tempo dirige os movimentos e narra o significado. Por isso, a história está carregada de tragédia e repleta de esperança. A restauração do casamento rompido pode acontecer, porque Deus tem o controle de Oséias e demonstra Suas promessas a Israel.

A experiência do profeta explica a perspicácia de sua visão. Prevaleciam os pecados condenados por Amós: abuso de poder, exploração dos pobres, presunção devido aos privilégios da aliança. Oséias faz rápidas incursões nessas áreas. No entanto, Amós e ele diferem um do outro tanto em suas ênfases quanto em suas experiências. O culto a Baal, que levou Oséias às lágrimas, havia se disseminado nas colinas de Israel enquanto Amós pregava, mas quase não se refletiu em suas mensagens. Os profetas não eram repórteres de jornal, obrigados a escrever sobre todos os aspectos da história. Nem eram estudiosos preparando teses, investigando todos os ângulos de seus tópicos. Eles eram mensageiros, moldados por seus chamados, suas experiências e sua receptividade diante da ordem de Javé para que falassem de formas específicas sobre assuntos

igualmente específicos.

O casamento de Oséias, marcado pela tragédia e pela restauração depois da tragédia, aprofundou sua compreensão da paixão divina e, ao mesmo tempo, restringiu o âmbito de sua mensagem a um único tema: o relacionamento de Israel com o Senhor da aliança. O que confere ardor ao livro é essa emoção profunda, desprendida em direção a Israel discurso após discurso, ironia após ironia, metáfora após metáfora, pergunta após pergunta. É o fogo dessa paixão e sua mensagem que confronta o leitor com o Senhor de Israel.

O relacionamento indicado nesse casamento era o principal interesse de Oséias. Para ele, tal relação havia sido *inaugurada pela graça de Javé*, no passado distante de Israel. O patriarca Jacó nem sempre fora um receptáculo agradecido dessa graça (cap. 12). O povo de Israel a havia experimentado no êxodo (2.15; 13.4), no deserto (2.15; 9.10) e ao se instalar na terra (2.15). Essa graça via Israel como algo especial para Javé, cuidadosamente guardado por Ele e comissionado para servi-lO.

Oséias também viu o relacionamento *ameaçado desde o início* devido à falta de memória de Israel. À semelhança de um professor de geografia, Oséias levou seus ouvintes de um lugar a outro, lembrando-os de sua tendência de abalar o relacionamento devido à inconstância: "Baal-Peor — aqui, pela primeira vez, vocês se distraíram com Baal" (9.10); "Gilgal — aqui vocês coroaram Saul como rei e comprometeram a soberania de Javé" (9.15); "Betel — aqui, com o bezerro de ouro, vocês profanaram o nome de Javé e a memória de Jacó" (10.5-6); "Gibeá — aqui a cobiça descontrolada de vocês maculou sua história com o relato horripilante do estupro grupal" (9.9; 10.9-10).

Apesar desse passado sórdido, Oséias viu em sua própria época o relacionamento *chegar ao fundo do poço* da história impenitente de Israel. A adoração aos Baalins, a instabilidade da monarquia e a ingenuidade na política externa eram as três principais manifestações dessa situação. As acusações de Oséias estavam adornadas com metáforas que revelavam a rebeldia de Israel: vaca rebelde (4.16), pão semi-assado, embora mofado (7.8-9), pomba enganada (7.11), bebê insensato demais para nascer (13.13). Seus anúncios de juízo foram transmitidos em descrições de uma agressividade apropriada: Deus seria um leão, um leopardo, uma ursa (13.7-8).

Tão triste era o presente, que o futuro próximo só poderia significar um relacionamento *rompido pela invasão e pelo exílio*. A intervenção militar, com toda a brutalidade que tornara famosos os assírios, e a

remoção para longe da terra, com todo o sofrimento causado pelo deslocamento e pelas privações – esses eram os meios necessários para purificar a nação.

Mesmo em face de tudo isso, Oséias tem uma clara descrição do relacionamento da aliança *restaurado com a volta de Israel para Javé*. No transcorrer do livro, essa reconciliação é insinuada cinco vezes (1.10-2.1; 2.14-23; 3.1-5; 11.8-11; 14.1-7), transmitindo o propósito básico do livro: a presença insistente do amor de Javé, apesar da inconstância endêmica de Seu povo. Um novo casamento aguarda Israel no tempo de Deus e nas condições de Deus. Por saber disso, Oséias teve a coragem de reconstruir o relacionamento que Gômer havia destruído e de demonstrar tanto a realidade quanto o preço de tal reconciliação.

II. O LUGAR NO CÂNON

Foi uma escolha feliz terem colocado Oséias como o primeiro do Livro dos Doze, a maneira judaica de descrever a coleção dos chamados profetas menores (*i. e.*, mais curtos). Cronologicamente, Oséias viria poucos anos depois de Amós (veja "A data", abaixo), mas do ponto de vista lógico merece vir primeiro. É o livro mais longo. Mais do que isso, porém, teologicamente é o mais completo. Abarca os grandes temas proféticos da aliança, do julgamento e da esperança. Descreve o relacionamento pessoal entre Javé e o profeta de modo mais amplo do que qualquer outro de seus onze colegas. Suas lições biográficas preparam o caminho para Jonas, enquanto sua magnífica interação entre julgamento e esperança antevêem Joel, Miquéias, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

Não é fácil acompanhar a transição de oráculos falados para livro canônico. No caso de Oséias, é possível fazer algumas suposições razoáveis. Primeira, uma vez que Oséias parece ter encerrado seu ministério pouco antes da queda de Samaria, em 722/721 a. C., esse acontecimento em si teria confirmado sua validade como profeta, levando ao registro precoce de suas palavras. Segunda, os oráculos e as histórias provavelmente foram levados a Judá por refugiados do reino do norte. Terceira, aqueles que transmitiram as palavras proféticas podem muito bem ter sido discípulos de Oséias. Pode-se inferir que ele os teve, a partir da breve menção dos discípulos de outro profeta, em Isaías 8.16, como se a presença dos discípulos de Isaías não precisasse de explicação alguma, e a partir do fato de que tais discípulos seriam os agentes óbvios da preservação de suas palavras. É preciso observar duas evidências: (1) a

forma biográfica (terceira pessoa) das ações proféticas, que descrevem seu casamento com Gômer e a concessão de nomes aos três filhos (1.2-9), contrasta com a forma autobiográfica do capítulo 3, que interpretamos como sendo sua própria versão da reconciliação com a esposa – pessoas totalmente familiarizadas com esses acontecimentos devem tê-los estruturado na forma como os conhecemos; e (2) a ordem para que se deixasse Efraim, dada pelo profeta, pode ter sido dirigida a um de seus seguidores (veja comentário sobre 4.17). Quarta, as palavras de Oséias, confirmadas pelo exílio da população do norte, teriam adquirido relevância para Judá quando sua história começou a se assemelhar à história de Israel. A corrupção da monarquia sob Manassés teria trazido um novo significado às acusações feitas por Oséias contra a realeza. As reformas de Josias podem ter encontrado incentivo nas condenações de Oséias ao culto a Baal. A ameaça de exílio na Babilônia pode ter obtido maior intensidade graças a suas predições de juízo. O impacto de Oséias sobre Jeremias, o profeta dominante no período babilónico, está bem documentado (veja "A mensagem", abaixo). O fato de as palavras de Oséias conterem acusações a Judá em alguns pontos fundamentais teria estimulado seu uso nos séculos sétimo e sexto (*cf.* comentários sobre 1.7; 5.10, 14; 8.14; 12.2). A autoridade canônica de Oséias e Amós deve ter sido reconhecida desde o início, tal a clareza com que os vemos sendo empregados pelos profetas subseqüentes.

III. A DATA

Não se pode comparar as datas para o ministério de Oséias, apresentadas por vários estudiosos, sem ajustá-las em função das diferenças entre os sistemas cronológicos utilizados. Uma cronologia-padrão coloca Jeroboão II em 785-745 a. C. e reduz drasticamente o reinado de Peca para quatro anos, em lugar dos vinte que lhe são atribuídos em 2 Reis 15.27.[1] Lidar com os vinte anos de reinado de Peca revelou-se impossível para a maioria dos estudiosos contemporâneos. Na outra cronologia-padrão, E. R. Thiele tratou desse problema sugerindo que Peca primeiro reinou em Gileade, a leste do Jordão, começando seu reinado na mesma época em que Menaém iniciou o seu, em Samaria (752

1. Miller e Hayes, pp. 220-229.

a. C.), assumindo o controle de todo o país só em 740 a. C., depois de Pecaías reinar por dois anos.[1] Peca continuou no poder até a rebelião de Oséias em 732 a. C., data aceita pela maioria dos cronologistas. Uma conseqüência do fato de haver duas maneiras de lidar com as datas do reinado de Peca é que temos datas diferentes para a morte de Jeroboão – 753 a. C. (Thiele), 745 a. C. (Miller e Hayes) ou 747-746 a. C. (Wolff, p. xxi). Para Oséias, o impacto dessa diferença nas datas sugeridas é óbvio, visto que o início de seu trabalho está ligado ao fim da administração de Jeroboão. A maioria dos estudiosos, defendendo datas mais recentes para o reinado de Jeroboão, colocaria o início do ministério do profeta entre 752 a. C. (Wolff, p. xxi) e 750 a. C. (Blenkinsopp, p. 98); aqueles que adotam datas mais remotas defenderiam 755 a. C. (Andersen, p. 37) ou cerca de dois anos antes como a data do início de seu ministério.

A referência a Jeroboão II de Israel no título encaixa-se na segunda ação profética (1.4-5), em que o nome Jezreel significa o banimento da dinastia de Jeú. O sinal se cumpriu quando Salum assassinou Zacarias, filho de Jeroboão, que só conseguiu reinar seis meses (753 a. C.; 2 Rs 15.8-12), cuja morte encerrou a dinastia de Jeú. O ministério de Amós foi tão breve que pode ter se encerrado antes de Oséias iniciar o seu, mas é possível que o sacerdote denunciado em Oséias 4.4ss. fosse Amazias, de Betel (Andersen, p. 38), adversário de Amós (Am 7.10-17).

Os nomes dos reis (1.1) sugerem que a missão de Oséias prosseguiu até o início do reinado de Ezequias (715 a. C.), um período aproximado de quarenta anos. Evidências internas do livro não levam o final de suas profecias para muito além de 725 a. C., visto que a queda de Samaria (722/721 a. C.) ainda parece um acontecimento futuro quando o livro termina. Se estamos certos em relacionar os oráculos de Oséias 5.7-7.16 com a guerra siro-efraimita contra Judá (quanto à data, veja p. 26) e em ligar as passagens da conspiração sacerdotal contra um certo rei não citado com o assassinato de Pecaías, executado por Peca, então um possível limite para o material de Oséias seria por volta de 732 a. C., data da morte de Pecaías. Se, no entanto, o símile do forno em 7.3-7 não fala da morte de Pecaías, mas de Peca, pelas mãos do rei Oséias (2 Rs 15.30; 17.1), a data de conclusão deve avançar até cerca de 730 ou 728 a. C. Além disso, podemos encontrar nos capítulos finais de Oséias um sentimento de

1. *A Chronology of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), pp. 46-51. O sistema de Thiele será seguido neste comentário.

urgência em face da desintegração de Efraim, o que aponta para o período em que Salmaneser V (727-722 a. C.) chegou ao trono da Assíria e se empenhava agressivamente para reduzir Samaria à condição de província assíria. O ministério de Oséias, deve, portanto, ter prosseguido até cerca de 725 a. C. Em contraste, as reservas de Andersen (pp. 34-35) em relação ao contexto siro-efraimita, em 5.8-7.16, levou-o a sugerir a data anterior de 740 a. C. como limite para a maior parte das profecias.

O ministério de Oséias começou na época de seu casamento, ou pouco antes, quando ele tinha provavelmente dezoito ou vinte anos de idade. Uma amplitude de quarenta anos seria plenamente possível, mas teríamos de pressupor que esse ministério terminou após alguns anos de serviço em Judá, durante os reinados de Acaz (735-715 a. C.) e Ezequias.

IV. O CENÁRIO DO LIVRO

a. O contexto histórico

Os principais fatores que formam o contexto de Amós e Oséias são: (1) a preocupação da Assíria com questões próximas de suas próprias fronteiras como, por exemplo, a proteção contra os povos montanhosos de Urartu e da Média, ao norte e ao leste, o que impediu as investidas sistemáticas contra a Siro-Palestina, que tinham sido costumeiras ao longo da maior parte do nono século a. C.; (2) a vitória da Assíria, no final do nono século a. C., sobre o reino de Arã-Damasco, que havia atacado Israel, especialmente Gileade, e que, pelo menos uma vez, havia destruído seu exército (2 Rs 13.1-7, 22); (3) a expansão territorial de Jeroboão e a conseqüente prosperidade econômica que se tornaram possíveis com a interrupção temporária das incursões assírias e eclipse parcial da agressão araméia (2 Rs 14.23-29);[1] (4) o ressurgimento da adoração a Baal, depois

1. Investigações arqueológicas recentes parecem indicar que Jeroboão II foi o herdeiro, não o fomentador, dos impressionantes projetos de construção de Samaria. É mais provável que os palácios e fortalezas combatidos por Amós (3.15; 5.11; 6.8) e Oséias (8.14; 10.14) tenham sido resultado da cobiça insaciável e da arrogância principesca de Onri (885-874 a. C.), Acabe (874-853 a. C.) e seus sucessores, incluindo Jeú (841-814 a. C.), que fundou a dinastia que reinava quando os dois profetas começaram suas pregações. Aparentemente, o crime de Jeroboão foi continuar dando apoio a tal opulência egocêntrica, mesmo quando o preço era mais alto do que os cidadãos conseguiam pagar. *Cf.* J. K. de Geus, "Die Gesellschaftkritik der Propheten und die Archäologie", *ZDPV* 98, 1982, pp. 50-57.

do expurgo parcial promovido por Jeú (2 Rs 10); (5) a instabilidade dinástica que infestou Israel após a morte de Jeroboão e viu a queda de seis reis em trinta anos: dentre estes, três governaram por dois anos ou até menos, quatro foram assassinados (2 Rs 15; Os 7.7; 8.4; 10.3; 13.9-11), enquanto o quinto foi deposto (2 Rs 17.4-5); (6) o ressurgimento do poder assírio sob Tiglate-Pileser III (chamado Pul; 745-727 a. C.) e Salmaneser V, que retomaram os ataques contra o oeste feitos por seus predecessores, reduzindo boa parte da Siro-Palestina à vassalagem (2 Rs 15.19-20, 29; 16.7-20; 17.1-6); e (7) um desentendimento entre Judá e Israel, o qual, em aliança com Damasco sob o rei Rezim, tentou coagir Acaz de Judá a conspirar com eles contra Tiglate-Pileser (734-733 a. C.; 2 Rs 16.5-9; *cf.* Is 7-10; Os 5.8-13; para ter uma análise mais detalhada dessa conspiração siro-efraimita, veja nota adicional sobre os possíveis contextos históricos, p. 128, no comentário sobre 5.8-7.16).

Quadro sintético

Rei	Datas (a. C.)	Importância	Referências
Jeroboão II	793-753	Manteve o santuário em Betel Contribuiu para a exploração dos pobres ao incentivar um padrão de vida elevado	2 Reis 14.23-29 Amós 1.1; 5.7-11 Oséias 1.1
Zacarias	753	Sua morte cumpriu profecias de Amós e Oséias	2 Reis 15.8-12 Amós 7.9; Oséias 1.4-5
Salum	752	Assassino de Zacarias Exemplo de vida política caótica	2 Reis 15.13-15 Oséias 7.7; 8.10; 13.11
Menaém	752-742	Assassino de Salum Opressor de seus inimigos Pagou tributos a Tiglate-Pileser da Assíria	2 Reis 15.14-23 Oséias 7.11; 12.1
Pecaías	742-740	Exemplo da vida política caótica de Israel Filho de Menaém Assassinado por Peca	2 Reis 15.23-26 Oséias 6.7-9; 7.3-7
Peca	740-732 (como único governante; pode ter governado Gileade a partir de 752)	Assassino de Pecaías Conspirou com Rezim contra a Assíria Figura central no ataque siro-efraimita contra Judá Tornou-se vassalo da Assíria Provavelmente o rei mais destacado no livro de Oséias	2 Reis 15.25-31 2 Reis 16.1-9 Oséias 5.8-7.16
Oséias	732-723	Assassino de Peca Revoltou-se contra a Assíria Deposto e preso por Salmaneser V Último rei de Israel	2 Reis 15.30 2 Reis 17.1-6 Oséias 10.3-8, 13-15 13.9-16

Os três primeiros fatores históricos dessa lista lançam luz sobre as palavras de Amós e o começo da profecia de Oséias, especialmente o capítulo 1. Os quatro últimos são relevantes para os oráculos de juízo e esperança em Oséias 4.1-14.9.[1]

b. O contexto pessoal

Das circunstâncias pessoais de Oséias, sabemos apenas o nome de seu pai, Beeri (1.1), e detalhes superficiais sobre seu casamento e filhos (1.2-9; 3.1-3). Qualquer que seja a maneira de interpretarmos o casamento, certamente esse é o elemento isolado mais importante na formação da pessoa e da mensagem do profeta. Ele foi o centro de sua proclamação (ou demonstração) da palavra divina e, também, a fonte de sua compreensão da experiência divina de ser rejeitado, de ter de julgar e disciplinar e, então, de efetivar a reconciliação. Aquilo que as visões de chamado fizeram para Isaías (cap. 6), Jeremias (cap. 1) e Ezequiel (caps. 1-3), o casamento fez para Oséias. O comportamento obediente de Oséias ao receber a série de ordens para que agisse de forma profética, em 1.2-9 e 3.1-3, sugere que ele já era profeta naquela época. Não se apresenta nenhuma das palavras de recrutamento, objeção e reafirmação da promessa encontradas na maioria dos chamados proféticos. Por isso, é provável que as ordens tenham servido para confirmar um chamado já recebido sob circunstâncias que não conhecemos.

Não se pode fazer nenhuma inferência concreta a partir do fato de o profeta fazer uso prolífico de figuras de linguagem (veja "As formas literárias", abaixo). Seu conhecimento de agricultura, flora, fauna e caça, embora usado de modo soberbo na descrição dos pecados de Israel e dos castigos de Javé, não exige a erudição de um especialista.[2] Qualquer israelita bem informado estaria familiarizado com a gama de atividades e experiências envolvidas naquilo. O que se destaca é a habilidade poética, não a informação técnica.

---

1. Para ter uma análise do que está somente esboçado aqui, *cf.* os clássicos de história: F. F. Bruce, *Israel and the Nations* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 53-67; M. Noth, *The History of Israel* (E. T., Londres: Adam and Charles Black, ^{2}1965), pp. 238-262; Donner, pp. 408-434; Bright, pp. 253-276; Herrmann, pp. 226-254; Miller e Hayes, pp. 289-339.
2. Buber, p. 120, resume o que muitos propuseram, talvez com mais certeza do que seria justificável: "Ele tem tanto conhecimento acerca da vida no campo e vilarejos que não resta dúvida de que seja agricultor".

c. O contexto espiritual

Se existe alguma área de conhecimento que faça com que Oséias seja notável, esta é sua compreensão da natureza, do conteúdo e da linguagem do culto. Ele demonstra conhecê-lo por dentro e por fora — suas práticas, seus propósitos, suas perversões. Ele vê o erro de sua teologia — atribuir aos Baalins aquilo que são dádivas de Javé, o único que tem poder para gerar a fertilidade (2.5, 8-9). Condena seus sacrifícios, dizendo que são fúteis, oferecidos a deuses errados, em lugares errados, por motivos errados (4.19; 5.7). Rejeita seus meios de revelação, considerando-os instrumentos inertes, incapazes de discernir a vontade e a palavra de Deus (4.12). Deplora seus atos sexuais, misturas descaradas de sensualidade e magia (4.13-14). Denuncia seus líderes — sacerdote, profeta e rei (4.4-5; 5.1). Zomba de sua superficialidade — pessoas beijando bezerros (13.2), adorando produtos de seus próprios artesãos (8.6). Condena sua selvageria — o sacrifício perverso de criancinhas (5.2).[1]

De tudo isso, ele considera tão-somente seu povo como responsável. Não se faz menção alguma da corrupção dos cananeus; não se atribui nenhuma culpa à sedução pelas coisas estrangeiras.[2] Tanto o profeta quanto o povo tinham amplas bases em suas tradições da aliança para saber que o culto estava errado.

Certamente, Oséias tinha bom conhecimento dessas tradições. Suas referências históricas e geográficas nas palavras de julgamento, em 9.10-11.8 e 11.12-13.16, falam por si próprias. Da mesma forma, suas

1. Para ter detalhes sobre o culto a Baal e seu impacto em Israel e Judá, veja o comentário sobre 2.13 e 13.1. Outras provas de sincretismo entre a adoração a Javé e o culto a Baal podem estar surgindo em Kuntillat 'Arjud, no norte do Sinai, onde um santuário do nono século para o oitavo apresentou indícios de que Javé estava ligado a uma consorte denominada Aserá (*cf.* 1 Rs 15.13; 2 Rs 21.7, BJ). Quanto a relatórios preliminares dessas descobertas, veja Z. Meshel e C. Meyers, "The Name of God in the Wilderness of Zin", *BA* 39, 1976, pp. 6-10; Z. Meshel, "Did Yahweh Have a Consort?", *BA Rev* 5/2, 1979, pp. 24-35.
2. Koch (p. 85); *cf.* J. Crenshaw, pp. 232-233: "... procura-se em vão uma única confirmação de que a prostituição estava no centro da religião cananéia". Se o avanço das investigações em textos ugaríticos levar a essa conclusão, então a ira de Oséias e a culpa de Israel são ainda mais compreensíveis.

citações da lei (4.1-2), sua ênfase no "conhecimento de Deus", que parece ser um termo técnico referente à compreensão da aliança e à obediência a ela (veja comentários sobre 4.1, 6; 6.6), seu uso dos acontecimentos do êxodo como manifestações do início do relacionamento gracioso de Javé com Seu povo (2.14-15; 9.10; 11.1; 12.9; 13.4-5), as expressões de auto-revelação com que Javé Se apresenta como Deus, o único Deus de Seu povo (12.9; 13.4) e sua ênfase na palavra *b'rît* como a descrição técnica da aliança (6.7; 8.1).[1] Em nenhuma dessas passagens, Oséias revela a necessidade de explicar suas palavras ou de justificar seu direito de usá-las. Isso é especialmente válido com relação ao termo-chave *aliança*.[2]

Considerando-se a profundidade do conhecimento que Oséias tinha da tradição e o modo convincente com que a trata, pode ser que, para realizar sua tarefa, ele tenha se valido dos conhecimentos adquiridos em alguma função de autoridade. H. W. Wolff (pp. xxii-xxiii) sugere que Oséias pertencia a um círculo *levítico* em Israel, estava familiarizado com os verdadeiros deveres de um sacerdote (4.6; 6.6; 8.12), embora negligenciados, e tinha um grupo de ouvintes prontos para seus discursos *sobre* Israel, mas não *para* eles (9.10-10.8; 11.1-11; 14.1-8). Conquanto Wolff tenha sustentado sua teoria com provas adicionais como, por exemplo, a menção do levita Moisés como profeta (12.13), os vínculos de linguagem e pensamento entre Deuteronômio e Oséias (veja "A mensagem", abaixo) e o uso de Gibeá e sua história da concubina do levita como parte da "história do pecado" de Israel (9.9; 10.9), a teoria encalha num imenso recife: não temos uma compreensão clara do sacerdócio no Israel antigo, especialmente de suas expressões levíticas (veja Blenkinsopp, pp. 99-100).[3]

A mesma falta de provas aplica-se às teorias que tentam caracterizar Oséias como *mediador da aliança*, nos moldes de Moisés (*cf.* 12.13), responsável pela proclamação da lei de Deus dentro de um contexto cúltico: "Mas o Antigo Testamento está longe de atestar claramente se tal mediador da aliança chegou a existir e quais exatamente podem ter sido

1. Veja em M. J. Buss, pp. 81-115, outros exemplos da linguagem ligada ao culto e à aliança empregada por Oséias, incluindo coletâneas de poesias semelhantes aos salmos.
2. Nicholson, p. 188. *Cf.* também Hanson, p. 158.
3. *Cf.* também D. A. Hubbard, "Priests and Levites", *IDB* III, pp. 1266-1273.

suas funções".[1]

O que podemos dizer do contexto espiritual de Oséias? Primeiro, ele estava familiarizado e comprometido com o relacionamento histórico de Israel com Javé, como Seu povo, e com as necessárias implicações desse relacionamento. Segundo, tal intimidade pode ter sido resultado da devoção de sua família ou de um treinamento recebido num grupo sacerdotal ou profético, cuja forma e estrutura desconhecemos, embora seja claro que ele se considerava um *profeta*, herdeiro dos ministérios de Moisés e Samuel (*cf.* comentário sobre 12.10, 13). Terceiro, as ordens de Javé para que ele se casasse, tivesse filhos e lhes desse nomes significativos levaram-no a uma experiência em que tudo o que conhecera no seu passado começou a ser visto sob uma nova luz e a ser preenchido com um novo significado. Quarto, os significados da aliança que lhe foram transmitidos a partir das tradições de Israel foram retraduzidos por ele para a linguagem do amor familiar: ele viu Javé como um Marido angustiado, mas constante, como um Pai ofendido, mas fiel. A família, com seu rico léxico de lealdades e tensões, tornou-se o ambiente em que ele releu a aliança e a transmitiu ao povo.

Ninguém antes falara tantas vezes acerca do amor de Deus (*'hb*) para com Seu povo nem havia adicionado a graça divina ao vocabulário da intimidade conjugal. Nem o domínio de tratados internacionais nem o dos contratos comerciais comportavam devidamente a profundidade, a largura, o comprimento e a altura do amor de Deus.[2] Isso era possível somente na esfera da família, pois desta, em seu casamento, Oséias conheceu o lado pior e, no conhecimento da constância divina, sentiu seu lado melhor. O fato de Oséias empregar uma metáfora conjugal parece ainda mais chocante, quando o situamos dentro do contexto dos cultos de fertilidade. Chamar Javé de Marido e, portanto, de procriador, significava que Baal não o era. A resposta de Oséias à prostituição com os Baalins não foi uma rejeição pudica do relacionamento amoroso, mas uma absoluta reivindicação de posse sobre esse amor. Não era o *amor* que estava errado, nem o casamento *simbólico com* a divindade; era a

1. Clements, p. 14. Quanto aos argumentos que tentam reconstruir um ofício de mediador da aliança, veja H. J. Kraus, *Worship in Israel* (TI, Richmond, Virginia: John Knox Press, 1966), pp. 101-112.
2. Veja em Clements, pp. 14-23, uma análise e uma rejeição da teoria de que a aliança de Javé com Israel seguiu o modelo dos tratados entre suseranos e vassalos no antigo Oriente Médio.

prostituição ritual em que o relacionamento se expressava. Pior ainda, a união era contraída com um não-deus, não com alguém vivo e verdadeiro (1.10; 2.7). Ao tornar dominante a linguagem do amor, Javé competiu com Baal no próprio campo deste e demonstrou que era o mais fiel, o Amante verdadeiramente amoroso. Nada menos do que a combinação da formação de Oséias, imersa na verdade da aliança, com sua trágica experiência matrimonial, que o colocou em contato com o próprio coração de Javé, e com seu reconhecimento de que Javé e não Baal era a fonte de todo poder e amor, poderia produzir este livro que, mediante a história e os oráculos nele existentes, transpôs o conhecimento que Israel tinha de Deus para a intimidade real de um verdadeiro casamento.

V. UNIDADE E COMPOSIÇÃO

a. O texto

Na dificuldade absoluta do texto hebraico, Oséias é classificado como o escrito mais problemático do Antigo Testamento. A RSV, por exemplo, aponta em Oséias (197 versículos) quase três vezes mais dificuldades, incertezas ou propostas de mudanças do que em Joel e Amós juntos (219 versículos). A Septuaginta e a Versão Siríaca têm sido de pouca ajuda na tentativa de recuperar o texto, conforme demonstra o estudo de H. S. Nyberg.[1] Outras pesquisas têm confirmado sua conclusão básica de que o Texto Massorético, ainda que problemático, deve continuar sendo a base de nossa interpretação de Oséias. Pode-se explicar parte da dificuldade em termos de peculiaridades regionais ou dialetais na linguagem de Oséias, embora nossa relação de fontes extrabíblicas do oitavo ou do nono século a. C. seja demasiadamente reduzida para sustentar conclusões seguras. Alguns enigmas foram solucionados mediante a aplicação ao texto de certos conhecimentos obtidos a partir de outras línguas semíticas, especialmente o ugarítico. O comentário de Andersen está repleto de tais sugestões.

A abordagem empregada nesta obra é de seguir o texto consonantal sempre que possível, reservando, ao mesmo tempo, o direito de sugerir uma pontuação alternativa (*i.e.*, mudanças nas vogais) e de dividir as palavras de outra forma, visto que os manuscritos antigos, às vezes, não as separavam. Nossa pressuposição é que, provavelmente, qualquer

1. Veja H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuch*, p. 103ss.

problema deve-se mais às limitações de nosso conhecimento do que a uma pretensa "corrupção" do texto. O fato de o texto ter sobrevivido, cercado daquilo que chamamos de dificuldades, é em si mesmo um notável testemunho de sua qualidade. Os escribas que o preservaram devem tê-lo entendido com muito mais facilidade do que nós. Caso contrário, ficariam profundamente tentados a alterá-lo.

b. A unidade

De modo geral, parece que o livro, tal como o temos, veio de Oséias ou do grupo de seus seguidores imediatos. Agora que as tentativas de atribuir as passagens salvíficas a épocas posteriores foram em grande parte abandonadas, o centro de atenção reduziu-se a relativamente a poucas passagens que, às vezes, são consideradas acréscimos posteriores. Geralmente, elas são atribuídas a escribas de Judá, que teriam copiado, editado e talvez alterado as palavras originais de Oséias, em parte por causa das mudanças de sua própria época. Uma lista típica de propostas de alterações incluiria: (1) as referências à unificação dos reinos em 1.10-2.1 e 3.5, que teriam sido acrescentadas nos dias de Josias, como reflexo de sua expansão para o norte (2 Rs 23.15-20); (2) a elaboração dos oráculos de salvação introduzidos por "naquele dia", em 2.16-20, 21-23; (3) as referências a Judá: sua salvação (1.7), justiça (11.12), advertência (4.13) ou condenação (5.5; 6.11; 8.14), vistas como tentativas de aplicar as palavras de Oséias à vida de Judá no sétimo século a. C.; e (4) o título (1.1) e o epílogo proverbial (14.9).[1]

Pode ser útil tecer breves comentários sobre cada um desses itens. Primeiro, as descrições da reunificação dos dois reinos devem ser interpretadas como expressões, não de quaisquer tendências favoráveis a Judá, mas de interesse para todo o povo de Deus, resgatado do Egito, conduzido pelo deserto e instalado na terra (2.14-15; 9.10; 12.13; 13.5). Essas passagens (1.10-2.1; 3.5) são manifestações da visão de Oséias de que o final será como o início, porém melhor. O próprio linguajar de *retorno* (2.7; 3.5; 14.1-2) transmite essa conotação. A nota de esperança que soa em 1.10-2.1 estabelece, desde o início, o ritmo de juízo e salvação que molda a estrutura do livro, enquanto a menção de Davi (3.5) está de acordo com a preferência de Oséias para com a estabilidade dinástica de

1. Acerca dessas listas típicas de sugestões de acréscimos, veja Crenshaw, pp. 234-235; Blenkinsopp, pp. 100-101.

Judá em relação às freqüentes insurreições políticas no reino do norte. Para que o povo voltasse a ser um só, como havia sido no início, deveria haver um líder – "uma só cabeça" (1.11); com certeza, essa "cabeça" não seguiria o modelo de Jeroboão I nem de algum de seus sucessores, cujas ações haviam mantido a prática religiosa que Oséias abomina. *Davi* era o único modelo adequado disponível (3.5).[1]

Segundo, tanto em termos estruturais quanto temáticos, 2.16-23 parece formar uma unidade com 2.14-15: (1) os dois trechos estão voltados para o futuro; (2) as referências aos Baalins e ao novo nome de Javé, "Meu marido" (2.16), são uma continuação óbvia de 2.2-13; (3) a aliança com a criação (2.18) é a inversão das ameaças em 2.12 e 4.3; e (4) a restauração final anunciada em 2.21-23 desenvolve os temas das dádivas de Javé, não de Baal, a Israel (2.8-9), do impacto da *resposta* de Israel diante da corte feita por Javé (2.14) e dos nomes dos filhos (1.2-9; 2.1). Parece que a razão principal de se atribuir 2.16-23 a um discípulo de Oséias, e não ao próprio profeta, é a semelhança de tema e estilo com o trecho biográfico de 1.2-9. Contudo, a unidade dos capítulos 1-3 é tão evidente que é difícil cravar alguma divisão entre Oséias e um discípulo que talvez tenha colaborado na edição do texto.[2]

Terceiro, a questão das referências a Judá (1.1, 7, 11; 4.15; 5.5, 10, 12, 13, 14; 6.4, 11; 8.14; 10.11; 11.12; 12.2) é complexa. Cada ocorrência

1. Veja em Emmerson, pp. 98-113, argumentos baseados na linguagem, na estrutura e no conteúdo, defendendo que 3.5 "pertence ao estrato básico do material" (p. 113).
2. Mays (p. 47): "A maneira hábil como o material é organizado... sugere que a obra foi feita por um discípulo contemporâneo, se não pelo próprio profeta". Emmerson, pp. 21-40, argumenta que as palavras de salvação tiveram origem em Oséias (ou num discípulo próximo) e não foram produto de um trabalho editorial em Judá, num período posterior ao de Oséias. No entanto, ela atribui a *disposição* dos discursos a um editor judeu, que procurou ressaltar mais o arrependimento nacional do que a soberania divina. Veja também em D. J. Clines, "Hosea 2: Structure and Interpretation", *Studia Biblica*, 1, 1978, pp. 83-103, a conclusão de que 2.2-23 é um poema bem estruturado, quer tenha sido originalmente composto dessa maneira ou não.

merece sua própria análise (veja os comentários). Mas não existe nenhum motivo *a priori* para eliminar Judá do campo visual de Oséias. O profeta devia estar familiarizado com o papel histórico de Judá no plano de Javé. Seu compromisso com a aliança, que ele considerava pertinente a todo o povo de Deus, deve ter levado Oséias a aplicar seus julgamentos e bênçãos a Judá, bem como às suas próprias tribos do norte.[1]

Quarto, o título (1.1), assinalando que o ministério de Oséias estendeu-se até o reinado de Ezequias (veja "A data", acima), é obviamente um acréscimo editorial. Mas a autoria do epílogo (14.9) é incerta. Existem inúmeras provas mostrando que os profetas estavam familiarizados com os ditos dos sábios, e o próprio vocabulário e estilo de Oséias (observe em "As formas literárias", abaixo, como ele usa os provérbios) podem explicar esse versículo. Por outro lado, bem podem refletir a preocupação dos seguidores que viveram mais tarde, no sentido de fazer com que as palavras do profeta fossem ouvidas com atenção.

c. A composição

É virtualmente impossível reconstruir a relação entre os oráculos pronunciados por Oséias e a forma escrita do livro. A divisão tríplice do livro pode indicar três etapas no processo de compilação dos oráculos: 1.2-3.5; 4.1-11.11; 11.12-14.8. Não temos condições de dizer se algum

1. Emmerson chegou à conclusão de que as referências à salvação de Judá em 1.7 (p. 95), 1.11 (p. 98) e, talvez, 11.12 (p. 115-116) são de Oséias, bem como as referências no contexto do conflito siro-efraimita em 5.10-14 (p. 70) e o anúncio de julgamento em 8.14 (p. 77). Essa autora lê *Judá* em 6.4 e 12.2 como uma substituição da palavra *Israel* feita por algum escriba (pp. 71, 65) e não tem certeza quanto à ameaça de juízo em 6.11. Em função das estruturas de 4.15 (p. 80) e 5.5 (p. 67), ela atribui essas passagens à reação de Judá e conclui que um objetivo do trabalho editorial judeu era condenar Judá por imitar os pecados de Israel.

desses três segmentos teve vida própria, circulando em separado.[1] No entanto, podemos fazer algumas observações sobre a composição do livro. Primeira, os materiais de que dispomos, especialmente as coletâneas de breves discursos nos capítulos 4-14 provavelmente são fragmentos básicos, amostras primitivas de todo o repertório profético de Oséias.[2] Isolados de seus contextos originais e das ocasiões de seu pronunciamento, dos quais temos apenas leves vestígios em 4.1-4 e 5.1-2, os oráculos parecem enigmáticos e até desconexos. Segunda, depois de reunidos em coletâneas (4.1-11.11; 11.12-14.8), quase não sofreram revisão ou expansão: "O estilo destaca-se pela homogeneidade, com relativamente poucos indícios de revisão editorial" (Blenkinsopp, p. 101). É marcante a escassez de fórmulas, frases de transição ou outros sinais de embalagem formal, especialmente em comparação com Amós. Terceira, a forma fragmentária dos discursos, juntamente com as peculiaridades dialetais ou estilísticas (veja *O texto*, acima) talvez indiquem que os oráculos circularam e foram coletados em forma escrita, e não oral, numa etapa bem remota. Quarta, a ordem em que foram reunidos é ao mesmo tempo *tópica* (por exemplo, as ênfases na prostituição, em 4.1-5.7; na revolta política, em 5.8-7.17; na religião e na monarquia, em 8.1-9.6; na história passada, em 9.10-11.9 e 11.12-13.6; na conversão e restauração, em 14.1-8) e *cronológica*, indo do que pode ter ocorrido nos últimos dias de Jeroboão II, em 4.1-5.7, passando pela crise siro-efraimita, em 5.8-7.16, e chegando aos anos tumultuados de vassalagem sob os assírios, enquanto se aproximava a hora da destruição de Samaria (8.1-13.16). Quinta, as coletâneas são estruturadas de tal forma que cada uma apresenta uma nota de *acusação*

1. Andersen (p. 64) propõe, para o trecho de 1.2-3.5, uma história literária própria, à parte das outras duas divisões. Ele postula uma mão diferente na coleta e reunião do material (particularmente no caso de 2.2-23, que possui um elevado número de partículas em prosa), com base em estatísticas sobre uso de partículas. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (TI, University of Chicago Press, 1960), pp. 368-371, chegou a rotular os capítulos 1-3 de "Primeiro Oséias" e 4-14 de "Segundo Oséias". Uma história de composição bem mais complexa foi postulada recentemente, *cf* G. A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea*. Veja nas pp. 305-317 a conclusão e o resumo.
2. Buber, p. 111, observa que o livro de Oséias "inclui só uns poucos fragmentos do *corpus* original, que foram salvos da destruição de Samaria e reunidos num texto".

(heb. *rîb*; discussão, acusação ou processo judicial a ser instaurado)[1] contra o povo, no início dos oráculos, e termina com palavras de esperança e salvação (3.5; 11.8-11; 14.1-7). Sexta, os vínculos temáticos e estilísticos entre os pequenos discursos isolados e os grupos maiores revelam uma notável unidade de objetivo, pensamento, vocabulário e intenção, ao longo de todo o livro. Palavras e frases características, ecos de passagens anteriores e prenúncios de seções subseqüentes serão assinalados com bastante freqüência no decorrer deste comentário. Tudo isso nos leva a dar crédito à conclusão de Buss: "Está claro que o livro de Oséias contém uma estrutura bem mais definida, em termos de conteúdo, do que geralmente se pensa" (p. 32).

VI. AS FORMAS LITERÁRIAS

Oséias emprega menos formas literárias fixas do que Amós (veja minha introdução ao livro de Amós) e nunca relata visões. Ele não se especializa em apresentações estereotipadas de oráculos, introduzidas por fórmulas e moldadas sobre estruturas quase idênticas, como encontramos no livro de seu predecessor. Afora o padrão cuidadosamente elaborado das histórias do casamento e da reconciliação, nos capítulos 1-3, o livro dá a impressão de espontaneidade, liberdade, até mesmo paixão, em seu andamento. No entanto, o estilo exibe uma capacidade literária tão freqüente e sutil que desperta nossa admiração, surpresa e emoção em cada página.

a. Formas princípais[2]

Duas amostras das principais categorias literárias de Oséias:

A palavra de julgamento é observada regularmente na cadência de acusação de pecado e anúncio de juízo, que caracteriza o livro. Mesmo a

1. M. DeRoche, em "Yahweh's *Rib* Against Israel: A Reassessment of the So-Called 'Prophetic Lawsuit' in the Pre-exilic Prophets", *JBL*, 102, 1983, pp. 563-574, argumenta que o *rib* é um conflito por demais pessoal entre Javé e o povo para ser rotulado de "processo judicial profético" ou de "processo judicial da aliança".
2. Veja "As formas literárias", na introdução de Amós, em D. A. Hubbard, *Joel e Amós: Introdução e Comentário*, Série Cultura Bíblica (São Paulo: Edições Vida Nova e Editora Mundo Cristão, 1993), para ter relação de gêneros usados por aquele profeta. Os comentários detalhados sobre as formas em Oséias estarão restritos aos tipos literários não encontrados em Amós.

narração biográfica das ações proféticas é, na verdade, uma forma de palavra de julgamento: a acusação é de "grande prostituição" (RSV, 1.2); o anúncio revela-se nos nomes dos filhos (1.4-9). Os padrões de Oséias em suas palavras de julgamento são flexíveis e variados, usando apenas ocasionalmente a palavra *portanto*, em hebraico, para assinalar a transição da acusação para a ameaça (*cf.* 2.6, 9; 4.3). Curiosamente, ARA, IBB e ARC sentiram mais necessidade de empregar "portanto", "por isso", "pois", e acrescentaram cerca de uma dezena de tais expressões, só para marcar a transição ou para traduzir a conjunção "e".

Palavras de salvação ocorrem em pontos decisivos no curso do livro (*e. g.* 1.10-2.1; 2.14-23; 3.5; 11.10-11; 14.4-7). A história autobiográfica da reconciliação (3.1-5) é uma espécie de palavra de salvação, conforme o versículo final dá a entender. Uma característica freqüente dos discursos de Oséias, sejam de julgamento ou de salvação, é que falam mais *sobre* Israel do que *para* a nação (*e. g.*, 2.2-13 é dirigido aos filhos, enquanto a nação, como objeto do juízo, é descrita na terceira pessoa; grande parte da retrospectiva histórica de 9.10-11.7 é conduzida como se Israel não estivesse presente; as promessas de 1.10-11; 2.14-15, 21-23; 11.10-11; 14.4-7, dirigidas a Israel, não estão na segunda pessoa). Longos trechos do livro estão, portanto, registrados como pensamentos de Javé na presença de Oséias ou como os próprios pensamentos de Oséias, talvez perante seus discípulos ou filhos. A hipótese de Andersen (p. 45) em relação a esse processo de comunicação é que, em Oséias, somos inteirados com freqüência das "verdadeiras decisões de Javé no conselho divino" (*cf.* 1 Rs 22; Is 6; Jr 23), quando os oráculos ainda não haviam sido formulados para apresentação pública.

b. Outras formas

Oséias empregou *provérbios* em pontos cruciais (4.9, 11, 15; 8.7; 10.12), a fim de ressaltar ou sintetizar sua mensagem. A força da sabedoria convencional não servia apenas para resumir de modo memorável um assunto em questão, mas também para lembrar a Israel, com alguma dose de sarcasmo, que a verdade que estavam violando ou desprezando devia ser tão óbvia que, ao fazerem isso, estavam expondo sua própria insensatez.

Alertas de batalha, formados de imperativos e repletos de toques de trombeta (5.8; 8.1), serviam para dramatizar o pavor, a certeza e o caráter repentino do juízo. Vidas ímpias estão sujeitas a cercos, em qualquer momento da história.

Exortações ao arrependimento (6.1-3; 10.12; 12.6; 14.1-3) reforçam a ênfase constante no *retorno* (*cf.* 2.7; 3.5), que permeia o livro. Ao citar as próprias palavras com que os sacerdotes ou profetas deviam ter instigado uma reforma penitente, Oséias dramatiza tanto a vacuidade da contrição inadequada (6.1-3) quanto a sinceridade e a amplitude do verdadeiro arrependimento (10.12; 12.6; 14.1-3; *cf.* Am 5.4-6, 14-15).

Proibições, imperativos negativos (4.15; 9.1), acrescentam toques de ironia à vida de Israel ao atirar contra a exuberância de seu culto a ducha fria da realidade: "não te alegres", palavras que são a negação das exortações às vezes encontradas em discursos de salvação, ou "não subais", o oposto do convite que os sacerdotes costumam fazer (*cf.* Sl 100).

Uma canção de amor (14.5-7) sela a promessa de cura feita por Javé, com a qual o livro termina. São muitas e dignas de nota as semelhanças com o Cântico dos Cânticos (veja o comentário).

À semelhança de Amós, Oséias usa *ais* (7.13; 9.12b), para ameaçar Israel de morte, e *perguntas retóricas* (4.16; 9.5; 10.3, 9; 11.8; 13.10, 14; 14.8), para predeterminar a resposta e prender o interesse de seus ouvintes.

Assim como qualquer outra forma literária, a *queixa divina* exprime o peso da mensagem de Oséias (2.8; 4.16; 6.4; 6.11b-7.2; 7.13c-15; 8.5; 9.10; 10.11; 11.1-4, 8; 13.4-6; 14.8). A essência da queixa é a contradição inerente, expressa por Javé (o caso mais comum) e também para Javé (4.16), entre a provisão misericordiosa de Deus para Seu povo e a rebeldia insensata deste contra Ele. Em geral, as queixas servem de acusações nos discursos de julgamento, mas tornam-se mais pungentes e condenatórias devido a seu caráter muito pessoal. São uma indicação primordial da inclinação relacional e familiar da compreensão que Oséias tinha de Deus e parecem estar ligadas com aquilo que ele aprendeu acerca do sofrimento divino a partir da tragédia de sua própria família.

c. Os recursos literários

Enquanto é claro que as duas histórias do casamento e da reconciliação de Oséias (1.2-9; 3.1-5) estão em *prosa*, ainda que contenham tanto narrativas como discursos, as partes identificadas como *poesia* (2.2-23; 4.1-14; 9) parecem misturar elementos de poesia e prosa característicos dos profetas do oitavo século. Com uma análise detalhada da proporção entre palavras e partículas, Andersen (p. 65) conclui que "em sua maior parte, Oséias segue sua própria inclinação, uma espécie de verso livre ou padrão rítmico irregular".

Ao mesmo tempo, suas características poéticas são claras. Elas simplesmente não seguem um padrão uniforme como acontece em Salmos ou Provérbios. Os principais aspectos da poesia estão todos presentes: teor emocional, formas variadas de repetição, desde assonância e aliteração até repetição de palavras, expressões e temas; paralelismo freqüentemente encontrado em conjuntos de quatro ou três linhas, como também os dísticos mais comuns; ordem irregular das palavras; formulações concisas; e figuras de linguagem (veja abaixo).

Sinais de um debate aberto podem ser reconhecidos no texto. Veja comentários sobre 4.4; 5.2-3; 9.7-8. Eles estão na proclamação pública implícita em 4.1 e 5.1, devido ao emprego do *vocativo*, que pressupõe a presença de ouvintes. Essas passagens de protesto aberto são as nossas melhores indicações de que a palavra profética foi em grande parte rejeitada, especialmente por aqueles que mais precisavam recebê-la.

À semelhança de Amós, Oséias freqüentemente inseriu *citações* das palavras daqueles a quem, ou de quem, ele falava. Veja comentários sobre 2.5, 7; 4.15; 8.2; 10.3, 8; 12.8; 13.10. Em geral, essas citações servem para aumentar o peso da acusação, mediante a menção das palavras das pessoas como testemunho contra elas mesmas.

Símiles e metáforas são marcas registradas de Oséias. A prostituição e o adultério são metáforas da idolatria e permeiam todo o livro (1.2; 2.4-5; 3.3; 4.10-15, 18; 5.3-4; 6.10; 7.4; 9.1), emoldurando o quadro da perfídia espiritual de Israel simbolizada na infidelidade de Gômer. Surpreendentemente poderosas e chocantes são as figuras empregadas para descrever o juízo avassalador e irresistível de Deus: pus e infecção (5.12, veja o comentário); leão, pantera, urso (5.14; 11.10; 13.7-8); armadilha

(7.12); abutre (ou águia, 8.1); lavrador (por inferência, 10.11). Mais consoladoras são as imagens de Javé como marido (2.14-23), pai (11.8-9), amante (14.3-7) e árvore verdejante (14.8), que transmitem mensagens de esperança. As descrições que Oséias faz de Israel são igualmente vívidas, destacando a variedade quase infinita dos pecados da nação: vaca rebelde (4.16); laço e rede (5.1); forno aceso (7.3-7); pão meio assado e embolorado (7.8-9); pomba insensata (7.11); arco traiçoeiro (7.16); vaso inútil (8.8); uvas e figueira (9.10); vide luxuriante (10.1); bezerra domada (10.11); comerciante desonesto (12.7); bebê insensato (13.13). A falta de estabilidade de Israel é retratada como neblina, orvalho, palha, fumaça (13.3); a futilidade de sua política externa, como apascentar o vento (12.1); e o destino de seu ídolo-bezerro, como uma lasca de madeira flutuando na água (10.7). Para um povo acostumado a pensar em termos visuais, é provável que nada importunasse mais do que ter essas figuras da vida diária lançadas diante deles, como se fossem espelhos de sua impiedade e loucura.

Os trocadilhos faziam parte do arsenal de ironias de Oséias. Foram usados não para ornamentação artística, mas para dar uma ênfase mordaz: *Jezreel*, com seu duplo sentido, "Deus espalhará" como sementes no julgamento (1.4) e "Deus semeará" (ou inseminará) na restauração (2.22-23); o jogo de palavras com *cessar* (heb. *šbt*) e *sábados* (heb. *šbt*, 2.11); as repetidas trocas entre *Efraim* e *jumento montês* ou idéias de *abundância de fruto* (heb. *'pr, pr'* e *pry*; 8.9; 13.15; 14.8); o uso de verbos (heb. *'qb* e *swr*) relacionados com o duplo nome de seu ancestral, Jacó e Israel (12.3-4); a zombaria em relação a Betel mediante o uso de Bete-Áven (10.5) e Bete-Arbel (10.14); a ridicularização do futuro de *Gilgal*, dizendo que ela será como "montões de pedras" (*gallîm*, 12.11 [heb. v. 12]); os *príncipes* sendo rotulados como *rebeldes* (heb. *śārîm*, *sorᵉrîm*, 9.15) – são apenas alguns dos jogos de palavras significativos que marcam o livro. Seu caráter sarcástico não deve ter escapado aos ouvintes de Oséias.[1]

1. Quanto à função da ironia, do sarcasmo, da tensão dramática e dos outros ingredientes literários de tragédia ou comédia, veja M. J. Buss, "Tragedy and Comedy in Hosea", *Semeia*, 32, 1985, pp. 71-82. D. Robertson, "Tragedy, Comedy, and the Bible – A Response", *Semeia*, 32, 1985, p. 106, conclui com acerto que nem "tragédia" nem "comédia" são rótulos literários adequados para aquilo que encontramos nos grandes profetas.

VII. A MENSAGEM

a. Os temas principais

Não somos deixados à nossa própria sorte para tentar descobrir algo sobre a pessoa de Deus em Oséias. Javé Se apresenta com palavras que descrevem Sua singularidade e soberania (12.9; 13.4). Foi o fato de Israel não conseguir dar uma resposta pronta a essas apresentações que provocou o juízo divino e a pregação de Oséias a esse respeito.

A soberania singular de Deus teve dois grandes desdobramentos para a vida comunitária de Israel. Primeiro, a idolatria foi absolutamente proibida, visto que a singularidade de Javé como o Santo (11.9) significava que todas as réplicas eram caricaturas sem vida, totalmente incapazes de revelar a pessoa divina ou canalizar o poder divino (8.6; 10.5-6; 13.2). Uma vez que a adoração exclusiva do nome de Deus era a única resposta apropriada à auto-apresentação do êxodo (Êx 20.2-3), qualquer outra adoração atraía a ira divina e o fogo profético como nenhum outro pecado. Para os profetas, a adoração era o "centro, o coração da vida do povo".[1] As implicações dos comprometimentos e da corrupção nessa área foram captadas e ampliadas por Oséias: (1) quase no *início* de sua mensagem, ele retransmitiu o anúncio divino de que as próprias estruturas religiosas deviam acabar (2.11; 3.4); (2) o entusiasmo sem uma verdadeira compreensão havia afastado Israel de Javé, levando a nação à prostituição espiritual com os Baalins (4.6-12); (3) a adoração do povo estava tão pervertida que os próprios santuários deviam ser boicotados (4.15); (4) os sacrifícios eram hipócritas quando se esquecia a singularidade de Javé (5.6-7); (5) eles estavam tão longe de se dar com tal singularidade que chegavam a beijar bezerros, num ato de devoção (13.2); e (6) em conseqüência de tudo isso, os atos, os centros e os objetos de adoração eram um alvo primário de julgamento (4.19; 5.7; 8.6; 9.1-6; 10.2, 5-8).

Segundo, a soberania singular de Javé significava que todos os aspectos da vida estavam sob Seu controle, fosse a criação, a história, a política, as questões internacionais, as relações sociais ou as atividades religiosas. Tudo o que o povo fazia estava sob a autoridade do único Deus verdadeiro; tudo o que o povo precisava estava ao alcance de Deus, Ele

1. C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology* (TI, Atlanta: John Knox Press, 1982), p. 132.

poderia fornecer. Era alarmante o contraste entre essa unidade de vida e a cosmovisão dos vizinhos politeístas de Israel, que viviam num "mundo de muitos deuses com o mesmo tanto de mentes". Para Israel, "essa autoridade divina concentra-se numa só vontade pessoal, que domina completamente o homem a quem ela se dirige e não tolera nenhuma outra exigência".[1] Essa compreensão unificada de autoridade e dever explica a gama de assuntos abordados por Oséias e também as maneiras como os tópicos são correlacionados. O Deus único que Se havia apresentado a Seu povo no êxodo continuava a Se apresentar, por meio do profeta, como o Senhor da história, da fertilidade, da política interna, das questões internacionais e da vida nacional.

Para Oséias, o *senhorio de Deus na história* não era tanto uma demonstração de poder, mas sim de um relacionamento amoroso, embora frustrado. Não encontramos nenhuma menção à destruição dos altos e robustos amorreus (Am 2.9), golpeados pela mão divina. Ao contrário, as imagens são dos cuidados de um lavrador (9.10), da instrução de um pai (11.1-4), da proteção de um guardião (13.4-5) ou da corte de um amante (2.14-15). O êxodo é visto como uma época em que Israel abandonou seu relacionamento com Deus. Entende-se que seu pecado presente teve início naquela época,[2] e está ligado ao futuro nas descrições de juízo que, pelo menos em parte, revertem o curso da história: o julgamento é um "retorno ao Egito" (9.3, 6; 11.11) ou uma volta para o deserto (2.5; 12.9).

A figura do *senhorio de Deus sobre a fertilidade* contribui para a unidade do livro. Do trocadilho com o nome de Jezreel (*cf.* comentários sobre 1.4, 11; 2.22-23) até a metáfora do cipreste frutífero (14.8), Oséias lembra Israel de que Javé, não Baal, é a fonte de tudo o que lhes sustenta a vida: é Ele quem lhes dá colheitas e riquezas (2.8), quem inicia "uma aliança cósmica" a fim de estabelecer a paz no reino animal (2.18),[3] quem lhes propicia pastagens (4.16), quem traz a chuva (6.3), quem lhes restaurará o viço (*cf* 10.1) no final (14.4-7) e quem, nesse ínterim, lhes indica a verdadeira fonte de justiça e misericórdia (10.12). Oséias é direto:

1. W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, *SBT*, 4 (TI, SCM Press, 1951), p. 15.
2. C. Westermann, *op. cit.*, p. 135.
3. Veja em Murray, pp. 209-210, uma análise dessa aliança e suas manifestações em Jr 33.20, 25; Ez 34.25-31; Jó 5.22, 23.

quem é responsável pela fertilidade e, portanto, deve receber a adoração e a gratidão das pessoas? A fertilidade sem mitos nem magia era o que o profeta queria que seus ouvintes entendessem. Ele combinou de forma deliberada os temas do senhorio sobre a história e sobre a fertilidade: "A verdadeira fonte de toda fertilidade era também a Divindade, a quem Israel prestava reverência como sendo o defensor das pessoas escravizadas".[1]

A descrição que Oséias faz do *senhorio de Deus sobre a política interna* é tão clara e específica como quando lida com as outras manifestações de soberania. Em contraste com Amós, que freqüentemente dirige suas palavras à liderança da nação (Am 4.1; 6.1; 7.9, 10-17), a maior parte do que Oséias diz sobre a monarquia aponta para os sacerdotes que conspiraram contra ela (6.7-7.7) ou para o povo em geral, que trocou de reis como se estivesse trocando de roupa (8.4, 10; 10.3; 13.10-11). Nas áreas em que os próprios reis eram repreensíveis em sua liderança interna, havia, pelo que parece, dois erros principais em vista. Primeiro, como patrocinadores dos santuários, eles eram culpados de cumplicidade em atividades religiosas adúlteras (5.1-7). Esse envolvimento está por trás da forte ligação entre o colapso da monarquia — "não temos rei" — e a perda do "rei de Samaria", isto é, o deus-bezerro em 10.3-7 (*cf.* também 8.4, onde a instabilidade dinástica e a idolatria destrutiva são condenadas em linhas paralelas). Segundo, os reis foram considerados responsáveis pela falta de justiça e da compaixão característica da aliança na terra (10.4). Eles deviam ter dado o exemplo, semeando a justiça. Em vez disso, patrocinando investidas militares, eles "araram a iniqüidade" e devem ser "totalmente destruídos" quando vier o julgamento (10.12-13, 15). Mas parece que a luta de Oséias não foi contra a monarquia em si, como se Israel devesse ter tido alguma outra forma de

1. Crenshaw, p. 240. *Cf.* P. D. Hanson, p. 167: "Oséias pôde se manter fiel à tríplice confissão de sua herança [adoração, justiça, compaixão], mesmo quando a combinava com a vitalidade de uma ordem natural restaurada pelo único Deus verdadeiro, que era o Soberano não apenas da história, mas também da natureza". *Cf.* Os 10.12.

governo,[1] mas contra o apoio que ela dava à adoração corrompida inaugurada por Jeroboão I (1 Rs 12), contra sua recusa em exercer uma liderança justa e contra a perpetuação de um padrão de mudanças dinásticas que só poderia ser remediada com o colapso total da estrutura política (3.4) e com o restabelecimento da dinastia davídica (1.11; 3.5; *cf.* Am 9.11).[2]

A maneira de Oséias tratar do *senhorio de Deus nas questões internacionais* é, mais uma vez, muito diferente daquela de Amós. Nas páginas de Oséias, não se encontram discursos contra as outras nações, nem alusões a seus êxodos, nem convites para que venham a Samaria para testemunhar dos seus crimes. As nações são instrumentos de *juízo* mediante invasão (1.5; 7.16; 8.14; 10.8-10, 14-15; 11.6-7; 13.15-16) e exílio (2.6-7; 3.4; 8.13; 9.3, 6, 15, 17; 10.6; 11.5, 10-11) ou instrumentos de *tentação*, quando induzem Israel a fazer tratados insensatos (5.13; 7.11; 8.9; 12.1) e a uma militarização perversa (8.14; 10.13-14). Essas tentações eram tão difundidas e persistentes, e Israel sucumbiu diante delas com tanta facilidade, que uma condição primária para a volta de Israel era renunciar a elas: "A Assíria já não nos salvará, não iremos montados em cavalos" (14.3).[3] Contudo, Javé não hesitou em utilizar as potências estrangeiras para atingir Seus propósitos. Aliás, elas são o meio direto de julgamento em Oséias, que, ao contrário de Amós, não emprega desastres cósmicos, tais como terremotos ou outras catástrofes naturais. Oséias fez com que o castigo correspondesse aos crimes: a intimidade excessiva com os pagãos ou o temor desmedido diante deles seriam tratados quando Deus marchasse com os pagãos. Oséias não gasta suas energias justificando isso ou predizendo o juízo que, por sua vez, cairá sobre as nações que forem instrumento de juízo (*cf.* Is 10; Hc 2).

Por trás de tudo o que Oséias diz está sua declaração do *senhorio de Deus na vida nacional* de Israel. É um senhorio que Oséias define em

---

1. É bem possível que a referência à maldade de Gilgal (9.15) esteja relacionada à coroação de Saul como primeiro rei (1 Sm 11.15). Oséias certamente sustenta que a monarquia, tal como se desenvolveu, não conseguiu servir aos propósitos de Deus. Contudo, o fato de o profeta olhar para um novo reinado além do presente (1.11; 3.5) indica que ele não advogava o abandono de todo o sistema.
2. Veja em Emmerson, pp. 105-113, uma análise da "atitude de Oséias em relação à monarquia".
3. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, p. 375, destaca a preocupação de Oséias com os armamentos como uma inovação: "O primeiro autor bíblico, aliás, o primeiro homem na história a condenar o militarismo como pecado religioso e moral foi Oséias".

termos pessoais: Javé é marido e pai da nação; esta é uma esposa inconstante e um filho rebelde para com ele. É um senhorio construído sobre um relacionamento descrito como: *amor da aliança* (heb. *ḥeseḏ*, 2.19; 4.1; 6.4, 6; 10.12; 12.6), o compromisso de viver em termos do vínculo que une as partes, com o máximo de boa vontade e cuidado; *fidelidade* (heb. *ʾmûnâ*; *ʾmeṯ*, 2.20 [heb. v. 22]; 4.1), a total confiabilidade em atos e palavras; *misericórdia* (heb. *rḥm*, 1.6-7; 2.1 [heb. v. 3], 4 [heb. v. 6], 19 [heb. v. 21], 23 [heb. v. 25]; 14.3 [heb. v. 4]), a terna compaixão, tal como a de uma mãe para com seu filho; *conhecimento de Deus* (heb. *daʿaṯ*, 4.1-6; 6.6; heb. *yḏʿ*, 2.8 [heb. v. 10], 20 [heb. v. 22]; 5.4; 6.3; 8.2; 11.3; 13.4), a fidelidade absoluta, leal e constante para com todos os aspectos da aliança (*i. e.*, viver em termos de um relacionamento histórico e pessoal com Deus e de acordo com todas as instruções sobre a conduta humana decorrentes disso).[1] Retidão e justiça são as maneiras de Oséias resumir a resposta diante da aliança (Am 5.7, 24; 6.12; *cf.* Os 2.19; 10.4, 12; 12.6). Nesse relacionamento, a linguagem pessoal deve ser entendida como referência à nação em primeiro lugar, não apenas a indivíduos dentro dela. A esposa e o filho representam todo o povo, não simplesmente aqueles que se apropriam do significado dos termos. De fato, com exceção do próprio profeta, não encontramos no livro nenhum indício da existência de algum remanescente piedoso que esteja isento das condenações que dominam os discursos.

O ato de escrever um comentário sobre Oséias perto do final do século XX traz consigo a oportunidade e a responsabilidade de dizer algo sobre as implicações feministas do uso que ele faz de imagens femininas para descrever a promiscuidade espiritual de Israel. Deve-se reconhecer de imediato que existem aspectos patriarcais na história: (1) o casamento de Oséias e Gômer não seria descrito como um companheirismo em nossa maneira de entender o termo; (2) Gômer, em sua sexualidade corrompida, torna-se a imagem da queda, uma figura feminina, não masculina; e (3)

1. Acerca da relação entre "instrução" (heb. *tôrâ*) e "conhecimento de Deus", veja Koch, p. 91: "Pois a *torá* alimenta o conhecimento de Deus; e... esse é o conceito que proporciona a orientação para a conduta. Aqui o conhecimento... é um entendimento, com conotações emocionais e solidárias e também conseqüências práticas, possível apenas como resultado de uma comunhão íntima e pessoal com o que se conhece".

talvez seja possível vê-la sendo tratada como objeto quando sua sexualidade torna-se o veículo de exposição dos pecados da nação.[1] Algumas outras observações baseadas no texto poderão ampliar um pouco nossa perspectiva: (1) Gômer não representa as *mulheres* de Israel, mas a nação, da qual ambos os sexos, e especialmente os homens, foram acusados de perversão (4.14); (2) não parece que Gômer seja uma israelita típica, como se Oséias nela estivesse englobando todas as pessoas de seu sexo, mas uma exceção – uma pessoa cuja prostituição era pública e notória; (3) se *esposa* é uma imagem dominante de Israel, *filho* é a outra (11.1-4), de modo que a masculinidade recebe censura juntamente com a feminilidade;[2] (4) a história do relacionamento de Gômer e Oséias não tem o propósito de nos ensinar sobre o casamento, mas sobre a maneira de Deus tratar Israel, e, para fazê-lo em termos tão íntimos, ela precisa desenvolver-se dentro da estrutura cultural da época; (5) contudo, ela transcende essa estrutura ao enfatizar a expressão *Vai outra vez, ama* (3.1), que implica perdão e reconciliação num contexto legal, em que a pena de morte talvez fosse a conseqüência natural; (6) o relacionamento pessoal entre Deus e Israel, tão recíproco quanto o hebraico consegue expressá-lo, é marcado pela substituição de "Meu Baal" (lit. "meu senhor", 2.16), que reflete paganismo e é mais hierárquico, por "Meu marido"; e (7) a criação e formação de Efraim (11.1-4), bem como a linguagem de compaixão e misericórdia envolvida no nome Desfavorecida (raiz heb. *rḥm*, relacionada a *ventre*) podem ser imagens mais maternais do que paternais. Nesses três últimos pontos, podemos perceber indicações de que, em vez de ser um depósito do preconceito patriarcal que transforma em objeto a

1. Quanto a uma interpretação da história de Gômer que defende coisas desse tipo, veja T. Drorah Setel, "Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea", em: *Feminist Interpretation of the Bible*, editado por Letty M. Russell (Filadélfia: Westminster Press, 1985), pp. 86-95.
2. J. J. Schmitt, "The Gender of Ancient Israel", *JSOT*, 26, 1983, pp. 115-125, assinala que o texto hebraico, incluindo o de Oséias, incentiva-nos a empregar *eles* ou *ele* para designar Israel, em vez de *ela*, mesmo quando envolve imagens femininas. (Na língua inglesa, Israel é referido como substantivo de gênero feminino [nota dos editores].)

sexualidade feminina, a história de Oséias foi uma etapa no caminho para uma compreensão mais rica da condição feminina, que desabrochou completamente no evangelho cristão.[1] O fato de Javé ter usado termos sexuais para descrever Seu relacionamento com as pessoas certamente serviu para aumentar nossa compreensão e apreciação da sexualidade humana.

Talvez sejam oportunas duas observações finais sobre a linguagem familiar da aliança com que se expressa o senhorio de Javé na vida de Israel. Primeira, olhando para os textos do ponto de vista da crítica formal, vemos que, nas palavras de julgamento encontramos razões, em forma de acusações, que justificam o juízo anunciado. Contudo, nas passagens de esperança não aparece nenhuma explicação do amor divino que oferece perdão e aguarda o retorno de Israel. Em suma, "o julgamento divino requer uma razão; sua compaixão, não".[2]

Segunda, entende-se a intimidade descrita no livro como uma expressão, não como uma concessão, da santidade de Javé. Conforme esta análise de Seu senhorio sugere, Sua transcendência é afirmada em cada ponto: na história, na criação, em Seu povo, nas nações. Ele é um Senhor santo, singular em todas as maneiras possíveis. Ele mostra Sua santidade ao penetrar no meio de Seu povo e ao curá-lo com Seu amor, depois de tê-lo julgado na ira, que também é uma manifestação de Sua santidade amorosa (11.8-9).

A profundidade daquilo que Deus sente, na maneira como Oséias compreende esses sentimentos, jamais poderá ser separada da altura daquilo que Ele é. A intensidade da dor registrada nas queixas divinas (veja

1. Veja S. Terrien, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Filadélfia: Fortress Press, 1985), pp. 53-58.
2. C. Westermann, *op. cit.*, p. 144. Emmerson, p. 164, toma um rumo um tanto quanto diferente ao concluir que redatores judeus acrescentaram "uma teologia do arrependimento em que a iniciativa repousa unicamente no amor perdoador de Javé, que vai em busca de uma resposta prioritária do homem". As provas que ela apresenta em favor dessa ênfase judaica no arrependimento são bem pouco convincentes.

"As formas literárias", acima) está diretamente relacionada à majestade da Pessoa que sofre; e essa linguagem de sofrimento assume a tragédia do relacionamento familiar que controla a profecia de Oséias. Pastor algum seria capaz de sentir uma dor assim por suas ovelhas; juiz algum, por seus réus; rei algum, por seus súditos. Cônjuges e pais conhecem dores especiais. Nelas, o magnífico Santo de Israel entrou sem bálsamo nem panacéia. Só quando Jesus chora por Jerusalém, suporta a traição de um discípulo e se queixa do abandono do Pai é que vemos um quadro mais claro da majestade ferida.[1]

b. O uso no Antigo Testamento

Martin Buber (p. 110) chamou *Jeremias* de "o discípulo póstumo" de Oséias. Na linguagem (veja o comentário, *passim*), nas figuras de linguagem e nos conceitos teológicos, parece que Jeremias se considerava um herdeiro da missão de Oséias, especialmente como intérprete da aliança. Ambas as vidas tornaram-se parábolas do sofrimento por amor: a penosa ordem divina dada a Oséias, exigindo que se casasse, teve seu equivalente na ordem dada a Jeremias, para que não se casasse (16.1-2).

As *metáforas dominantes* em Oséias, Israel como noiva e filho de Javé, têm um papel significativo em Jeremias (3.1-5, 20; 3.19-22). O tema do *deserto*, com suas insinuações de lua-de-mel, encontra-se nos dois profetas (Jr 2.1-3). Jeremias toma *expressões teológicas* chaves e as usa de modo quase idêntico ao de Oséias: amor da aliança (heb. *ḥeseḏ*, Jr 2.2); prostituta ou prostituição para indicar idolatria (heb. *znh*, Jr 3.2-3); conhecimento de Deus (Jr 2.8; 4.22; 31.34); volta (heb. *šwb*, Jr 2.19; 3.1,

1. Abordagens do sofrimento divino, em contraste com a clássica categoria da *impassividade de Deus*, podem ser encontradas em E. S. Gerstenberger e W. Schrage, *Suffering* (TI, Nashville: Abingdon, 1981), pp. 98-102; T. E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective* (Filadélfia: Fortress Press, 1985); J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God: The Doctrine of God* (TI, SCM, 1981. Edição norte-americana, São Francisco: Harper & Row, 1981), pp. 21-60. Moltmann cita o conceito de A. J. Heschel acerca do patos divino como uma influência importante em sua concepção do amor de Deus (pp. 25-30).

19, 22; 4.1 *etc.*). Também podem ser notadas semelhanças em *formas literárias*: (1) listas de mandamentos (Os 4.2; Jr 7.9); (2) processos ou disputas legais (heb. *rîb*, Os 2.2 [heb. v. 4]; 4.1; 12.2; Jr 11.20; 20.12); (3) queixas divinas (Os 6.4; 11.8; 14.8 [heb. v. 9]; Jr 8.4-7; 8.22-9.3; 12.7-13); (4) exortações ao arrependimento e ao retorno (Os 6.1-3; 14.1-2; Jr 3.22-23); (5) confissões de pecado (Os 14.2-3; Jr 14.7-10, 19-22); e (6) admoestação para que se semeie a justiça (Os 10.12; Jr 4.3).[1]

No caso de *Ezequiel*, a questão é saber se a influência de Oséias chegou por intermédio de Jeremias ou de forma independente. O principal paralelo é o tema da prostituição/idolatria, nos capítulos 16 e 23. Conforme observa Zimmerli, a lista de presentes que Javé deu à noiva (Ez 16) não está registrada em Jeremias, e pode indicar que Ezequiel teve contato direto com o texto de Oséias 2.[2] Mas a figura de Israel como "videira" é usada com tanta freqüência que não devemos nos exceder na defesa de uma ligação direta entre Ezequiel 15 e Oséias 10.1 (*cf* Is 5.1-7; 27.2-6; Sl 80).

A relação de Oséias com *Deuteronômio* é um dos estudos mais espinhosos do Antigo Testamento. A abordagem de Wolff (p. xxxi) tipifica a opinião majoritária, sustentando que as pessoas do círculo de seguidores de Oséias "foram predecessoras do movimento deuteronômico". Por intermédio delas, o ministério de Oséias causou profundo impacto nas formas e na mensagem do livro de Deuteronômio, que foi o "Livro da Lei" descoberto no templo, na época de Josias (2 Rs 22.8-10). Entre os temas que Wolff remonta à influência de Oséias encontram-se: a providência divina no êxodo, nas viagens pelo deserto e na conquista da terra; a saciedade de Israel diante das bênçãos de Deus e o conseqüente abuso de Sua graça, que os levou a se esquecerem dEle; a condenação de alianças

1. Essas semelhanças são descritas com maiores detalhes por J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 81-85. Acerca de *šwb*, "retorno", veja pp. 76-81; acerca de "aliança", veja pp. 59-67. M. J. Buss, p. 81, acredita que a influência de Oséias em Jeremias foi mais sutil do que direta: os dois eram "parte da mesma tradição".
2. W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia, I (TI, Filadélfia: Fortress Press, 1979), p. 44.

políticas; e o uso dos termos *tôrâ*, "instrução", "amor" de Javé, "redenção" e "irmão".

Contudo, essas ligações entre Oséias e Deuteronômio não se explicam facilmente. Este não é o lugar para debater a data do término de Deuteronômio,[1] mas cresce um consenso de que a essência do ensino deuteronômico foi preservada no reino do norte, de modo que a obra de Oséias sorveu esse material.[2] Tal ponto de vista explicaria o fato, já observado por E. W. Nicholson (p. 188) em relação ao uso que Oséias faz da palavra *aliança* (heb. *bᵉrît*), de que os principais temas de Oséias, especialmente seus apelos à lei, à história e aos padrões de conduta correta, são ensinos conhecidos por seus ouvintes e, desse modo, não requerem explicação. O assunto é tão complexo e os dados tangíveis tão tênues que conclusões dogmáticas tornam-se insensatas e pesquisas contínuas são bem-vindas.

c. O uso no Novo Testamento

Pode-se encontrar a contribuição específica de Oséias em várias de suas *expressões* que ecoam no Novo Testamento, inseridas no texto pelos *autores, consciente ou inconscientemente, mas servindo como indicações* da continuidade no movimento da revelação divina: a predição apocalíptica de pessoas clamando às pedras para cobri-las no julgamento (Lc 23.30; Os 10.8); a colheita da justiça (2 Co 9.10; Os 10.12); o fruto dos lábios (Hb 13.15; Os 14.2); "estou rico e abastado" (Ap 3.17; Os 12.8).

A maioria das *citações diretas* é analisada neste comentário. Vamos relacioná-las aqui: a mudança dos nomes dos filhos, do negativo (1.6, 9) para o positivo (1.11-2.1; 2.23), torna-se uma profecia da inclusão de gentios na igreja (Rm 9.25; 1 Pe 2.10); diz-se que o relato divino de Seu cuidado para com Israel no êxodo (11.1) cumpriu-se na descida de Cristo ao Egito (Mt 2.15); as irônicas convocações feitas por Deus ao Sheol e à morte para que executem seus julgamentos (13.14) tornam-se, para Paulo, um grito de vitória pela ressurreição (1 Co 15.55).

Alguns temas de Oséias foram usados para moldar *temas básicos* da

1. Veja J. A. Thompson, *Deuteronômio: Introdução e Comentário*, Série Cultura Bíblica (São Paulo: Edições Vida Nova e Editora Mundo Cristão, 1982), pp. 46-67.
2. M. Buss, p. 81: "Parece que é possível mostrar, com base no vocabulário e nas idéias, que existe uma vertente de tradição envolvendo Oséias, Deuteronômio, os salmos de Asafe, os historiadores deuteronômicos, Jeremias e Ezequiel", *cf.* van der Woude, p. 47.

teologia do Novo Testamento. Primeiro, a prioridade do relacionamento e da compaixão sobre o ritual tornou-se um tema dominante no relato de Mateus acerca da missão de Jesus. "Misericórdia, não sacrifício", tradução literal de Oséias 6.6 na LXX, expressava a acusação contra o legalismo dos fariseus, que podem ser vistos em papéis análogos aos dos sacerdotes em Oséias. Segundo, parece que a literatura joanina, em especial, apropriou-se da idéia do "conhecimento de Deus", com suas fortes conotações de obediência, lealdade e intimidade, usando-a para descrever um aspecto básico do discipulado cristão (Jo 17.3, 7-8; 1 Jo 2.4, 13-14; 3.1). Terceiro, a metáfora do casamento é aplicada ao relacionamento entre Cristo e a igreja, e: (1) desempenha um papel importante nas notas de júbilo e novidade que o evangelho traz (Mt 9.15), (2) ajuda a proporcionar um contexto de amor e sacrifício para a sujeição mútua exigida dos parceiros no casamento cristão (Ef 5.21-33), e (3) capta a glória da união triunfante e eterna da igreja com o Salvador (Ap 19.7-9; 21.1-4).

ANÁLISE

I. AS EXPERIÊNCIAS DE OSÉIAS (1.1-3.5)
a. Título (1.1)
b. Uma família significativa (1.2-2.1)
   i. Primeiro ato: uma prostituta por esposa (1.2-3a)
   ii. Segundo ato: um filho que fala de julgamento (1.3b-5)
   iii. Terceiro ato: uma filha tratada sem piedade (1.6-7)
   iv. Quarto ato: um filho que prenuncia o divórcio (1.8-9)
   v. O primeiro discurso de salvação: um lampejo inicial de esperança (1.10-2.1 [heb. 2.1-3])
c. Uma separação trágica: primeiro discurso de julgamento (2.2-13 [heb. 2.4-15])
d. Uma restauração bondosa (2.14-3.5 [heb. 2.16-3.5])
   i. O segundo discurso de salvação: renovação com conseqüências cósmicas (2.14-23 [heb. 2.16-25])
   ii. Quinto ato: reconciliação com restrições disciplinares (3.1-5)

II. AS MENSAGENS DE OSÉIAS: PRIMEIRA PARTE (4.1-11.11)
a. Introdução: acusação geral contra a nação (4.1-3)
b. A aliança desfeita (4.4-5.7)
   i. A lei rejeitada (4.4-10)
   ii. A religião corrompida (4.11-19)
   iii. A liderança culpável (5.1-7)
c. A política sem controle (5.8-7.16)
   i. Loucura e ganância nos assuntos externos (5.8-15)
   ii. Canção do arrependimento ineficaz (6.1-3)
   iii. Queixa divina quanto à inconstância (6.4-6)
   iv. Ilustração da infidelidade à aliança (6.7-11)
   v. Queixa divina quanto ao comportamento enganoso (7.1-2)
   vi. Símile de julgamento: o forno aquecido (7.3-7)
   vii. Metáfora de julgamento: o pão intragável (7.8-10)
   viii. Símile de julgamento: a pomba tola (7.11-12)
   ix. Dupla queixa divina quanto à rebeldia (7.13-16)

d. O culto pronto para a destruição (8.1-9.9)
   i. A lei desrespeitada (8.1-3)
   ii. Governantes ilícitos e ídolos condenados (8.4-6)
   iii. Alianças externas inúteis (8.7-10)
   iv. Entusiasmo religioso nulo (8.11-14)
   v. Festas religiosas frustradas (9.1-9)
e. O chamado não atendido (9.10-11.11)
   i. Uvas no deserto (9.10-17)
   ii. Uma vide luxuriante (10.1-10)
   iii. Uma bezerra domada (10.11-15)
   iv. O filho amado (11.1-11)

III. AS MENSAGENS DE OSÉIAS: SEGUNDA PARTE (11.12-14.9)
a. Efraim e Judá, agora — desonestos e tolos (11.12-12.1 [heb. 12.1-2])
b. Jacó, antes e agora — arrogância e auto-suficiência (12.2-14 [heb. 12.3-15])
   i. A controvérsia com Judá e Israel (12.2-6)
   ii. A vã arrogância de Efraim (12.7-9)
   iii. Parábolas dos profetas (12.10-14)
c.Efraim, antes e agora — idolatria e ingratidão (13.1-16 [heb. 13.1-14.1])
   i. A queda trágica de Efraim (13.1-3)
   ii. O julgamento divino inclemente (13.4-8)
   iii. A total vulnerabilidade de Efraim (13.9-11)
   iv. A tola obstinação de Efraim (13.12-14)
   v. A rebelião fatal de Samaria (13.15-16)
d. Israel e Javé, o futuro de ambos — arrependimento e restauração (14.1-8 [heb. 14.2-9])
   i. Israel é chamado de volta (14.1-3)
   ii. A resposta amorosa de Javé (14.4-8)
e. Admoestação final — andar e tropeçar (14.9 [heb. 14.10])

COMENTÁRIO

O livro de Oséias fala de julgamento e esperança. Cada uma das três partes principais do livro começa com a ameaça de juízo divino sobre Israel e termina com a promessa de restauração divina:

(1) a história do casamento de Oséias ilustra os pecados de Israel e o conseqüente julgamento, 1.2-2.13, enquanto o relato da reconciliação de Oséias com sua esposa, em resposta à promessa de Javé de restaurar Israel, Sua própria noiva, exemplifica a esperança que Javé, na qualidade de marido amoroso, oferece após o julgamento, 2.14-3.5;

(2) os oráculos de juízo – provocados pela adoração corrompida, política selvagem e alianças externas insensatas – anunciam a condenação de Israel, 4.1-10.15, enquanto a queixa divina manifestada por Javé, na condição de pai ofendido de um filho delinqüente, culmina com uma oferta de perdão e um apelo de retorno, 11.1-11;

(3) os discursos finais de juízo continuam a soar o alarme acerca do destino de Israel, ao retratar a ira de Deus em termos de uma crueldade praticamente sem paralelo, 12.1-13.16, enquanto a profecia atinge seu clímax numa canção de amor em que o amor de Deus como marido triunfa sobre a infidelidade de Israel, 14.1-9.

I. AS EXPERIÊNCIAS DE OSÉIAS (1.1-3.5)

Para compreender a mensagem geral desta primeira parte, precisamos captar o significado de sua *estrutura literária*. Estes três capítulos constituem uma história dividida em dois atos (1.2-9; 3.1-5), envolvendo um oráculo dividido em três partes (1.10-2.1; 2.2-13; 2.14-23). Essa estrutura produz uma unidade literária que pode ser descrita com o esquema A B' B B' A', onde A (1.2-9) é a história cuja tônica é o juízo, e A' (3.1-5) é a história cuja essência é a esperança, enquanto B (2.2-13) é o oráculo que anuncia juízo, e B' (1.10-2.1; 2.14-23) são os oráculos que proclamam esperança.

O envoltório ou *inclusio*, formado pela história em dois atos com que a seção começa e termina, não é apenas um recurso literário elegante, mas também um importante indicador teológico. Essa estrutura – em que a infidelidade de Gômer é descrita antes da denúncia do pecado de Israel,

e Javé promete restaurar Israel aos plenos privilégios da aliança antes de ordenar a Oséias que demonstre tal restauração — emoldura a essência da seção: a traição de Gômer contra Oséias pode ser um prenúncio do afastamento de Israel em relação a Javé, mas nenhum ato humano de perdão pode ter prioridade sobre a clemência divina. Na questão do exercício da graça, Deus é o mentor de todos nós. Quatro *diretrizes interpretativas* fundamentam nossa leitura desses três capítulos.

Primeira diretriz: *o relato das experiências de Oséias é literal, não alegórico*. Parece que não estamos lidando com uma ilustração montada, como no caso de uma parábola, mas com episódios reais da vida do profeta. Deve-se reconhecer que os três filhos receberam nomes simbólicos e que Gômer e Oséias representam respectivamente Israel e Javé; entretanto, a história apresenta outros detalhes que não contêm nenhum indício de sentido alegórico como, por exemplo, os nomes de Gômer e Diblaim (1.3) e o preço do resgate pago por Oséias, em 3.2. Além disso, o problema moral implícito na ordem divina para que um profeta se casasse com uma prostituta (ou com uma mulher que tal se tornaria) não diminui com uma interpretação alegórica. Uma ordem divina repreensível numa experiência concreta não é menos repreensível numa história ilustrativa. Ademais, o livro perde algo de sua pungência, força e emoção, caso não estejamos lidando com uma história real, em que um profeta sofredor aprende e ensina imensidades de lições sobre o sofrimento de um Deus traído por Seu povo.[1]

Portanto, o gênero correto onde classificar esses relatos não é alegoria, mas *profecia dramatizada*. O relato de Oséias não só brota de diretrizes divinas (1.2; 3.1), mas a razão profética básica para a ordem encontra-se em explicações claras nas ordens (1.2b; 3.1b). Oséias deve agir no lugar de Deus, bem como falar por Ele. À semelhança de Isaías (*e. g.*, cap. 20), Jeremias (*e. g.*, caps. 27-28) e Ezequiel (*e. g.*, caps. 4-5; 12.1-16;

1. Veja em Heschel, p. 53, um resumo dos argumentos básicos em favor de uma interpretação literal.

24.15-27), o próprio Oséias é um sinal para o povo (*cf.* Is 8.18; Ez 24.27), um símbolo profético da ira de Deus no juízo e de Seu amor na restauração. Isso significa que a história não é uma ilustração compilada da experiência humana e então aplicada como mensagem espiritual, mas um acontecimento pessoal verdadeiro planejado por Javé, em que Oséias executa, a um custo pessoal extremo, os santos propósitos de Deus.[1] Desse modo, uma ênfase no papel simbólico da história deve ser complementada com uma atenção para o impacto desses episódios no modo de Oséias avaliar o tratamento dispensado por Javé a Israel: "Só experimentando plenamente em sua própria vida aquilo por que o Consorte divino de Israel passou é que o profeta pôde ser solidário com a situação divina".[2]

Segunda diretriz: *o relato autobiográfico do capítulo 3 é o desdobramento do relato biográfico do capítulo 1.* A razão para a mudança da terceira pessoa ("foi-se, pois, e tomou a Gômer", 1.3) para a primeira ("comprei-a, pois", 3.2) perdeu-se na poeira da antigüidade, mas provavelmente está relacionada a um processo editorial que preservou alguns relatos da vida do profeta em suas próprias palavras (autobiografia) e outros, nas palavras de seus seguidores (biografia). Para ter outros exemplos desses dois padrões, compare Is 6.1-8 com 7.3-8; Jr 1.4-19 com 20.1-6; Am 7.1-9 com 7.10-17. De qualquer modo, a mudança de pessoa entre o primeiro capítulo e o terceiro não é prova suficiente para argumentar que o capítulo 3 descreve um acontecimento *anterior* ao capítulo 1 nem para afirmar que o capítulo 3 é um relato alternativo dos acontecimentos do capítulo 1 sendo, portanto, simultâneo a ele.

Os detalhes do capítulo 3 parecem favorecer uma interpretação seqüencial: (1) a expressão "outra vez" (heb. *'od*, 3.1) sugere um avanço na narrativa anterior, quer seja ligada a "disse-me o Senhor" (Andersen; Mays; BLH) quer a "vai, ama" (LXX; ARA; IBB; ARC); (2) a ausência do nome da mulher subentende que o leitor devia estar familiarizado com esse detalhe; (3) a falta de referência aos filhos indica um avanço nas

1. Para ter uma descrição recente do significado dos atos simbólicos para os profetas hebreus, veja William Leng, "Prophetic Actions in the Book of Jeremiah", *The Tyndale Paper*, 30 (julho de 1985). Usando contribuições de antropólogos contemporâneos para elucidar o texto, Leng conclui que os atos proféticos não foram influenciados por "ações mágicas imitativas", mas eram – aplicados ao futuro, ao passado ou ao presente de Israel – "descritivos e ilustrativos, uma forma dramática de confrontar Israel com a vontade de Javé" (pp. 9-10).
2. Heschel, p. 56.

histórias, quando o juízo contido nos nomes já ocorreu e o centro da atenção está no relacionamento restaurado de Gômer-Oséias/Israel-Javé; (4) é quase certo que o ato de Oséias comprar a mulher baseia-se nas ameaças de banimento de Gômer por parte de Oséias (2.3) e no abandono dele por parte dela (2.5); e (5) a descrição da lealdade da aliança em 3.3 (mas que implica disciplina; veja comentário abaixo) faz mais sentido quando vista como uma demonstração que o profeta faz da aliança renovada descrita no oráculo de salvação, em 2.14-23.

Certamente, é fundamental para a interpretação seqüencial a pressuposição de que a mulher sem nome do capítulo 3 é a conhecida Gômer do capítulo 1. Qualquer outra interpretação romperia a analogia que transmite a mensagem básica desta seção: o Senhor de Israel julgará Seu povo idólatra e, depois disso, renovará Seu relacionamento com ele. A introdução de uma segunda mulher desestruturaria toda a linha de pensamento e faria naufragar a esperança que o profeta desejava transmitir a Israel.

Terceira diretriz: *quando Gômer se casou com Oséias, ela era uma mulher israelita normal que mais tarde tornou-se adúltera e prostituta.* Essa diretriz pressupõe que a descrição de Gômer como "mulher de prostituições" (1.2) prevê o que ela se tornaria mais tarde, assim como a referência aos "filhos de prostituição" descreve os três filhos que Gômer teria depois do casamento (1.3-4).

Gômer provavelmente não era uma prostituta cultual no sentido oficial ou profissional (*cf.* argumentos contrários em Mays, pp. 25-26). O vocabulário técnico disponível para descrever pessoas destacadas para tais obrigações religiosas dentro dos cultos de fertilidade não é aplicado a Gômer, embora seja em relação às prostitutas cultuais dos homens de Israel, em 4.14 (heb. *qᵉḏēšâ*; *cf.* Gn 38.21-22; Dt 23.18). Além disso, o quadro da vida familiar esboçado nos relatos da concepção, do nascimento, outorga do nome e do desmame dos filhos não se harmoniza bem com a condição de alguém separado para serviços sexuais religiosos. No entanto, a religião pode muito bem ter servido de cenário para a prática promíscua de Gômer, em face do envolvimento generalizado dos israelitas de ambos os sexos em tais ritos pagãos (*cf.* 4.13-14).

Uma interpretação alternativa, defendida por Wolff (p. 14), sustenta que a prostituição atribuída a Gômer e aos filhos refere-se a um rito de iniciação matrimonial supostamente praticado em Israel, como aconteceu depois no mundo greco-romano. De acordo com esse costume, em

flagrante desrespeito às leis bíblicas de castidade (Dt 22.20-21), todas as noivas israelitas teriam sido defloradas em algum rito sexual antes do casamento com seus noivos. Gômer seria uma mulher israelita comum, que havia se submetido a esse ritual costumeiro de iniciação e, assim, experimentado a corrupção sexual e religiosa que simbolizava a apostasia da nação. São tênues as evidências bíblicas em favor desse ritual de iniciação. Além disso, as descrições vívidas das escapadelas adúlteras de Gômer no capítulo 2 estariam fora de lugar, caso seu comportamento fosse prática comum de todas as mulheres israelitas. Parte do simbolismo profético depende de a situação dela não ser típica, mas incomum (veja em Andersen, pp. 157-169, um comentário dessas várias teorias, incluindo uma crítica do enfoque de Wolff sobre a promiscuidade de Gômer).

Quarta diretriz: *os oráculos do capítulo 2 são um comentário essencial sobre os dois chamados à ação profética, descritos em 1.2 e 3.1, e também um desenvolvimento deles.* Como tais, são parte integrante da estrutura da primeira seção do livro, obtendo luz dos relatos em prosa e lançando luz sobre eles. Num certo sentido, os dois chamados estabelecem o tema do livro inteiro: (1) *o chamado para o casamento*, fortalecido pela descrição da prostituição da terra, dá o tom do julgamento iminente — julgamento que o profeta tenta evitar (2.2-3, 6-7); e (2) *o chamado para a reconciliação* em amor, reforçado pela certeza do amor de Javé para com Israel, destaca o tema da esperança, ao dar forma concreta e visível à maravilha do perdão divino — uma maravilha que o profeta comemora.

Outra maneira de os oráculos comentarem os acontecimentos está nos usos negativo e positivo dos nomes dos filhos. A força *negativa* de cada nome, um arauto tão claro de julgamento em 1.3-9, é insinuada no discurso ameaçador de 2.4, 5; os filhos, representantes de cada israelita, participam da iniqüidade e, portanto, do destino da mãe, que simboliza a nação como um todo. O uso *positivo* dos nomes é previsto na breve promessa de 1.10-2.1, em que Jezreel é reinterpretado não para significar "Deus dispersará em julgamento", como ocorre em 1.4-5, mas "Deus semeará em restabelecimento", e os "nãos" são retirados dos dois outros nomes, a fim de declarar a volta da misericórdia de Deus sobre Israel e Sua renovação da aliança com o povo. O que é anunciado em 1.10-2.1 torna-se o clímax do discurso de salvação em 2.21-23, quando a renovação da aliança é descrita em termos cósmicos que se estendem do céu à terra e fluem nas promessas específicas a Jezreel de que Israel será novamente semeado na terra; Desfavorecida será favorecida e Não-meu-povo será

novamente povo de Deus.

Essas diretrizes interpretativas estão longe de ser abrangentes e não solucionam todas as questões encontradas nas seções cruciais com que o livro começa. As narrativas em prosa são parcas e insuficientes, e o que deixam de dizer é tão atormentador quanto aquilo que dizem. O contexto cultural, social e religioso está quase fora de nosso alcance. Por isso, qualquer ajuda deve ser bem-vinda. Os indicadores assinalados acima não dizem tudo, e o que dizem talvez não seja totalmente exato. Entretanto, representam um consenso sólido de boa parte dos estudos recentes de Oséias e não nos desviarão muito no nosso empenho para desenvolver uma sólida interpretação das experiências e mensagens do profeta.[1]

a. O título (1.1)

A forma exata do título de Oséias é única. À semelhança de Amós, Oséias alista monarcas tanto de Israel quanto de Judá, enquanto Isaías e Miquéias mencionam só reis do sul, refletindo o fato de que suas mensagens foram dirigidas mais diretamente para o reino do sul, ao passo que os escritos de Amós e Oséias lidam principalmente com o do norte. O título de Oséias não inclui nenhum menção de experiência visionária, mas coloca toda a ênfase na *Palavra do Senhor*, que é o verdadeiro rótulo do livro (*cf.* Jl 1.1; Mq 1.1; Sf 1.1; Zc 1.1).

Como ocorre com Isaías, Joel e Zacarias, somos informados do nome do pai de Oséias. Parece que *Beeri*, "meu poço" ou "minha fonte" (*cf.* Gn 26.34), não desempenha nenhum outro papel no texto, senão o de distinguir nosso Oséias de outros de nome idêntico ou semelhante (*cf.* Josué, Nm 13.8, 16; Dt 32.44, ou o último rei de Israel, Oséias, 2 Rs 15.30; *cf.* também a forma mais longa do nome em Ne 12.32; Jr 42.1; 43.2). A ênfase na salvação ou livramento (heb. *yš'*) implícita no nome de Oséias (uma forma variante de Josué, que significa "Javé salva") era tão adequada à sua vida e mensagem quanto inadequada ao rei fraco e mal-sucedido de Israel, cujos planos de ação malfadados contribuíram para a ruína de seu reino em 722-721 a. C. (*cf.* 2 Rs 17.1-6).

As referências cronológicas aos reis de Judá e Israel servem para

1. Além dos principais comentários citados, pode-se obter um aprofundamento no contexto interpretativo desta seção em G. W. Anderson, "Hosea and Yahweh: God's Love Story", *Review and Expositor*, LXXII, 1975, pp. 425-436, em H. H. Rowley, "The Marriage of Hosea", *Men of God*, 1963, pp. 66-97, e em Gordis, pp. 230-254.

estabelecer a missão de Oséias no centro da história de seu povo. A lista de reis judeus mostra duas coisas: (1) o ministério de Oséias transcorreu durante um longo período de anos, abrangendo parte dos reinados de *Uzias* (Azarias) – 790-740 a. C. (2 Rs 15.1-7), *Jotão* – 751-732 a. C. (2 Rs 15.32-38), *Acaz* – 732-715 a. C. (2 Rs 16.1-20) e *Ezequias* – 715-686 a.C. (2 Rs 18-20), todos reis de Judá; e (2) o impacto das profecias de Oséias continuou agindo sobre Judá muito depois do tumultuado colapso de Samaria; de fato, o próprio cumprimento de seus tristes oráculos encorajou aqueles que os tinham preservado a continuarem ouvindo neles a palavra viva de Deus.

A relação de reis de Judá contrasta com a menção isolada de *Jeroboão, filho de Joás* (assim chamado para distingui-lo do filho de Nebate, o homônimo que o precedeu; 1 Rs 12-14) como governante de Israel. Último líder importante do reino do norte, Jeroboão II destacou-se tanto como instrumento de salvação divina numa época de vulnerabilidade política quanto como perpetrador dos pecados de Jeroboão I (2 Rs 14.23-29). Pelas referências posteriores de Oséias (7.7; 8.4; 13.11, *cf.* 2 Rs 15) à cruel sucessão de reis que vieram após a morte de Jeroboão, fica claro que o ministério do profeta continuou por pelo menos mais dois decênios ou até mesmo três.

Por que, então, não há menção dos sucessores de Jeroboão no título? Podem-se sugerir três razões: (1) talvez a missão de Oséias tenha se concentrado nos primeiros anos do período de tempo assinalado no título; as experiências com Gômer e os filhos, e muitos dos oráculos que as interpretam, sem dúvida alguma datam dos últimos anos de Jeroboão; (2) com a morte de Jeroboão, instalou-se o caos; reis ascenderam e caíram, e nenhum teve domínio suficiente para garantir uma menção no título; e (3) havia uma ligação direta entre a família de Jeroboão e o julgamento simbolizado pelo nome Jezreel (1.4-5), visto que os crimes de Jeú precisavam ser castigados, e a maneira divina de realizar isso era dar fim à dinastia de Jeú por meio do assassinato do filho de Jeroboão, Zacarias, que ocupou o trono por apenas seis meses (2 Rs 15.8-12).

b. Uma família significativa (1.2-2.1)

Esta seção engloba a mensagem de todo o livro: os versículos 2-9 disparam acusação ("a terra se prostituiu, desviando-se do Senhor", v. 2) e ameaça (os nomes dos três filhos ressoam com anúncios de julgamento, vv. 4-9); anunciam-se as promessas de esperança e salvação que marcam

as principais divisões do livro (2.14-3.15; 11.1-11; cap. 14). A brusca mudança de tom entre os versículos 9 e 10 é um lembrete de que não estamos lidando com acontecimentos e mensagens de Oséias na ordem histórica em que ocorreram, mas com uma composição harmoniosamente editada, em que a ordem temática da teologia — a relação entre esperança e julgamento e entre julgamento e esperança — tem prioridade sobre a seqüência dos acontecimentos na história.

A forma literária dos versículos 2-9 é uma *memorabilia* biográfica (para empregar a palavra de Wolff) ou um *memorial*, o relato de uma série de quatro episódios na vida do profeta, escrito na terceira pessoa. Aqui, ela consiste de ordens para ações proféticas (veja a discussão sobre profecia dramatizada ou simbolismo profético acima, p. 63). Embora os nomes de Gômer e de seus três filhos sejam apresentados na drama, o papel central pertence a Javé e Seu quarteto de imperativos, que ordenam a Oséias que tome uma prostituta como esposa (primeiro ato: 1.2-3a) e tenha um filho, dando-lhe um nome que fale de juízo (segundo ato: 1.3b-5), uma filha a quem não se demonstre piedade (terceiro ato: 1.6-7) e, finalmente, um filho que prenuncie o divórcio (quarto ato: 1.8-9).

A mudança de tom e de forma de 1.2-9 para 1.10-2.1 [heb. 2.1-3] é brusca. As ações proféticas determinadas por Deus foram completadas, e o texto conduz nossos olhos para o futuro distante com uma *profecia de restauração* que inverte, do negativo para o positivo, o significado dos nomes dos filhos. A linguagem das promessas de esperança não está na primeira pessoa do singular, como nas ameaças de julgamento. O "eu irei" dá lugar ao "eles irão", como se o profeta estivesse retransmitindo, em suas próprias palavras, a mensagem divina. O contraste marcante entre esta seção e a precedente pode servir para indicar que o livro de Oséias trata de julgamento e de esperança — julgamento no futuro próximo e esperança depois que o julgamento revelar a justiça de Deus e lembrar Israel de sua infidelidade. Aqui, a breve mas esplêndida palavra de esperança ajuda a interpretar os quadros mais detalhados de esperança que permeiam o livro e marcam suas três divisões principais (2.14-3.5; 11.1-11; 14.1-9), preparando-nos para eles.

i. Primeiro ato: uma prostituta por esposa (1.2-3a). A primeira oração pode ser o título da seqüência de ordens proféticas, "o princípio da palavra do Senhor por Oséias" (LXX; Vulg.; ARC; BJ; PIB; Jeremias; Mays; Wolff), ou, mais provavelmente, uma oração temporal, "quando pela primeira vez falou o Senhor por intermédio de Oséias". Não se diz *quando* Oséias foi

chamado para ser profeta. Nosso livro não contém nenhum registro paralelo aos relatos que marcam os comissionamentos de Isaías (cap. 6), Jeremias (cap. 1) ou Ezequiel (caps. 1-3). Podemos supor que Oséias ainda fosse adolescente, baseados em nosso conhecimento das sociedades tribais patriarcais, no relacionamento de alguns reis de Judá e na idade de seus primeiros filhos; tanto Amom como Josias, por exemplo, parecem ter-se casado aos catorze anos (2 Rs 21.19; 22.1; 23.31).[1] A aparente precocidade de Oséias torna sua experiência semelhante à de Jeremias e faz sua serena obediência à ordem divina parecer algo ainda mais notável.

A palavra de Deus viria *por intermédio de* (heb. *b* com *dbr*, "falar", indica que Oséias é o agente da mensagem) Oséias. Toda a seqüência de ordens não foi um discurso particular para o profeta, mas uma ordem, dada por intermédio do profeta, à casa de Jeú (segundo ato), aos reinos do norte e do sul (terceiro ato), à terra e ao povo em sua totalidade (primeiro e quarto atos). "Vai, toma" é uma expressão típica de casamento (*cf.* Gn 4.19; Êx 34.16), e a repetição dos verbos no versículo 3 mostra como foi pronta, firme e total a obediência de Oséias à palavra divina. Não se vê aqui nenhuma menção à corte (*cf.* 2.14-15) ou ao noivado (2.19-21), que desempenham papéis destacados no oráculo que promete reconciliação no casamento. Nada se diz a respeito dos sentimentos de Oséias nem sobre o processo pelo qual ele cumpriu a ordem. A palavra eficaz de Javé estava em ação. A desobediência era inconcebível (Am 3.8; 7.14-15).

O casamento e a subseqüente geração de filhos foram vistos como um só acontecimento no primeiro ato. *Vai, toma* são os únicos verbos da oração. O texto hebraico não inclui nenhuma outra palavra que indique parto ou procriação. A esposa e a prole, embora apareçam na seqüência da concepção e do nascimento esboçada em 1.4-9, foram todos parte de um único evento revelador: a exposição pública da infidelidade de Israel para com Javé, seu Marido pela aliança. A expressão "mulher de prostituições" (o plural hebraico mostra quão repetida e característica era essa infidelidade) deve ser interpretada à luz de "filhos de prostituição". Nos dois casos, não se faz referência a uma conduta passada, mas, sim, futura. Os filhos nascidos dessa mãe foram afetados por sua corrupção e pela corrupção da imensa maioria dos cidadãos de Israel. Desse modo, é bem possível que a esposa fosse casta quando Oséias se casou com ela,

1. Veja em R. De Vaux, *Ancient Israel* (TI, Londres: Darton, Longman & Todd, 1961), pp. 24-38, um resumo dos costumes de casamento entre os hebreus, incluindo as idades prováveis em que acontecia tanto para rapazes quanto para moças.

mas depois tenha sucumbido a seus impulsos sexuais. Portanto, a ordem inicial foi expressa em função desse fato.

A interpretação divina introduzida no versículo 2 pela palavra *porque* indica que a esposa e os filhos são ilustrações de toda a *terra* – uma palavra que pode muito bem englobar tanto o reino do norte quanto o do sul, conforme indica o terceiro ato (1.6-7). É sugestiva a escolha de *terra* como o sujeito do escandaloso adultério/idolatria. *Terra* faz lembrar as promessas a Abraão (Gn 12; 15; 17) bem como o êxodo, a conquista e o estabelecimento na terra, sob a liderança de Moisés, de Josué e dos juízes. Isso instiga a consciência de Israel com a lembrança de que sua terra era um presente de Deus, a ser usado em celebração à Sua aliança e conservado apenas mediante lealdade total a Ele. Agora, essa *terra*, juntamente com seu povo, estava temerariamente (o uso do infinitivo absoluto e do verbo finito no hebraico conota uma conduta extrema e exagerada: "a terra se prostituiu constantemente" [BJ] ou "o país se entrega todo à dissolução" [PIB]) envolvida em fornicação espiritual.

O versículo 2 apresenta-nos o duplo significado transmitido pela palavra prostituição, significado que estabelece os temas dos capítulos 1-3 e, na verdade, do livro inteiro: (1) *prostituição* pode descrever atos *literais* de luxúria ilícita, envolvendo muitas vezes algum lucro financeiro ou material (*cf.* 2.5 quanto à referência de amantes que proporcionavam compensação à mulher leviana); (2) *prostituição* também pode descrever atos *religiosos* de infidelidade, o abandono da adoração ao único Deus verdadeiro, em favor dos ídolos e mitos do paganismo, que nos dias de Oséias caracterizava-se pela adoração aos Baalins; obviamente, esse é o significado religioso que se procura transmitir (*cf.* 4.12, 18; 5.3-4).

Não se deve perder de vista a relação entre esses dois sentidos, o literal e o religioso. Grande parte da mensagem de Oséias gira em torno disso: (1) a prostituição literal da esposa é uma ilustração persistente da fornicação religiosa de Israel; de fato, no transcorrer do oráculo de julgamento em 2.2-13, o que começa com um convite literal para que a esposa se arrependa (2.2) termina com descrições figuradas da lascívia religiosa de Israel (2.10-13); (2) além disso, naquelas festas, a fornicação literal fazia parte da liturgia religiosa, tendo o propósito de levar os Baalins a darem fertilidade à terra da qual dependia Israel (2.12; veja o comentário em 4.12-15).

O fato de Oséias obedecer à primeira ordem sem questioná-la (v. 3), reflete totalmente o imperativo divino, *Vai, toma* (v. 2; quanto a "tomar", heb. *lqh*, como descrição da escolha de uma noiva, *cf.* Gn 4.19; 6.2; 11.29;

12.19). As várias tentativas de explicar o sentido do nome de Gômer com base em sua suposta origem numa raiz *gmr*, "completar", "alcançar", não obtiveram consenso entre os estudiosos nem contribuíram para nossa compreensão da história. O mesmo vale para *Diblaim*, que provavelmente é o nome do pai de Gômer, e não o de sua cidade natal. O contraste entre esses nomes e os dos três filhos é marcante: o objetivo dos nomes das crianças é simbolizar juízo, conforme revelam as orações explicativas em cada uma das três ações finais. A ausência de qualquer explicação quanto aos nomes de Gômer e de seu pai sugere apenas uma coisa: a história é real — Oséias tomou como esposa uma moça israelita que, qualquer que fosse sua origem, iria gravar seu nome na infâmia da nação.

ii. Segundo ato: um filho que fala de julgamento (1.3b-5). A narrativa apressa-se a descrever o cumprimento da segunda parte da ordem de Deus (v. 2), a gravidez de Gômer e o nascimento do primeiro filho (v. 3b). Todos os demais detalhes são deixados de lado, mesmo as expressões hebraicas tradicionais "ele a conheceu" (IBB; ARC; Gn 4.1, 17) ou "ele entrou nela" (ARC; Gn 16.4).

O centro da atenção do segundo ao quarto ato repousa no *nome*, que em cada caso é o objeto direto da ordem de Javé a Oséias: "Põe-lhe (a forma imperativa está no masculino singular) o nome...". O texto explica o primeiro nome escolhido, *Jezreel*: (1) era o lugar onde Jeú foi elevado ao poder sobre todo o Israel em meio a uma gigantesca carnificina (2 Rs 9.21-28, 30-37; 10.1-10), aqui vividamente chamada de *sangue de Jezreel* (a palavra hebraica está no plural, devendo ser traduzida por "carnificina"; *cf.* Gn 4.10-11; Hc 2.8, 17); (2) foi o ponto escolhido — pelo princípio da *lex talionis*, segundo o qual, para a execução do julgamento, o castigo é aplicado de modo proporcional ao crime (a palavra hebraica traduzida por "castigar" é *pqd*, literalmente "visitar", que pode ter o sentido positivo de "cuidar", "tomar conta", como em Sl 8.4, ou o sentido negativo de "castigar" ou "vingar", como aqui; *cf.* 2.13; 4.9, 14; 8.13; 9.9; 12.2). A localização de Jezreel na planície entre as montanhas de Samaria e Galiléia e o fato de estar bem próximo do Vale de Megido caracterizam-no como um dos campos de batalha mais importantes da Palestina, um dos poucos lugares onde eram possíveis manobras de carruagens, cavalaria e infantaria (*cf.* a derrota ali imposta por Gideão aos midianitas; Jz 6.33); era o lugar apropriado para quebrar o *arco de Israel*, isto é, a tola dependência que Israel tinha do poderio militar (*cf.* 14.4). O *arco* era a arma de maior alcance e precisão da antigüidade.

Embora a ascensão de Jeú ao trono tenha sido abençoada por Eliseu, chegando a sancionar o derramamento de sangue necessário para cumprir esse objetivo (2 Rs 9.1-10), é óbvio que Jeú (c. de 841-814 a. C.) e seus descendentes haviam ido longe demais: (1) seu zelo pela matança ultrapassou todos os limites; (2) a ambição de Jeú superou qualquer senso de comissão divina; (3) seu governo, embora impedisse o culto a Baal, patrocinado por Acabe e Jezabel, pouco fez para levar o povo de volta à adoração de Deus que a dinastia de Onri havia comprometido (885-874 a. C.); e (4) em resumo, conforme registrado pelo profeta-historiador que narrou sua história em Reis: "... não se apartou Jeú de seguir os pecados de Jeroboão, filho de Nebate, que fez pecar a Israel, a saber, dos bezerros de ouro, que estavam em Betel e em Dã... Mas Jeú não teve cuidado de andar de todo o seu coração na lei do Senhor Deus de Israel" (2 Rs 10.29, 31). O caos político, espiritual e social relatado em Amós e Oséias é um amplo testemunho da justiça desse veredicto.

O cumprimento do julgamento de Jezreel veio no devido tempo (observe o *daqui a pouco*, v. 4; *cf.* em Sl 37.10 a mesma expressão e o conselho implícito para que se tenha paciência) e marcou o início do rápido desmoronamento (seis reis em trinta anos) até o colapso do reino do norte, profetizado de forma tão vigorosa por Amós (7.9). Após as quatro décadas do reinado de Jeroboão (c. de 793-753 a. C.), seu filho Zacarias mal teve tempo de esquentar o trono quando foi abatido por um conspirador, Salum (2 Rs 15.8-12). O local do assassinato foi significativo: Ibleão (adotando-se a redação da LXX e de muitas versões), uma pequena cidade, cerca de treze quilômetros a sudoeste de Jezreel, no extremo sul do vale onde Jeú assassinara Acazias (2 Rs 9.27).

Jezreel requer duas outras observações. Primeira, sua ambigüidade faz com que seja um símbolo eficaz tanto de juízo quanto de restauração: pode significar "Deus espalhará" como alguém espalharia palha ou algum outro lixo indesejável para, assim, "destruir", que é o sentido implícito aqui; também pode significar "Deus espalhará" como alguém espalharia sementes em sulcos feitos pelo arado, a fim de plantar e, desse modo, "restaurar", o sentido claro de 2.22-23 [heb. 2.24-25]. Segunda, a palavra forma um trocadilho com Israel (heb. *yiśrā'ēl* tem som bem parecido com *yizr'ē'l*), ficando implícito que Jezreel é mais do que o nome de um lugar; à semelhança de Desfavorecida (v. 6) e Não-meu-povo (v. 8), é uma figura descritiva de toda a nação, pronta para o julgamento, mas que ainda será restaurada a um relacionamento de aliança depois que o julgamento cumprir o seu devido papel.

iii. Terceiro ato: uma filha tratada sem piedade (1.6-7). A ausência do pronome "lhe" (heb. *lô*), em contraste com "lhe deu" (v. 3), suscitou indagações acerca da legitimidade da filha. Oséias era o pai? Será que a ligeira mudança nas palavras, que também se vê no versículo 8, está indicando que a prostituição de Gômer havia começado? Não podemos ter certeza, porém o mais provável é que a omissão do "lhe" seja parte do esquema de concisão crescente no uso de expressões para descrever os quatro atos.

DESFAVORECIDA (heb. *Lô ruḥâmâ*) é ainda mais terrível do que Jezreel, pois o nome não é nada ambíguo, precisando de bem menos explicação. Ele marca uma mudança brusca na atitude de Javé para com Seu povo (*casa de Israel* significa reino do norte), cuja identidade nacional se desenvolvera com base na compaixão de Deus, em Seu terno compromisso do mais forte para com o mais fraco (a raiz hebraica *rhm* está ligada às palavras traduzidas por "ventre" e "entranhas" e indica uma profunda sensação física e emocional), que ficou demonstrado em Seu constante cuidado paternal para com eles (Sl 103.3). O princípio básico desse cuidado era, claro, o perdão (Dt 13.17), e o julgamento anunciado pelo nome Desfavorecida torna-se ainda mais cruel pela terrível promessa de que todo perdão será retirado.[1]

A referência à casa de Judá no versículo 7 tem sido considerada como um acréscimo ao texto por parte de um escriba judeu que fez algumas anotações editoriais depois da queda de Samaria (721 a. C.) e antes da destruição de Judá (586 a. C.).[2] Wolff (p. 9, nota h; p. 21) chama atenção para a ausência de referências a Judá no segundo e no quarto ato, e lê o versículo 7 como um "comentário parentético" que encoraja o leitor "a observar os versículos ameaçadores deste capítulo em termos de toda a história de salvação", não apenas em termos da ruína do reino do norte.

---

1. O hebraico é ambíguo em dois pontos: (1) o significado da palavra *kî*, que introduz a oração final do versículo 6; (2) o objeto exigido pela forte oração verbal que literalmente se traduz por "certamente removerei (objeto direto não expresso) para eles (ou 'deles')". Visto que "pecado" freqüentemente é o objeto de "remover" (heb. *ns'*; *cf.* Os 14.3; Mq 7.18; Is 2.9; Sl 99.8), parece mais razoável entendê-lo como o objeto não expresso e ler a oração como uma explicação daquilo que Javé quer dizer com Sua promessa de "não mais lidar misericordiosamente com a casa de Israel". Nesse caso, *kî* deve significar "aliás" ou "ou melhor", de forma que a frase final, em vez de explicar, contrasta com a oração anterior. A LXX e a Vulg. sustentam a interpretação que Wolff faz de *kî* como um sinal de contraste, mas nos dão pouca ajuda além disso. Veja em Emmerson, pp. 88-95, um esboço das opções de interpretação.

Interpretada dessa forma, a passagem ajuda a explicar por que Israel, que confiava em arcos e cavalos, foi varrido, enquanto Judá foi preservado do cativeiro assírio por "Javé seu Deus".

Contudo, é possível atribuir ao próprio Oséias esse contraste entre Israel sendo despojado de qualquer direito à misericórdia e o livramento de Judá pela misericórdia de Deus, "como o preservador da continuidade do povo de Deus" (Emmerson, p. 94). Nas palavras de Oséias; existem amplas evidências documentando sua angústia diante dos problemas peculiares de Israel: a instabilidade dinástica, os santuários dominados pelo culto a Baal e a tola confiança nas defesas e armamentos militares (2.18; 10.14; 14.3). O grupo de expressões referentes à guerra e seus instrumentos com que se encerra o versículo 7 tem uma força superlativa: nada que a mente humana é capaz de imaginar, controlar ou empregar pode trazer a vitória, quando o plano de Deus é a derrota (Pv 21.31).

A interpretação que talvez melhor sirva para explicar a posição e o sentido do versículo 7 no texto é a de Andersen, que é convincente ao argumentar que a partícula negativa "não" (heb. *lō'*) ultrapassa o versículo 6c, indo para os dois primeiros verbos do versículo 7, tornando-os também negativos, de forma que a relação básica dos versículos 6 e 7 é de paralelo, não de contraste: Israel e Judá terão um destino em comum, embora não necessariamente ao mesmo tempo.[1] Considerar paralelas essas referências à "casa de Israel" (v. 6, reino do norte) e à "casa de Judá" (v. 7, reino do sul) prepara para a junção de ambos, "filhos de Judá" e "filhos de Israel", no oráculo de salvação (1.10-2.1 [heb. 2.1-3]) que se segue a esses quatro atos de julgamento em 1.2-9. Se o sentido do versículo 7 é negativo, então a preposição *por* (heb. *b*) pode ser traduzida por "de", com a conseqüência de que os armamentos mencionados pertencem ao inimigo, *do* qual Deus não promete livramento algum (Andersen, p. 155).

iv. Quarto ato: um filho que prenuncia o divórcio (1.8-9). O desmame é mencionado provavelmente para indicar o tempo transcorrido, de dois a três anos (*cf.* 1 Sm 1.21-28; 2 Macabeus 7.27), entre os nascimentos. A indicação de tempo pode servir tanto para mostrar a continuidade da vida familiar de Oséias quanto para sugerir a clemência de Deus, que, embora tivesse anunciado o julgamento por meio dos dois primeiros nascimentos,

1. Andersen, pp. 188-189, cita Jr 3.2 e Nm 23.19 como paralelos estruturais que demonstram a maneira como um *lō'* inicial pode lançar seu valor negativo na oração ou orações seguintes.

estava demonstrando Seu amor longânimo. Nesse sentido, Wolff (p. 21) liga a inserção feita pelo autor de "e ela desmamou" com o tempo necessário para colocar em prática as possibilidades de "retorno" sugeridas em 2.7 e 3.5.

Ao se dar nome ao terceiro filho, os sinais de julgamento atingem seu clímax. "Não-meu-povo" aponta para uma mudança total no relacionamento de Deus com Israel: a infidelidade da nação de fato anulou a aliança; o nome do filho não somente descrevia como Israel havia se comportado — como se não pertencesse a Javé — mas também anunciava a reação de Deus, que Se apartava deles.

A explicação introduzida pela palavra *porque* (v. 9) deixa isso claro. Sua linguagem ressoa os acontecimentos do êxodo em dois pontos chaves: (1) nega a grande promessa de Deus a Moisés, não apenas de livrar Israel da escravidão egípcia, mas de tomá-lo como Seu povo e ser Seu Deus (Êx 6.6-7); e (2) retira deles todo o cuidado providencial contido no nome através do qual Deus primeiro Se revelou a Moisés (Êx 3.14), visto que uma tradução literal da oração final do versículo 9 seria "e eu não (sou) eu sou (ou serei) para vós" — a palavra hebraica *'ehyeh* é a mesma em Êxodo e em Oséias.[1] A força desta passagem é acentuada pelo reconhecimento de que um dos significados do nome divino assegura a continuidade da aliança; o *Ehyeh* de Moisés não é ninguém menos do que o Deus tanto dos patriarcas quanto do futuro de Israel como nação, tanto do reino do norte quanto do reino do sul. O que seria mais ameaçador do que o desconhecimento desse nome? A ameaça é intensificada por sua franqueza. Pela primeira vez na seqüência de sinais, o Senhor fala ao povo. De 1.2 até 1.9a, Ele falou a Oséias *acerca de* Israel; agora Ele fala *a* Israel na segunda pessoa do plural, anunciando a situação difícil em que eles se colocaram e declarando o veredicto.

v. O primeiro discurso de salvação: um lampejo inicial de esperança (1.10-2.1 [heb. 2.1-3]). Muda o tom: (1) Javé, cujas ordens dominaram os sinais em 1.2-9, já não é quem fala; a palavra profética de Oséias torna-se proeminente; e (2) o tema passa a ser positivo, sendo a salvação, e não o

1. Para ter um esboço da origem e do significado do nome divino, veja B. S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL (Filadélfia: Westminster, 1974), pp. 47-89. É bem possível que o uso do verbo "ser" em 11.4 e 14.6 tenha relação com o nome divino.

juízo, a mensagem pretendida. Na estrutura básica do livro, há uma alternância entre anúncios de julgamento e promessas de esperança. Aqui é estabelecida a cadência do restante do livro, muito embora a linguagem impessoal, desprovida dos pronunciamentos na primeira pessoa do singular de 2.14-23; 11.9; 14.4-5, diferencie este discurso das demais palavras de salvação em Oséias.[1]

As promessas de restauração são expressas numa linguagem que faz lembrar as alianças do passado de Israel. Primeiro, a promessa divina a Abraão e sua família molda o palavreado do versículo 10a: qualquer que seja a destruição ou dizimação a reduzir o número deles no julgamento (*cf.* Am 5.3; 6.9-10), Deus irá manter a palavra dada aos patriarcas e restaurar a população de Israel, tornando-a incontável – *como a areia do mar* (*cf.* Gn 32.12 [heb. v. 13]; 15.5; 22.17). Wolff (p. 26) observa que os ouvintes teriam encarado o cumprimento dessa profecia como um milagre, em face do número diminuto de sua população em comparação com a Assíria, por exemplo. Os primeiros ouvintes também a teriam visto como a promessa de uma volta ao nível salomônico de grandeza nacional, dada a semelhança de linguagem entre o versículo 10a e 1 Reis 3.8.

A promessa seguinte (v. 10b) é um desdobramento e uma explicação desse milagre: o grande aumento em tamanho é o resultado de um novo relacionamento com Deus, descrito por Oséias numa expressão que ele pode muito bem ter criado: *filhos do Deus vivo* (*cf.* em Mt 16.16 uma descrição semelhante de Jesus e em Rm 9.26 a aplicação da expressão a cristãos gentílicos). A expressão, que nos surpreende quando esperávamos ouvir "meu povo", comunica duas verdades: (1) o Deus vivo é quem irá operar o milagre; e (2) prevê a derrota dos Baalins anunciada em 2.11-12, 16-17, ao atribuir um caráter auto-suficiente e vivificante ao Deus de Israel, que expõe a impotência do culto à fertilidade pelo qual Israel se sentia atraído de forma tão fatal. *No lugar onde* (v. 10b), quer seja interpretado de modo *lógico*, "ao invés de" (Wolff, p. 27), ou geograficamente, isto é, num local público onde se realizavam as cerimônias para dar nome à criança (Andersen, p. 203), ilustra a convicção de Oséias acerca da íntima ligação entre o passado e o futuro: a redenção de Deus no amanhã ocorre mediante a restauração e a transcendência de Sua redenção ontem (*cf.* 2.14-15).

---

1. Mays (p. 31) ouve na "linguagem impessoal" um esforço de "se concentrar nos acontecimentos em si como sendo a revelação verdadeiramente significativa".

O segundo lembrete acerca das alianças de Israel aparece no versículo 11, onde a nova união dos reinos e a nomeação de *uma só cabeça*, isto é, líder, ecoam o pacto de Javé com Davi, anunciado por Natã em 2 Samuel 7 (*cf.* a menção específica a Davi, de Os 3.5). Assim como o pecado havia desfigurado os reinos e levado Javé a retirar Seu favor (veja os comentários sobre 1.6-7), de igual modo a graça e a constância divina irão triunfar e resgatá-los, embora o julgamento sobre a casa de Jeú (v. 4) não venha a ser retirado. Essa nova união dos reinos assume um caráter miraculoso à luz do grave conflito entre eles, observado pessoalmente por Oséias: a disputa siro-efraimita, em 734 a. C., que parece estar por trás de 5.8-7.16. Essa *uma só cabeça,* expressão mais genérica empregada aqui talvez para evitar as conotações negativas em relação aos reis em Oséias (*e. g.*, 7.3, 5, 7, 16; 8.4; 9.15; 10.3, 7; 13.10, 11), deve vir da dinastia de Davi (3.5; quanto a "cabeça" = "Rei", veja Sl 18.43 [heb. v. 44]).

Mais difícil de discernir é o significado exato de *e subirão da terra* (v. 11). Primeiro, podemos interpretar *terra* como sendo a Assíria, o lugar de cativeiro, e ver na passagem um quadro do retorno do exílio naquele lugar. Entretanto, no Antigo Testamento não se emprega, para designar uma nação estrangeira, a palavra *terra* (heb. *'āreṣ*) no singular, sem um substantivo que a modifique. Em nosso contexto, *é* quase inevitável que *terra* signifique "terra prometida", dada por Deus como o lar de Israel, enquanto a nação permanecesse firme em sua lealdade à aliança.[1]

Segundo, podemos interpretar *subirão* (heb. *'lh*) como uma expressão idiomática denotando conquista militar, com o sentido de "eles tomarão posse", conforme alguns estudiosos fizeram com base em Êxodo 1.10.[2] Mas essa interpretação da passagem de Êxodo não obteve grande apoio.[3]

Terceiro, podemos entender "a terra" como as profundezas, a morada dos mortos (*cf.* Gn 2.6; Jó 10.21, 22; Sl 139.15; Is 44.23), e interpretar a passagem como uma referência à ressurreição de Israel, da

1. Para ter algumas análises do papel da terra no programa redentor de Deus, veja W. Brueggemann, *The Land* (Filadélfia: Fortress Press, 1977), e E. A. Martens, *God's Design: A Focus on Old Testament Theology* (Grand Rapids: Baker, 1981), pp. 97-115, 175-189; versão britânica: *Plot and Purpose in the Old Testament* (Leicester: IVP, 1981).
2. G. Beer, *Exodus*, *HAT* 1, 3 (Tübingen, 1938), p. 14. Mays (p. 33) argumentou em favor dessa interpretação, em parte baseado numa suposta referência a uma "guerra santa" na expressão "dia de Jezreel".
3. Veja B. S. Childs, *The Book of Exodus*, p. 5.

morte do cativeiro e juízo (*cf.* Ez 37.1-14, onde a descrição da ressurreição dos ossos de Israel é imediatamente seguida por um sinal profético que promete a reunião dos dois reinos sob o rei Davi, vv. 15-28). Andersen (p. 209) mistura essa interpretação (que ele considera compatível com Os 5.8-6.6) com um quadro de retorno do exílio e considera que tal interpretação está de acordo com "a capacidade que Oséias tem de empregar a linguagem com mais de um nível de significado".

Quarto, "subir" tem sido traduzido por "brotar" (*cf.* Dt 29.23 [heb. v. 22], quanto a este sentido do heb. *'lh*), como uma colheita abundante irrompendo da terra. Nessa interpretação, a oração do versículo 11 remonta à menção do tamanho imensurável de Israel (v. 10) e antevê a abundante semeadura de Deus – uma época sugerida na menção de Jezreel e manifesta em "semearei Israel para mim na terra", em 2.23.[1]

Conquanto cada uma dessas interpretações seja diferente das demais, todas transmitem o mesmo sentido geral: a glória do povo unificado, acesa em seu passado esplendoroso, refulgirá com brilho ainda maior quando o julgamento acabar e toda a obra de restauração divina estiver em andamento. O caráter jubiloso dessa restauração é celebrado na exclamação com que se encerra o versículo 11: "Como será grande esse dia, ó Jezreel" (*cf.* BLH). Essa tradução, que acompanha a interpretação de Andersen (p. 209) do hebraico, onde *kî* (geralmente "porque") tem o sentido de "como" e "Jezreel" é um vocativo, não um substantivo que depende de "dia", tem a vantagem de acentuar o clímax e, ao mesmo tempo, preparar para os discursos diretos aos irmãos e irmãs com que se encerra esta palavra de salvação.

Jezreel (v. 11), então, começa a seqüência em que o nome de cada filho é transformado, passando de sinal de juízo para sinal de graça. Os nomes foram criados com esta inversão em mente: (1) Jezreel é deliberadamente ambíguo – Deus espalhará no julgamento e também semeará na restauração (veja comentário sobre o v. 4); e (2) o fato de os outros dois nomes começarem com "não" indicava que sua força negativa poderia ser retirada com um traço de pena – que é exatamente o que acontece em 2.1.

Embora possa existir aqui uma ligeira alusão ao sentido geográfico de Jezreel (alguns comparam o dia de Jezreel com o dia de Midiã; Is 9.4

1. Esta interpretação, sugerida por Th. C. Vriezen, *Hosea, profeet en cultuur* (Gronigen: 1941), p. 13, 22, foi adotada por Wolff (p. 28).

[heb. v. 3]), o que erradia do texto é sua etimologia, refulgindo com a alegria de semear o que será uma colheita abundante, e sua semelhança, quase um trocadilho, com o nome de Israel. Não há uma inversão do julgamento da casa de Jeú (v. 4) e da tola confiança de Israel em armamentos (v. 5); de fato, isso não seria possível, a não ser que se anulasse o propósito específico do julgamento. O que passa por uma inversão é a maneira de Deus lidar com Seu povo. Aquilo que outrora teve de espalhar, Ele estará novamente pronto para semear.

Caso o discurso esteja sendo dirigido a *Jezreel* (v. 11), então a verdadeira pausa no texto deve ser depois de *terra*, no versículo 11, e a oração final deve estar ligada a 2.1, por ser a palavra que prepara o ambiente para a declaração de Jezreel às outras duas crianças. Essas palavras intrometem-se no tom impessoal do discurso (veja acima) e novamente confrontam o ouvinte com as realidades da família de Oséias, cuja terrível condição, como presságios de julgamento, foi temporariamente ignorada.

O imperativo plural *dizei* e os substantivos plurais no hebraico "irmãos" e "irmãs" (colocados no singular pela ARA, no que ela segue a LXX) são dirigidos a grupos de pessoas dentro da nação reunificada, e não pessoalmente aos filhos de Oséias, uma transição que teve início com o pronome plural *vós*, em 1.9. Ordena-se a grupos dentro de Israel (aqui chamado Jezreel) que anunciem o perdão de Javé aos homens e mulheres da nação, usando a linguagem da troca de nomes baseada no terceiro e quarto atos, de 1.6-9. O fato de que a mudança de nome reflete a mudança de posição social, caráter e destino (*e. g.*, Abrão para Abraão, Gn 17.5; Sarai para Sara, 17.15; Jacó para Israel, 32.28) dá ainda maior força à proclamação.

Nota adicional: o cumprimento das profecias de Oséias

As principais palavras de julgamento indicadas nos nomes dos filhos e detalhadas nas acusações e ameaças que dominam o livro (2.2-13; 4.1-10.15; 12.2-13.16) foram cumpridas nas invasões assírias que marcaram os últimos doze anos de Israel (733-721 a. C.), especialmente no colapso final de Samaria e em sua incorporação ao império assírio. A forma e a época do cumprimento das palavras de esperança (1.10-2.1; 2.14-23; 11.1-11; 14.1-8) são questões mais complicadas, que podem ser respondidas somente em várias etapas.

Talvez seja útil recordar a própria estrutura cronológica de Oséias:

(1) para ele, o *presente* é o tempo de prostituição em todas suas formas – rejeição total da vontade e dos caminhos de Deus; o presente é o tempo visado praticamente em todas suas acusações; (2) o *futuro próximo* é o tempo do juízo a ser aplicado por Deus por intermédio dos exércitos assírios; e (3) o *futuro mais distante* é o tempo de esperança, quando o significado dos nomes de Israel será mudado do negativo para o positivo, e eles serão transformados na glória prevista em 1.10-2.1.

A primeira etapa nesse futuro de esperança é a *volta do exílio* (*cf* 11.10-11), que começou nos dias de Ciro (c. 539 a. C.) e continou cerca de um século, ao longo dos dias de Esdras e Neemias. A volta foi vista como reunificação e restauração dos dois reinos. O termo "Israel" pontilha as páginas de Esdras-Neemias e descreve a nação pós-exílio em Malaquias 2.11 (*cf.* em Zc 8.13 a expressão "casa de Judá e casa de Israel", um lembrete de que o Antigo Testamento desconhece as "dez tribos perdidas"). No entanto, a era pós-exílio não possui nem o líder régio, prometido em Oséias 1.11 ou 3.5, nem o esplendor crescente anunciado em 1.10. Tanto Ageu quanto Malaquias chamam a atenção para a vida austera, até pobre, do período persa. De fato, o Antigo Testamento termina projetando-se além de si mesmo e ansiando pelo dia em que se cumprirão plenamente as promessas de justiça, glória e prosperidade encontradas em quase todos os profetas (*cf.* Ag 2.6-9; Zc 14; Ml 4).[1]

Como uma segunda etapa, não é de admirar, então, que homens e mulheres devotos tenham encontrado no *nascimento de Jesus como o Messias* o cumprimento das promessas a Abraão (Lc 1.55), a Davi (Lc 1.32-33) e ao povo por intermédio dos profetas (Mt 1.23; 2.6). A única citação específica de Oséias nas narrativas sobre a primeira infância de Jesus sugere que Mateus (2.15) viu em Cristo um novo Israel libertado de um novo Faraó (Herodes), por meio de um novo êxodo (veja o comentário sobre Os 11.1); assim, para reforçar seu argumento, ele utilizou uma passagem que em Oséias não é uma predição, mas uma reflexão divina sobre o passado de Israel. Contudo, é provável que as promessas de unidade nacional sob a liderança de Davi (Os 1.11; 3.5) fizessem parte daquilo que ajudou a moldar a expectativa judaica em relação a um rei messiânico, muito embora as promessas de Oséias não tenham sido citadas verbalmente no Novo Testamento.

A *formação da igreja* é a terceira etapa. Aqui, o Novo Testamento

1. *Cf.* D. A. Hubbard, "Hope in the Old Testament", *TynB*, 34, 1983, pp. 33-59.

toma os trocadilhos com os nomes dos dois últimos filhos e aplica-os à incorporação dos gentios na aliança, como o novo povo de Deus (Rm 9.25-26; 1 Pe 2.10). Pedro e Paulo não vêem a retirada dos "nãos" como a restauração de judeus a um relacionamento renovado dentro da aliança, mas como uma descrição dos gentios que anteriormente não haviam recebido misericórdia alguma nem tinham sido incluídos no povo de Deus. Dessa forma, profecias que em seu primeiro contexto foram dirigidas a Israel são redirecionadas a fim de descrever a vida da igreja cristã, em especial sua expressão gentílica. No movimento de profecia bíblica, o Antigo Testamento não apenas se estende em direção ao Novo, mas este também se volta para trás e reivindica do Antigo Testamento as passagens que se encaixam em sua compreensão teológica daquilo que Deus estava realizando. A profecia bíblica abrange unidade temática e afinidade verbal, bem como predição clara.

A etapa culminante é a *volta de Jesus Cristo*, a plena manifestação do amor soberano e do julgamento perfeito de Deus. É difícil dizer o que isso significará em termos espirituais para Israel como nação, etnia e religião. A mesma seção de Romanos (caps. 9-11) que aplica a profecia de Oséias aos cristãos gentios sustenta uma esperança de longo prazo para o povo de Israel, os "ramos naturais" que serão "enxertados na sua própria oliveira... e assim todo o Israel será salvo" (Rm 11.24, 26). Paulo parece estar dizendo que, embora se possam ampliar as brilhantes promessas acerca do futuro de Israel para que comportem os gentios dentro da igreja, a formação desta não esgota tais promessas. Alguma coisa será deixada como experiência de redenção para o povo da aliança original. Se isto terá ou não dimensões políticas e geográficas é uma questão que tem sido tema de calorosos debates. Os prós e os contras dependem de os debatedores crerem ou não que um dos atos no drama da volta de Cristo será o milênio, um período em que Cristo reinará na terra para demonstrar Sua glória divina, justificar Suas reivindicações de senhorio e cumprir literalmente as promessas proféticas, incluindo as de Oséias.

c. Uma separação trágica: primeiro discurso de julgamento (2.2-13 [heb. 2.4-15])

Esta parte cumpre a predição implícita no primeiro ato, em que Javé ordenou a Oséias: "... toma uma mulher de prostituições, e terás filhos de prostituição" (1.2). Ali, as perspectivas eram de atos repetidos de prostituição; aqui, elas se tornaram realidade. A prostituição e o adultério

têm a esposa em suas garras de ferro (2.2, 5). Os filhos também foram contaminados por seu procedimento corrompido (2.4). As chances de reconciliação parecem remotas.

Estabelece-se uma ligação com o contexto anterior mediante o uso contínuo de imperativos: *chamai* (v. 1); *repreendei* (ou "processai", v. 2). As alusões à família de Oséias, que dominam 1.2-9 e ressoam no primeiro discurso de salvação (1.10-2.1), tornam a aparecer; *repreendei* é uma ordem que Oséias deve dar a seus filhos, conforme fica claro com a menção de *vossa mãe* (2.2). No entanto, o tema revela uma drástica mudança. O *contexto temporal*, que havia saltado para o futuro distante, no "grande dia" de restauração, é arrastado de volta para as realidades terríveis do momento presente de Israel, e o *tema*, que havia reluzido com expectativas de prosperidade espiritual e política, escurece agora sob as pesadas nuvens de julgamento. Aquilo que foi mencionado de modo sucinto em 1.2, as prostituições, é agora totalmente exposto, uma antecipação dos discursos de juízo que dominarão o livro a partir de 4.1.

2-3. A repetição da ordem "repreendei" ou "processai" assinala o caráter decisivo do momento. Deve-se resolver definitivamente a questão do flagrante pecado de Gômer. As paralelas negativas, *porque ela não é minha mulher, e eu não sou seu marido*, parecem ser mais do que a declaração de um fato. Elas têm um caráter oficial, não muito diferente de uma expressão formal de divórcio, que no antigo Oriente Médio geralmente era pronunciada apenas pelo marido, obrigando a esposa a aceitar a decisão. O fato de o versículo 2 (e também o v. 7) manter aberta a possibilidade de mudança e o versículo 3 começar com *para que... não*, que introduz uma ameaça em potencial, não um ato judicial já firmado, pode indicar que o divórcio era cogitado, mas ainda não havia sido decidido; daí a urgência com que os filhos devem apresentar suas razões à mãe.[1]

Os substantivos que descrevem a infidelidade da esposa estão no plural em hebraico e, talvez, indiquem a intensidade de seu comportamento (*cf.* comentário sobre 1.2). Todavia, é mais provável que se

1. Quanto a uma análise recente das fórmulas rituais de divórcio e casamento judaicos, veja M. A. Friedman, *JBL* 99, 1980, pp. 199-204. Uma forma de cerimônia de casamento citada por Friedman vem de um documento de casamento judeu, escrito em aramaico, preservado em Elefantina, no Egito: "Ela é minha esposa, e eu sou seu marido, a partir de hoje e para sempre".

refiram a objetos ou ornamentos que caracterizam sua lascívia, os quais, por isso, ela deve retirar do rosto e dos seios para indicar sua necessária mudança íntima. Algumas indicações bíblicas de formas específicas de enfeites e sinais podem ser encontradas em Jeremias 4.30, que aparentemente retrata o uso provocante que uma prostituta faz de seus vestidos, jóias e maquilagem; em Cantares 1.13, onde a mulher compara o abraço de seu amado a um "saquitel de mirra, posto entre os meus seios"; e em Gênesis 38.15, quando Judá julgou que Tamar fosse uma prostituta, "pois ela havia coberto o rosto".[1] A chave para entender os objetos que ela devia afastar (lit., "que ela retire", Os 2.2) pode ser encontrada nas *arrecadas* (argolas de nariz?) e *jóias*, de 2.13 (veja comentários), que eram apetrechos de seu comportamento lascivo.

Para que eu não (v. 3) introduz o que provavelmente deve ser entendido como uma série de ameaças de disciplina em que Gômer, a menos que rompa totalmente o seu adultério e suas respectivas ciladas, será desnudada e privada de todas as bênçãos que experimenta no presente, sendo levada para um ambiente desértico que ameaçará sua própria existência. Exposição pública, juntamente com castigo corporal, era uma forma de os assírios lidarem com prostitutas que desobedeciam à lei.[2] Aqui, a nudez parece fazer parte de um ritual de constrangimento (*cf.* Jó 17.6 quanto ao uso do hebraico *yṣg*, o segundo verbo do versículo 3, num contexto de zombaria), semelhante ao que Javé prometeu a Jerusalém, em Ezequiel 16.37: "... ajuntá-los-ei de todas as partes contra ti, e descobrirei as tuas vergonhas diante deles para que todos as vejam" (*cf.* Ez 23.10).

E a ponha como no dia em que nasceu pode referir-se tanto ao contexto anterior quanto ao posterior. Obviamente, isso reafirma e ressalta a expressão *a deixe despida*, com a qual forma um paralelo. Pode ligar-se a *deserto* e *terra seca* (*cf.* Jr 2.6), nos quais ouvimos insinuações da sede que Israel experimentou no deserto (*e. g.*, Êx 17.1-7; Nm 20.2-13).[3] O ponto básico é este: o *dia em que nasceu* tem um duplo sentido: (1) o

1. O hebraico *ki* também pode significar "muito embora" e, dessa forma, sugerir um paralelo com o costume assírio que proibia as prostitutas de usarem véu. Veja a discussão em Andersen (pp. 224-225).
2. J. B. Pritchard, *ANET*[2], p. 183.
3. Quanto a um resumo dos sentidos positivo e negativo de "deserto" em Oséias, veja R. Adamiak, *Justice and History in the Old Testament* (Cleveland: John T. Zubal, 1982), pp. 34-35.

dia do nascimento de Gômer, quando ela chegou totalmente nua; e (2) o dia do nascimento de Israel, isto é, o êxodo e a peregrinação no deserto, quando Javé o constituiu como Seu povo. O contexto, em que *deserto* obviamente se refere ao êxodo (Os 2.14-15), favorece esta interpretação em detrimento de outras interpretações, a saber, que a linguagem do deserto aplica-se a um castigo de seca na terra (Mays, p. 38) ou à infertilidade do povo, uma expressão idiomática comum no Oriente Médio. Portanto, o *dia em que nasceu* marca o início de uma transição, quando o centro de atenção deixa Gômer-Oséias, fixando-se em Javé-Israel (Andersen, pp. 225-227). A preposição *como* (ARC; *semelhante a*, ARA) deve, então, ter o sentido de "como no" *deserto* e "como na" *terra seca* (*cf.* Andersen, pp. 225-226).

4-5. Conforme Deus esclarece no início (1.2), os filhos são envolvidos no pecado e no julgamento da mãe. O que Israel faz como nação (a mãe) deixa suas marcas em cada indivíduo ou grupo (os filhos). Sugerem-se pelo menos três sentidos para "filhos de prostituições": (1) os filhos são ilegítimos; Oséias/Javé não é o pai deles; (2) os próprios filhos envolvem-se em fornicação; observe a conduta dos sacerdotes e suas filhas, em 4.13-14; ou (3) os filhos estão contaminados pela fornicação da mãe. Embora seja possível argumentar em favor de cada uma dessas sugestões, a terceira é a mais provável, porque há menos indícios específicos sustentando as outras duas. Idéias de culpa, tanto corporativa quanto individual, faziam parte da cosmovisão israelita, conforme ilustrado pelo castigo da família de Acã (Js 7.22-26). Todo o contexto da vida dos filhos e também a pessoa dominante na vida deles estavam imersos em prostituição; a vergonha e a culpa de tal fato dissiparam-se tanto entre eles que o pai sentiu-se constrangido a retirar sua compaixão, numa óbvia referência ao juízo anunciado no nome da filha, Desfavorecida (1.6).

Nessa acusação, nada se diz de concreto sobre os desvios de comportamento dos filhos: a única explicação para o envolvimento deles com a prostituição é a conduta da mãe (v. 5), cujas palavras são citadas como prova contra ela. Os amantes que ela busca ostensivamente são os Baalins, de quem ela acredita receber seu sustento: *pão* de cevada ou trigo; *água* para beber e irrigar; *lã* e *linho* para cobertas e roupas; *óleo* (*i. e.*, azeite de oliva) para cozinhar, para servir de combustível para lâmpadas, remédio e cosméticos, e para cerimônias religiosas; *bebidas* alcoólicas, como vinho ou de cereais fermentados.

Com a citação das palavras de Israel, torna-se claro o horror de sua prostituição. Ela foi atrás dos Baalins (veja o comentário sobre 2.13), expressão local ou regional dos deuses cananeus da fertilidade (que não são citados nominalmente antes do versículo 8). Ela se envolveu com os representantes sacerdotais desses deuses em atos de fornicação cujo propósito era garantir a fertilidade da terra. Num erro de dimensões cósmicas, ela atribuiu aos Baalins aquilo que só pode ser dom de Javé.[1] O estilo participial com que ela recita a lista de presentes quase transforma suas palavras em um hino aos Baalins (um paralelo bastante próximo num hino a Javé está em Sl 136.25: "[aquele que] dá [está dando] alimento a toda carne"). Gananciosa, ela declarava que todos esses bens eram seus, ligando o sufixo hebraico *meu* a cada substantivo. Trata-se de um erro duplo: a atribuição do presente à pessoa errada e a atitude possessiva por parte de um receptor egoísta. Parte do julgamento iminente será a correção divina desse erro duplo, quando Deus tomar de volta aquilo que, por direito, sempre foi Seu (vv. 8-9).

6-7. O juízo (introduzido com *portanto*; *cf.* vv. 9, 14; 13.3) apropriado à busca lasciva de Israel é separá-la totalmente de seus amantes – um caso de juízo por meio de sabotagem (*cf.* 5.6). Os objetivos são positivos, impulsionados pela graça, por mais que parecesse constrangedor para Israel: (1) o juízo procurava protegê-la de seus impulsos devassos, que só poderiam causar maiores danos a ela e a seus filhos (v. 6); e (2) tinha o propósito de frustrar sua busca incansável dos Baalins, a fim de que ela mudasse sua maneira de pensar e voltasse para Javé (v. 7). A castidade forçada, descrita pelos espinheiros e muros de pedra (*cf.* a mão firme que Deus tem de manter sobre "a vaca rebelde", de 4.16) que bloqueiam os caminhos para os santuários e a separam totalmente dos Baalins, prenuncia o período de disciplina e continência sexual da segunda parte do quinto ato (3.3-4). A atitude decidida de Javé ao confinar Israel e cuidar pessoalmente de sua disciplina é percebida no *eis que*, no início da primeira oração, e também no fato de ser Ele quem levanta o muro.[2]

Não que a paixão de Israel se esfrie com tudo isso (v. 7). Seu desejo

1. Veja Andersen (p. 233) acerca da exigência legal entre os sumários de que o homem que tivesse um filho com uma prostituta a sustentasse com dádivas de cereais, óleo e roupas; quanto ao texto de Lipit-Ishtar, veja *ANET*[2], pp. 159-161.
2. BJ e BLH omitem o "eis que" por razões estilísticas; ARA, ARC, IBB e PIB mantêm a expressão.

de ir atrás (*irá em seguimento*, lit. "abaterá") e buscar satisfação na adoração pagã é tão forte como sempre foi, mas os impedimentos colocados por Deus frustram a busca. Impedida, ela é mais uma vez citada diretamente (*cf* v. 5), desta vez, não em palavras que comprovam sua culpa, mas em termos que demonstram arrependimento: *tornarei* (*cf.* 3.5; 6.1; 14.1). Ambas as citações começam – sem dúvida o estilo é intencional – com *irei* (a forma hebraica é um pouco mais enfática: "deixa-me ir"; "desejo ir"), mas os períodos terminam de maneiras totalmente opostas: o versículo 5, nas orgias dos santuários de Baal; o versículo 7, no *melhor* do Deus vivo, o primeiro e único verdadeiro Marido.

8-13. Muita coisa terá de acontecer antes que aquele arrependimento seja realidade. Os versículos finais deste primeiro discurso de juízo revelam o significado dos versículos 4 e 5: a substituição da piedade pelo juízo, e os perigos da adoração de Baal, que provocou esse juízo. Acusações (vv. 8, 12b, 13b) entrelaçam-se aos anúncios, numa trama de crime e castigo corajosamente tecida pela habilidade divina.

Pela primeira vez (v. 8) Oséias emprega a palavra "saber" (heb. *yd'*, *cf.* 2.20; 4.1, 6; 5.3, 4; 6.3, 6; 13.4, 5), que, mais do que qualquer outro termo isolado, capta a essência de sua compreensão do que Deus deseja e daquilo que falta a Israel. Intimidade, lealdade e obediência – a tríplice corda da aliança – estão entrelaçadas nesta palavra. "Saber/conhecer" é agir conforme a aliança exige; não "saber/conhecer" é desafiar a fidelidade da aliança tanto na letra quanto no espírito. Pode-se desculpar a ignorância mais prontamente; não se pode fazer o mesmo com o esquecimento da aliança e de seu Soberano. A expressão *ela* (enfatizada pelo pronome no hebraico) *não soube*, do versículo 8, é recapitulada pela frase *de mim* (enfatizada pela ordem das palavras no hebraico) *se esqueceu*, do versículo 13.

O versículo 8 remonta ao 5, em termos de conteúdo, e desenvolve-se a partir dele. A lista de produtos básicos – *grão* (o hebraico *dāgān* pode indicar uma série de cereais, especialmente trigo, painço, cevada e espelta),[1] *vinho* novo (pode ser suco de uva ou uma antiga palavra poética para "vinho"; heb. *tîrôš*) e *óleo* (azeite de oliva, heb. *yiṣhār*) – mostra como eram fundamentais as provisões de Deus e como era básico o erro de Israel em não reconhecer sua completa dependência dEle. É oportuna a

1. R. K. Harrison, em *ISBE*, rev., II, p. 553.

interpretação de Wolff (p. 37) quanto ao uso dessas três palavras: em contraste com seus termos correspondentes no versículo 5 (pão, bebidas, óleo [heb. *šemen*]), elas descrevem o alimento vindo "diretamente de Javé", ainda não processado por mãos humanas.

Não apenas produtos básicos mas também artigos de luxo eram presentes divinos, dados em extrema abundância (*cf.* Dt 8.13; 17.17): multipliquei a *prata* e o *ouro*. Tal generosidade teve um uso vergonhoso nas mãos dos ourives que fabricavam ídolos. É possível que nos dias de Oséias a prata valesse mais do que o ouro, conforme sugere por sua precedência na oração.[1] Os dois metais eram muito valorizados na Palestina, pois tinham de ser importados: a prata vinha da Ásia Menor, das ilhas do mar Egeu, da Armênia ou da Pérsia; o ouro, de Ofir e do Egito.[2] Javé, a quem pertenciam a "terra e tudo o que nela se contém" (Sl 24.1), era responsável pela criação desses metais preciosos, pela prosperidade econômica que permitia sua aquisição e pela habilidade tecnológica que possibilitava sua purificação. Degradar seu uso era desprezar a Deus.

Portanto (v. 9) introduz as conseqüências inevitáveis de tal rejeição. *Tornar-me-ei, e reterei* é literalmente "voltarei e tomarei". O "retorno" (heb. *šwb*) rebate a citação colocada na boca de Israel no versículo 7: ela ainda não tem vontade de voltar para Deus em arrependimento; Ele irá tomar a firme decisão de voltar para ela em juízo (veja uma análise completa de *šwb* em Andersen, pp. 244-245) e de *reter* aquilo que lhe havia dado anteriormente.

Grão e *vinho* são as próprias palavras alistadas no versículo 8, enquanto *lã* e *linho* relembram a lista de bens valiosos do versículo 5. O *tempo* e a *estação* (BJ, PIB; a ARA omite a expressão "na sua estação" após *vinho*) referem-se aos períodos de colheita: maio-junho para os cereais; julho-setembro para as uvas. A ameaça de julgamento podia ser cumprida mediante seca (*cf.* Am 4.7-8) ou invasão, sendo costume dos assírios, por exemplo, marcar suas investidas militares na direção do ocidente para o período entre o final das chuvas da primavera e o início da colheita de cereais. Para um exército que se encontrava a mais de mil quilômetros de suas bases, essa tática assegurava as provisões adequadas (incluindo cordeiros novos, nascidos na primavera) para suas tropas, compondo a devastação infligida aos inimigos ou vassalos.

1. Veja P. L. Garber, em *IDB*, IV, p. 355.
2. Veja A. Stuart e J. Ruffle, em *IBD*, II, pp. 1002-1003.

A descrição é quase brutal. *Arrebatar* (heb. *nṣl*) significa "arrancar", "puxar violentamente para fora", tal como uma pessoa arrancaria uma presa da boca de um animal (Am 3.12). A falta de lã para o clima mais frio e de linho para a época quente contribui para as privações físicas. Mais do que isso, porém, o que a passagem salienta é a vergonha e a desgraça de ser despido, conforme se vêem na palavra *nudez* (heb. *'erwâ*, que pode significar órgãos genitais; *cf.* a cena vergonhosa de Noé embriagado, em Gn 9.22-23) e no desenvolvimento do assunto no versículo 10, introduzido por "agora" (*cf.* 5.3; 10.3; 13.2). A exposição pública da nudez de Gômer/Israel, ameaçada em 2.3, torna-se mais explícita no versículo 10. A força da passagem está na combinação de: (1) *lascívia* (RSV; ARC, *vileza*; ARA, *vergonhas*; heb. *nablutâ*, cuja raiz *nbl* insinua que a insensatez deslavada pode resultar em tal nudez flagrante); (2) *descobrirei* (heb. *glh*, "revelar", "desnudar", "mostrar totalmente", uma palavra aplicada à revelação divina, no sentido positivo) em contraposição a *cobrir*, no versículo 9; (3) *aos olhos dos seus amantes*, isto é, bem diante deles — a exposição máxima de sua vergonha perante os Baalins (e seus sacerdotes?) com quem ela se comportara de forma tão vergonhosa; e (4) impossibilidade de alguma pessoa *livrá-la* ou arrebatá-la (de novo o heb. *nṣl*; *cf.* v. 9; 5.15) da *mão* de Deus, símbolo de Seu poder (Gn 49.24; Is 50.2).

Qualquer dúvida com respeito ao papel central da adoração corrupta é dissipada no versículo 11. A linguagem pesada continua com a expressão inflexível *farei cessar* (heb. *šbt*), já empregada em relação ao aniquilamento da dinastia de Jeú (1.4). Talvez haja uma ligação direta entre a desgraça testemunhada pelos amantes de Israel (v. 10) e a destruição das festas (v. 11). As festas, em todas as suas formas, estavam tão corrompidas pela adoração de Baal reinante em Israel que elas já não pertenciam a Deus; elas eram *seu gozo*, suas ocasiões de prazer ilimitado (o heb. *māśôś* é empregado para designar um noivo em Isaías 62.5), mas dependiam totalmente da generosidade de Javé. Se a terra, por ordem dEle, retivesse as colheitas, não seria possível fazer oferendas e, conseqüentemente, não haveria festas; Israel ficaria nu perante os Baalins, cujo favor ele cortejava.

Gozo descreve o propósito ordenado por Deus para as festividades: deveriam ser celebrações de gratidão pelas dádivas de Deus nas colheitas e por Suas obras poderosas na redenção. *Solenidades* ("festas determinadas", RSV) refere-se ao calendário outorgado por Deus, estabelecendo a ocasião das festas; um calendário introduzido na ordem da criação, com o sol e a lua (Gn 1.14; a palavra hebraica traduzida por "estações" é a mesma que Oséias utiliza para indicar *solenidades*) e pelo

exemplo e *fiat* divino no sábado (Gn 2.2-3). As três palavras encaixadas no meio descrevem festas regulares específicas: *festas* são os eventos anuais celebrados com uma peregrinação até um santuário central (Dt 16.16-17; *cf.* Êx 34.22-23); *luas novas* são reuniões mensais registradas pela primeira vez em 1 Samuel 20.5ss., mencionadas por Amós (8.5) como ocasião em que não se realizavam negócios, descrita com maiores detalhes em Ezequiel 46; *sábados* eram os dias de descanso semanal prescritos nos códigos de lei do Antigo Testamento (*e. g.*, Êx 23.12; 34.21) e relacionados a Javé como "o sábado do Senhor teu Deus" (Êx 20.10), fato que tornava ainda mais trágico seu uso na adoração de Baal.[1] *Sábado* forma um trocadilho sarcástico com os verbos iniciais do versículo, *farei cessar*; as duas palavras utilizam as mesmas letras hebraicas (*šbt*).

Todas essas ocasiões dadas por Deus foram cooptadas por Israel para servirem a *seus* (observe a repetição dos pronomes) propósitos pagãos. O caráter agrícola das festas de peregrinação tornava-as facilmente adaptáveis aos cultos de fertilidade, cujo objetivo era assegurar colheitas regulares e produção abundante. É bem possível que as *luas novas* e os *sábados*, com seus equivalentes em outras religiões do Oriente Médio, tenham se corrompido com as práticas astrológicas dos vizinhos de Israel e também com os ritos sexuais denunciados por Oséias.

A aterradora devastação feita por Deus (*devastarei*) move-se (v. 12) das festas pervertidas para os símbolos familiares israelitas de prosperidade e segurança, a *vide* e a *figueira* (1 Rs 5.5; Mq 4.4; Zc 3.10), que muitas vezes eram plantadas juntas no mesmo campo, cujos frutos eram apanhados na mesma época, no final da colheita do verão. A comemoração dessa colheita coroava o ano agrícola (embora coincidisse com o início do ano pelo calendário hebraico) e fechava o ciclo de fertilidade, pelo qual os Baalins recebiam crédito indevido.[2] Uma vez mais (*cf.* 2.5) mencionam-se as palavras de Israel em testemunho contra ele. A citação reforça o aspecto possessivo implícito nos pronomes das expressões *sua vide* e *sua figueira*: ela afirmava que tinha direito a isso, que as possuía como seu justo pagamento (a forma hebraica *'etnâ* é usada apenas aqui e pode ser um trocadilho com *t'ēnâ, figueira* [Wolff, p. 38]; a outra forma de "salário" ou "pagamento" de prostituta é *'etnān* [Dt 23.19;

1. Para ter descrições das festas do calendário hebreu, veja H. J. Kraus, *Worship in Israel* (Richmond: John Knox Press, 1966), pp. 45-88.
2. J. Mauchline, em *DOTT*, p. 201. Pelo Calendário de Gezer, temos uma boa idéia de como era a seqüência de semeadura e colheita no ano agrícola da Palestina.

Ez 16.31, 34, 41; Os 9.1]), sua recompensa por se entregar aos Baalins, novamente chamados de *meus amantes* (*cf.* 2.5, 7). A devastação será provocada por Deus; Ele fará com que a vinha/pomar se estrague e seja invadida por toda espécie de arbustos e árvores improdutivas. A menção de animais (*cf.* o leão e o urso, em Am 5.19) ajuda a preparar o caminho para o quadro de restauração em 2.14-23, que inclui uma aliança com *as bestas-feras do campo* (v. 18) e a sujeição de seus instintos destrutivos. A palavra de juízo termina com um ataque (quanto a *castigarei*, heb. *pqd*, veja 1.4) às festas e a tudo o que representavam (v. 13). O caráter delas é explicitado: no versículo 11, Deus rejeitou as festas e as atribuiu a Israel — *suas* festas; no versículo 13 faz-se uma clara identificação com os Baalins, e, ao mesmo tempo, a identidade dos *amantes*, insinuada no versículo 8, é anunciada.[1] (Veja nota adicional sobre os Baalins, à p. 89.)

Queimou incenso é a provável tradução do verbo (heb. *qtr*, "fazer subir sacrifícios de fumaça"). Não se apresenta nenhum objeto específico para o verbo, e algumas traduções fornecem outros — "ofertas" (JB), "sacrifícios" (NASB; NIV). Uma vez que a raiz hebraica é a base de várias palavras que designam incenso e altares de incenso, provavelmente é melhor supor que o objeto é incenso quando não se declara nenhum outro (*cf.* Êx 30.7; 40.27; 2 Cr 2.5; 26.18, 19; Jr 7.9, onde Baal é mencionado como sendo o receptor).

O uso de jóias como ornamento (*cf.* a noiva, em Is 61.10) parece ligar o versículo 13 ao versículo 5. Aqui, Israel é descrito como ajeitando-se com *suas arrecadas* ("argolas"), provavelmente de ouro (Gn 24.22; Jz 8.24-26), usadas no nariz (Gn 24.47; Is 3.21) ou nas orelhas (Gn 35.4; Êx 32.2-3, onde a palavra está no plural), e com *suas jóias* (uma palavra hebraica semelhante é empregada com sentido erótico em Ct 7.2), que talvez se assemelhassem às faixas usadas pelas deusas Istar e Anate, que as faziam cair sobre o corpo, de modo a realçar os seios e a região pubiana (veja uma descrição detalhada em Andersen, pp. 260-262).

E andou atrás de seus amantes liga este versículo ao versículo 5. Este

1. Essa interpretação da estrutura e do significado de 2.12 segue o consenso da maioria dos comentaristas da atualidade (Jacob, pp. 26-29; Jeremias, p. 45; Mays, pp. 42-43; Wolff, p. 14). Andersen (pp. 215, 252-254) termina a primeira oração após figueira e identifica os filhos (*cf.* 2.4) como sendo o pagamento da prostituta, sobre quem a ira de Javé cairá na forma de mata selvagem e animais que vagam pelas florestas, uma aplicação do castigo anunciado em Lv 26.21, 22: "E se andardes contrariamente para comigo... enviarei para o meio de vós as feras do campo, as quais vos desfilharão".

paralelo, centralizado na paixão de Israel pela idolatria/prostituição, vai contra a idéia de Wolff (p. 40) de que o versículo 13 descreve uma procissão formal no santuário, em que os adoradores marchavam atrás de líderes que levavam estandartes com representações de deuses pagãos.

Para Oséias, *de mim se esqueceu* é o oposto de *conhecer* o Senhor, em 2.20 (*cf.* especialmente 6.6, onde a rejeição do conhecimento de Deus e o esquecimento da lei divina são idéias paralelas), e combina as atitudes características com que Javé encara Sua necessidade de julgar — firmeza e tristeza (*cf.* 11.1-9). Esquecer-se de Deus é agir como se Ele jamais Se tivesse dado a conhecer, jamais tivesse resgatado Seu povo no êxodo, jamais tivesse cuidado deles na terra nem lhes tivesse apresentado Suas reivindicações bondosas e insistentes. A fórmula oracular *diz o Senhor* (heb. *n^{e}'um Yahweh*; *cf.* 2.16, 21; 11.11) deixa absolutamente claro aquilo que começamos a suspeitar já no versículo 3 acerca dessa palavra de juízo: conquanto Oséias tenha começado a passagem, dirigindo-se a seus filhos, logo a voz de Javé substituiu a do profeta, e Israel, não Gômer, tornou-se o alvo do julgamento.

Nota adicional: os Baalins

O fato de Oséias usar o plural *Baalins* (*cf.* 2.17; 11.2) é mais bem interpretado: (1) em termos da multiplicidade de santuários onde a adoração a Baal corrompia a adoração a Deus; e (2) à luz da tendência de o nome Baal ser associado a várias cidades ou regiões da Palestina — Baal-Berite, em Siquém (Jz 8.33; 9.4); Baal-Gade (Js 11.17), no vale do Líbano, a oeste do monte Hermom; Baal-Hamom (*cf.* Ct 8.11), localização desconhecida; Baal-Hermom (Jz 3.3; 1 Cr 5.23), ao norte, perto daquela montanha; Baal-Peor (Nm 25.1-9; Os 9.10), em Moabe. A forma singular, em aparente referência a um ídolo, foi usada por Oséias (*cf.* 2.8), de acordo com a típica maneira cananéia de entender Baal como o senhor da tempestade, representado com um capacete em forma de touro, empunhando em uma das mãos um raio de ponta afiada semelhante a uma lança e na outra uma clava de combate.[1]

Uma série de histórias sobre Baal foi preservada na literatura

1. *ANEP*, p. 40; *ISBE*, rev., I, p. 377.

ugarítica, e os mais de cinqüenta anos de pesquisas, desde a descoberta daqueles textos em Ras Shamra (antiga Ugarite), no noroeste da Síria, têm ampliado nossa compreensão da natureza do culto a Baal, conforme Oséias o entendia.[1] Importantes para nosso estudo são os relatos da vitória de Baal sobre Yamm, o deus-mar, representando o caos e sua constante ameaça de aniquilar a ordem, e da contínua luta de Baal, em que ele precisa da ajuda de sua irmã-esposa, a deusa Anate, para manter a distância Mote, o deus da seca do verão e da morte, a fim de que a fertilidade não falhe e a soberania de Baal não seja eliminada. Para essa fertilidade, é fundamental o encontro sexual de Baal com Anate, que dá à luz um bezerro.[2] Pelo que parece, a prostituição cultual desenvolveu-se como imitação desse ato sexual cósmico entre Baal e Anate, embora sejam escassos os dados extrabíblicos sobre o sexo ritual na Siro-Palestina. Oséias é a melhor fonte isolada de que dispomos. No entanto, a relação entre o mito e o ritual é bem documentada no antigo Oriente Médio. O mito contava a história básica, e o ritual tinha o propósito de mantê-la em atividade.

Não é fácil reconstituir a história da fusão do culto a Javé com a veneração a Baal. É possível que, por todo o interior do território, sé espalhassem bolsões em que a religião cananéia nunca tivesse sido eliminada. Ademais, a própria língua hebraica favorecia alguma confusão entre Baal e Javé, permitindo que, pelo menos na época de Oséias (*cf.* 2.16-17), Baal (lit. "proprietário", "senhor", "marido") fosse usado como título para Javé (*cf.* os nomes teofóricos dos filhos de Saul – Esbaal, 1 Cr 8.33; Jônatas – Meribe-Baal, 1 Cr 8.34; Davi – Beeliada, 1 Cr 14.7). Além disso, em formas variadas, Baal era um título padrão para divindades, desde o litoral da Filístia até o vale da Mesopotâmia (*cf.* Bel). Entretanto, foi Acabe quem, incentivado por sua ímpia esposa Jezabel, de Tiro, na Fenícia, tentou combinar o culto a Baal com a adoração a Deus, de forma que o primeiro veio a suplantar o segundo: (1) construíram-se templos a Baal em Jerusalém (2 Rs 11.18) e Samaria (1 Rs 16.21); (2) altares de

1. Um pequeno manual que mostra o impacto das descobertas em Ugarite sobre o Antigo Testamento é encontrado em P. C. Craigie, *Ugarit and the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
2. Para ter informações sobre Baal, veja K. G. Jung, em *ISBE*, rev., I, pp. 377-379; Craigie, *Ugarit and the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 61-66; quanto aos textos, veja G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1956).

incenso a Baal foram erigidos em Jerusalém (Jr 11.13), provavelmente nos terraços em cima das casas (Jr 32.29); (3) o séquito de Acabe contava com 450 sacerdotes de Baal (1 Rs 18) e diversos profetas; (4) Elias detestava a adoração de Baal a ponto de arriscar seu ministério no poder de Deus, a fim de expor publicamente a impotência de Baal e seus sacerdotes (1 Rs 18); (5) na época de Jeú (veja comentário sobre 1.4), a adoração de Baal havia reconquistado a iniciativa que perdera para Elias (2 Rs 9-10); e (6) Judá também foi contaminado com esse culto por Atalia, filha de Jezabel (2 Cr 17.3; 21.6; 22.2), pelas imagens fundidas de Acaz (2 Cr 28.2), pelos altares de Manassés (2 Rs 21.3), pelos utensílios de Baal que tiveram de ser eliminados do templo e pelos sacerdotes que precisaram ser destituídos na reforma de Josias (2 Rs 23.4-5).

d. Uma restauração bondosa (2.14-3.5 [heb. 2.16-3.5])

Em 2.14, dissipa-se a nuvem de julgamento que pairava sobre Israel e se evidenciava no casamento condenado de Oséias (1.2-9) e nas acusações e pronunciamentos divinos (2.2-13). Assim como o julgamento foi descrito em ações e depois em palavras, agora a esperança também é declarada em palavras (2.14-23) e, depois, em ações (3.1-5).

As respostas de Oséias às ordens divinas (1.2-9) prepararam o cenário para o discurso de condenação pronunciado por Javé (2.2-13); os oráculos de promessa de Javé (2.14-23) preparam o caminho para a resposta de Oséias, a reconciliação (3.1-5). Quando o assunto é julgamento, a ilustração precede a realidade; quando é a esperança que está em foco, a realidade tem primazia sobre a ilustração (veja o início do comentário sobre 1.1-3.5).

i. O segundo discurso de salvação: renovação com conseqüências cósmicas (2.14-23 [heb. 2.16-25]). O andamento do texto encontra-nos desprevenidos para a surpresa de 2.14. A acusação *de mim se esqueceu* (v. 13) prepara-nos para uma declaração correspondente, "esquecerei a mulher e os filhos dela". É exatamente isso que acontece na acusação contra os sacerdotes que se esquecem da lei de Deus (4.6). *Portanto* (*cf.* vv. 6, 9) nos previne contra a fatídica notícia. Mas ela não vem. Em vez disso, somos surpreendidos por uma série de promessas que incluem: (1) um segundo êxodo e triunfo (vv. 14-15); (2) a eliminação de todas as menções aos Baalins (vv. 16-17); (3) a garantia de segurança contra ataques de homens e animais (v. 18); (4) outro noivado e casamento (vv.

19-20); e (5) prosperidade cósmica como sinal da aliança renovada (vv. 21-23). Cada promessa dessa brilhante lista é realçada pelo uso dos verbos, garantindo que Deus agirá (*eu atrairei, levarei, falarei etc.*).

14-15. O ponto comum entre as palavras de juízo e as notas de esperança é a iniciativa divina, agora ouvida como a linguagem do amor. *A atrairei* é uma expressão forte que pode sugerir indução (Jz 14.15; 16.5) ou até mesmo sedução (Êx 22.16); *falarei ao coração* pode ser empregado em contextos românticos (Gn 34.3; Rt 2.13); Israel "responderá" (IBB, PIB, BJ) a tal corte, e essa resposta deve ser positiva, como em sua lua-de-mel no êxodo (*cf.* Jr 2.2).

Entremeadas com a linguagem amorosa encontram-se as reminiscências do êxodo: o *deserto* é o local da corte de Javé, bem longe tanto dos santuários dos Baalins, à sombra das árvores (*cf.* 4.13), quanto das olarias do Egito. Promessas no deserto, de presentes de casamento, serão repetidas e transformarão os cenários de Canaã, conquistada por Josué: novas vinhas, abençoadas por Javé e não por Baal, produzirão uvas em abundância. E o *vale de Acor* ("dificuldades"), flagelado durante meio milênio pela lembrança da desobediência de Acã à ordem de condenar todos os pertences da cidade de Ai (Js 7.26), será entregue a Israel com um novo nome, um novo começo: *porta* (um portal espaçoso) *de esperança* (*cf.* Jr 31.17; Lm 3.29).[1] Para Oséias, as lembranças que Deus tem do deserto são comoventes (9.10; 13.5). O êxodo (lit. "sua subida"; *cf.* "subirão", em 1.11) é mencionado no final porque abrange as outras duas referências históricas, a peregrinação no deserto e a posse de Canaã, e também sintetiza o amor divino por Israel celebrado naqueles acontecimentos.

Da terra do Egito prepara o caminho para o papel crucial desempenhado pelo Egito nas mensagens de Oséias. *Egito* pode ser um lembrete do amor de Deus resgatando um povo escravizado (11.1; 12.9, 13; 13.4). Em contraste, para os ouvintes de Oséias a palavra *Egito* transmitia uma ameaça de retorno àquela casa de escravidão, uma erradicação do êxodo (*cf.* 7.16; 8.13; 9.3, 6; 11.5, 11). Em todas essas passagens, com exceção da primeira, o Egito é equiparado à Assíria como a terra do cativeiro em potencial. Pode-se achar a razão para tal

1. Veja D. A. Hubbard, "Hope in the Old Testament", *TynB*, 34, 1983, pp. 33-59. A raiz hebraica. *qwh* sugere "aguardar com expectativa" e não tem nada da incerteza que se associa com tanta freqüência à nossa palavra "esperança".

equiparação num terceiro sentido que *Egito* tem para nosso profeta: ele fala, juntamente com a *Assíria*, da política externa ambivalente que dominou os decênios finais de Israel, antes de os assírios conquistarem o país, no reinado de Oséias (2 Rs 17.1-6). Alguns dos termos mais bem escolhidos de Oséias estão reservados para zombar dessa ambivalência (7.11; 12.1). Cortejar qualquer um desses dois países à custa da deslealdade para com Javé significava buscar a tragédia. Colocado entre sua libertação passada *do* Egito e a ameaça de seu retorno *para* lá, Israel precisava encontrar um caminho mais sábio do que o equívoco político.

16-17. Vinhas abundantes e vales cheios de esperança só serão possíveis quando todos os vestígios de adoração a Baal forem apagados da terra (quanto à influência dos Baalins, veja comentário sobre 2.13). *Naquele dia* (*cf.* 1.5; 2.18, 21) relaciona esta faceta da salvação com a precedente: um êxodo renovado, isento de referências a Baal, é parte integrante daquele grande futuro, cuja certeza é ressaltada pela fórmula oracular *diz o Senhor* (veja comentário sobre 1.13). Outro elo entre os versículos 14-15 e 16-17 é a linguagem de casamento. O que Deus prediz, e até ordena, é mais do que uma troca do nome *Baal* ("senhor" ou "amo") por Javé; é também a concessão de um nome mais afetuoso, mais íntimo: *meu marido* (meu homem [especial], *cf.* 2.7; Gn 2.23-24). Assim como acontece com o novo êxodo e triunfo, o último período ofuscará o primeiro. O amanhã reluzente de *naquele dia* verá Israel, mais do que nunca, tendo um relacionamento de amor com Deus.

O novo nome, *meu marido*, elimina o antigo. A retirada dos nomes significa a erradicação de qualquer existência, qualquer influência que os Baalins possam ter tido. Ela os reduz à nulidade que realmente são.[1] O final do versículo 17 faz lembrar as palavras do versículo 13 que fecham o primeiro discurso de juízo. O "de mim se esqueceu", que indicava que Israel havia se entregado à busca insaciável de seus amantes/Baalins, foi substituído pelo "não mais se lembrará desses nomes (os Baalins)". Um cumprimento literal dessa profecia encontra-se no zelo que incitou os escribas de Israel a, às vezes, substituírem "Baal" em nomes próprios israelitas por *bōšet*, "vergonha" (*cf.* Meribe-Baal, 1 Cr 8.34; Mefibosete, 2 Sm 21.8; Os 9.10, parece acolher tal substituição, BLH; *cf.* BJ mg.).

---

1. Acerca da força do *nome* no Antigo Testamento, veja H. Michaud em *A Companion to the Bible*, editado por J. J. von Allmen (Nova Iorque: Oxford University Press, 1958), pp. 278-279; G. W. Bromiley, *TDNT*, abril de 1985, pp. 695-696.

18. Duas ameaças específicas de julgamento são aqui revertidas, com toda a infalibilidade de uma *aliança* divina. O resultado é uma segurança absoluta: (1) não se deve temer nenhum perigo para pessoas ou plantações, por causa de animais selvagens, aves daninhas ou répteis venenosos (*cf.* 2.12, que prometeu tal devastação nas vinhas; *cf.* também Am 5.19); e (2) não se tolerará nenhuma invasão militar, uma vez que os instrumentos de guerra — *arco, espada* e outras armas (esse deve ser o sentido que *guerra*, heb. *milhāmâ,* tem nesse texto; *cf.* 1.7; Sl 76.3; Is 3.25; 21.15; veja F. Zorell, *Lexicon Hebraicum*)[1] — serão quebrados e retirados da terra de Israel.

Naquele dia é uma expressão que une firmemente esta promessa com aquela que a antecede, bem como com o clímax do oráculo, no versículo 21. O perigo conjunto de devastação animal e militar é observado em outras passagens do Antigo Testamento (*e. g.* Jó 5.19-23; Jr 15.2-3). A guerra significava o abandono das terras e a destruição dos muros e torres de vigia, abrindo oportunidade para que o reino animal promovesse sua devastação. É óbvio que todos os habitantes da terra seriam afetados por essa dupla investida. Os pronomes na terceira pessoa do plural (*cf.* também "e *os* farei deitar em segurança", ARC, IBB) apontam para Israel como um grupo de indivíduos e famílias vulneráveis às calamidades, enquanto os pronomes na segunda (vv. 19-20) e terceira (v. 17) pessoas do feminino singular descrevem Israel como a noiva de Javé.

A cena de armas destruídas reflete o segundo ato de julgamento em 1.4-5 e também a promessa de não livrar Israel ou Judá mediante intervenção militar (1.7). O julgamento simbolizado no nome de Jezreel implicava necessariamente uma agressão militar: foram necessários arcos assírios para quebrar os arcos israelitas. Agora, em 2.18, a promessa sustenta que os armamentos da Assíria e de qualquer outra procedência serão eliminados da terra. Podemos imaginar a esperança que essa promessa trouxe para os israelitas, que, de 743 a. C. até a captura de Samaria, em 721 a. C., haviam enfrentado, quase anualmente, as flechas assírias.

Oséias expressou a promessa em termos de *aliança* tanto para afirmar seu caráter solene quanto para ligá-la às alianças passadas. Referências aos sacrifícios pactuais que ratificavam o compromisso e

1. Franz Zorell, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1966), p. 441a.

obrigavam os celebrantes a cumprir seus termos sob pena de morte (*cf.* Gn 15.7-20; Jr 34.18) são mantidas no verbo-chave que indica o estabelecimento de uma aliança: "cortar" (heb. *krt*; *cf.* 2.18; 10.4; 12.1 [heb. v. 2]). Os paralelos bíblicos mais próximos do versículo 18 são Gênesis 9.9-10 e Ezequiel 34.25. Deus estabelece um acordo com Sua criação a fim de proporcionar benefícios permanentes para Seu povo. O quadro de harmonia absoluta na criação faz recordar Gênesis 1.30 e seu cenário edênico, antes de a sinfonia ficar desafinada com o primeiro ato de desobediência humana (Gn 3.15, 17-19; *cf.* Is 11.6-9; 35.9).

Essa referência à *aliança* (heb. *b'rît*, provavelmente derivado de uma raiz que tem o sentido de "atar" ou "prender junto") difere de dois outros usos que Oséias faz do termo: (1) é aplicado a tratados ou pactos feitos de forma tola ou traiçoeira com outros países (10.4; 12.1 [heb. v. 2]); e (2) faz lembrar a aliança e suas cláusulas, impostas a eles por Javé, quando foram constituídos em nação (6.7; 8.1; as duas passagens empregam o verbo "transgredir" [heb. *'br*] para descrever a atitude arrogante que fez com que as pessoas deixassem de lado suas obrigações). O futuro precisava de um novo tipo de aliança, iniciada por Javé e endossada por Sua soberania. Achamos que isso começa a ser descrito no versículo 18, embora tenha ficado para Jeremias (31.31-34), que deve a Oséias um número considerável de idéias e ênfases (veja a introdução), a tarefa de detalhar seus componentes específicos e seu significado maior.

19-20. A mudança pronominal da terceira pessoa do plural para a segunda do feminino singular e a troca da linguagem de segurança pela linguagem de noivado distinguem esta passagem dos versículos 14-18 e 21-23, embora ela esteja intimamente ligada aos dois textos: (1) ela apresenta em detalhes o relacionamento renovado dos versículos 14-15 e descreve o que o tornará diferente do vínculo que Israel rompeu de forma tão perversa com seu pecado; (2) mostra a intimidade e a integridade da união simbolizadas no novo nome, *meu marido*, do versículo 16; (3) reflete o contexto de paz e segurança assegurado pela nova aliança do versículo 18; e (4) prepara o cenário para a reentrada dos filhos, cujos nomes alterados são o tema principal dos versículos 21-23.

O centro de atenção dos versículos 19-20 é a natureza legal e contratual do novo relacionamento. *Desposarei* é um termo muito mais formal do que "vai, toma" (1.2), "vai... ama" (3.1) ou "lhe falarei ao coração" e "responderá" (IBB, 2.14-15). Nos casamentos israelitas, os esponsais envolviam negociações com os pais ou seus representantes (2

Sm 3.12-15), determinando, também, o dote que o pretendente pagaria à família da noiva (2 Sm 3.14). Guardava-se um intervalo entre o noivado e a consumação do relacionamento (Dt 20.7; 28.30), mas nesse intervalo já se considerava que ela pertencia oficialmente ao futuro marido (Dt 22.23-27), pelo resto da vida (como se deve interpretar o *para sempre* de Os 2.19; *cf.* Êx 21.6). A intensidade do noivado de Javé com Israel é transmitida pelo uso tríplice que Oséias faz do termo.

Gramaticalmente, os cinco substantivos que descrevem a natureza do relacionamento podem ser entendidos como o preço que Javé pagou por Sua noiva (a preposição hebraica *b* tem este sentido em 2 Sm 3.14). Mas não devem ser forçados os aspectos contratuais: a quem Javé pagaria tal preço? Ele é o único pai de Israel (11.1). O que essas palavras realmente descrevem é tudo o que Javé traz para o relacionamento, todos os atributos que favorecem uma aliança marcada por lealdade, integridade e amor. Sem reservas, na plenitude daquilo que Ele demonstrou ser, Javé renova Seu compromisso permanente para com sua noiva.

Justiça e *juízo* formam o primeiro par de atributos (*cf.* Am 5.7, 24; 6.12). *Justiça* descreve o compromisso de Javé de ser tudo o que se exige por Seu papel, dentro da aliança, como Soberano e Salvador, e de Se relacionar com Seu povo de modo firme, leal e correto em todos Seus procedimentos. A palavra hebraica *ṣedeq* indica a retidão do próprio caráter de Deus (Jó 36.3), Sua dispensação da justiça (Jr 11.20) e Sua defesa ou livramento nos ataques inimigos (Sl 35.24, 28). A palavra *juízo* diz respeito à imparcialidade com que Javé Se relaciona com Seu povo, na medida em que honra sua obediência e corrige sua obstinação, sem exageros nem arbitrariedades. O *mišpāṭ* hebraico implica retidão ao se tomar uma decisão (Gn 18.25), preocupação solidária com a reparação de injustiça (Is 30.18), desejo de buscar o melhor para Suas criaturas sempre que possível (Sl 36.6).

Benignidade e *misericórdias* formam o segundo par. *Benignidade* repercute a lealdade da aliança, descrevendo a atitude e o comportamento do Senhor que, em absoluta liberdade, fez uma promessa a Seu povo. A palavra hebraica *ḥesed* pode indicar orientação e proteção divinas (Êx 15.13), e o motivo de Ele dar livramento (Sl 6.4), ou perdão (Sl 25.7), ou de manter a aliança (Dt 7.9, 12; Mq 7.20). *Misericórdias* reluz junto com a ternura e a compaixão, especialmente quando se mostra aos fracos, necessitados, oprimidos. O hebraico *raḥ^{a}mîm*, relembrando o nome da filha, formado a partir da mesma raiz (1.6-7; 2.1; *cf.* 2.23), é um termo afetivo, cognato da palavra que significa ventre (Gn 49.25; Os 9.14), dando

idéia de sentimentos profundos, maternais; no Antigo Testamento, tal compaixão é atribuída com mais freqüência a Javé (*e.g.* 2 Sm 24.14; Is 63.7, 15; Jr 16.5) do que a seres humanos (Pv 12.10; Am 1.11).

Fidelidade, o preço final do noivado, transmite que se pode depender totalmente de Javé, que se pode confiar em todas as Suas palavras, especialmente em Suas promessas da aliança. O termo hebraico **mûnâ* mostra-se na restauração após o julgamento (Lm 3.21ss.), na integridade das obras de Deus (Sl 33.4), na altura (Sl 36.5) e comprimento (Sl 100.5) inigualáveis de sua credibilidade. Esse quinteto de qualidades divinas reunidas por Oséias assemelha-se a passagens da hinódia de Israel em que todas as palavras, à exceção de *misericórdia*, aparecem juntas (*e. g.* Sl 33.3-4; 36.5-6; 89.14).

Com uma promessa sucinta, atinge-se o clímax desta seção: *e conhecerás ao Senhor* (v. 20). Embora *conhecer* seja próprio para descrever a intimidade do casamento (Gn 4.1), aqui significa que a noiva dará a devida resposta ao Noivo, comprometendo-se com os termos da aliança, com o mesmo fervor e a mesma fidelidade que Ele demonstrou. Tal falha na devoção atual de Israel foi apenas declarada por Oséias em 2.8, 13, e será amplamente desenvolvida em 4.1, 6; 5.4; 6.6. A lealdade e a obediência à aliança são a essência do conhecimento de Javé. E elas se manifestam exatamente naquelas qualidades que Javé promete trazer ao casamento. O que Ele oferece é o que pede de Israel num compromisso permanente: *justiça* — o cumprimento de todas as exigências da aliança para com Ele e para com os outros (10.12); *juízo* — a defesa dos direitos de cada membro da comunidade (12.6); *benignidade* — a extensão da graça da aliança aos outros com a mesma boa vontade que Javé demonstrou por eles (4.1; 6.6; 10.12; 12.7); *misericórdias* — o interesse ardente pelos outros, especialmente pelos aflitos (só aqui em Oséias); e *fidelidade* — confiabilidade no cumprimento das promessas, no desempenho das obrigações e na constância da conduta correta (só aqui em Oséias; mas compare a palavra cognata **met*, em 4.1). O fato de Oséias reconduzir Gômer ao casamento (3.1-2) demonstraria como Israel carecia profundamente do dote e do conhecimento divinos.

21-23. Duas grandes promessas conduzem o discurso de salvação (2.14-23) a uma conclusão gloriosa: a restauração da fertilidade da terra e a alteração dos nomes dos filhos, transformados em declarações de salvação. A menção de *Jezreel* é o elo entre essas promessas (v. 22b), anunciando fertilidade por sua própria etimologia (*cf.* comentário sobre

1.4-5) e iniciando a seqüência de alteração dos nomes. A fórmula escatológica *naquele dia* e a fórmula oracular *diz o Senhor* (v. 21) vinculam esta passagem às anteriores (*cf.* 1.16, 18), impregnando-a da autoridade divina apropriada à sua mensagem cósmica e à promessa de renovação da aliança.

A promessa de fertilidade faz lembrar as sentenças de privação em 2.9, 12. Sua forma é uma dramática seqüência de comunicações: de Oséias para os *céus*, a fonte das chuvas; dos céus para a *terra*, a fonte das colheitas; da terra para as próprias colheitas (quanto a *trigo*, *vinho* e *óleo*, veja comentário sobre 2.8); das colheitas para *Jezreel*, agora um trocadilho com "Israel" e um insulto para os Baalins no mundo onde Deus é a fonte de todo bem-estar. A chave para o drama é a "resposta" (IBB; ARC; BJ), cuja importância para a obra de salvação foi sugerida no versículo 15. Quando Israel "respondeu" às manifestações de amor de Javé (v. 14), abriu-se o caminho para que Ele respondesse aos anseios de Sua criação, produzindo a fertilidade que havia planejado para ela. O período de deserto havia passado, e Sua promessa de vinhas (v. 15) precisava ser cumprida. A melhor explicação para *resposta* é um grito ou gesto em reação a uma necessidade clamorosa. Podemos imaginar os clamores subindo — de Jezreel (Israel) para as colheitas, das colheitas para o solo, do solo para os céus, dos céus para Javé — e as respostas descendo, expedidas lá de cima.

O jogo de palavras com o nome de Jezreel prossegue na promessa "eu *a* semearei para mim na terra" (v. 23; BJ; *cf.* ARC; TB; IBB; *Israel* [ARA] não aparece no hebraico). O pronome *a* é transportado dos versículos 19-20 e está implícito no trocadilho Jezreel = Israel (v. 22).[1] A oração reverte o juízo de 1.4-5 e reflete o uso positivo do nome Jezreel em 1.10. Além disso, ela deixa implícito que Javé concede fertilidade à terra (*cf* Nm 5.28, onde o hebraico *zr'* descreve a gravidez). O nome Desfavorecida (*cf.* 1.6-7) é alterado sem que haja resposta; mas a alteração do nome Não-meu-povo (*cf.* 1.8-9) requer a resposta do povo, pois, pelo que parece, tem-se em vista algum tipo de cerimônia de celebração da aliança (*cf.* Jr 30.22; 31.1; Ez 36.28; 37.23; Zc 2.11; 8.8). A resposta de Israel conclui este discurso de salvação da mesma forma como a resposta de Israel no deserto o iniciou (v. 15). Tal inversão do juízo, acompanhada pela mudança nos nomes dos filhos, amplia assim a esperança profética de 1.10-2.1 (veja a

1. A IBB usa o pronome na forma masculina *o*, devido ao gênero masculino de Jezreel em 1.4-5; TB, BJ lêem "a", acompanhando o TM.

nota sobre cumprimento de profecia, logo após os comentários sobre 1.10-2.1) e molda a profunda unidade entre 1.10-2.23 e 1.2-9. (Quanto ao uso neotestamentário desses nomes modificados, em 1 Pe 2.10 e Rm 9.25, veja o comentário sobre 1.10-2.1.)

ii. Quinto ato: reconciliação com restrições disciplinares (3.1-5). É preciso notar algumas diferenças entre o quinto ato e os quatro primeiros (1.2-9): (1) não há nenhuma declaração de seqüência, exceto pela expressão *outra vez*, que provavelmente deve ser lida dentro da fórmula do discurso divino, "disse-me *outra vez*" (*cf.* BLH, PIB, Andersen, Mays), e não junto com a ordem divina, *vai outra vez* (Jacob; Jeremias; Wolff; LXX; Vulg.; a maioria das versões em inglês; várias versões em português); essa interpretação está mais de acordo com a ordem das palavras e destaca o fato de Javé haver falado, em vez do mandamento propriamente dito; (2) a reação de Oséias, que aparece em duas partes (vv. 2-3), é muito mais importante aqui do que o conciso "foi-se, pois, e tomou a Gômer" (*cf.* 1.3); (3) Oséias fala diretamente a Gômer (v. 3), pela única vez no livro (em 2.2-3 ele fala a ela por intermédio dos filhos); (4) o registro de 3.1-5 encontra-se na primeira pessoa do singular, tendo Oséias como narrador, enquanto os quatro atos anteriores estão na terceira; (5) o nome de Gômer não é mencionado no quinto ato (*cf.* 1.2; as razões para identificar a "mulher" de 3.1 com Gômer são apresentadas na segunda diretriz da introdução ao comentário sobre 1.2-3.5, acima); e (6) a ordem é reformulada: "vai, toma" (1.2) torna-se "vai, ama" (3.1); isso muda a mensagem toda, passando da corrupção da idolatria de Israel para a constância do amor de Javé.

1-2. Estes versículos arrastam o ouvinte de volta para as realidades pecaminosas do presente, depois do vislumbre tantalizante do futuro, no segundo discurso de salvação (2.14-23; *cf.* a mesma seqüência de 2.2-13 em relação a 1.10-2.1). A situação na vida de Gômer parece exatamente a mesma de quando os filhos receberam ordens de repreendê-la, em 2.2; o quadro da vida de Israel — "se desviam para outros deuses" (TB, IBB, BJ, PIB) — parece não ter sofrido modificação alguma em relação a 2.5; não há indícios de palavras como "irei, e tornarei para o meu primeiro marido" (2.7); Gômer é rotulada como *adúltera* (*cf.* 2.2), como alguém que tem um "amante" (BLH, PIB; *cf.* 2.5, 7, 12, 13). Aparentemente, a essa altura sua promiscuidade concentrou-se numa única pessoa, designada no versículo 1 pela palavra hebraica em geral traduzida por *amigo* (*rēa'*; *cf.* Ct 5.16,

"amado"; Jr 3.1, "amantes"; Jr 3.20, "marido"). Israel continua fascinado pela adoração sensual, conforme sugere seu amor por *bolos de passas* (*cf.* 2 Sm 6.19); sem dúvida alguma, ele os estimava, considerando-os dádivas dos Baalins (*cf.* 2.5, 12), parte de seu pagamento pela prostituição e talvez um afrodisíaco (Ct 2.5).

Em meio a essa situação desoladora, surge a ordem severa, *vai... ama*, explicada mediante uma declaração incisiva, *como o Senhor ama.* Poucas passagens das Escrituras falam-nos mais sobre o amor divino: (1) ele é constante em todas as circunstâncias, presente até mesmo quando o povo (provavelmente tanto Israel quanto Judá estão incluídos; *cf.* comentário sobre 1.6-7, 11) está enredado em sua idolatria/prostituição (*cf.* 4.12, 19; 5.3-4, quanto a expressões que indicam até que ponto Israel se mantinha cativo à perversão); (2) contrasta profundamente com a trivialidade das afeições humanas, especialmente quando tais afeições estão voltadas para objetos indignos — enquanto Javé ama os israelitas, o que eles estão amando? Bolos de passas! (3) pode ser ilustrado pelo amor humano quando este captou algo do poder e intensidade do amor divino — a ordem a Oséias pressupõe uma correspondência entre o divino e o humano; aquilo que Oséias aprendeu, com o discurso de salvação (2.14-23), sobre o amor perdoador e restaurador de Javé, ele deve ensinar aos outros mediante seu amor por uma adúltera; (4) é compromisso e ação (v. 2), ordenado por um imperativo divino; e (5) é ao mesmo tempo forte e terno, possuindo coragem e integridade para exercer disciplina quando necessário (vv. 3-4).

Para Oséias, o verbo "amar" (heb. *'hb*) tem parte dos significados que a palavra possui em português contemporâneo: (1) pode significar "ter prazer" — como ocorria com o amante de Gômer em relação a ela (3.1), com Israel em relação a seus bolos de passas (3.1); (2) pode descrever um relacionamento mal orientado como o de Israel com os Baalins (2.7, 12, 15; 9.10) ou com a Assíria, a quem pagava tributo como se fosse a pensão de um amante (8.9); (3) pode ter a conotação de um amor leal, que está disposto a pagar o preço, como o que Deus exigiu de Oséias, apesar da infidelidade de Gômer (3.1); e (4) pode iluminar as muitas facetas da dedicação de Javé por Israel, desde a chamada do Seu povo para o êxodo (11.1), passando pela orientação, pelo treinamento e cuidado que lhe ofereceu em sua juventude (11.4) e pela paciência que demonstrou em meio à sua infidelidade (3.1), até chegar ao perdão que desvia a ira divina e cura a inconstância do povo (14.4). O imperativo divino que exige o amor verdadeiro é uma lição que nunca se aparta daqueles que realmente

conhecem seu Deus (1 Jo 4.8).[1]

A reação de Oséias (v. 2) mostra como o amor pode ser custoso e, ao mesmo tempo, como havia se degradado a condição de Gômer. Observe que a resposta a "vai... ama" (v. 1) não é "foi-se, pois, e amou" (*cf.* 1.2-3), mas *comprei* — o amor em ação. É um amor que suporta tudo o que é necessário para cumprir o propósito divino.[2]

3-5. A resposta de Oséias à ordem de Javé (v. 1) veio em duas partes: a ação que traz Gômer de volta (v. 2) e o discurso que estabelece os termos da reconciliação (v. 3). Não é fácil discernir esses termos só com base no versículo 3, e a maioria dos intérpretes invoca a ajuda dos versículo 4 e 5 para entendê-los. *Muitos dias*, no versículo 4, deve significar um período limitado, porque o *depois*, do versículo 5, aponta para algo jubiloso e culminante, que acontece após os *muitos dias*. Os termos do versículo 3, são, portanto, diretrizes *temporárias* para o relacionamento restabelecido. Também parecem ser diretrizes *disciplinares*: as atividades de Gômer devem ser drasticamente restringidas: ela deve habitar (ou "ficar em casa", BJ) com Oséias (o mesmo verbo descreve o período de espera para a purificação após o parto; Lv 12.4-5), abster-se da fornicação que se tornara

1. Quanto às nuanças e significados do amor na Bíblia, veja L. Morris, *Testaments of Love: A Study of Love in the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).
2. Veja D. J. Wiseman, "Weights and Measures", *IBD*, III, pp. 1634-1637; O. R. Sellers, *IDB*, IV, pp. 832ss.; Wolff, p. 61. É difícil precisar a natureza exata da transação: (1) a forma verbal é estranha e tem levado a maioria das traduções modernas a optar por *comprei* (ARA; IBB; BJ; Wolff), baseando-se tanto no contexto quanto numa exata compreensão da forma hebraica; algumas empregam termos mais genéricos, que admitem a possibilidade de Oséias ter pago um valor, alugando-a por um longo período ("obtive-a de volta", NEB; "adquiri-a", PIB, Jeremias, Mays; "consegui-a", Andersen); (2) não se diz com quem se fez a transação — provavelmente o "amigo" ("amante", BLH, PIB) do versículo 1, que alegava ter algum direito sobre Gômer, talvez pelo fato de fornecer provisões para ela; e (3) não é claro o significado do preço (introduzido pela preposição hebraica *b*; *cf.* comentário sobre 2.19-20) — a combinação de prata e cereais sugere que Oséias pode ter tido dificuldades em compor o valor; *peça* ("siclo", IBB mg.) é uma medida de peso, talvez em forma de moeda, que, segundo alguns, valeria pouco mais de 11 gramas; *ômer* e *meio* ("lethek", TB) são medidas de volume para cereais, provavelmente contidos em cestos trançados; pensa-se que "lethek" valeria meio *ômer*; não temos dados precisos, já que as estimativas do valor do ômer variam de 180 a 400 litros; pode-se imaginar que o valor conjunto da prata e dos cereais aproximava-se de 30 siclos de prata, equivalendo ao valor de uma escrava (Êx 21.32; *cf.* Lv 27*A* quanto à avaliação de uma mulher que fez voto ao Senhor) ou ao preço de uma prostituta cultual (Jeremias, p. 55).

sua obsessão e de qualquer outra intimidade sexual, incluindo as relações com Oséias (*cf.* Wolff, p. 56; ARC; RSV; NEB; JB; NASB; Mays, p. 58). Essa interpretação depende de duas pressuposições: (1) "não serás de um homem" significa "homem algum" e não "outro homem"; e (2) "e também eu [não estarei] contigo" descreve o celibato correspondente de Oséias. Uma tradução também recomendável é a de Andersen (p. 291, bem como ARA; BLH; IBB), que interpreta o primeiro verbo da oração como "esperar", as duas proibições como a abstinência sexual temporária de Gômer e a última oração como a promessa de um relacionamento plenamente restabelecido — "então serei realmente teu", uma tradução que tem a vantagem de prever a restauração completa de Israel a Javé, no versículo 5.

O período disciplinar no casamento é um ato profético cujo objetivo é simbolizar uma época de purificação e privação pela qual Israel deve passar. O fato de o versículo 4 ser uma explicação do propósito do versículo 3 é assinalado no *porque* (heb. *kî*) inicial (*cf. porque*, em 1.2, 4, 6, 9). Gômer deve ser privada de relações sexuais; Israel, de *rei*, *príncipe*, *sacrifício*, *coluna*, *estola sacerdotal* (heb. *'pôd*)[1] e *ídolos do lar* (heb. *terapim*). A privação é adequada e total: todo cargo político e militar (*príncipe* talvez indique aqueles que lideravam nos combates; veja comentário sobre 13.10), toda entidade religiosa ou qualquer coisa que substituísse a dependência direta da palavra reveladora de Javé (*cf.* Os 4.12) será eliminado.

Dois grandes verbos telegrafam o final dessa privação, cuja melhor interpretação seria uma experiência de exílio (como Oséias ameaça com freqüência, *e. g.* 8.13; 9.3, 6; 11.5): *tornarão* e *buscarão*. Para Oséias, ambos têm conotações positivas e negativas. Negativamente, "tornar" (heb. *šwb*)

1. Quanto à *estola sacerdotal*, veja R. K. Harrison, *ISBE*, rev., II, pp. 117-118; quanto a terafins, *i. e.*, *ídolos do lar*, veja J. A. Motyer e M. J. Selman, *IBD*, III, p. 1535. Em sua origem, as colunas podem ter sido memoriais para assinalar os locais sagrados da história de Israel, como Betel (Gn 28.18, 22; 35.14) e Siquém (Gn 33.20; Js 24.26), mas revelaram-se semelhantes às colunas cananéias que simbolizavam divindades masculinas e eram proibidas (Dt 16.21-22); a *estola* ("éfode", IBB, BJ, ARC, PIB) pode estar relacionada com a veste do sumo sacerdote, que continha o urim e o tumim para adivinhação (Êx 28.4-40; 35.27; 39.2-30), podendo ter sido uma imagem (Êx 32.4; Jz 8.27), uma veste usada para adornar ídolos (2 Rs 23.7) ou uma estatueta humana semelhante aos *ídolos do lar* ("terafins", IBB, BJ, ARC, PIB; *cf.* Jz 17.5; 18.14), que eram em geral pequenas imagens em terracota, representando deuses que, segundo acreditavam, concediam proteção e orientação (1 Sm 19.13; 21.21; 2 Rs 23.24; Ez 16).

refere-se à volta de Israel para os deuses falsos (7.16) e o conseqüente cancelamento do êxodo, que resulta em exílio no Egito (8.13; 9.3; 11.5); "buscar" também pode implicar um objeto negativo ("amantes" = Baalins, 2.7) ou um método negativo (com sacrifícios de animais, 5.6). Positivamente, ambos significam uma volta à plena lealdade da aliança, sob condições de arrependimento, confiança e obediência: "tornar" é o que Israel precisa, mas rejeita (5.4; 7.10), apesar do incentivo divino (2.7); é o que eles professam fazer sem sinceridade total (6.1), o que farão só quando todo o juízo estiver completado (14.1-2); "buscar" é o que Deus aguarda com paciência (5.15) e o que Israel se acha incapaz de fazer, apesar de todas as provas em contrário (7.10), até que venha o *depois*, descrito no versículo 5. Quando os verbos "tornar" e "buscar" ocorrem juntos, eles se reforçam mutuamente – voltar com todo o desejo de ter comunhão com Deus, sob Suas condições (*cf.* 7.10). Neste contexto, em que a volta e a busca ocorrem após um período de intensa privação política e espiritual, "tornar" pode conter não apenas a idéia de arrependimento, mas também de volta à pátria, após o exílio.

A referência a *Davi, seu rei,* transmite vários pensamentos no contexto de Oséias: (1) a reunificação dos dois reinos sob uma só cabeça (*cf.* 1.11); (2) a inversão do padrão de instabilidade dinástica estabelecido em Israel (7.3-7; 8.4; 10.3); (3) a rejeição das alianças externas, que serviam de proteção contra suas próprias fraquezas políticas (7.8-9, 11, 16); e (4) a continuidade da aliança prometida por Javé a Davi e violada por Jeroboão I e todos os seus sucessores (*cf.* comentário sobre 8.4). À semelhança de Amós (9.11) e dos grandes profetas posteriores a ele (Mq 5.2; Is 11.1-5; Jr 23.5-6; Ez 37.24-28; Zc 12.7), Oséias associou a vitória futura de Javé ao renascimento do domínio davídico. Para Oséias, a volta a Javé implicava na reversão de tudo o que a divisão do reino, liderada por Jeroboão, havia causado. A volta espiritual e a reunificação nacional eram dois lados de uma mesma moeda – um lembrete de que o Antigo Testamento vê Israel como um ser de carne e osso, cuja lealdade a Javé é vivida não no âmbito de outro mundo, mas na economia, na política e na geografia concreta da história. (Quanto às maneiras pelas quais essas profecias são cumpridas, veja a nota no final do comentário sobre 1.2-2.1.)

A passagem termina com palavras sobre a forma, os benefícios e o momento da volta. *Últimos dias* deve ser visto em contraposição a *muitos dias* (vv. 3-4). Os *últimos dias* não são basicamente os "fins dos tempos" num sentido absoluto, mas uma época que virá mais tarde, *depois* que os dias de disciplina realizarem seu trabalho. A *bondade* não é apenas uma

recuperação da comunhão com Javé, mas o restabelecimento de toda Sua generosidade nos frutos da terra, que Israel tolamente creditava aos Baalins (2.5; *cf.* 45.18, 20, 23; Jr 2.7, quanto a esse sentido de *ṭûḇ*); a *bondade* talvez vá além da bênção material, chegando à renovação total e ao cumprimento da aliança descritos no segundo discurso de salvação (2.14-23; *cf.* Ne 9.25; Is 63.7). *Tremendo*, a maneira como se aproximam, é fundamental para a cena. Nada menos do que esse temor reverente é apropriado para Israel, que nas privações aprendeu quem é Javé e quem Baal não é; a importância da lealdade à aliança e o pavor de sua ausência.

Ficamos a imaginar o que aconteceu com Oséias e Gômer. Com a mesma dramaticidade com que surgiram, são afastados dos interesses da profecia. Eles prenderam nossa atenção, aprimoraram nossa compreensão acerca do juízo e da graça de Deus e nos prepararam para as outras mensagens do profeta.

II. AS MENSAGENS DE OSÉIAS: PRIMEIRA PARTE (4.1-11.11)

Esta seção reinicia a jornada do julgamento para a esperança, do trágico momento atual de Israel para seu futuro brilhante. Desta vez o autor nos convida a uma parada no presente, a fim de ouvirmos, em detalhes habilidosos, o ponto a que a prostituição de Israel (1.2) havia chegado (4.1-11.7). Só depois de termos observado os crimes de Israel bem de perto e numa intensidade quase além de nossa capacidade de assimilação, é que poderemos ouvir um fugaz solilóquio de esperança (11.8-9) e captar seu significado para o futuro de Israel (11.10-11).

Caso nos arriscássemos a elaborar um esboço da complexidade dessa luta, poderíamos compreender o conteúdo dessa parte da seguinte maneira:

Introdução (4.1-3)

(1) **A** aliança desfeita (4.4-5.7)
(2) A política sem controle (5.8-7.16)
(3) **A** adoração pronta para a destruição (8.1-9.9)
(4) O chamado não cumprido (9.10-11.11)

Os temas e o estilo específico de cada parte serão assinalados em seu devido lugar. Embora não seja fácil propor um contexto histórico para esses trechos, há boas razões para sugerir que muitos dos discursos foram

apresentados no final do ministério de Oséias (c. 735-730 a. C.), em contraste com suas experiências familiares (1.2-3.5), que devem ter ocorrido nos últimos dias de Jeroboão II, duas décadas antes.

a. Introdução: acusação geral contra a nação (4.1-3)

Não há dúvida de que esta é uma nova seção: (1) indicada por um chamado à atenção: "Ouvi a palavra de Javé" (*cf.* 5.1; Am 3.1; 4.1; 5.1); (2) dirigida a Israel, que havia sido tratado por *eles* em 3.4-5; (3) escrita em forma de poesia, não prosa; e (4) voltada para os pecados em que o povo estava envolvido, não para o livramento futuro. É um discurso de julgamento abrangente, acusando o pecado em termos amplos (vv. 1-2) e anunciando um juízo de alcance cósmico (v. 3). O início formal, o uso da palavra *contenda* (heb. *rîb*; *cf.* comentário sobre 2.2) e o tom legal da acusação têm sido interpretados como a estrutura de um processo legal da aliança (Wolff, p. 66). Visto que faltam vários elementos — uma convocação de testemunhas (*cf.* Mq 6.3-5), perguntas e respostas sobre exigências divinas (*cf.* Mq 6.6-8) — é mais provável que a forma literária traga um resumo de uma discussão ou altercação entre Javé e o povo, em vez de um cenário mostrando acusações formais legais.[1]

A discussão anunciada no versículo 1 concentra-se na ausência de virtudes da aliança e na quebra de suas estipulações (v. 2). Ela remonta às acusações de 1.2b, "a terra se prostituiu, desviando-se de Javé", e de 2.2-13, o forte desejo pelos Baalins, e expõe suas conseqüências. Sua prostituição com os Baalins seduziu Israel, afastando-o de seus compromissos básicos com a aliança: (1) *não há verdade* indica que não se fala nem se pratica a verdade, o que resulta em instabilidade, infidelidade e incredibilidade; (2) *nem amor* diz respeito à falta de interesse pelos necessitados, em que a aliança insiste como sendo a reação digna da benignidade que Javé demonstrou por Seu povo; e (3) *nem conhecimento de Deus* resume todo o tema da revelação da aliança sobre quem é Deus, o que tem feito pela redenção de Seu povo e o que requer dele. É a ausência dessas qualidades e desse conhecimento na *terra* (um lembrete de que a dádiva da terra a Israel requeria um comportamento melhor) que ajudou a estruturar os termos do noivado que determinarão o futuro de Israel com Javé. No final,

1. M. Deroche, "The Reversal of Creation in Hosea", *VT*, 31, 1981, p. 400. Quanto às descrições de processos legais dentro da aliança, veja Kirsten Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, *JSOT* Suplemento 9 (Sheffield: 1978).

Ele trará essas qualidades para o casamento e, ao fazê-lo, irá despertá-las em Israel (*cf.* comentário sobre 2.19-20; a palavra **met*, em 4.2, está intimamente relacionada, na origem e no sentido, com **mûnâ*, "fidelidade").

Se faltam virtudes, os defeitos estão presentes, e cada um deles é mencionado em termos extraídos literalmente dos códigos de lei de Israel: (1) "perjurar" (TB; heb. *'lh*) desrespeita os mandamentos que proíbem usos indignos do nome divino (Êx 20.7; Dt 5.11), maldizendo os outros e ligando o nome de Javé à maldição (*cf.* 10.4; Êx 21.17, 20; Jz 17.2); (2) *mentir* (heb. *khš*) viola os direitos pessoais e legais dos outros, especialmente quando envolve falso testemunho em decisões legais, transações financeiras ou votos religiosos (7.3; 10.13; 12.1; Lv 19.11; *cf.* Êx 23.1-3, 6-9); (3) *matar* (heb. *rṣḥ*) é assassinar, tirar a vida humana sem o devido processo legal (6.9; Êx 20.13; Dt 27.24); (4) *furtar* (heb. *gnb*) originalmente indicava rapto, mas se expandiu, passando a incluir crimes de apropriação dos bens valiosos de outrem (Êx 20.15, 17; Lv 19.11; observe a pena de morte prevista para esse crime, em Êx 21.16); e (5) *adulterar* (heb. *n'p*; veja comentário sobre 1.2; 2.2; 3.1) coroa a lista como a expressão da promiscuidade espiritual e física de Israel (*cf.* 4.13-14; 7.4; Êx 20.14; Lv 20.10).

As orações finais do versículo 2 são problemáticas: (1) "quebram todos os limites" (*há arrombamentos*, ARA) pode ser o verbo para o qual as cinco palavras anteriores (todas elas infinitivos absolutos no hebraico, enfatizando o ato em si, sem referência ao sujeito ou ao tempo da ação) servem de sujeito; o quinteto de atos legalmente proscritos "quebra todos os limites"; (2) caso o verbo (heb. *prṣ*; *cf.* 4.10 quanto a seu emprego em relação à procriação; 2 Cr 24.7, aplicado ao arrombamento de uma casa; Mq 2.13, ao arrombamento de um muro) esteja sozinho, talvez então descreva alguma violência mórbida e geral que desrespeita os direitos humanos na letra e no espírito; e (3) caso esteja ligado à oração final – *homicídios* (lit. "derramamento de sangue", heb. *dāmîn*) *sobre* (lit. "chocam-se contra", heb. *ng'*) *homicídios* – pode indicar uma carnificina grande e brutal ou, mais especificamente, a atividade de tropas armadas, invadindo casas a fim de capturar vítimas para os sacrifícios humanos que alimentavam os altares dos Baalins (Andersen, pp. 338-339), uma transgressão cruel da lei divina, como a descrita no salmo 106.37-39. Uma vez que o assassinato simples (*matar*) está classificado sob a palavra *rṣḥ*, uma explicação dessas se encaixaria no contexto e prepararia para as acusações contra os sacerdotes, o centro da próxima seção, 4.4-5.7,

especialmente 5.1-2.

Essa violação total dos termos da aliança régia requer um juízo à altura. *Por isso* (v. 3) prepara os ouvintes para o que vão ouvir, mas não os prepara para a abrangência da mensagem. O juízo parece tomar a forma de estiagem — uma sentença apropriada para crimes cometidos na busca da fertilidade por meio dos Baalins (*cf.* comentário sobre 2.3-13) — conforme indica o segundo verbo, "resseca" ("desfalece", ARA; "esvai-se", NIV; *cf.* Is 16.8; Jl 1.12), e o primeiro verbo (o heb. *'bl, está de luto*, parece ter o sentido de "secar", em Jr 12.4; 23.10; Am 1.2) pode sugerir. A extensão da seca, acabando com *todo que mora* (*cf.* Sl 24.1) na terra e com todo o reino animal — *animais*, *aves* e *peixes* — mostra que a devastação não é apenas natural: os crimes da *terra* de Israel (v. 1) resultarão em juízo para todo o "planeta" (pode-se interpretar *terra* nesse sentido, no versículo 3), assim como é intenção de Javé que a fidelidade de Israel traga bênçãos para o restante do mundo (Is 2.1-4; Mq 4.1-4). O aniquilamento do mundo animal é descrito com palavras que ultrapassam a história do dilúvio, em que, pelo menos, foram preservados representantes de cada espécie (Gn 6.18-22). O holocausto de Oséias é muito parecido com o de Sofonias (1.2-3) e reflete Gênesis 1.30 de tal forma que o juízo determinado para o pecado de Israel é nada menos do que a "reversão da criação".[1] Desse modo, a restauração promovida por Javé, prometida em 2.15-23, deve incluir uma aliança renovada com todo o mundo animal (v. 18).

b. A aliança desfeita (4.4-5.7)

Nesta seção, o foco de atenção deixa o povo como um todo, com quem Javé tem uma dura contenda, e restringe-se aos sacerdotes — especialmente o sumo sacerdote — que regulamentam o culto e interpretam suas regras para o povo (*cf.* 4.4, 6, 9; 5.1 quanto a referências específicas aos sacerdotes). Os crimes aqui mencionados encaixam-se totalmente nesse contexto sacerdotal: (1) deficiência no ensino da lei (4.6); (2) uso da adoração pública para saciar seus próprios apetites (4.7-10); (3) prática de formas de adivinhação (4.12); (4) oferecimento de sacrifícios em lugares altos (4.13a); (5) participação em ritos de orgias sexuais (4.13b-14); (6) incentivo à embriaguez lasciva, junto com a adoração de ídolos (4.17-19); (7) falsa confiança nos sacrifícios feitos nos santuários (5.6); e (8) concepção de filhos bastardos, fruto das orgias pagãs (5.7).

1. Veja M. Deroche, "The Reversal of Creation in Hosea", *VT*, 31, 1981, pp. 400-409.

i. A lei rejeitada (4.4-10). A passagem coloca a culpa pelos pecados de 4.1-3 diretamente sobre os ombros dos sacerdotes, na pessoa do líder deles, embora não sem alguma discussão áspera, indicada no versículo 4. Ela se divide em duas partes: versículos 4-**6** e 7-10. Ambas são discursos de juízo, com acusações entremeadas de anúncios. Na primeira parte, a acusação é o colapso na observância da lei; o castigo é a rejeição da posição sacerdotal deles. Na segunda parte, o crime é a cobiça hedonística na celebração do culto; o juízo, conseqüentemente, é a privação de toda fonte de satisfação.

4-6. Em geral, o intrigante texto do versículo 4 é interpretado de uma destas duas maneiras: (1) Javé é ouvido como o orador, repreendendo (v. 4a) alguma parte não identificada que protestava contra a acusação genérica de 4.1-3, proibindo-a de replicar (heb. *rîḇ*; veja comentários sobre 2.2; 4.1) ou de "acusar" Javé de afirmações injustas contra o povo; ou (2) o sacerdote principal é quem fala, e as palavras com que repreende Javé são citadas no versículo 4a; a refutação de Javé começa, então, em 4b e aponta o dedo, acusando o próprio sacerdote. Não há muito que escolher entre essas opções. Ambas pressupõem um diálogo entre Javé e um reclamante; ambas dão a Javé a palavra final, ao destacar o sacerdote que será julgado como réu.[1]

Se nosso relato do debate reflete com precisão razoável o que aconteceu, o cenário para o discurso pode ter sido um dos principais

1. Ao limitar a discussão a essas duas opções, deixei de lado a terceira alternativa (representada no TM; LXX; Vulg.; ARC; ARA; TB) que apresenta o povo em disputa com o sacerdote. Para ter uma recente defesa dessa leitura, que tem a vantagem de não emendar o TM, veja M. Deroche, "Structure, Rhetoric, and Meaning in Hosea IV 4-10", *VT*, 33 (1983), pp. 185-198. Parte da argumentação repousa sobre a questionável premissa de que *profeta*, no versículo 5, e *sacerdote*, no versículo 6, referem-se ao próprio Israel, em seu fracasso no desempenho desses papéis para os quais Javé o chamara (*cf.* Êx 19.6; Nm 11.29; Jl 3.1-2); a conclusão resultante é que todo o discurso ataca o povo, sendo uma continuação direta dos versículos 1-3. As opções apresentadas neste comentário parecem se adequar melhor à fluência da passagem como um todo e requerem as pequenas alterações de uma vogal em "o teu povo" (para ler "contigo") e dividir outra palavra em duas (*kimrîḇêy* para *kîmā* ["realmente"]*rîḇî*); desse modo teríamos: "pois, na realidade, o meu processo é contra ti, ó sacerdote!" (BJ). Veja em Andersen, pp. 344-351, essa sugestão e uma análise mais abrangente das opções textuais.

santuários, talvez Betel (12.4), o santuário real sustentado pela corte de Samaria (*cf.* Am 7.10-13). Esse cenário explica a inclusão de um *profeta* na condenação, pois, pelo que parece, na equipe religiosa desses centros de adoração havia profetas cúlticos que auxiliavam no culto e proferiam oráculos de esperança ou condenação para os adoradores necessitados.[1]

Tropeçar (v. 5) é uma palavra muito usada por Oséias para descrever as catástrofes que afligem aqueles que não andam nos caminhos de Deus. Os obstinados fracassam de tal forma que é impossível se levantar sem ajuda externa (*cf.* 5.5; 14.1, 9). A hora — o sacerdote *de dia* e o profeta *de noite* — não visa tanto fazer distinção entre as quedas, mas indicar que ambos podem tropeçar a qualquer momento, seja à noite (quando se pode esperar por isso) ou durante o dia (quando normalmente as pessoas se sentem seguras). A expressão pode ser um merisma, em que os contrastes de tempo são relacionados de modo a cobrir toda a gama de possibilidades.

A ameaça *e destruirei a tua mãe* (v. 5c) mostra claramente que é Deus, e não Oséias, quem está falando nesta seção. Deve-se tomar a oração como um paralelo do versículo 6a (contra Andersen, p. 352) e interpretá-la nesse sentido: *mãe* não é a genitora do sacerdote principal (contra Wolff, p. 78), mas sim a nação de Israel, mãe de todos os seus indivíduos (*cf.* 2.2, 4-5), chamados de *meu povo* no versículo 6a. Assim, a estrutura dos versículos 5 e 6 é uma seqüência de quatro afirmações em paralelos de duas linhas:

5a tu tropeçarás, ó sacerdote, de dia;
5b tropeçará também o profeta contigo de noite.

5c e destruirei tua mãe;
6a Será destruído meu povo por falta do conhecimento [de Deus];

6b Visto que tu o conhecimento [de Deus] rejeitaste,
6c eu te rejeitarei de [ser] um sacerdote para mim.

6d Assim como esqueceste a instrução de teu Deus,
6e eu, eu mesmo, também me esquecerei de teus filhos.

1. Acerca de profetas cultuais, veja A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales, 1962); *Ibid.*, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody* (1979).

Essa tradução bem literal demonstra o paralelismo da estrutura e o desenvolvimento do pensamento. A queda do sacerdote e do profeta, ministros fundamentais da lei e da palavra, conduz inevitavelmente a uma destruição desastrosa.

O conhecimento, assim especificado com o artigo definido em hebraico, só pode estar vinculado ao *conhecimento de Deus*, de 4.1, e refere-se à incapacidade do sacerdócio em dar a instrução da aliança, que era seu dever. É um fracasso aterrador, conforme proclamam os verbos *rejeitaste* e *rejeitei* (heb. *m's*; *cf.* 9.17; também Am 5.21). Observe que *o conhecimento* forma um claro paralelo com *a lei* (*i. e.*, *tôrâ*, "instrução") *do teu Deus*. A magnitude do pecado de omissão dos sacerdotes, a incapacidade de ensinar a lei, é vista em suas conseqüências desconcertantes: a ruína do sacerdócio (vv. 4, 6c, e) e a destruição da nação (vv. 5c-6a). E a preciosidade da lei perante Javé fica ressaltada mediante sua comparação com os filhos do sacerdote (v. 6d, e). A respeito do significado trágico de *esquecerei*, veja comentários em 2.13.

7-10. Este parágrafo desenvolve-se a partir do anterior: (1) o provável antecendente de "eles" (v. 7; ARC; IBB), *sua* (v. 7), *dele* (v. 8) e eles (sujeito oculto, v. 10) é *filhos* do sacerdote principal (v. 6); (2) os pronomes hebraicos passam para o singular no versículo 9, onde o sacerdote principal está novamente em foco (a LXX e Vulg. mantêm o singular, enquanto a maioria das versões inglesas traduz os pronomes no plural, como se *sacerdote* indicasse um grupo de sacerdotes ou *povo* fosse considerado antecedente de *eles* em "vou puni-*los*... e retribuir a *eles*"; veja abaixo); e (3) na interpretação aceita aqui, os versículos 7-10 dizem por que e como Deus Se *esquecerá* dos filhos dos sacerdotes (v. 6).

O crescimento descrito no versículo 7 parece referir-se ao aumento numérico do sacerdócio. O crescimento numérico era acompanhado pelo aumento na pecaminosidade, visto que todos os sacerdotes foram apanhados no pecado de rejeição à lei (v. 6). Evidentemente, essa multiplicação da iniqüidade na nação é proporcional à multiplicação da prosperidade da terra no reinado de Jeroboão II. Em vez de multiplicar sua devoção a Deus, Israel multiplica seus esforços auto-suficientes e, pior ainda, sua dependência em relação aos Baalins. A última linha do versículo tem gerado comentários consideráveis. Se traduzimos o texto hebraico sem emendas, a oração contém uma ameaça de castigo, cujas raízes estão no pecado descrito. Deus é quem fala: "eu mudarei" (LXX; Vulg.; ARA; IBB; ARC; PIB; TB; Mays; Jacob). Seguindo essa linha, entendemos "glória"

como (1) o dever e o relacionamento especiais dos sacerdotes de se apresentarem e de servirem perante Deus (Jacob, p. 41), uma relação que claramente deixaram de lado quando negligenciaram o conhecimento de Deus (v. 6); ou (2) a glória de Baal, aqui descrita com sarcasmo, visto que a verdadeira glória só pode ser atribuída a Javé (*cf.* Jr 2.11). Se, no entanto, emendamos o verbo para "eles trocaram" (*cf.* Targ.; Sir.; BJ; Wolff; Andersen; Jeremias), então *glória* refere-se a Deus (*cf.* Jr 2.11) e *vergonha* (*cf.* também 4.18), a Baal. Uma vez que o texto inalterado faz sentido e dá seqüência a um padrão em que a ameaça de juízo é alternada com acusação de pecado (*cf.* vv. 6, 9-10), parece melhor ficar com a leitura *eu mudarei*. Por falta de conhecimento dEle, Deus transformará a multiplicação da prosperidade da nação em sua desgraça.

Em nenhum outro local a cumplicidade dos sacerdotes no pecado de Israel é afirmada de modo tão incisivo quanto no versículo 8. Os verbos *alimentam-se* (lit. "comem"; *cf.* o uso que Oséias faz do hebraico *'kl* com o sentido de consumir animadamente, muitas vezes em contextos de um juízo que devora Israel; 2.10; 5.7; 8.14; 11.6; 13.8) e *têm desejo ardente* (lit. "erguem sua garganta", ávidos por engolir; *cf.* Dt 24.15; Sl 86.4; Jr 22.27) ressaltam a intensidade da paixão sacerdotal. Esses líderes ungidos haviam se tornado tão perversos que ansiavam pelo *pecado* (o heb. *ḥaṭṭā't*, 8.13; 9.9, toma emprestado o vocabulário da caça ou da guerra, tendo o sentido de "errar o caminho ou alvo") e pela *maldade* (o heb. *'āwôn*, 5.5; 9.7; 12.8; 14.1, é afastar-se ou desviar-se do caminho reto, como um guia poderia deliberadamente colocar um seguidor em dificuldades). *Alimentam-se* pode estar descrevendo literalmente o costume que os sacerdotes tinham de comer as ofertas pelo pecado; o hebraico *ḥaṭṭā't* pode descrever o ato pecaminoso ou o sacrifício oferecido para expiá-lo (Lv 6.25-26 [heb. vv. 18-19]). Eles saciavam seus apetites incentivando o *pecado* e a conseqüente oferta pelo pecado.

O provérbio *como é o povo, assim é o sacerdote*, no versículo 9, anuncia o juízo sobre o sacerdócio, que não ficará isento da ira divina mais do que o povo (*cf.* 1.2-9; 2.2-13; 4.1-3). O *procedimento* (ou "caminhos") deles se distanciava dos caminhos de Deus, e seus atos tornaram-se perversos, conforme proclamam as palavras *pecado* e *maldade* (v. 8). O paralelismo sinônimo de 9b-c deixa clara a promessa de castigo adequado, ainda que em termos não específicos. Quanto a *castigá-lo-ei*, veja comentário sobre 1.4 e 2.13; quanto a *darei o pago* (heb. *hēšîḇ*, lit. "farei voltar"), veja 12.2, 14, onde Javé é também o sujeito da ação.

O anúncio de juízo geral torna-se específico no versículo 10. O tema

é frustração quase ao ponto de aniquilação. Os apetites vorazes do sacerdote não serão saciados (*cf.* Mq 6.14); a fornicação será condenada à esterilidade. *Multiplicar* (heb. *prṣ*) é o verbo traduzido por *haver arrombamentos*, no versículo 2. A incapacidade de se multiplicar corrige o crescimento excessivo que fez o pecado abundar (v. 7) e cumpre a solene promessa: *também eu me esquecerei de teus filhos* (v. 6). O parágrafo termina da mesma maneira como começou: com uma acusação como causa do anúncio. *Porque... deixaram* mostra que os sacerdotes haviam partilhado do pecado maior do povo e até patrocinado tal pecado (*cf.* 1.2; 2.13). Acompanhando algumas traduções (BJ; BLH), devemos ler "prostituição", do versículo 11 (*sensualidade*, ARA; "incontinência", ARC *cf.* 1.2; 2.2-3), como o objeto de *adorar* ("entregar-se", BJ; heb. *šmr*, lit. "guardar", "vigiar", uma palavra que dá a idéia de "praticar com entusiasmo"; em geral, nos códigos da lei esse verbo tem como objeto os estatutos ordenados por Deus, *e. g.* Dt 13.19; 15.5; 17.19; 32.46). A afirmação completa o pensamento dos versículos 4-6: como objetos de obediência, o conhecimento e a lei de Deus foram substituídos pela prostituição do culto.

ii. A religião corrompida (4.11-19). Esta seção oscila entre os sacerdotes, que ocuparam papéis centrais nos versículos 4-10 (*cf.* vv. 13b-14, onde parece que os filhos e filhas dos sacerdotes são postos em relevo), e o povo, que de bom grado se deixou desencaminhar pelos sacerdotes (*cf. meu povo*, v. 12; *o povo*, v. 14; *Israel* e *Judá*, v. 15; *Efraim*, v. 17). Uma vez que a corrupção do culto por atos de adivinhação (v. 12), adoração idólatra (vv. 12-13, 15, 17-19), promiscuidade sexual (vv. 13-14, 18), é o tema principal, os sacerdotes são considerados culpados mesmo quando não se lhes dirige diretamente a palavra, sendo chamados de volta ao banco dos réus em 5.1.

O discurso é uma série de acusações e não contém nenhuma ameaça direta de castigo como aquelas de 4.3, 5-6, 7, 9-10. Em vez disso, os resultados medonhos são descritos como conseqüências inevitáveis de seus atos descabidos, de uma forma não diferente daquela de Provérbios:[1] (1) seu desejo ardente pelo culto idólatra, simbolizado por seu *mosto*, rouba-lhes o *entendimento* (lit. "coração", v. 11; *cf.* comentário sobre 2.15); (2) suas idolatrias nos santuários sombreados trouxeram a pérfida

1. Veja D. A. Hubbard, "Proverbs, Book of", *ISBE*, rev., III, p. 1019.

conseqüência – *por isso* – de seus filhos terem agido imoralmente ali (v. 13); (3) um povo sem discernimento *corre para a sua perdição* (v. 14); e (4) sua própria adoração será motivo de vergonha (v. 19).

Conquanto os versículos 11-19 constituam uma unidade coerente, expondo o culto idólatra e sua futilidade, eles contêm uma variedade de formas literárias: (1) provérbios (vv. 11, 14e); (2) admoestações (vv. 15, 17b); (3) juramento (v. 15e); (4) pergunta retórica (v. 16b); (5) acusações dirigidas aos sacerdotes (vv. 13b-14) e a Israel (v. 15); e (6) acusações contra Israel e ditas a terceiros (vv. 12-13a, 16-19). A multiplicidade de gêneros literários e a alternância de formas de tratamento sugerem o quadro de um tribunal, em que a acusação é apresentada ora aos réus, ora a quaisquer testemunhas que possam estar presentes.

11-14. Frases proverbiais, no início (v. 11) e no fim (v. 14e), constituem uma embalagem que envolve esses versículos, formando um pacote:[1] *tiram entendimento do meu povo* (lendo o *'ammî* do versículo 12 como complemento do versículo 11, acompanhando BHS; LXX; BLH; Andersen; Wolff; Jeremias) é sinônimo de *povo que não tem entendimento.* A primeira parte declara a causa – desejo ardente pelo fruto da videira (o hebraico *tîrôš* aparece freqüentemente em Oséias como símbolo das dádivas de Javé creditadas aos Baalins: 2.8, 9, 22; 7.14; 9.2), comemorado na festa cultual do outono;[2] a parte final declara as conseqüências – *corre para a sua perdição* (lit. "será jogado fora"; *cf.* Pv 10.8, 10, as únicas outras ocorrências da palavra no Antigo Testamento).

Dentro do *inclusio*, encontram-se três ilustrações da loucura de Israel. Primeira, o povo busca revelação em objetos de madeira (v. 12). *Pau* podia ser uma coluna (talvez com um significado fálico) ou uma árvore sagrada (*cf.* v. 13); *vara* podia indicar pedaços menores de madeira para serem usados como dados e objetos de sorteio, ou uma vara maior que era girada e indicava uma mensagem, de acordo com a direção em que caísse – um ato de rabdomancia. De um modo ou de outro, envolviam magia e

1. Acerca da embalagem ou *inclusio* nestes versículos, veja J. R. Lundbom, "Poetic Structure and Prophetic Rhetoric in Hosea", *VT*, 29, 1979, pp. 300-308.
2. Esta interpretação segue as sugestões de Wolff (p. 72) de que *sensualidade* e *vinho* devem ser lidos como uma única palavra hebraica (*z^{e}nûnîm*, "prostituições", e não *z^{e}nût*, como está no TM) e ligados ao versículo 10 como objeto indireto de "entregar-se" (*lišmōr*; *cf.* BJ). Isso deixa *mosto* como o único sujeito do versículo 11, o que ajuda a explicar a forma singular do verbo *tirar* (heb. *yiqqaḥ*).

até idolatria, atraindo a ira divina (Dt 18.1-14), pois eles precisavam *consultar* (heb. *šʾl*; *cf.* Jz 1.1; 2 Sm 2.1; Ez 21.26) a Deus, o único que conhecia o futuro, o único que podia dar *resposta* (heb. *ngd*). Tais atos eram rejeições da verdadeira profecia (*cf.* 9.7 para explicação disso).

Segunda, os israelitas mostram-se tão absorvidos pela idolatria que se encontram sob a influência não de Javé, a quem *abandonam* (a preposição hebraica *mittaḥaṯ* significa "[sair] da esfera de autoridade de" e equivale a *mēʾaḥᵃrêy*, lit. "de [ir] atrás de", em 1.2), mas de um espírito cujo caráter os leva a se entregarem loucamente aos atos de prostituição (v. 12c-d). *Espírito* quase chega a descrever os poderes demoníacos e indica como a prostituição de Israel com os Baalins havia se tornado virtualmente inescapável (*cf.* 4.19; 5.4). A *prostituição* caracteriza esta parte do livro, ligando-a intimamente com o versículo-tema (1.2) e com as descrições de Gômer/Israel como prostituta, em 2.2-13; 3.1-2 (*cf.* 4.10, 12, 13, 14, 15, 18; 5.3, 4).

A primeira metade do versículo 13 apresenta o que, até este ponto, é descrição mais clara de como e onde os israelitas praticavam o culto. Suas duas atividades básicas eram abater e comer os sacrifícios (o heb. *zbḥ* é sempre usado por Oséias com sentido negativo, para designar as atividades da adoração corrompida; *cf.* 4.14; 8.13; 11.2; 12.12; 13.2), a queima de incenso e de outras ofertas (sobre o heb. *qṭr*, veja 2.13; 11.2). Os locais dessas práticas eram os lugares elevados que pareciam mais próximos do céu e eram sombreados por árvores que Israel considerava sagradas: *carvalho* (heb. *ʾallôn*) talvez simbolizasse a força, que acreditavam obter com tal adoração (*cf.* Is 2.13; Am 2.9); *choupos* (heb. *liḇneh*) ocorre apenas aqui (embora talvez também em 14.5) e no curioso relato sobre como Jacó usou varas para aumentar a fertilidade do rebanho (Gn 30.37); não é possível fazer uma identificação botânica precisa dos *terebintos* (heb. *ʾēlâ*), mas essa palavra parece descrever uma grande árvore (veja Eclesiástico 24.6), à qual o Antigo Testamento atribuía um significado religioso (*cf.* Gn 35.4; Jz 6.11, 19; Is 57.5; à exceção desta última, a ARA traduz todas as demais passagens por *carvalho*; mas *cf.* Is 6.13, onde *carvalho* e *terebinto* ocorrem juntas). O que todas essas árvores tinham em comum era uma boa sombra. Não podemos ter certeza se Oséias estava zombando das práticas deles com sarcasmo. Numa terra quente, em que as grandes árvores tinham sido derrubadas havia muito tempo, para servirem de material de construção, a sombra era preciosa (*cf.* 14.7). Contudo, é difícil fugir ao sentimento de que Oséias está ridicularizando a atividade religiosa em locais cujo único benefício

mensurável é a proteção que oferecem contra o sol.[1]

Terceira, um dos terríveis resultados (observe o *por isso* do versículo 13e) da infidelidade dos sacerdotes para com Deus era a conduta sexual promíscua de suas próprias filhas e noras (o heb. *kallâ*, "noiva", pode descrever tanto a "filha" quanto a "nora" que preservaram sua virgindade até a hora do casamento; *cf.* Wolff, pp. 86-87).[2] Elas haviam caído nas garras do culto lascivo e, sob a sombra bem-vinda das árvores já descritas, envolviam-se em relações sexuais ilícitas. Acerca do mesmo paralelo entre "prostituição" e "adultério", veja comentários sobre 2.2.

No versículo 14, Deus Se queixa dos integrantes masculinos do clã sacerdotal que, desse modo, se destacaram como exemplos negativos, afastando-se (heb. *prd*, "separar[-se]") das multidões para ir a arvoredos sombrosos, onde, pelo que parece, a cópula com meretrizes e a bebedeira com prostitutas dos templos faziam parte da fartura das dádivas de Deus concedidas a eles. Ali, podiam apreciar as comidas oferecidas em sacrifício (nesse sentido *zbḥ*, aqui e em 8.13; quanto a *prostitutas cultuais*, veja a terceira diretriz da introdução ao comentário de 1.1-3.5). Com os sacerdotes carecendo tanto de entendimento e discernimento espirituais (quanto ao heb. *byn* e seu uso na literatura de sabedoria, veja Jó 28.23; Pv 1.2, 6; 8.5; 14.8), é fácil perceber como as pessoas eram incapazes de enxergar os verdadeiros problemas de seus dias e por que, conseqüentemente, estavam fadadas à catástrofe.

15. A atenção concentrada no povo (v. 14e) leva a um discurso a toda a nação, tanto Israel quanto Judá, numa série de admoestações. A maneira mais objetiva de ler esse texto muito difícil é seguir a ARA, que concentra a atenção em *Judá* e incentiva o reino do sul a se manter afastado dos

1. Acerca dos bosques e árvores, veja King, p. 122.
2. Quanto a comentários sobre a teoria de Wolff de que Oséias descreve um ato de iniciação sexual na floresta sagrada, veja a terceira diretriz na introdução ao comentário de 1.1-3.5.

centros de culto e a não imitar os maus exemplos de prostituição física e espiritual de Israel.[1] As experiências de Amós em Betel e sua menção do santuário mais setentrional em Berseba (Am 5.5; 7.13; 8.14) são um testemunho das peregrinações que levavam sulistas ao norte e nortistas ao sul (Jacob, p. 43). *Judá* pode acrescentar um toque sarcástico: a admoestação para proteger *Judá* da culpa contaminadora de Israel seria uma incômoda advertência a respeito da dimensão maligna do culto de Israel (Mays, p. 77). Ademais, *Judá*, não mencionado em Oséias desde 1.11, prevê seu papel fundamental na próxima seção significativa do livro (5.8-7.16).

Os imperativos — *nem venhais, não subais, nem jureis* — estão no plural e podem ser dirigidos aos indivíduos de Judá (que é acompanhado por um verbo no singular, no versículo 15a) ou aos residentes de *ambos* os reinos, os quais são instados a abandonar suas peregrinações religiosas costumeiras. "Vir" (heb. *bô'*) é um verbo padrão para designar peregrinação (Is 1.12; Am 4.4; 5.5; *cf.* Os 9.4, 10); "subir" (heb. *'lh*) é apropriado a Betel, localizada em uma montanha (veja abaixo); "jurar" acrescenta um novo ingrediente ao ataque de Oséias contra o culto — o costume que Israel tinha de fazer pouco caso do nome divino, usando-o

1. Andersen (p. 343) lê a primeira parte do versículo 15 como dois juramentos que o povo está proibido de fazer — juramentos que desculpam a prostituição de Israel e isentam Judá de culpa. Sem dúvida, o hebraico admite essa interpretação, mas em sua brusca mudança parece um tanto inesperada. Wolff (p. 89) elimina a referência a Judá e relaciona todo o versículo a Israel. Emmerson (pp. 77-83) trata a oração que se refere a Judá como um acréscimo feito nos dias de Josias e entende o versículo 15 como uma série de ordens que afastam Israel dos santuários do norte, não porque os santuários em si sejam corrompidos, mas porque a prostituição de Israel o desqualifica para as peregrinações e para o uso do nome de Javé em juramentos.

em juramentos ou em promessas de aliança que não podiam ou não pretendiam cumprir (*cf.* 4.2; Am 8.14; Sf 1.5). Ao denegrir essas viagens religiosas, Oséias segue as pegadas de Amós, para quem as denúncias contra os santuários era uma missão primordial (2.8; 3.14; 4.4-5; 5.4-5 [o paralelo mais próximo de Os 4.15]; 5.21-27; 7.9, 10-17; 8.3, 14; 9.1). Tanto Amós quanto Oséias desafiaram uma tradição muito respeitada quando separaram *Gilgal* e *Betel* para atacá-las,[1] palavras que devem ter soado

1. Quanto a Betel, veja W. Ewing, R. K. Harrison, *ISBE*, rev., I, pp. 465-467. Quanto à opinião de que Bete-Áven, em Oséias 5.8; Josué 7.2; 18.12; 1 Samuel 13.5; 14.23, era uma cidade à parte de Betel, cujo nome derivava originalmente de *bet 'awwan*, com o sentido de "Casa de Refúgio", veja E. A. Knauf, *Bib.*, 65, 1984, pp. 251-253.
Betel (cujo antigo nome era Luz; Gn 28.19), situada na região montanhosa a cerca de dezenove quilômetros bem ao norte de Jerusalém e a uma altitude de mais de setecentos metros (seu local exato foi identificado como Tell Beitin e escavado por W. F. Albright e J. Kelso entre 1934 e 1957), teve grande destaque na história patriarcal (Gn 12.8; 13.3-4; 28.18-22; 35.1-15). Aparentemente conquistada por Josué juntamente com Ai, Betel foi alocada a Benjamim (Js 18.22), mas estava localizada na fronteira de Benjamim com Efraim (Js 18.13) e passou boa parte de sua história sob o controle efraimita (1 Cr 7.28). Sua proeminência religiosa continuou sob os juízes (Jz 20.18) e Samuel (1 Sm 7.15; 10.3). Jeroboão I erigiu um santuário em Betel, equipando-o com um sacerdócio que rivalizava com o de Jerusalém, um calendário religioso diferente e um bezerro de ouro (1 Rs 12.29-33). Tudo isso despertou a ira do homem de Deus que profetizou juízo contra o santuário (1 Rs 13), o qual foi destruído durante a reforma de Josias, um século depois do término do ministério de Oséias (2 Rs 23.15-18). A partir do jogo de palavras feito por Amós, "e Betel virá a nada" (Am 5.5; heb. *'āwen*, "dificuldades", "tristeza", "impiedade" e até "idolatria"; Os 12.1; Is 41.29), Oséias cunhou o nome zombeteiro Bete-Áven (*cf.* 5.8; 10.5, 8), em que "a idolatria que causa problemas" substitui o nome divino que havia agraciado Betel desde os dias de Jacó.
A proeminência de *Gilgal* datava da conquista de Josué, quando os israelitas instalaram ali seu acampamento principal, depois de atravessar o Jordão e entrar em Canaã (Js 4.19-20; *cf.* 5.13-15; 9.6; 10.6-7, 15, 43; 14.6 quanto ao papel de Gilgal nos ataques que levaram ao domínio da terra). O local tornou-se de imediato o santuário mais importante de Israel (Js 9.23, 27; 1 Sm 10.8) e assim permaneceu, até que a arca foi aparentemente levada para Betel, depois que o moabita Eglom capturou Gilgal (Jz 3.15-23). Com a derrota de Silo (1 Sm 4), Gilgal voltou à proeminente condição de centro espiritual, onde Samuel julgava (1 Sm 7.16), o povo se reunia (1 Sm 10.8; 13.4, 7, 15-18; 15.10-33), Saul foi feito rei (1 Sm 11.14, 15) e Davi foi aclamado, depois que a rebelião de Absalão foi esmagada (2 Sm 19.15, 40). A localização mais provável de Gilgal fica cerca de dois quilômetros ao norte de Jericó e nove quilômetros a oeste do Jordão, perto do Khirbet el-Mefjer. Veja W. E. Brownlee, *ISBE*, rev., II, pp. 470-472. Sua análise inclui uma descrição de práticas religiosas que talvez tenham ocorrido em Gilgal. Para Oséias, a corrupção que existia em Gilgal graças à prática religiosa (12.11) era uma extensão de um passado rebelde, cujas origens remontavam à instalação da monarquia, sob Saul (9.15). Assim como Amós (5.5), ele considerava

como a essência da heresia. Para Oséias, tomado pelo sentimento de um Senhor que sofreu com a deslealdade do povo, a tradição em si tinha de ser obliterada para que a justiça fosse restaurada.

16-19. Esta seção conclui as palavras de condenação contra os sacerdotes e o povo que eles haviam desorientado. Quase não acrescenta novas informações, mas dá um resumo em linguagem vívida daquilo que já se falou sobre a dedicação fanática de Efraim à idolatria (v. 17) e sobre a depravação embriagada da religião (v. 18). À semelhança dos versículos 11 e 14, esse trecho esboça as conseqüências inevitavelmente deploráveis do comportamento de Israel (v. 19).

A passagem começa (v. 16) com símiles extraídos da criação de animais — Israel é como uma vaca teimosa (*cf.* 10.11) que insiste em resistir às ordens de seu Dono (quanto a *rebelde*, *cf.* Dt 21.18), mas que espera ser tratada como um *cordeiro* de estimação. Com figuras da agricultura e da vida animal, Oséias zomba da tolice de Israel: ele é como uma pomba insensata (7.11), um jumento selvagem (8.9), uma bezerra (10.11) que será quebrada até que, à semelhança de um passarinho trêmulo (11.11), responda ao último chamado de Deus. A segunda metade do versículo 16 deve ser vista como uma pergunta retórica (ARA; BJ; PIB; Andersen, p. 377, interpreta a oração como uma afirmação em que *apascenta* ou "alimenta" tem um sentido sinistro ou sarcástico) que pode ter sido formulada em resposta a um protesto não registrado (*cf.* comentário sobre o v. 4) que tentava desviar a acusação de Oséias, alegando a inocência de Israel e o favor especial junto a Javé (Wolff, pp. 90-91). A pergunta retórica é um recurso comum nos debates no Antigo Testamento e tem a vantagem de forçar os ouvintes a darem a resposta apropriada (*cf.* Am 3.3-8; 6.12), que neste caso seria "não!" Qualquer pessoa que tem algum conhecimento sobre animais deve concordar que uma vaca rebelde não merece o tratamento meigo dispensado a um cordeiro inofensivo. O ato de resistir ao jugo não pode ser recompensado com rações extras (quanto à rebeldia de Israel, veja Zc 7.11-12). Por mais que Deus goste de pastorear Israel com sua sabedoria, parece que, devido à intransigência contínua da nação, Ele deve tratá-la como se fossem aqueles animais teimosos que insistem em não obedecer a seu dono.

---

a destruição do local a solução inevitável para a contaminação (12.11; heb. *gallîm*, "montões de pedras", é ao mesmo tempo um trocadilho com o nome Gilgal e uma referência à pilha de pedras que Josué tirou do Jordão; Js 4.19-22).

Efraim (v. 17), uma das designações favoritas de Oséias para Israel, é aqui empregado pela primeira vez. Em termos técnicos, descreve a tribo mais influente do reino do norte (*cf.* Js 16.5-10, acerca da terra originalmente dividida para os descendentes desse filho de José, em Gn 48.1-7) e, também, o território montanhoso que ela ocupava e que pode ter sido a terra natal de Oséias. Usada sozinha ou num claro paralelismo com Israel, a palavra parece representar todo o povo do norte (*cf.* 11.1, 3, 8, 9; 12.8); outras vezes, ela define mais especificamente a tribo principal (*e. g.* 13.1) ou seu território, especialmente quando faz parte de um paralelismo tríplice: Efraim, Israel, Judá (*e.g.* 6.10-11a; 11.12). Perto do fim do livro (*e. g.* 7.8-10; 12.1, 14; 13.1; 12; 14.8), Efraim torna-se o nome usado com maior freqüência para designar o povo, e parece descrever o estado remanescente centralizado em Samaria, o único que manteve certa independência quando a conquista assíria tragou Gileade e outras partes do reino do norte (veja comentário sobre 7.8-10).

É difícil saber exatamente o que se quer dizer com a ligação entre Efraim e a idolatria (*cf.* 2.8; 3.4). *Está entregue* (ARA; IBB; ARC) pode descrever um "aliado" ou "parceiro" (*cf.* BJ; PIB; *cf.* também BLH; o heb. *ḥbr* é "companhia", "grupo", "bando", em 6.9), embora esta interpretação traga alguns problemas lingüísticos e transmita a idéia de equivalência entre Efraim e os ídolos, e não o fato de Efraim ser cativo deles, o que fica implícito em 4.12, 19; 5.4. Andersen (p. 378) chamou a atenção para uma segunda série de significados da palavra hebraica *ḥbr*, que indicava o ato de prender, amarrando ou tecendo, e ocorre em contextos em que há influência de fórmulas ou palavras mágicas (Dt 18.11; Sl 58.5 [heb. v. 6]). O fato de Efraim ser encantado ou enfeitiçado mediante palavras mágicas dos *ídolos* (*cf.* 13.1, quanto ao uso da mesma palavra para designar ídolos) é exatamente o que se quer dizer com *espírito*, em 4.12, 19; 5.4.

É deixá-lo (v. 17b) é a reação lógica diante da obstinação e do encantamento. Em hebraico, o verbo está no plural e pode ser um aparte físico por Oséias a alguns companheiros fiéis que também não sabiam o que fazer com um povo que estava fora de si devido a tais encantamentos (Wolff, p. 91). Uma interpretação alternativa poderia dirigir a ordem aos sacerdotes, para que parassem de desorientar o povo. Na verdade, a terceira pessoa masculina do plural, nos versículos 18b-19, pode trazer o discurso de volta ao ponto em que começou, numa controvérsia com o sacerdócio (veja Andersen, p. 379), na pessoa do sacerdote principal (v. 4). Tal interpretação oferece uma transição para 5.1, em que mais uma vez se chama a atenção dos sacerdotes.

A TB captou o sentido da primeira metade do versículo: "Já se foi a sua bebida; dedicam-se à fornicação" (uma boa maneira de traduzir o reforço que o infinitivo absoluto em hebraico dá ao verbo). A relação entre embriaguez e orgias sexuais é observada em Ezequiel 23.42. Excitados e atordoados pela bebida, eles se voltavam para a prostituição/idolatria, que era sua paixão, como indica *amam* (idéia reforçada pela repetição em hebraico). Aqui, tal como anteriormente (3.1), o que Israel ama é vergonhoso ou, como Wolff traduz (p. 91), "a desonra dos que não têm vergonha", isto é, o mesmo tipo de desonra (vergonha) de adorar a Baal, que os sacerdotes acolheram no versículo 7 (*cf* BJ, que emenda o texto para se adaptar ao v. 7). Essa leitura depende de se atribuir a palavra final na oração a uma raiz hebraica derivada de um termo árabe que significa ser "indiferente à difamação". No Antigo Testamento essa palavra foi sugerida para interpretar as consoantes *mgn* (em Sl 47.9 [heb. v. 10]; Pv 6.11; 24.34; Os 4.18), sendo traduzida por "insolentes" ou "desavergonhados" (*cf.* KB, *mgn* II, p. 494). ARA, IBB e ARC lêem a palavra final do hebraico como *seus príncipes* (lit. "escudos"; a PIB traz "seus chefes") e fazem dela o sujeito da oração: *os seus príncipes amam apaixonadamente a desonra.* O valor dessas traduções é praticamente o mesmo: a adoração a Baal é a paixão inegável de Israel, uma paixão que ninguém celebra com mais ardor do que os sacerdotes.

A interação entre "ela" e "eles", no versículo 19 (fato obscurecido nas traduções em português), parece explicar-se melhor quando interpretamos "ela", que é o complemento de *envolveu* ("*a* envolveu"), como uma referência a Israel/Efraim, a vaca rebelde, com a qual este parágrafo teve início, e "eles", que diz respeito a *sacrifícios*, como uma referência aos sacerdotes, cujo fim será *vergonha* total nos atos (ou locais) onde expressaram suas paixões com maior ímpeto. É preciso assinalar duas outras interpretações. Alusões sexuais podem estar presentes em várias palavras: *vergonha* pode significar órgãos genitais femininos (Jr 13.26; Na 3.5); *vento* pode significar paixão; *asas* é palavra empregada para designar amor acolhedor (Rt 3.9; Ez 16.8). Toda a cena seria, portanto, um desenvolvimento das descrições dos ritos de relações sexuais, de 4.13-14.[1]

1. A. Szabó, "Textual Problems in Amos and Hosea", *VT*, 25, 1975, pp. 511-512.

Os intrigantes pronomes femininos (lit. "*a* envolveu" e "nas asas *dela*") podem ser uma referência enigmática a uma deusa da fertilidade de nome não mencionado, cujas orgias se tornaram o motivo do juízo divino.[1]

O contexto (*cf.* 4.12; 5.4) incentiva a tradução *espírito*, e não *vento*, para a palavra hebraica *rûaḥ*, que pode ter ambos os significados (quanto a *vento*, *cf.* 8.7; 12.1; 13.5, nenhum dos quais parece ter alguma relação com 4.19). Deve-se supor aqui o mesmo adjunto *de prostituição*, que modifica a palavra *espírito* na referência anterior (4.12) e posterior (5.4), da mesma maneira como se pressupõe, com base no versículo 1, que "de Deus" seja o adjunto de *o conhecimento*, no versículo 6. Cada passagem descreve *espírito de prostituição* de uma forma ligeiramente diferente — *os engana* (v. 12), *está no meio deles* (5.4), *a* [Efraim] *envolveu nas suas asas*, isto é, apossou-se completamente dela e a abrigou (esta tradução parece ser a melhor solução, embora espírito, ou vento, seja um substantivo feminino e o verbo hebraico traduzido por *envolveu* pareça ter forma masculina). Juntas, estas expressões dão a idéia de quanto Israel era cativo no entendimento de sua religião idólatra.

Não parece existir nenhuma necessidade de ler "altares" (BJ; PIB) em vez de *sacrifícios* (acompanhando o TM; Vulg.; ARA; IBB; ARC; TB): os *sacrifícios* são o objeto da condenação específica de Oséias no versículo 13 (veja ali os comentários sobre seu significado em Oséias). Afastados do conhecimento de Deus, sacerdote e povo, para vergonha deles, foram apanhados na vã adoração de sua idolatria.

1. G. I. Emmerson, "A Fertility Goddess in Hosea IV 17-19?", *VT*, 24, 1974, pp. 492-497. Andersen (p. 373), a despeito de uma análise estrutural bem diferente daquela de Emmerson, postula a presença de uma menção a um ídolo denominado "Ignomínia", com base numa repontuação de *'ôṯāh*, *suas*, isto é, "dela", para *'awwāṯâ*.

iii. A liderança culpável (5.1-7). Esta passagem recapitula e desenvolve os temas básicos de 4.4-19; também encerra o primeiro bloco de mensagens de Oséias — *a aliança desfeita* — pois apresenta um resumo do juízo sobre o culto no versículo 7, sendo seguido, no versículo 8, por uma mudança total em termos de gramática (observe os imperativos), estilo (as ordens de combate) e conteúdo (a ameaça de invasão no sul de Efraim).

A tríplice advertência (v. 1) pressupõe uma platéia maior e mais oficial do que as proclamações de controvérsia feitas ao povo (4.1) e aos sacerdotes (4.4). Como ocorre em 4.4-19, parece que a palavra se dirige a diferentes segmentos da audiência, um após outro: os líderes nos versículos 1 e 2; a nação no versículo 3; os sacerdotes nos versículos 4-7. Apesar da presença da realeza (v. 1), os sacerdotes continuam ocupando o papel principal: a palavra é dirigida primeiramente a eles (em contraste com a seqüência em Jr 2.26; 4.9; 8.1); os erros alistados estão todos ligados ao culto; o juízo resumido no versículo 7b é contra o culto e uma determinada festa; os quatro versículos finais parecem ser dirigidos ao sacerdote, enquanto enumeram os pecados da nação — pecados pelos quais os sacerdotes são em grande parte responsáveis.

1-2. Como acontece regularmente com grupos de sinônimos em hebraico, os três verbos destas conclamações para que se ouça servem para reforçar um ao outro e não para destacar alguma diferença de nuança entre eles (*cf.* Is 28.23). *Sacerdotes* dá continuidade à ênfase iniciada no capítulo 4, embora desloque o sumo sacerdote do centro de atenção (4.4-6), substituindo-o pelo grupo todo, que deixou de cumprir as estipulações da aliança. É muito provável que *casa de Israel* refira-se a todo o reino do norte, consistindo dos clãs de Efraim, isto é, os moradores da margem ocidental do Jordão, e de Israel, isto é, as famílias que viviam a leste do Jordão, em Gileade (*cf.* 5.3 quanto à menção de ambos). É possível que *casa de Israel* (*cf.* 1.4, 6; 6.10; 11.12) abranja os dois reinos e inclua Judá (5.5). *Casa do rei* provavelmente inclui a burocracia administrativa juntamente com a família governante. A ordem em que se mencionam os destinatários da mensagem coloca as nações como um todo entre os dois poderes de liderança a quem foi confiado seu bem-estar. De modo algum o povo é considerado sem culpa (*cf.* v. 3b). No entanto, seu comportamento e seu destino encontram-se nas mãos da liderança, cujos ministros estavam profundamente relacionados entre si pelo fato de a realeza atuar como patrocinadora dos santuários e protetora do sacerdócio (*cf.* Am 7.13).

Juízo (heb. *mišpāṭ*) pode ter dois sentidos. Wolff (p. 98) lê a palavra como "justiça" e vê nela uma alusão à responsabilidade que os líderes tinham de fazer valer a justiça (baseando-se num suposto paralelo com Dt 1.17). Andersen (pp. 384-385) provavelmente está mais certo, ao ver na palavra um anúncio de julgamento, isto é, um "veredicto" que é explicitado no restante da passagem. A declaração de juízo no versículo 1 e a linha final do versículo 2 formam um *inclusio*, recurso favorito de Oséias. Tendo ordenado à liderança que preste atenção (v. 1b-c), o Senhor: (1) dirige a eles o veredicto do julgamento (v. 1d), (2) acusa-os de promoverem santuários corrompidos (vv. 1e-2a) e (3) promete impor a disciplina necessária (v. 2b).

O fato de a liderança estar recebendo mais destaque do que o povo fica claro nas acusações dos versículos 1e-2a. *Visto que* (heb. *kî*) introduz o motivo para o veredicto negativo do versículo 1d. O crime parece ser o de armar ciladas no culto, conforme sugerem *laço* (*cf.* 9.8; Am 3.5) e *rede* (7.12). Aparentemente, a ilustração é da caça de aves, apontando para a credulidade e vulnerabilidade do povo. O fato de a escravização se perpetrar em lugares famosos tornava-a ainda mais fácil. *Mispa*, que pode ter o sentido de torre de sentinela, parece ser aqui um nome próprio. Devido à inclinação de Oséias por referências históricas, talvez essa seja a Mispa de Benjamim, que, junto com Betel e Gilgal (*cf.* 4.15), acolheu Samuel em seu circuito anual de julgamento (1 Sm 7.5-11, 15-16) e que antes havia acolhido as assembléias judiciais de Israel (*cf.* Jz 20-21). Explorações arqueológicas trouxeram à tona estatuetas de Astarote, possíveis evidências da religião da fertilidade no oitavo século a. C.[1] Tem-se procurado em Gileade uma localização alternativa de Mispa (Wolff, p. 98, nota 27). *Tabor* é uma montanha que serve de referência geográfica no centro-norte da Palestina, logo ao sul da fronteira com o Líbano.

A natureza dos crimes de *Mispa* e *Tabor* parece estar explicada no versículo 2a. Nosso enfoque dessa difícil oração evita a tentação de emendar o texto, com o propósito de prosseguir com a metáfora da caça (lendo o hebraico *šaḥ^{a}ṭâ*, "matança", como *šaḥat*, "cova"; *šēṭim*, "transviados", ARC, ou "revoltosos", IBB, como *šiṭṭîm*, "Sitim", um topônimo; e *he'miqû*, "se aprofundaram", IBB [*cf.* 9.9], como *ta^{a}mîqû*,

1. C. C. McCown e J. C. Wampler, *Tell en-nasbeh excavated under the direction of the late Wm. Frederic Bade* I (Berkeley, 1947), p. 8. Veja também King, p. 48.

"aprofundareis"), como fazem Robinson e *BHS* (*cf.* Wolff, p. 94, BJ e BLH quanto a leituras relativamente parecidas com essa). Por mais que seja atraente encontrar aqui uma tríplice acusação que corresponda aos três destinatários, essa leitura deturpa o texto, ao emendar pelo menos duas das três palavras, e viola o padrão normal de Oséias, que interpreta metáforas com orações mais literais no início ou no final da figura de linguagem (*cf.* 5.15ab, cd; 7.3, 4-7ab, cd; 7.11ab, cd; 7.12ab, c). A menos que o versículo 2a explique a metáfora, olhamos em vão para o texto, procurando discernir a natureza exata do crime. Conseqüentemente, a maioria de nossas versões contemporâneas (ARA, IBB, ARC, PIB) acompanha a LXX e a Vulgata, lendo a oração como uma explicação das metáforas e não como um acréscimo a elas. A tradução de Andersen (p. 380) acompanha a NIV: "Os rebeldes (heb. *śwṭ*, "perambular" ou "revoltar-se"; *cf.* Jó 1.7; 2.2; Nm 5.12; *cf.* também TB) aprofundaram-se na matança", e sua interpretação, muito convincente, considera que o crime seja nada menos do que o sacrifício de crianças, em função do uso da palavra "matança", em Isaías 57.5 e Ezequiel 16.21; 23.39; *cf.* Gênesis 22.10 — Abraão e Isaque!

É essa iniqüidade ardilosa que, no versículo 2b, clama pela disciplina punitiva de Deus. Disciplina ou correção (heb. *mûsār*, uma palavra freqüente em Provérbios; *cf.* 4.13; 5.23; 13.1; 15.33) podem ser empregadas para designar o castigo propriamente dito (*cf.* Jr 30.14). Também pode ser um lembrete de que, à exceção do juízo final, a ira de Javé tem um propósito corretivo e punitivo (*cf.* 2.6-7; 3.4; Am 4.6-11; Hb 12.3-11).

3-4. Esses versículos estão estruturados em outro *inclusio*: *Eu* (Javé; o pronome está subentendido no verbo; *cf.* v. 2) [te] *conheço, Efraim* (veja abaixo quanto ao vocativo), no versículo 3a, encontra um paralelo e um contraste em *e não conhecem ao Senhor*, do versículo 4c. A ignorância e a rejeição que caracterizam a relação de Israel e Efraim (novamente as regiões oriental e ocidental do reino) com Deus têm mais do que uma contraposição no fato de Javé ter pleno conhecimento da prostituição/idolatria deles. Nossa interpretação segue a sugestão de Andersen (p. 390) de que as duas metades do versículo 3 devem ser lidas como palavras dirigidas a Efraim e Israel e de que deve-se aceitar como implícito, na função de objeto de "conheço", o pronome "tu", a fim de proporcionar um paralelo para a frase do versículo 3b: *agora te tens prostituído, ó Efraim*. As formas verbais que descrevem o pecado flagrante

de Israel ("não... oculto") e a conseqüente impureza ritual e moral ("contaminado") devem ser entendidas como particípios. De acordo com essa interpretação, o versículo 3 seria:

> Eu mesmo te conheço, Efraim,
> e tu, Israel, não estás escondido de mim;
> porque agora te tens prostituído, Efraim,
> tu, Israel, estás contaminado.

Tendo dirigido a denúncia de Javé diretamente aos acusados, no versículo 3, o profeta parece desenvolvê-la no versículo 4, expandindo-a numa declaração dirigida a outro grupo de ouvintes, talvez os sacerdotes convocados no versículo 1. Os pronomes na terceira pessoa do plural (*seu, lhes, deles*) provavelmente descreviam Israel e Efraim juntos, todo o reino do norte, cujo *proceder* — uma palavra abrangente usada para designar toda espécie de iniqüidade, mas especialmente sua fornicação espiritual com os Baalins (*cf.* 4.9) — não lhes permite tomar a única decisão que agradará a Deus: *voltar* (*cf.* 2.7; 3.5). A explicação do fracasso é a presença sedutora do poder (*espírito*) demoníaco de suas atividades idólatras, que os levou a tomarem uma direção diametralmente oposta à obediência da aliança, que é fruto do conhecimento de Javé. O fato de Oséias usar esses termos para falar acerca do povo aos sacerdotes é uma condenação chocante dos líderes religiosos, que, por ordem de Deus, tinham a tarefa de assegurar que o povofosse instruído no conhecimento de Deus (*cf.* 4.6).

5-7. O profeta continua falando sobre o povo aos sacerdotes, sem dirigir-se especificamente a eles. Persiste o clima semijurídico: *acusa* (literalmente "responderá", v. 5) significa dar testemunho, respondendo a um interrogatório no tribunal (*cf.* 7.10); o acusado é Israel, o povo todo, chamado ao tribunal para dar testemunho contra si mesmo; a sentença é passada (*tropeçarão*; *cf.* o juízo contra o profeta e o sacerdote, 4.5) não apenas contra Efraim e Israel, mas também contra *Judá*, outro indício de que se tem em vista o povo todo, norte e sul; parte da sentença é a retirada de Deus (*Ele se retirou* como alguém tira as roupas; *cf.* Dt 25.9-10) do culto (v. 6), do próprio local em que eles esperavam encontrar Javé (*cf.* 5.15 quanto a outra expressão indicando o afastamento divino); traição/infidelidade (*aleivosamente se houveram*; heb. *bgd*; *cf.* 6.7) é citado como o último dos crimes e o resumo de todos eles (v. 7). A derradeira sentença, o veredicto e a punição necessária (*cf.* vv. 1-2), é introduzida pela

palavra *agora* = "portanto".

A acusação inicial (*a soberba de Israel*, v. 5) é de autoconfiança, da falta de dependência completa de Deus. A acusação final (v. 7) resume a traição espiritual deles (*cf.* 6.7), comprovada nos *filhos bastardos*, ilegítimos no sentido religioso e literal, frutos das uniões ilícitas condenados por Oséias em 4.13-14. Entre uma acusação e outra, focaliza-se a futilidade do culto e suas miríades de sacrifícios, simbolizados em duas palavras: *rebanhos* (isto é, gado miúdo, como ovelhas e cabras) e *gado* (isto é, animais grandes, como bois e vacas). O juízo mediante sabotagem é o que foi determinado para Gômer/Israel em 2.7, e aqui ele não gera um retorno penitente. A sabotagem torna-se calamitosa na acusação final (v. 7c), quando Deus irá devastar *suas porções* (ou "suas terras" [BLH; TB; BJ; PIB] que deve ser lido como o único objeto do verbo) e, desse modo, envergonhar os Baalins, devido à sua impotência, além de arrancar de Israel a colheita que o vestia e alimentava (*cf.* 2.9, 12). Deve-se eliminar a referência aos israelitas ou *filhos bastardos* ("*os* consumirá"; *cf.* v. 7b), porque é mais natural explicar o hebraico *m* como um sufixo enfático acrescentado ao verbo (denominado *mem* enclítico) do que como sufixo da terceira pessoa do masculino plural (como Andersen, p. 396). Se Javé é o sujeito, deve-se entender *lua nova* como uma indicação de tempo, "na lua nova", um sentido que pode ser transmitido mediante o simples acréscimo da vogal *a* à palavra. Em vez de ser a festa alegre comemorando novos começos (*cf.* 2.11), a lua nova se tornaria a hora do fim. *Lua nova* pode estar apontando para o momento e o contexto da convocação anunciada por Oséias em 5.1-7.

c. A política sem controle (5.8-7.16)

Esta seção (cujo início é assinalado na série de imperativos [5.8] e cujo final é marcado na nota resumida do juízo em 7.15, seguida por um novo imperativo em 8.1) é uma composição formada por uma variedade de discursos cujos *conteúdos* giram em torno dos altos e baixos políticos do relacionamento do reino do norte com Judá (5.8-6.11a), suas vacilações sobre quem deve ser seu principal aliado, o Egito ou a Assíria (5.13; 7.8-16), e sua instabilidade dinástica (6.11b-7.7, 16). Esse caos político é descrito em diversas *formas literárias*:

(1) discurso de julgamento em forma de alarmes de guerra (5.8-11);
(2) símiles da ira de Javé (5.12-15);

(3) cântico de penitência parcial (6.1-3);
(4) queixa divina – inconstância (6.4-6);
(5) ilustrações de inconstância (6.7-11a);
(6) queixa divina – falsidade (6.11b-7.2);
(7) discurso de julgamento com uma metáfora ampliada de panificação (7.3-7);
(8) discurso de julgamento com uma dupla metáfora de pão intragável (7.8-10);
(9) discurso de julgamento com uma dupla metáfora de captura de pássaros com armadilhas (7.11-12);
(10) discurso de julgamento com uma dupla queixa divina – rebelião (7.13-16).

Oséias desenvolve o tema do julgamento com tantas variações que ficamos com a impressão de que ele usará de todos os meios para confrontar Israel com seus crimes e instar o povo a um arrependimento verdadeiro.

Sem perder de vista seu tema principal, a corrupção da adoração (6.6, 10; 7.14), Oséias introduz novas provas: (1) Israel e Judá envolveram-se numa disputa pela qual ambos são considerados culpados (5.8-15); (2) pela primeira vez em Oséias, a Assíria representa para Israel não uma ameaça de invasão, mas uma tentação cortejada por Israel (5.13; 7.8-12); (3) o Egito aparece não como uma lembrança nostálgica do êxodo (*cf.* 2.15), mas como um aliado político alternativo à Assíria (7.11, 16); (4) ouve-se Israel entoar uma canção de volta para Deus (*cf.* 2.7), que Ele rejeita com pesar (6.1-6); (5) a pungência do Amante ferido, desenvolvida de forma tão clara nos capítulos 1-3 e levemente refletida em 4.16, ganha novo destaque nas queixas de Deus, que faz Suas demonstrações de graça competirem com a persistente rebeldia de Israel (6.4-6; 6.11b-7.2, 11-16); (6) à lista de abusos no culto acrescentam-se os crimes de assassinato e insurreição política (6.7-11a; 7.3-7); e (7) destaca-se o profeta como instrumento da atividade divina (6.5; *cf.* 9.8; 12.10, 13).

Enquanto percorre esse novo terreno, Oséias continua relembrando o que disse nos discursos anteriores (4.1-3, 4-19; 5.1-7) e jamais permite que as experiências dos capítulos 1-3 sejam esquecidas: (1) sacerdotes, povo e governantes, todos recebem atenção, quase como se as intimações de 5.1 ainda estivessem em curso; (2) buscá-lO (5.15; *cf.* 2.7; 3.5; 5.6), conhecê-lO (6.3, 6; *cf.* 2.8, 20; 4.1, 6; 5.4), voltar para Ele (6.1; 7.10; *cf.* 2.7; 3.5; 5.4) e praticar o amor da aliança (6.4, 6; *cf.* 2.19; 4.1) têm novamente

importância crucial; (3) a rebelião e o julgamento de Judá, juntamente com Israel, são considerados mais uma vez (5.10-12; 6.4, 10-11a); (4) a prostituição de Efraim e a contaminação de Israel são uma constante (6.10; *cf.* 5.3); (5) a embriaguez ainda confunde a compreensão deles (5.11; 7.5; *cf.* 4.18); e (6) aqueles que enredaram vítimas inocentes nos sacrifícios repugnantes dos altares também serão enredados por Javé (7.12; *cf.* 5.1-2). De que forma intricada o poeta-artista elabora o padrão de temas novos e já conhecidos! Tal sutileza torna provisória a maioria das opiniões a respeito do comprimento de cada parágrafo; e os estudiosos têm labutado para esclarecer seu contexto histórico, mas não podemos fugir da intensidade das suas preocupações!

Nota adicional: possíveis contextos históricos

Caso estejamos certos em distinguir aqui (5.8-7.16) indícios de uma luta entre Judá e Israel (5.8-11), bem como de uma proeminência assíria cada vez maior (5.13; 7.8-9, 11), e também um relato metafórico da insurreição contra a casa regente de Israel (7.3-7), então é provável que esses discursos tenham sua origem na última parte do ministério de Oséias, um pouco depois de 733 a. C. De modo geral, mas não universal, entende-se que o contexto é a guerra siro-efraimita esboçada em 2 Reis 16.1-9 (2 Cr 28.5-7) e citada em Isaías 7.1-8.22 e, talvez, em Miquéias 7.7-20.[1] É possível reconstruir apenas por alto um contorno precário dessa batalha, quando Rezim de Damasco e Peca de Samaria combateram contra Acaz.[2]

Os primórdios do conflito datam da primeira incursão que Tiglate-Pileser fez contra o oeste, em 738 a. C., quando conquistou Hamate, na Síria, e transformou-a numa província assíria. A paz e a liberdade relativas que os países do oeste haviam desfrutado por mais de meio século foram colocadas em risco. Registros da corte de Tiglate-Pileser III citam Menaém de Israel e Rezim (Rasyan) da Síria entre

1. Quanto a uma possível origem nortista de Mq 7.7-20, veja J. T. Willis, *VT* Sup. 26, 1974, pp. 64-76; também D. R. Hillers, *Micah*, Hermeneia (Filadélfia: Fortress Press, 1984), pp. 89-91.
2. Para tais reconstruções, que se baseiam em inscrições de Tiglate-Pileser III (*e. g. ANET*, pp. 282-284) e também nos relatos bíblicos, veja Donner, pp. 243-254; Bright, pp. 269-276; M. E. W. Thompson, *Situation and Theology: OT Interpretations of the Syro-Ephraimite War* (Sheffield: The Almond Press, 1982), pp. 104-114; Miller e Hayes, pp. 314-339.

aqueles que aceitaram o primeiro nível de vassalagem assíria, pagando tributos ao mesmo tempo que mantinham liberdade política e permaneciam no poder. Menaém levantou os recursos para pagar seu tributo, cobrando dos proprietários de terras de Israel cerca de cinqüenta siclos de prata por cabeça (2 Rs 15.19-20). À primeira invasão seguiram-se quatro anos de trégua, enquanto os assírios protegiam seus próprios flancos no norte e no sul. Quando o Grande Rei tornou a marchar para o oeste, desta vez rumo a Gaza, na Filístia, em 734 a. C., Peca havia assassinado Pecaías, filho e sucessor de Menaém, apoderando-se do trono de Israel (2 Rs 15.25). Parece que o golpe que levou Peca ao poder foi motivado por um sentimento antiassírio, exacerbado pelos pesados pagamentos de tributos anuais e incentivado pelo fato de que, de 737 a 735 a. C., os assírios não deram nenhuma demonstração de poderio militar na Síria e na Palestina.

Peca tomou providências imediatas para implementar sua política antiassíria, somando forças com Rezim de Damasco, que sonhava em formar uma Grande Síria e padecia com a tributação assíria, a fim de formar a coalizão siro-efraimita. Podemos apenas imaginar o quanto os dois reis contavam com a ajuda egípcia para escapar da vassalagem assíria. O fato de Tiglate-Pileser ter feito de Gaza o objetivo de sua campanha, em 734 a. C., pode indicar que o Egito estava pronto para intervir e que o imperador assírio teve de mostrar sua força próximo da fronteira egípcia a fim de manter o Egito a distância. A menção que Oséias faz do Egito como um aliado em potencial (7.11) e ao mesmo tempo um lugar onde a queda de Israel será aclamada com desprezo (7.16) pode dar indicações acerca de uma política externa em que o rei de Efraim contava com a ajuda do Egito para resistir contra a Assíria.

No entanto, entre Israel-Síria e o Egito estava Judá, que até então havia escapado à vassalagem assíria, embora tivesse passado os últimos cinqüenta anos à sombra dos reis mais brilhantes de Damasco e de Samaria. Para que o região ocidental se consolidasse e as rotas do sul se mantivessem abertas para o acesso egípcio, era necessário que Judá tomasse parte da coalizão. Acaz recusou-se a isso, e tal recusa, no entender de Peca e Rezim, deixou-os sem outra escolha senão a de marchar contra Jerusalém, depor Acaz e instalar um títere, Ben-Tabeel, no trono de Judá (Is 7.1-2, 6). O único recurso de Acaz foi implorar a ajuda de Tiglate-Pileser e aceitar o primeiro nível de vassalagem, enviando um tributo à Assíria, para confirmar seu pedido (2 Rs 16.7-8).

Primeiro, as tropas assírias subjugaram Israel em 733 a. C., incluindo

Gileade, Galiléia e toda a terra de Naftali, levando cativa a nata da sociedade e deportando-a para a Assíria (2 Rs 15.29). Então, atacaram Damasco em 732 a. C., mataram seu rei, Rezim, e despacharam seus líderes para Quir (2 Rs 16.9; *cf.* Am 1.5; 9.7) – tudo isso, aparentemente, em resposta à abertura desesperada de Acaz. Para os dois reinos da coalizão, os resultados foram desastrosos: a maior parte de Israel foi dividida em províncias assírias e presa ao terceiro nível de vassalagem, sendo totalmente dominada pelos assírios; a elite da sociedade foi removida, sendo substituída por um governador e uma burocracia assíria; apenas Efraim, a região montanhosa ao redor de Samaria, manteve por um breve tempo a semi-independência da vassalagem de primeiro nível, sendo então lançado no segundo nível, com a queda de Peca por assassinato e a ascensão de Oséias ao trono como um lacaio dos assírios (2 Rs 15.30; 17.1-3).[1] Damasco, localizada num ponto muito estratégico, entre o deserto e as montanhas do Líbano, foi um troféu valioso para os assírios, que a utilizaram como um posto avançado para atividades comerciais e militares durante cerca de cem anos.

As palavras de Oséias em 5.8-7.16 parecem brotar de um período pouco posterior aos acontecimentos de 733 a.C., quando as feridas da malfadada guerra estavam apenas começando a cicatrizar. Sua atenção oscila entre a loucura de Israel (5.11, 13) e a ambição de Judá (5.10). Os alarmes de guerra (5.8) combinam-se com a acusação de que os príncipes de Judá *são como os que mudam os marcos* (5.10), que insinuam uma captura de terras por parte de Judá. As tropas são descritas marchando rumo ao norte, desde Gibeá, passando por Ramá e indo até Betel (Bete-Áven), como se estivessem tentando ampliar as fronteiras de Judá, diminuindo as de Efraim. Uma possível explicação é que Judá tirou vantagem das lutas de Israel com Tiglate-Pileser, no final da guerra

1. Quanto a um sumário acerca de cada etapa de vassalagem assíria, veja Miller e Hayes, pp. 320-322.

siro-efraimita, para ampliar seu *Lebensraum*. A deposição de Peca pelo rei Oséias de Israel (732 a. C.), talvez com ajuda assíria, uma vez que os registros de Tiglate-Pileser afirmam que o Grande Rei fez Oséias subir ao trono depois que os israelitas mataram Peca, pode ser o acontecimento conspiratório descrito em 6.7-7.7, embora a passagem possa lembrar o golpe de Peca contra Pecaías (2 Rs 15.25). Em todo caso, a cumplicidade dos sacerdotes tornou o feito ainda mais pérfido, segundo a interpretação de Oséias.[1]

i. Loucura e ganância nos assuntos externos (5.8-15). Esta passagem, concisa e enigmática, parece estar dividida em três partes: (1) os versículos 8 e 9 são anúncios formais e dramáticos do juízo, que principia com alarmes de guerra advertindo quanto a um avanço militar pelo norte, através das cidades de Benjamim, em direção ao território de Efraim, e termina com uma declaração oficial às tribos de Israel de que se deve acreditar na advertência; (2) os versículos 10 e 11 compreendem um discurso de julgamento voltado primeiramente a Judá, por tentar ampliar suas fronteiras, e então a Efraim, por buscar algo repugnante; e (3) os versículos 12-15 comportam símiles do juízo divino, que têm o propósito de arrancar tanto Judá quanto Israel de sua tola confiança na proteção e prosperidade oferecida pela Assíria. O juízo, por mais severo que seja, não pretende aniquilar os dois reinos, mas conduzi-los ao arrependimento, conforme indica com clareza a expressão *até que*, do versículo 15b. O fato de o versículo 15 concluir com um verbo assinala o término da unidade literária e abre espaço para a canção de arrependimento com que começa 6.1.

8-9. Sem aviso, a cena muda do culto (4.4-5.7) para o campo de batalha. No papel de sentinela (*cf.* 9.8; 8.1), o profeta dá o alarme de guerra, pede que os dois tipos de trombetas — chifre de carneiro (*cf.* Js 6;

1. Esta reconstrução acompanha em parte as de M. E. W. Thompson, *Situation and Theology*, Bright e N. K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth* (Nova Iorque: Evanston; Londres: Harper & Row, 1964), pp. 148-162. Há ampla divergência de opiniões quanto às motivações das várias partes envolvidas e à amplitude do papel desempenhado pelo Egito. A questão histórica mais polêmica gira em torno da seqüência dos acontecimentos: a guerra siro-efraimita ocorreu antes ou depois da campanha de Tiglate-Pileser na Filístia em 734 a. C.? Concordamos com Thompson, Bright e Gottwald em que a guerra precedeu a invasão assíria e conduziu a ela. Donner e Herrmann situam a campanha filistéia antes da guerra.

2 Sm 2.28; 20.22; Am 3.6) e corneta de prata (*cf.* Nm 10.2) — dêem o toque de perigo, convocando todas as sentinelas a erguerem o grito de alerta (*cf.* Js 6.5). Esses alarmes podem formar um elo com as acusações contra os sacerdotes em 4.4-5.7, visto que provavelmente eram os membros da casta sacerdotal, talvez capelães militares, que tinham o dever de advertir contra o perigo (*cf.* Jr 6.1). Os que tinham falhado na proclamação da lei (4.6) tinham agora de anunciar a conseqüente destruição.

As três cidades mencionadas encontram-se numa linha quase reta que se estende rumo ao norte, a partir de Jerusalém. Elas estão relacionadas numa seqüência que sugere uma invasão vinda do sul: *Gibeá* (*cf.* no comentário sobre 9.9; 10.9; Jz 19.12-16, o sórdido relato a que Oséias se refere; *cf.* também a relação de Gibeá com Saul; 1 Sm 10.10), atual *Tel-el-Fûl*, fica a cinco quilômetros de Jerusalém; *Ramá* (*cf.* cidade da família de Samuel; 1 Sm 1.1a), atual *er-Ram*, a oito quilômetros; e (3) *Betel/Bete-Áven* (*cf.* comentário sobre 4.15), atual *Beitin*, a dezoito quilômetros. O contexto imediato (v. 10) sugere que os invasores são os líderes militares (é nesse sentido que se deve entender a palavra *príncipes*) de Judá. Caso a teoria, proposta por A. Alt, adotada por Wolff (pp. 111-112) e aperfeiçoada por M. E. W. Thompson, esteja certa, a ocasião é a guerra siro-efraimita (veja a nota adicional sobre os possíveis contextos históricos, p. 128), quando Acaz, de Judá, aparentemente tirou vantagem da preocupação de Samaria com as tropas assírias de Tiglate-Pileser, para tentar retomar as áreas de Benjamim que Jeoás, de Israel, havia tirado de Judá, três gerações antes (2 Rs 14.8-14).[1] Não é de surpreender que todo *Benjamim* tenha ficado alerta diante da breve advertência "atrás de ti" (BJ, mg.; *cuidado*, ARA; *cf.* Jz 5.14), como se a ameaça viesse por trás.

O resultado da batalha, negativo para Efraim, é anunciado no versículo 9. Efraim, o território outrora orgulhoso, agora reduzido a um remanescente devido às incursões de Tiglate-Pileser, está fadado a uma desolação total, na hora em que o juízo divino fizer suas acusações e aplicar suas penalidades — uma hora a ser oficialmente conhecida como "dia de acusação" ou *dia do castigo*, expressão usada só aqui (*cf.* 2 Rs 19.3; Sl 149.7; Is 37.3 quanto a outros empregos da palavra hebraica). A natureza formal da sentença é ressaltada pela declaração de confiança em que Deus atesta a certeza do julgamento (*que se cumprirá*) — talvez mais um elo com a

1. A. Alt, em *Neue Kirchliche Zeitschrift* 30, 1919, pp. 537-568; Thompson, *Situation and Theology*, p. 67.

seção anterior (*cf.* 4.1; 5.1). No versículo 9, *Israel* deve se referir à nação toda e, desse modo, vincula o discurso de julgamento contra Efraim ao discurso seguinte, dirigido a Judá (v. 10).

10-11. Estes versículos descrevem os pecados dos dois reinos e preparam o caminho para os golpes contundentes do juízo divino aplicado nos versículos 12-15. Parece que o crime de Judá foi a tomada de terras, implícita na linguagem bélica do versículo 8. Com um zelo nascido da frustração e do oportunismo, Judá avançou rumo ao norte para retomar seu próprio território e, aparentemente, muito mais. Mudar a posição dos marcos limítrofes para ampliar, pela força ou pela fraude, as terras que cabiam a alguém era uma ofensa intolerável no Israel antigo (Dt 27.17). O castigo, um transbordamento da ira divina, demonstra com que profundidade Deus cuida do respeito pelos direitos alheios. Também mostra que os instrumentos da ira de Javé, como Judá bem pode ter sido, não estão isentos dessa ira, especialmente quando o juízo que executam é realizado de forma temerária e impiedosa (*cf.* Is 10.5-19).

Com imparcialidade característica (*cf.* comentários sobre 1.6-7; 4.15; 5.5, 12-13; 6.10-11a), Deus descreve a sorte de Efraim: opressão e fragmentação nas mãos dos assírios e, em menor grau, dos líderes militares de Judá. As palavras *oprimido* e *quebrantado* descrevem a injustiça social de que Efraim era culpado (Am 4.1). Deus aponta explicitamente para a causa do juízo: a busca ardente e incansável da podridão (*vaidade*, ARA; heb. *šāw*, proveniente de *šw'*, que significa "cheirar mal" e deu origem a uma palavra derivada traduzida por "imundícia"; *cf.* Is 28.8). Andersen (pp. 399, 410) entende a palavra como o nome de uma divindade, "Sujeira", mas o contexto, que gira em torno das relações políticas com a Assíria, demonstra que "sujeira" era a malfadada aliança que estabeleceram com os arameus pagãos ou, então, o relacionamento ambíguo que tinham com a Assíria.

12-15. A marcante conclusão desta parte descreve Deus como alguém que traz pestilência (v. 12) e inflige danos terríveis (v. 14). A seqüência do juízo divino é notável: (1) Efraim e Judá são castigados com uma doença purulenta por causa de sua guerra civil (v. 12); (2) em busca de cura, eles se voltam não para Deus, mas para a Assíria — em vão (v. 13); (3) a reação de Deus diante do envolvimento deles é ainda mais feroz — Ele os estraçalha e os leva para longe de todo livramento (v. 14); e (4) então, Ele Se retira como um *leão* que vai para sua toca (*cf.* comentário

sobre 5.6), a fim de aguardar que a aflição deles os force ao arrependimento (v. 15). Deus é surpreendentemente ágil em assumir responsabilidade pessoal pelos danos militares causados pela Assíria e pela guerra siro-efraimita (v. 12). Ele é a origem das infecções debilitantes descritas nos símiles do "pus" (sentido que se encaixa melhor do que *traça* no contexto do versículo 13a) e da "ulceração" (a *podridão* aqui afeta o corpo; *cf.* Hc 3.16; Pv 12.4, onde ataca os ossos; quanto a enfermidade e putrefação como manifestações de juízo para a rebelião, veja Is 1.5-6).

O paralelismo na citação de Efraim e Judá nos versículos 12, 13 e 14 deve ser levado para o versículo 13b: *subiu Efraim à Assíria e* [Judá] *se dirigiu ao rei principal*. São referências claras ao fato de os dois reinos terem aceitado a condição de vassalos — provavelmente o apelo de Acaz, implorando a ajuda assíria contra a coalizão Samaria-Damasco, e a subserviência do rei-títere Oséias, após a morte de Peca. *Subiu* ou "andou" não implica exílio, mas uma tentativa submissa de agradar, e *se dirigiu* provavelmente é "enviou" (IBB; ARC; TB), pressupondo um objeto direto como "tributos". Simplesmente redividindo duas palavras hebraicas (*melek yārēḇ*, um rei que contenderá), obtemos o título Grande Rei (*rei principal*, ARA), confirmado em pelo menos uma inscrição aramaica[1] e bem conhecido em documentos assírios (Andersen, p. 414). Desse modo, evitamos as dificuldades de identificar um desconhecido rei Jerebe, mencionado na LXX (*cf.* IBB; ARC; TB). Caso deva prevalecer a divisão das palavras no hebraico, então "rei protetor" é um sentido possível.[2] A *chaga* de *Judá* nos ajuda a interpretar o versículo 12: é a palavra mais específica e descreve uma úlcera infeccionada e purulenta. Antes de Lister descobrir os antissépticos, tais feridas muitas vezes eram fatais. Certamente, a Assíria não dispunha de remédio adequado. Na antigüidade, com freqüência se acreditava que os grandes reis tinham acesso a poderes mágicos ou miraculosos. Mas o renomado monarca assírio não tinha panacéia alguma para as enfermidades de Efraim e Judá. Os pronomes "vos" e "vossa" (IBB; ARC; TB; BJ; "curá-*los*" e "*sua* chaga", ARA v. 13d) devem abranger os dois reinos.

Não se deve procurar distinção entre *leão* e *leãozinho* no versículo 14. São sinônimos que se reforçam mutuamente e ajudam a dar forma ao

1. J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, Biblica et Orientalia 19 (Roma: Pontifício Instituto Bíblico, 1967), p. 61.
2. *Cf.* E. M. Good, "Hosea 5.8-6.6: An Alternative to Alt", *JBL*, 85, 1966, pp. 277-278; H. L. Ginsburg, *Encyclopedia Judaica*, 8, cols. 1010-1024.

quadro geral de ferocidade (*cf.* Am 5.19). Os símiles leoninos usados por Oséias podem transmitir a idéia de restauração (11.10-11) ou de juízo (13.7-8, uma passagem que também emprega o verbo principal do versículo 14 – *despedaçar*). Repete-se intencionalmente o pronome *eu* para esclarecer qualquer dúvida dos ouvintes quanto ao agente do juízo e, desse modo, enfatizar a magnitude, inevitabilidade e propósito de tal juízo. Esse propósito fica claro no versículo 15. O juízo do Leão divino tem o objetivo de levar ao arrependimento e provocar uma busca sincera de Deus, fora do culto corrompido (o heb. *bqš* aparece com freqüência na literatura de sabedoria, onde não se tem em vista a adoração pública, *cf.* Jó 7.21; 8.5; 24.5; SI 63.1; 78.34; Pv 1.28; 7.15; 8.7).

ii. Canção do arrependimento ineficaz (6.1-3). Este é o chamado para um retorno a Deus que os sacerdotes deviam ter liderado. O próprio Deus pode estar citando as palavras deles, como havia feito com as de Israel, em 2.7. A forma coortativa *tornemos* é um argumento contra o ponto de vista de que a canção é a própria súplica de Oséias, pedindo a volta. Em nenhum outro lugar o profeta emprega essa forma de se dirigir ao povo. As implicações dos verbos de 5.12-15 são várias: (1) *vinde* (heb. *hlk*) relembra tanto a ida de Efraim para a Assíria (v. 13) quanto a retirada de Javé para Sua toca (vv. 14-15); (2) *despedaçou* corresponde à ameaça de dilaceração no versículo 14; (3) *nos sarará* promete aquilo que a Assíria era incapaz de fazer (v. 13); (4) *diante dele* (v. 2) faz paralelo com *minha face* (v. 15); e (5) *alva* (v. 3) tem a mesma raiz do verbo traduzido por *cedo me buscarão*, no versículo 15. Essas semelhanças implicam que a canção foi habilmente elaborada para atender às exigências de Deus em 5.15. Ademais, o destaque dado ao "retorno" (v. 1) e ao "conhecimento de Deus" (v. 3) declara que os sacerdotes estão agora instando o povo a compensar o que faltava em termos de lealdade à aliança (4.1, 6; 5.4).

No entanto, nada disso é suficiente. Foi omitida a exigência crucial: "reconhecer a culpa" (v. 15). Eles admitiram a debilidade física (v. 2; *cf.* 5.12-13), mas não a inconstância. Buscam a cura, até mesmo a ressurreição, mas não se menciona pecado específico algum. Essa ausência de arrependimento e a falta de uma confissão citando os pecados cometidos contrastam profundamente com Oséias e sua canção final de arrependimento (14.1-3). A queixa de Deus (vv. 4-5) parece indicar que Ele considera inadequada a canção, ao passo que a canção final de Israel é seguida de uma promessa de amor e cura, feita por Javé, e, depois, de Sua própria canção de amor (14.4-7). A segunda e a terceira linhas do versículo

1 devem ser entendidas como orações concessivas, que principiam com "embora" (um sentido perfeitamente aceitável para o heb. *kî*), visto que o despedaçamento e as feridas causadas por Deus são obstáculos para a volta (Andersen, p. 418). A confiança de Israel na ajuda divina não se encontra no juízo que Deus determinou, mas no resgate que Ele ofereceu (5.15; veja Jó 5.18; Ez 30.21).

A ferida é mortal (v. 2). O tempo mencionado é o período após o qual começa a decomposição do corpo (*cf.* Jn 2.1; Jo 11.39). As expressões *nos revigorará* (*cf.* 1 Sm 2.6) e *nos levantará* (*cf.* Is 26.19) freqüentemente indicam ressuscitamento e ressurreição. Tal linguagem antecipa os relatos mais explícitos de ressurreição nacional após a morte no exílio ou mediante perseguição, encontrados em Ezequiel 37 e Daniel 12.1-2. Oséias 6.2 pode ter sido mencionado por Paulo em sua defesa da ressurreição (1 Co 15.4): "e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras", embora não tenhamos, antes de Tertuliano, nenhum registro direto do uso apostólico ou patrístico desse texto-prova (Wolff, p. 118). Se essa frase indica o restabelecimento de uma doença, e não a ressurreição dentre os mortos (assim entende Wolff, p. 117), o número de dias parece trivial. Uma doença de três dias, especialmente na antigüidade, não teria sido algo tão especial. A conseqüência da ressurreição nacional acalentada por tanto tempo é uma vida na presença de Javé, em que a alegria está ao alcance das pessoas (Sl 16.11) e o louvor a Javé é a resposta constante delas (Sl 6.5; 30.9; 88.10-12). É bem possível que a primeira palavra do versículo 3 deva ser ligada ao final do versículo 2, como uma segunda declaração de conseqüência: "e nós [o] conheceremos" (*BHS*; Andersen, p. 422).[1] Tal oração acrescentaria ao versículo 2 um clímax semelhante ao de 2.20.

A canção (v. 3) exige uma busca (*prossigamos*; heb. *rdp*) do conhecimento de Deus para compensar aquilo que faltava de modo tão desesperador (*cf.* 4.1, 6; 5.4) e para substituir tanto a fervorosa procura dos Baalins (2.7) quanto a frustrante perseguição da estabilidade política (12.1). Os envolvidos nessa busca estão confiantes de que serão bem sucedidos em sua procura, pois contam — numa reversão da retirada divina em 5.15 — com a intervenção de Deus, a qual, embora o sentido exato seja obscuro, parece ser expressa mediante a dupla figura da regularidade da *alva* (*cf.* Ml 4.2) e do frescor da *chuva serôdia* (*cf.* meu comentário sobre Jl 2.23). Esta última ilustração talvez seja importante

1. Gordis, pp. 114-115.

para Oséias, que considerava a seca como uma das formas de juízo (*cf.* 2.12; 5.7; 7.14; 9.2; 14.7).

iii. Queixa divina quanto à inconstância (6.4-6). Se a contrição de Israel fosse genuína, poderíamos esperar uma promessa de salvação (*cf.* 14.4). A esperança de que a canção (vv. 1-3) traria resultados positivos é frustrada pela queixa de Javé contra Efraim e Judá (*cf.* 5.10-14): os símiles da intervenção de Javé (v. 3) são contrapostos por outros símiles que falam do desrespeito de Israel pela responsabilidade da aliança — *nuvem* que se vai e *orvalho* que evapora (v. 4). É fácil falar de lealdade à aliança, de busca do conhecimento de Deus (v. 3). Quando sopram os ventos da promiscuidade, quando arde o sol da competição, Efraim e Judá comportam-se da mesma forma: deixam de tratar um ao outro ou a seus concidadãos com a *misericórdia* (*i. e.*, o amor que brota da aliança) que Javé demonstrou para com eles (veja comentário sobre 2.19). Numa terra que dependia de chuvas certas e de orvalho constante, as figuras são de uma força marcante. As questões pungentes do versículo 4 são um elo importante na corrente de queixas que termina em 11.8-9.

Por isso (v. 5) serve para explicar os juízos já infligidos (os dois primeiros verbos estão no *passado*) por meio dos agentes de Deus, os profetas, que transmitiram, com fidelidade e firmeza, as palavras destrutivas vindas da *boca* de Javé. O vínculo entre os profetas e seu Senhor é tão íntimo que os seus pronunciamentos de juízo concretizam os próprios atos de "abater" e "matar" que o pecado de Israel requeria.

As palavras de Oséias são suficientemente genéricas para envolver toda uma linhagem de profetas, desde Moisés e Samuel (*cf.* comentário sobre o capítulo 12), passando por Elias e Eliseu, até Amós e Oséias. A profunda semelhança entre o versículo 6 e a acusação de Samuel contra Saul (1 Sm 15.22) sugere que talvez se tenha em mente o primeiro juiz-profeta de Israel. O sufixo hebraico *os*, ligado ao verbo *matei*, também deve ser entendido como o objeto de *abati*, conforme observam a maioria das versões. Este breve resumo da história do juízo mostra que a inconstância de Efraim e Judá não é nova, mas algo que vem sendo combatido há séculos pelos profetas. A oração final (v. 5c) parece ameaçar com uma continuação do padrão de julgamento. Deve-se redividir as palavras hebraicas de modo que o *k* final, de "teus juízos", seja ligado a *luz*, deixando um texto consonantal que pode ser lido como *os meus juízos sairão como a luz* (ou "sol", *cf.* Jz 5.31; Hc 3.4; Andersen, p. 429). Obviamente, a oração rebate a frase *como a alva a sua vinda é certa*, do

versículo 3. O tom é irônico: em sua ineficaz canção de arrependimento, Israel contava com a certeza da cura divina; "o que é realmente certo como o amanhecer", Javé retrucou, "é o meu juízo".

Assim como o versículo 5 reflete o versículo 3, o versículo 6 também desenvolve o 4. É a importância que Javé atribui à *misericórdia* (isto é, ao amor que nasce da aliança) e ao *conhecimento de Deus* que explica por que (observe o *pois*, heb. *kî*, no início do v. 6) Seu juízo é tão severo. Surge mais uma vez a questão do culto. Em 5.6, Oséias descreveu como vã a busca da aprovação divina por intermédio de sacrifícios de animais. Aqui, ele nos diz o motivo: a busca não era acompanhada pelos componentes essenciais de lealdade para com a graça da aliança com Deus e de obediência às exigências da Sua aliança (veja comentários sobre 2.19-20; 4.1, 6). Em si, os sacrifícios não eram maus, mas significativamente menos importantes (essa é a conotação do heb. *min*, "em vez de", NIV) do que a obediência à aliança, que Javé desejava e em que Ele Se deleitava (*quero*; o heb. *ḥps* alude a sacrifícios aceitáveis em Sl 51.17; Is 1.11; Ml 1.10). Qualquer outra idéia sobre os sacrifícios transforma-os em atos mágicos que tentam manipular Javé e, portanto, são rejeitados por Ele. Todos os segmentos da sociedade são culpados (6.10-11). Judá atacou Efraim (5.10). Tanto Efraim como Judá cortejaram o favor assírio (5.13). Os sacerdotes quebraram a estabilidade social com conspirações assassinas que violaram os termos da aliança com Javé (6.7-9).

iv. Ilustração da infidelidade à aliança (6.7-11). Esses versículos geram duas perguntas básicas: (1) descrevem eles três crimes distintos, um em cada local mencionado (assim entende Wolff, pp. 121-122), ou uma série de episódios ligados a um único acontecimento que envolvia os três locais (assim entende Andersen, pp. 435-436)?; e (2) quem são os antecedentes do pronome *eles* (v. 7) e os sujeitos dos verbos que falam de violência? A segunda pergunta parece mais fácil: os *sacerdotes*, que vinham sendo alvo da atenção do profeta desde 4.4 (no singular) e 4.7 (no plural; *cf.* 5.1), eram responsáveis pela prática dos sacrifícios nulos condenados em 6.6 e foram especificamente mencionados em 6.9. Quanto à primeira pergunta, as descrições são tão concisas que se tornam praticamente incompreensíveis, a menos que exista alguma ligação entre elas. O estilo abreviado de fato sugere que era um acontecimento contemporâneo, e não algo passado, visto que Oséias parece agir como se seus ouvintes soubessem o que ele quer dizer, e nenhum episódio dos registros históricos anteriores de Israel se encaixa nessas circunstâncias

(Wolff, p. 121; *cf.* nossa ignorância sobre o que realmente aconteceu em 5.1b-2).

Quase todos os intérpretes (ARA; ARC; IBB; TB são exceções que acompanham a Vulg., mantendo *como Adão*) lêem Adão (v. 7) como um topônimo, emendando o *como* (heb. *k*) para "em" (heb. *b*, letra muito parecida com *k* em escritos posteriores). Adão está localizada perto do Jordão, conforme Josué 3.16 (*cf.* talvez Sl 78.60b, traduzido por "entre os homens" na ARA), e geralmente é identificada como Tell el-Damye, na foz do rio Jaboque (Wolff, p. 121). É útil a explicação de Andersen (p. 436) acerca da geografia implícita nos versículos 7-9: o acontecimento homicida teve como local a cidade de Adão, que em seguida é identificada como uma cidade de *Gileade*, localizada na estrada para *Siquém*, isto é, próximo ao ponto em que viajantes e peregrinos, tendo como opções os sentidos oeste e norte, atravessavam o Jordão a caminho de Siquém.

Esse esquema geográfico compacto tem seu correspondente num relato conciso acerca de tal ato perverso: (1) o feito é apresentado como uma transgressão da aliança cometida em Adão ("lá", BJ), um ato também rotulado de mentira ou traição contra Javé (v. 7; *cf.* 5.7, onde a palavra, heb. *bgd*, tem o sentido mais específico de infidelidade conjugal); este versículo vincula o acontecimento ao versículo 6, mostrando também como era drástica a violação da *ḥesed* e a falta de conhecimento de Deus; (2) o versículo 8 especifica a localização e a corrupção de Adão — "uma *cidade* em *Gileade* (presumindo-se que houvesse originalmente uma terminação de caso locativo na palavra Gileade), ocupada por pessoas que praticam maldades (*os que praticam a injustiça*, que pode indicar os adúlteros, como em Pv 30.20, ou os ignorantes em política, como em Is 31.2, uma passagem que pode esclarecer o sentido de Oséias) e *manchada com* sinais *de sangue*"; (3) os malfeitores são apresentados como um grupo (lit. "bando") de *sacerdotes* (v. 9), também chamados de bandidos (lit. *salteadores* ou "seqüestradores"; *cf.* 7.1, onde o termo está em paralelo

com *ladrões*), que ficam de tocaia, cujo crime específico é a *matança* promovida na estrada *para Siquém*; e (4) a impiedade deles é resumida, no final do versículo 9, como *abominações* (ARA), "indecente" (Wolff, p. 122), "vilania" (IBB; TB), "comportamento realmente aterrador" (JB) — uma oração que avalia de modo decisivo a transgressão da aliança, a traição do versículo 7 e as obras ímpias do 8.[1]

O conjunto de acusações pode estar refletindo um padrão habitual de banditismo em que sacerdotes atacavam e roubavam os viajantes. O mais provável é que esteja citando um acontecimento importante, em que sacerdotes colaboraram numa conspiração, talvez contra a família real. Gileade era lembrada como o ponto inicial de pelo menos uma dessas tramas: em seu golpe de estado contra Pecaías, Peca teve a colaboração de "cinqüenta homens dos gileaditas" (2 Rs 15.25). Se estamos certos em ler 5.8-7.16 como reflexões de Oséias acerca da guerra siro-efraimita e dos acontecimentos relacionados a ela, essa pode ser uma das melhores explicações de 6.7-9. Nesse caso, é possível que 7.3-7, com sua intrigante metáfora do forno do padeiro, seja um relato paralelo do mesmo acontecimento, visto pela perspectiva do desfecho da conspiração em Samaria. Tal leitura acentua a unidade de toda esta seção do livro e reúne, num padrão inteligível, segmentos que, isolados, parecem desanimadores e desconcertantes. O fato de os sacerdotes serem subservientes à realeza e ao mesmo tempo dependerem do apoio dela para seu sustento tornava-os candidatos imediatos para promover uma rebelião. As páginas de Oséias estão repletas de dados que comprovam que a rejeição da lei divina deixou os sacerdotes abertos a toda espécie de corrupção moral, incluindo o assassinato (4.2; 5.2; 7.7).

O Reclamante divino conclui esta seção (vv. 10-11) com um resumo dos crimes da nação. *Casa de Israel* deve abranger todos os três principais componentes da terra: *Efraim*, a pequena faixa de território em volta de Samaria, ainda não totalmente dominada pelos assírios; *Israel*, prin-

1. Veja em Nicholson, pp. 179-186, uma análise de Oséias 6.7 concluindo que: (1) a *aliança* não era um tratado internacional (ao contrário do que afirma L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT, 36 [Neukirchen-Vluyn, 1969], pp. 139-152) nem um pacto entre o rei e os cidadãos do reino do norte (ao contrário do que afirma G. Fohrer, "Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel", *ZAW*, 71, 1959, pp. 1-22), mas o vínculo entre Javé e Israel; e (2) os crimes não eram lembranças de atos impiedosos de um passado distante nem atos de infidelidade religiosa, mas "atos violentos cometidos no transcorrer de insurreições políticas... na época de Oséias" (p. 186).

cipalmente a margem oriental do Jordão que já havia sucumbido à plena vassalagem; e *Judá*, que sob o reinado de Acaz havia cedido ao poder assírio ao implorar ajuda contra a invasão siro-efraimita. Deus é testemunha (*vejo*, v. 10; *cf.* Ec 3.10, 16; 4.1; *etc.*) da *coisa horrenda* que é a *prostituição* deles (*cf.* Jr 5.30; 18.13, quanto a expressões semelhantes retratando os resultados da falsa liderança dos sacerdotes e profetas).

Prostituição, que tem seu ponto de partida em *Efraim* e espalha sua contaminação para *Israel* (*cf.* 5.3), parece ter aqui um sentido mais amplo do que nos contextos que giraram em torno da adoração de Baal nos santuários religiosos. O cenário do versículo 10 sugere que a insegurança política que levou os líderes a arriscar a sorte com os assírios e a fomentar uma revolução contra Samaria, sua própria capital, também é uma manifestação de *prostituição*, uma falta de confiança na proteção de Deus e de respeito às leis cujo propósito era manter a estabilidade social (*cf.* v. 6).

A inclusão de *Judá* (v. 11) apresenta o anúncio de juízo — *ceifada*, aqui, deve ter esse significado, como em Mateus 13.24-30, 39 — não apenas para *Judá*, mas também para *Efraim* e *Israel*, que são acusados, mas não ameaçados de castigo. O paralelismo das três orações,

> *ali está a prostituição de Efraim;*
> *Israel está contaminado.*
> *Também tu, ó Judá, serás ceifada,*

pode ser interpretado prontamente como uma participação de todos os três na infidelidade da corrupção política. Em 5.10-14 e 6.4, *Efraim* e *Judá* são mencionados juntos, como agentes que tinham liberdade suficiente para tomar medidas políticas insensatas; *Israel*, na margem oriental, acorrentada à Assíria, não desfrutava de tal liberdade, mas estava contaminada pela prostituição de Efraim. Juntos, os três partilharão o julgamento determinado.

v. Queixa divina quanto ao comportamento enganoso (7.1-2). Uma vez mais (*cf.* 6.4) o propósito gracioso de Deus colide com as realidades da rebelião de Efraim. O anseio divino em demonstrar misericórdia é manifestado no desejo de trazer Israel, Seu povo maltratado e cercado (5.10-14), isto é, a terra toda (*cf.* comentário sobre 1.9-2.1; 2.23; 4.1, 6, 8, 12), de volta a uma boa condição de saúde social, espiritual e material: *mudar a sorte* é uma conhecida forma profética de expressar isso (*cf.* meu

comentário sobre Jl 3.1); *sarar* é um dos termos favoritos de Oséias, aplicado à reversão da imoralidade de Israel e seu conseqüente sofrimento no juízo (5.13; 6.1; 11.3; 14.4). As duas orações (7.1a e 7.1b na ARA, que traz uma nova divisão; 6.11b e 7.1a na IBB, que segue a divisão tradicional, mas apresenta uma pontuação diferente desta) são paralelas e devem ser lidas em conjunto (*cf.* também BLH), apesar da infeliz divisão de capítulos que as separa em algumas versões (Vulg.; BJ; PIB; ARC; TB).

O propósito bondoso alcança a nação toda, mas é bloqueado pela conduta pecaminosa que se concentra em *Efraim*. Os crimes são proclamados primeiramente em termos genéricos — *iniqüidade* (heb. *'āwôn*; *cf.* 4.8; 5.5; 8.13; 9.7, 9; 12.9; 13.12; 14.1-2) e *maldade*, um dos termos mais abrangentes no rico vocabulário de Oséias sobre o pecado, incluindo tanto atos danosos (heb. *rā'ôṯ*, literalmente "males") quanto suas conseqüências destrutivas (7.2, 3; 9.15; 10.15). Mais especificamente, a acusação aponta de novo para o assassinato e a pilhagem feita pelos sacerdotes em 6.7-9, conforme indicam as semelhanças na linguagem: (1) "praticam a injustiça" (6.8) é uma expressão praticamente sinônima de "praticam a falsidade" (7.1; heb. *pō'ᵉlê 'āwen* e *pā'ᵉlû šāqer*); e (2) *horda de salteadores* é o singular da palavra empregada em 6.9 (heb. *gᵉḏûḏ*; *gᵉḏûḏîm*). A iniqüidade de Efraim e as maldades de Samaria são, em suma, as atividades violentas dos sacerdotes, que constituem o sujeito de *praticam a falsidade* (7.1) e ponderam (7.2). Deus quer restaurar a nação. O que O impede? A perversidade de um segmento: Efraim e sua capital corrupta. O que corrompe Efraim e Samaria? Os atos criminosos de um grupo dentro daquela região, os sacerdotes que deviam ter sido exemplos e mestres da retidão da aliança (*cf.* 4.4-6).

O anseio dos sacerdotes por crime e poder perverteu de tal forma seu discernimento que se comportavam como se Deus não mais os considerasse responsáveis por sua conduta. Sendo mestres em falsidade (6.7; 7.1), não tinham dificuldade para enganar a si próprios. *Dizem no seu coração* (7.2) significa "consideram", uma frase que faz lembrar o quão confuso se tornara o *coração*, isto é, a capacidade de fazer escolhas apropriadas, devido aos excessos no culto (*cf.* 4.11). A magnitude desse erro dos sacerdotes é ressaltada pelo uso de: (1) *toda* — nada do que fizeram escapará à atenção divina; (2) *maldade* (a mesma palavra de 7.1) — o termo é suficientemente genérico para abranger suas múltiplas formas de perversidade; e (3) *eu me lembro* (heb. *zkr*, 2.17; 8.13; 9.9) — um verbo que indica uma experiência marcante de reviver os atos maldosos.

Como conseqüência, eles estão confinados em sua própria conduta, cercados (*cercam*) como um exército capturado pelas tropas de sua própria perversidade. E o Senhor, a quem ignoraram sistematicamente, está bem próximo, para ver por Si próprio o dano que as suas atividades infligiram a eles mesmos. Esses versículos, que descrevem o mal cercando Israel e, ao mesmo tempo, sendo testemunhado por Deus (*se descobre* em 7.1; *cf.* comentário sobre 2.10; *diante da minha face*; *cf.* Jó 26.6; Sl 38.9; Pv 15.11), parecem combinar dois quadros bíblicos sobre o juízo: o pecado gera suas próprias conseqüências — "sabei que o vosso pecado vos há de achar" (Nm 32.23); o pecado é julgado pessoalmente por Deus — "eu, eu mesmo os despedaçarei" (Os 5.14). Evidentemente, não existe nenhum conflito entre esses enfoques, pois Deus é o autor da ordem na criação, e parte dessa ordem segue um esquema de retribuição e recompensa.

vi. Símile de julgamento: o forno aquecido (7.3-7). Quatro chaves interpretativas podem ajudar a decifrar este difícil texto. Primeira, os sacerdotes permanecem como sujeito da ação, como acontece desde 4.4 e 6.7 (*cf.* 6.9). *Eles*, *sua* e *seus*, *etc.* apontam invariavelmente para os sacerdotes que estavam no centro da conspiração.

Segunda, as declarações mais literais (vv. 3, 5, 7b-d) que moldam e sustentam o símile contêm chaves para sua interpretação. Elas descrevem: (1) um novo *rei* e sua corte (*príncipes* que se alegram com as pérfidas *mentiras* dos sacerdotes que destronaram o rei anterior, v. 3); (2) um *dia* de coroação depravado pela embriaguez, que deixou os cortesãos confusos e induziu o rei à companhia daqueles que escarneciam de sua autoridade (v. 5); e (3) um padrão de crueldade que devorou um governante após outro, sem que nenhum dos conspiradores buscasse a vontade ou a ajuda de Javé (v. 7b-d).

Terceira, o elemento principal do símile, o *forno* (vv. 4, 6, 7), descreve os sacerdotes inflamados pela deslealdade (são chamados de *adúlteros* no versículo 4, praticantes de infidelidade política e religiosa; *cf.* Jr 9.2) e pela ambição do poder (vv. 6-7a). É difícil determinar a identidade do *padeiro* (vv. 4, 6). Neste último versículo, sua presença é obscurecida, porque comentaristas e versões tendem a repontuar a palavra hebraica para que se leia "sua ira" (mas veja Andersen, pp. 447, 449-454). As duas referências ao trabalho do padeiro sugerem uma ociosidade, um cochilo, que contribui para a conspiração contra o rei. Caso a ociosidade seja uma negligência passiva, então o padeiro é provavelmente a descrição de um importante oficial da corte cuja tarefa era garantir a segurança do rei; se a preguiça é

maldosa e intencional, pode-se identificar o padeiro com o sacerdote principal (veja comentário sobre 4.4), que usou de sua posição para enredar o rei e levá-lo a confiar nele, quando durante todo esse tempo seu objetivo era a traição. Esses versículos são um tanto obscuros e ambíguos, fazendo com que, de certa forma, toda interpretação não passe de tentativa.

Quarta, existe na passagem uma transição — da alegria do rei (v. 3) para sua ruína (v. 7) — que se torna compreensível pela atuação do *vinho* (v. 5), que promoveu e simbolizou a rendição ante o paganismo que tornou possível a conspiração. Ademais, a transição começa com um caso específico — um *rei* a quem os sacerdotes infiéis *alegram* (v. 3) — e termina com uma ampla generalização — *todos os seus reis caem* ("caíram", BJ; v. 7), como se o símile ampliado descrevesse um caso dentre os muitos paralelos: a conspiração de Salum contra Zacarias, que havia reinado seis meses (2 Rs 15.8-12); a de Menaém contra Salum, depois de apenas um mês (2 Rs 15.13-15); o golpe de Peca contra Pecaías, depois de dois anos (2 Rs 15.23-26); e o golpe de Oséias contra Peca, depois de oito anos como único governante (2 Rs 15.30). Às vezes atribuem-se a Peca doze anos de reinado parcial em Gileade, enquanto Menaém e Pecaías governavam em Samaria — c. 752-740 a. C.[1] Em geral, o episódio isolado com que esta passagem começa (v. 3) é identificado com uma dessas duas últimas revoltas. A generalização no final da passagem (v. 7) sugere que a participação dos sacerdotes na destruição das dinastias era mais um hábito arraigado do que uma falha isolada.

3. Embora em 5.1 a palavra seja dirigida à corte real, juntamente com os sacerdotes e o povo, pela primeira vez o *rei* de Israel passa a ser aqui o centro da atenção de Oséias — num contexto que ressalta a *malícia* dos sacerdotes (uma palavra-chave que liga o v. 3 aos vv. 1-2) e suas *mentiras* (que retoma a expressão *praticam a falsidade*, do v. 1, mas com uma palavra hebraica diferente), junto com a "ingenuidade do rei". Se a trama de Adão-Gileade-Siquém, de 6.7-10, e a conspiração de 7.3-7 são o mesmo episódio, então Pecaías foi a vítima, e Peca, juntamente com os sacerdotes, o culpado (2 Rs 15.25); se os relatos descrevem acontecimentos distintos, então são os males e as mentiras infligidas pelos sacerdotes sobre Peca que

1. As datas de reinados que aparecem aqui e em outros lugares foram extraídas de E. R. Thiele, *A Chronology of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), pp. 76-78.

trazem alegria ao coração de Oséias e sua corte (2 Rs 15.30). A escassez de dados torna impossível uma identificação segura. De um modo ou de outro, todo o quadro de 7.3-7 coloca a perfídia sacerdotal contra a credulidade real. E ninguém vence.

Os *príncipes* (heb. *śārîm*; veja comentários sobre 3.4; 5.10), mencionados pela primeira vez aqui, desempenharão um papel constante nas acusações do profeta (*cf* 7.16; 8.4, 10; 9.15; 13.10), em parte porque eram os lacaios do rei, implementando suas políticas externas desastradas, e em parte porque também podem ter servido de comandantes militares, executando as fúteis estratégias de combate condenadas por Oséias (10.13-15; 13.9-11; quanto aos problemas textuais, veja comentário sobre esta última passagem). A loucura perversa da corte ajuda a colocar em perspectiva as profecias anteriores de Oséias que tratam de juízo disciplinar (3.4) e de restauração (3.5). Um grupo fechado da corte, que encontrava satisfação na odiosa falsidade do líder sacerdotal, precisava ser posto de lado e substituído por um rei segundo o coração de Deus.[1]

4. A traição política dos sacerdotes é ressaltada por *adúlteros* (*cf* a *prostituição* de Efraim em 6.10). Suas paixões ardiam por objetivos que violavam a aliança que eles deviam manter. Os símiles do *forno* e do *padeiro* deixam isso claro. A negligência do padeiro em relação ao forno, de modo que o *fogo* continuava ardendo enquanto a massa crescia, conduziu a um resultado intolerável: aquele que deveria ter vigiado o rei deixou-o indefeso, pronto para ser queimado pelo forno incandescente da conspiração.

5. Os símiles são temporariamente suspensos, enquanto o profeta torna a abordar de maneira literal a relação do rei com os sacerdotes, esboçada no versículo 3. O contexto parece ser de uma festa: o aniversário de nascimento ou, mais provavelmente, de coroação do rei. Em harmonia com outras orações (vv. 3, 7), o sujeito do verbo principal, "deixaram doentes" (uma forma causativa em hebraico; *cf.* BLH), devem ser os sacerdotes, também chamados de *escarnecedores*, um termo que descreve sua atitude desdenhosa para com a realeza; uma atitude cuja mordacidade

1. A sugestão (encontrada em *BHS*) de que a palavra *alegram* deve ser emendada para ter o sentido de "ungem", mediante a transposição das duas primeiras letras hebraicas, pode ser posta de lado, em face do quadro de embriaguez e depravação esboçado no v. 5.

Oséias deve ter sentido mais de uma vez (*cf* Is 28.14, onde reis são chamados de "escarnecedores"). Quem mais teria escarnecido, dizendo: "o seu profeta é um insensato, o homem de espírito é um louco" (9.7)? Com as principais autoridades (*príncipes*) prostradas, atordoadas na letargia da embriaguez pelo *excitamento do vinho*, o *rei*, ele mesmo privado do bom senso por causa das festas, deu as *mãos* (isto é, numa causa comum e numa comunhão calorosa) àqueles sacerdotes conspiradores. Tudo isso talvez sugira que os *príncipes* são os padeiros negligentes, dormindo ao lado de suas taças, enquanto se alastram as chamas de uma revolta em potencial. O rei é deixado numa condição vulnerável e pode ser rapidamente acrescentado à lista daqueles filhos reais que "caíram" (BJ; PIB; v. 7) para nunca mais se levantar.

6. A ilustração do *forno* é retomada e conduzida a um clímax com a menção de chamas ardentes. Os sacerdotes continuam como os sujeitos da trama. Pode-se entender o difícil versículo da seguinte maneira:

> Quando eles [os sacerdotes] se aproximaram,
> o coração deles estava [quente] como o forno.
> Em sua emboscada durante a noite toda
> seu padeiro dormiu até de manhã.
> Ele [o coração deles] ardia como uma labareda de fogo.

"Eles se aproximaram" (rejeitando a emenda de "se aproximaram", heb. *qrb*, para "queimaram", heb. *qdḥ*; *cf.* LXX; BLH; Wolff) indica a maneira como executaram sua trama assassina. A oração deve começar com "quando", uma tradução igualmente aceitável da palavra hebraica *kî* e mais apropriada ao contexto. Agora, o *coração* deles, que passou a arder devido às suas más escolhas, está na temperatura máxima da fornalha. Enquanto passavam a noite à *espreita* (lit. "em emboscada"; *cf.* Jz 16.2 e a conspiração dos moradores de Gaza contra Sansão), "seu padeiro" (lendo o TM junto com Vulg.; ARC; IBB; Andersen; contra a maioria das versões, que alteram a pontuação do hebraico para *furor* ou algo semelhante) dorme até de manhã. A embriaguez deles deixou o soberano à mercê dos conspiradores, cujo *coração* deve ser o sujeito implícito de "ardia como uma labareda de fogo" (*cf.* Andersen, pp. 447-461, quanto à leitura que segui e adaptei). Um paralelo profético bem próximo dessa cena de oficiais embriagados encontra-se em Isaías 28.1-4, 7-13.

7. Pela terceira vez (*cf.* vv. 4, 6) a figura do *forno* descreve os desejos ambiciosos dos sacerdotes, chamados de *todos eles*, como no versículo 4. Aqui, porém, eles dão vazão a uma fúria animalesca e *consomem* (lit. "comeram"; *cf.* comentários sobre 2.12; 5.7) *os seus juízes*. *Juízes* (governantes), é um termo adequado para descrever os *reis*, cuja responsabilidade era fazer valer a justiça, pronunciar veredictos corretos (*cf.* 5.1) e buscar a ajuda de Deus em épocas de emergência, levando o povo a confiar nEle, como faziam os antigos juízes de Israel. Contudo, é mais provável que, nesta passagem, "juízes" seja sinônimo de *príncipes*, os cortesãos cuja tarefa era executar as ordens justas do rei e, dessa maneira, estimular o cumprimento da aliança. Aqueles que falharam na proteção do rei, quer religiosa quer física, tornaram-se vítimas dos golpes (*cf.* outra menção do fim deles, em 7.16). *Seus reis* reforça a leitura do Targum no versículo 5. São os reis colocados no trono por grupos de conspiradores que praticamente possuíam tais reis. Nem Deus nem o profeta têm algum sentimento de lealdade para com tais monarcas (*cf.* 8.4). *Caem* é quase um eufemismo: quatro assassinatos em doze anos — uma fileira de túmulos que assinalava o fracasso da realeza na provisão de paz, segurança e estabilidade.

Contudo, (e essa é a acusação para a qual toda a passagem vem convergindo desde 5.8), nenhum dos líderes sacerdotais clama a Javé em busca de alguma solução real. Todos os demais recursos foram tentados: invasão militar (5.8-12), intriga internacional (5.13), arrependimento falso (6.1-3) e conspiração assassina (6.7-9; 7.3-7). Deus, que desde 7.2 não fala diretamente, expressa agora Sua dor e Sua ira diante desse insulto monumental. A que ponto chegou um povo quando seus líderes religiosos confiam em uma série de homens perversos e incompetentes para proporcionarem salvação e depois os matam quando estes falham? "O pecado supremo" — é assim que se chama: "eles tentaram seguir seu próprio caminho sem Javé".[1]

vii. Metáfora de julgamento: o pão intragável (7.8-10). O texto continua adejando sob a sombra da guerra siro-efraimita, embora já não se tenha Judá em vista e Efraim seja o centro da atenção (vv. 8, 11). Ainda mais notável é a ausência dos sacerdotes, que apareceram em 4.4 e desde então estiveram em destaque durante a maior parte do tempo. Eles não

1. M. E. W. Thompson, *Situation and Theology*, p. 72.

serão citados nominalmente antes de 10.5 (e mesmo ali serão os "sacerdotes idólatras" [heb. *kᵉmārîm*], não os sacerdotes em geral, *kōhᵉnîm*), embora 9.4-6 descreva sua frustração latente, quando as privações e o exílio interromperam suas solenidades festivas. A saída dos sacerdotes, com as mãos maculadas de sangue devido à conspiração contra a coroa, provoca uma mudança de conteúdo, deixando de lado a confusão interna de Efraim e passando para sua ambivalência e contemporização nas questões externas. O comportamento deles parece tão estúpido que Oséias ridiculariza isso com uma série de caricaturas: pão meio assado (v. 8), pão mofado (v. 9), pomba insensata (v. 11), arco de corda frouxa (v. 16), cultivo inútil (8.7), vaso sem serventia (8.8), jumento selvagem (8.9) e pastor do vento (12.1). Ao escolher experiências ou objetos do cotidiano, que pudessem divertir as pessoas, o profeta deixou mais do que claro que a política externa de Israel contrariava o bom senso, para não falar da revelação divina.

8. Supomos que Oséias empregou *Efraim* para descrever o reino do norte, porque o restante de Israel já fora reduzido à vassalagem da Assíria. Só o enclave montanhoso ao redor de Samaria, parte do antigo território tribal de Efraim, filho de José, mantinha alguma aparência de liberdade política (veja a nota adicional sobre os possíveis contextos históricos, p. 128, e comentários sobre 6.7-11). Portanto, o estado remanescente de Efraim havia se misturado com as nações, especialmente Arã, Egito e Assíria (vv. 11, 16; *cf.* a descrição disso em 5.13), de tal maneira que sua identidade singular como povo de Deus ficou obscurecida. Embora Deus possa refletir o símile do pão, dos versículos 3-7, mediante uma sugestão de que Efraim é o óleo misturado na farinha estrangeira, o mais provável é que a metáfora comece de fato na segunda linha. A função da primeira oração, mais literal, é deixar claro o significado da metáfora. O mesmo padrão é adotado no versículo 9, enquanto no versículo 11 a ordem é inversa: o símile vem na frente, e a interpretação, depois.

O ato de fazer pão dá o contexto do versículo 8b do mesmo modo como fez nos versículos 3-7, mas aqui a questão gira em torno do *pão* e não do forno. O disco de massa foi posto no forno e não foi virado pelo padeiro. O resultado foi uma massa crua intragável de um lado e uma crosta queimada do outro. Talvez se possa afirmar, sem ir longe demais com a ilustração, que o lado de Efraim que ficou virado para as nações estava seriamente queimado, enquanto o outro lado — a intragável e fraca consagração a Javé — estava cru.

9. Declara-se ainda mais ostensivamente a estupidez de Efraim. "Ele não sabe" que: (1) sua *força*, agrícola e econômica estava sendo consumida pelo tributo pago a *estrangeiros* ("bastardos", um termo empregado em 5.7 para descrever os filhos gerados pela fornicação no culto), assim como os sacerdotes haviam devorado os juízes de Efraim (v. 7); e (2) todo seu estilo de vida havia apodrecido com o mofo, que faz crescer suas repugnantes *cãs* no alimento envelhecido. Esta interpretação (veja Andersen, pp. 467-468) tem a vantagem de preservar a metáfora culinária e evitar o problema de os cabelos grisalhos serem mal vistos aqui, quando em geral as pessoas da Bíblia os tinham por sinal de bênção (Pv 20.29). Wolff (p. 126) interpreta cabelos grisalhos como sinônimo de pavor. O verbo que descreve o surgimento das cãs (heb. *zrq*) geralmente é traduzido por "aspergir"; contudo, é mais provável que derive de uma dentre duas raízes árabes que significam "tornar-se branco/brilhante" ou "mover-se furtivamente/avançar silenciosamente".[1] Este último sentido parece mais apropriado ao contexto, em que se ressalta a vergonhosa ignorância de Efraim (*cf.* "não soube" em 2.8). A embriaguez (v. 5) pode ter ajudado a embotar sua percepção (*cf.* 4.11).

10. A acusação sumária feita pelo profeta torna-se dura neste versículo, em que a primeira linha reflete com exatidão as palavras de 5.5 (veja comentários), enquanto as duas últimas linhas reafirmam as conhecidas ênfases no fato de Israel não conseguir *voltar* (veja comentários sobre 3.5; 5.4; 6.1) nem *buscar* (veja comentários sobre 3.5; 5.6) o Senhor, aqui chamado de *Senhor seu Deus*. Este título mais longo (*cf.* 1.7; 3.5; 12.9; 13.4; 14.1) faz as pessoas se lembrarem da pessoa a quem deviam lealdade. A falta da devida resposta em relação a Deus é um tema que domina toda esta seção:

> ninguém há entre eles que me invoque (v. 7),
> e ele não o sabe (v. 9, duas vezes),
> nem o buscam em tudo isso (v. 10),
> mas eles falam mentiras contra mim (v. 13),
> não clamam a mim de coração (v. 14),
> contra mim se rebelam (v. 14),
> no entanto maquinam contra mim (v. 15).

1. Quanto à primeira raiz, *cf.* KB, que acompanha G. R. Driver; quanto à segunda, J. Blau, *VT*, 5, 1955, p. 341.

Não surpreende que Deus tenha de ir aumentando o volume de Seu julgamento, um julgamento implícito na expressão *em* (ou "por") *tudo isto*, até que chegue a uma intensidade que prenda a atenção de Israel. Só depois que o juízo atingir a terrível magnitude da destruição do reino inteiro e do exílio de seu povo é que ocorrerá a busca e o retorno (3.5; 11.10; 14.1-2).

viii. Símile de julgamento: a pomba tola (7.11-12). Embora mude a figura, passando da linguagem culinária para a da ornitologia e da caça, a mensagem continua a mesma: a estupidez de Efraim em depender de relações estrangeiras para ter segurança e estabilidade. A ambivalência que fez com que oscilassem da Mesopotâmia para o Nilo em busca de um aliado só podia levar Efraim a ser chamado de "descuidado", quer isso fosse provocado por medo, ingenuidade (o heb. *pth*, traduzido por *enganada*, significa facilmente seduzida; *cf.* comentário sobre 2.14) ou ambos (quanto à tolice de coração, veja Dt 11.16). *Sem entendimento* é literalmente "sem coração", isto é, sem competência e juízo para fazer escolhas certas, facilmente influenciada por fatores irracionais (*cf.* comentário sobre *coração*, em 4.11). O fato de *chamarem* pelo Egito contrasta com sua incapacidade de clamar por Deus (v. 7), enquanto sua viagem (*vão*) para a Assíria os impede de voltar para o Senhor (v. 10). Wolff (p. 127) defende um contexto siro-efraimita para esses versículos, datando sua mensagem de 733 a. C. (veja a nota adicional sobre os possíveis contextos históricos, p. 128).

O quadro do alimento intragável (vv. 8-9) sugere um juízo que era uma questão de causa e efeito: a conduta insensata trouxe conseqüências graves (*cf.* Gl 6.7). No entanto, no versículo 12, Javé, falando pessoalmente como no versículo 7, ameaça intervir de forma direta. Se Efraim for a pomba, Javé será o caçador astucioso. Se Efraim fizer um tratado com as nações, assim declara o Senhor: "castigá-los-ei de acordo com o relatório de seus tratados" (veja as traduções de Andersen, p. 461).

A linha final do versículo 12 provavelmente dá a explicação literal da metáfora do caçador, embora o significado exato seja enigmático. Muitos comentaristas (acompanhando Wolff, p. 107) emendam a última palavra para "suas maldades" (heb. *rā'ātām* em lugar de *'adātām*, do TM) e lêem o verbo como *castigar* ou "disciplinar" (heb. *ysr*; *cf.* 5.2). Essa interpretação faz com que a linha transmita uma ameaça genérica, retoma a palavra "maldades" (RSV), que predominava anteriormente (vv. 1, 2, 3), e repete a ênfase no juízo como forma de disciplina, encontrada em 5.2.

A interpretação de Andersen (p. 471) ressalta o contexto de celebração de tratado sugerido por 5.3 e 7.11. Lendo "sua aliança" em lugar de *sua congregação*, do TM (heb. *'ēḏûṯām*, da raiz *'wd*, em lugar de *'aḏāṯām*, da raiz *y'd*), ele enfatiza que a rebelião de Efraim contra Deus assumiu a forma específica de celebração de tratados com as nações, um crime condenado diretamente em 12.1, onde Oséias retoma o tema dominante de 7.8-16.

ix. Dupla queixa divina quanto à rebeldia (7.13-16). Os versículos 13 e 15 trazem as marcas das queixas divinas, fazendo parte de uma seqüência de protestos que se inicia em 4.16 e atinge o clímax em 11.8-9 (*cf.* comentários sobre 6.4-5; 7.1-2). Eles deixam claro que treinamento, fortalecimento e salvamento eram o que Deus tinha em mente, enquanto o vaguear, o mentir (v. 13) e o rebelar-se (v. 14) caracterizavam os caminhos de Israel. As desastradas políticas externas ainda são o tema desta seção (observe que o Egito encerra esta seção no versículo 16, enquanto a Assíria ajudou a começá-la, em 5.13) e continuam sendo uma afronta pessoal contra Deus. Palavras como "fugiram de *mim*", "se rebelaram contra *mim*", "falam mentiras contra *mim*" (v. 13), "não clamam a *mim*", "contra *mim* se rebelaram" (v. 14) e "maquinam contra *mim*" (v. 15) deixam isso bem claro.

13. As ameaças de juízo em forma de *ai* (*cf.* Nm 21.29; Is 3.9; Jr 13.27; Ez 16.23; Os 9.12, onde o *ai* é dirigido a outros, não a si próprio e, daí, implica uma "denúncia", BDB, p. 17) e *destruição* (heb. *šōḏ*; *cf.* 12.2; Am 3.10; 5.9), com sua força exclamativa, mostram Deus decidido a julgar. O processo contra Efraim e Judá foi sendo elaborado, com denúncias e mais denúncias, e acusações após acusações, até que as provas se tornam esmagadoras. As perversas escaramuças entre norte e sul (5.8-12), a tola abertura para a Assíria (5.13), o inútil estratagema de arrependimento (6.1-3), as tramas sacerdotais de violência (6.7-10; 7.3-7), a estúpida ambivalência política de Efraim (7.8-12) — tudo isso deixou Javé sem opção, senão a de anunciar a vinda de Seu juízo, mas Ele o faz com grande dor e nenhum prazer.

O comportamento ingrato de Israel resume-se em três palavras: (1) *fugiram* (heb. *ndd*; *cf.* Jr 4.25) indica uma tentativa deliberada e desesperada de escapar à soberania de Javé; (2) *se rebelaram* (heb. *pš'*) pode designar revolução política, motim militar, delinqüência juvenil (1 Rs 12.19; Is 1.2), quebra dos padrões humanos de decência (Am 1.3, 6, 9,

11, 13; 2.1), bem como oposição às estipulações da aliança divina (*cf.* Os 8.1; 14.9; Am 2.4, 6; 4.4); e (3) *falam mentiras* (heb. *kᵉzāḇîm*, "falsidades"; *cf.* 11.12) destaca a fraude que caracteriza o comportamento de Israel (*cf.* "aleivosamente se houveram", 5.7; "praticam a falsidade", 7.1; "arco enganoso", 7.16). Pode estar arraigado na idolatria de Efraim (*cf.* Am 2.4, onde *mentiras* significa ídolos), a mentira maior acerca de Deus; dessa mentira brotam as demais – falso arrependimento (6.1-3), crença de que sua estabilidade interna depende de suas próprias artimanhas (6.7-10; 7.3-7) e a convicção de que Deus não pode defendê-los de seus inimigos (7.8-11). A pungência dessa queixa divina reside no contraste entre Javé desejando salvar (heb. *pdh*, *remir*, "*resgatar* mediante o pagamento de um valor") e Israel rejeitando cada uma de Suas tentativas de fazê-lo. O hebraico reforça o contraste mediante o uso explícito dos pronomes *eu* e *eles*, por questão de ênfase: "Eu, de minha parte... mas eles, de sua parte..." Na próxima vez em que Javé fala de resgate, Ele o faz numa trágica pergunta retórica, cuja resposta esperada é "não": "Deveria eu livrá-los do poder do Seol?" (BJ, 13.14).

14. A oração insincera a Javé – o "clamor" a Deus é perfeitamente oportuno (*cf.* 8.2; Jl 1.14), mas o *coração* deles, o centro da escolha voluntária e da consagração plena (*cf.* v. 11, onde lhes falta "coração", [*entendimento*] não está nisso (*cf.* 6.1-3) – é acompanhada de outra atividade religiosa realizada num tom exaltado: *dão uivos* em luto ou desespero (*cf.* Is 14.31; Jr 4.8; Jl 1.15, 11, 13; Am 8.3) como parte de uma ação cultual, talvez lamentando a morte de Baal, simbolizada por uma estiagem prolongada e agravada pela devastação provocada em suas plantações por invasores que iam destruindo tudo (*cf.* v. 9). O cenário religioso de seus uivos é bem evidente: (1) nas *camas* ou "divãs", lugares para se reclinar nas orgias de fertilidade nos santuários localizados nos altos das colinas (*cf.* Mq 2.1); (2) na referência ao *trigo* e ao *vinho* (*cf.* comentários sobre 2.8, 9, 22; *cf.* especialmente 4.11, onde o *mosto* tira o *entendimento* ou o "coração"), os principais símbolos da bênção de Baal e as dádivas do culto oferecidas a Baal ou a Javé (*cf.* Jl 1.10); e (3) nos atos rituais de autolaceração empregados para reforçar suas orações (*cf.* 1 Rs 18.28; Jr 16.6; a lei proibia tal desfiguramento, Dt 14.1); a leitura "se laceram" ou "se cortam" (em lugar de *se ajuntam*, ARA) é sugerida pela LXX (*cf.* BLH; BJ mg.) e implica ler o verbo a partir de uma raiz hebraica, *gdd*, em vez de *grr*, presente no TM, um erro de copista, muito compreensível, visto que *r* e *d* são muito parecidos na maioria dos estágios

do alfabeto hebraico.

"Desviam-se de mim" é uma leitura melhor para a última linha (*contra mim se rebelam*), entendendo a preposição *b* com o sentido de separação ou afastamento (*cf.* NEB; NASB; NIV; *cf.* também Am 6.7 quanto à raiz hebraica *swr*, "afastar-se", uma palavra-chave para designar apostasia em Is 30.11 e Jr 5.23; 6.28; 17.5). Ela serve de resumo para descrever a rebeldia implacável mencionada não apenas nos versículos 13 e 14, mas em toda a seção que começa em 5.8.

15. A segunda queixa divina refere-se ao passado de Israel (*cf.* 11.3), assim como a primeira falou de seu presente (v. 13). Aqui, a linguagem torna-se paternal: a tristeza de Deus resulta do fato de Ele ter Se esforçado diligentemente por *adestrar* Israel pela disciplina (raiz heb. *ysr*; veja em 5.2; 7.12) para que tivesse força espiritual e moral — *fortaleci os seus braços* deve ter, aqui, um significado muito mais amplo do que simples aptidão física; no entanto, eles empregaram toda habilidade adquirida, incluindo a capacidade de calcular e tramar (*maquinam* é uma tradução do hebraico *ḥšb* na raiz intensiva, que significa "contar", Lv 25.27, 50, 52, ou "fazer planos", Na 1.9), para Lhe fazer mal, desobedecendo à Sua vontade. "Mal" (IBB; ARC; TB; BJ; heb. *rā'*) é uma palavra abrangente que designa o "erro que causa dor": pode significar crimes que as pessoas cometem (*cf.* 7.1, 3) ou o dano causado a elas como resultado dos crimes (*cf.* Am 3.6). Quando Deus é o alvo de tal deslealdade, os dois sentidos se fundem: o pecado humano causa uma dor extrema nAquele a quem Oséias chama de Marido e Pai. O forte elo entre os versículos 14 e 15 é selado com um jogo de palavras: a apostasia do versículo 14 é expressa pelo hebraico *swr*; a bondosa instrução divina, do versículo 15 (*cf.* Dt 8.5; Hb 12.11), pela raiz *ysr*. O trocadilho nos faz lembrar que, no comportamento de Israel, Deus obteve exatamente o oposto daquilo que Ele tinha todo o direito de esperar.

16. A única solução para esse tipo de apostasia é um "retorno" (*cf.* comentário sobre 3.5; 6.1); contudo, a *volta* de Efraim, à semelhança de tudo o que faz nesses capítulos, é justamente a volta errada. A obscuridade da primeira linha tem gerado diversas traduções, mas o contexto deixa claro que Efraim está sendo acusado de um erro: ele é tão confiável quanto um *arco* "frouxo" ou "defeituoso" (SI 78.57). O hebraico *'al*, que fecha a linha, é o enigma. Uma solução é corrigi-lo para "Baal": "voltam-se para Baal" (RSV; JB). Outra é ler a palavra como *Altíssimo*, aplicando-a a Javé:

Eles voltam, mas não para o Altíssimo (ARA; IBB; ARC). Uma terceira, e talvez melhor, interpreta *lō' 'āl* como Não-Deus (*cf.* BJ, nota *r*), um epíteto oportuno para Baal (*cf.* 8.6) ou qualquer outra divindade cananéia (*cf.* Dt 32.17, 21). Esta tradução, a que chega Andersen (p. 477), igualando *'āl* com *'elî* e *'elyôn*, fala de divindade exaltada ou sublime. Tal interpretação tem o apoio da LXX, que traduz a oração assim: "Eles voltaram para o que é nada" (*cf.* também a expressão de Jeremias: "zur Ohnmacht", "para o impotente", p. 91).

A morte (*caem*) dos *príncipes* ao fio da espada serve de complemento para seu papel destrutivo no desmoronamento da monarquia (7.3-7). O que deixam acontecer com seus reis — *todos os seus reis caem* — lhes sobrevirá, não necessariamente numa intriga palaciana, mas em combate aberto, quando a nação que cortejam os abater devido à *insolência* com que *a língua* deles acolheu o chamado profético de Deus às suas vidas (5.10, 12-14; 6.5; 9.8). O *Egito* (*cf.* v. 11), vendo destruída a política pró-assíria de Efraim, rirá por último (*escárnio*; *cf.* Ez 23.32; 34.7; 36.4) dos oportunistas políticos. Para Oséias, que tanto prezava a rica graça manifestada no êxodo (13.4-5) e aguardava com ansiedade a nova resposta de Israel, que assinalaria um novo êxodo (2.14-15), deve ter sido realmente doloroso deixar que a palavra final desta importante seção (5.8-7.16) fosse *Egito*.

d. O culto pronto para a destruição (8.1-9.9)

Este é a terceira das quatro séries de discursos que constituem as mensagens de 4.1 a 11.11. Ela se divide de imediato em duas partes, 8.1-14 e 9.1-9: (1) ambas principiam com advertências expressas em imperativos (8.1; 9.1); (2) ambas começam com acusações genéricas acerca da deslealdade para com Javé (8.1-3; 9.1-3) e terminam com anúncios genéricos de juízo (8.14; 9.9b); (3) ambas fazem da perversão do culto sua acusação maior, e da destruição dessa adoração, sua ameaça básica (8.4c-6, 11-13; 9.1-6); e (4) ambas contêm o anúncio sumário do juízo:

> [Ele] se lembrará da sua iniqüidade,
> e lhes castigará o pecado (8.13; 9.9b).

Se 8.1-9.9 estiver dirigindo nossa atenção de volta para o culto (*cf.* 4.1-5.7), esse texto não nos permite esquecer as outras expressões de deslealdade para com a aliança que foram proeminentes em 5.8-7.16: (1)

a roleta dinástica, que depôs uma série de reis (8.4, 10; *cf.* 6.7-10; 7.3-7); (2) a vacilante política externa, que pendia entre a Assíria e o Egito como aliado principal (8.9-10; 9.6; *cf.* 5.13; 7.8-12); (3) a vã esperança no poderio militar (8.14; *cf.* 7.16); (4) o papel crucial dos sacerdotes na traição de Israel (9.5-9; *cf.* 6.7-10; 7.1-7, 14, 16a); e (5) o vazio das declarações de lealdade feitas por Israel (8.2; 9.1-6; *cf.* 6.4-6). O vínculo entre 8.1-14, pelo menos, e 5.8-7.16 é tão estreito que pode-se chamar o primeiro texto de pequena versão paralela do segundo, da mesma maneira como 5.1-7 foi visto como um relato mais curto de 4.4-19 (como entende Jeremias, p. 103).

Esta seção retrocede ainda mais, indo até as descrições cultuais de 2.2-13, e retoma o ataque contra o culto da fertilidade, recordando o emprego das dádivas divinas de prata e ouro (8.4; *cf.* 2.8), o pagamento pela companhia ilícita (8.9-10; 9.1; *cf.* 2.12) e a devastação das plantações, que se acreditava serem o fruto da generosidade de Baal (9.1-5; *cf.* 2.12). Por mais rígida que seja a fronteira entre os capítulos 1-3 e 4-14, ela não divide o livro em compartimentos estanques. Pelo contrário, ela é sistematicamente atravessada por traços vocabulares e temáticos que unem a obra de Oséias, formando uma notável unidade de linguagem e mensagem.[1]

i. A lei desrespeitada (8.1-3). Apesar de nossa incerteza quanto ao sentido do versículo 1a, parece bastante claro que essa passagem é um discurso de juízo, cuja acusação gira em torno da violação dos termos da aliança (v. 1b) e cujo anúncio proclama que Israel será perseguido por um inimigo (v. 3b). Caso se adote o entendimento tradicional do versículo 1a — a "águia" que simboliza um exército invasor — então a passagem é um *inclusio*:

1. Uma vez mais é marcante a variedade de formas literárias: (1) um grito de alarme (8.1-3); (2) um breve clamor de queixa — até quando (8.5c-6a); (3) palavras de sabedoria (8.7); (4) hipérbole (8.12); (5) anúncio formular de juízo (8.14); (6) paródia de um discurso de salvação (9.1); (7) perguntas retóricas (9.5); (8) citação da opinião popular sobre o profeta (9.7b); (9) alusão à história de crimes anteriores. Todas elas estão entrelaçadas, de modo a formar um discurso de julgamento em duas partes (8.1-14; 9.1-9), em que os elementos típicos de acusação (8.1b-3a, 4-6a, 7-9, 11-13a, 14a; 9.1, 7b-9a) e anúncio (8.1a, 3b, 6b, 10, 13b, 14b; 9.2-7a, 9b) estão sutilmente combinados; a acusação domina o capítulo 8, em que Javé é o orador principal; o anúncio é enfatizado em 9.1-9, em que se fala de Javé na terceira pessoa do singular e o profeta parece ser o arauto do juízo.

anúncio de juízo mediante invasão inimiga, v. 1a
acusação pela quebra da aliança, v. 1b
desenvolvimento da acusação, v. 2
resumo da acusação, v. 3a
anúncio de juízo mediante perseguição inimiga, v. 3b

Uma chave para entender a estrutura desses versículos é o papel desempenhado pela palavra *porque* (heb. *ya'an*) em 1b. Andersen (pp. 486-489) é convincente ao defender a leitura *porque* como a palavra inicial de um período cuja oração principal só é encontrada no versículo 3. Por razões que mencionamos abaixo, aceitaremos a base do raciocínio de Andersen quanto ao uso de *porque*, sem adotar totalmente sua leitura dos versículos 1-3:

Porque transgrediram a minha aliança
e contra minha instrução se rebelaram –
[embora] para mim continuem clamando, "Meu Deus,
nós te conhecemos, nós Israel" –
Israel rejeitou o bem,
um inimigo começará a persegui-lo.

A *aliança* está no âmago dessas palavras: (1) para estabelecer o tom, ela é mencionada primeiro na acusação (*cf.* 6.7); (2) está implícita na *lei* ("instrução"; heb. *tôrâ*; *cf.* 4.6), que tem como centro a história e as exigências da aliança (quanto a *se rebelaram*, veja comentário sobre 7.13); (3) o forte grito (*cf.* 7.14, onde o clamor não tem entendimento), *te conhecemos*, indica uma declaração de lealdade à aliança, sendo coerente com o emprego que Oséias faz do verbo "conhecer" (heb. *yd'*; *cf.* 2.20; 4.1, 6; 5.4; 6.3, 6); (4) o *bem* que Israel *rejeitou* (um modo antitético de descrever a mesma atitude expressa em "maquinam o mal contra mim" [IBB; 7.15]), na afirmação principal desta passagem, pode ser uma expressão da cordialidade dentro da aliança;[1] e (5) a ameaça de perseguição inimiga é exatamente a forma de juízo que um tratado (aliança) rompido exigiria – a proteção do soberano é retirada, e o vassalo

1. W. L. Moran, "A Note on the Treaty Terminology of the Sefir, Stelas", *JNES*, 22, (1963), pp. 173-176.

rebelde fica à mercê dos ataques hostis.

Não se declara a identidade do *inimigo* (v. 3b). A coerência sugere que *inimigo* e "águia" (v. 1a; *cf.* Hc 1.8; Lm 4.19, quanto à agilidade que a *águia* ou o "abutre" têm para devorar – o hebraico *nšr* pode indicar qualquer um deles) devem estar descrevendo a mesma entidade.[1] A ausência de verbos no versículo 1a condensa de tal maneira a linguagem que pouco podemos fazer além de especular quanto a seu sentido pleno. Parece ser uma convocação ao profeta a fim de tocar o alarme para o povo, como uma sentinela tocaria a trombeta de chifre de carneiro (*cf.* 5.8; Am 3.6, embora o verbo "tocar" esteja faltando em 1a). Ainda que versões modernas empreguem *boca*, a palavra hebraica é "palato", que ocorre com freqüência em paralelo com "lábios" ou "boca" (Pv 5.3; 8.7; Ct 5.16; 7.10). O motivo do alarme é anunciado na frase seguinte: "[algo] como o abutre [está] sobre a casa de Javé". Uma linha de interpretação antiga como o Targum vê o inimigo-abutre como sendo a Assíria. O contexto parece apoiar essa interpretação: por exemplo, a violência que derruba os príncipes em 7.16; o fato de Israel ser devorado por estrangeiros em 8.7-8; a menção específica da Assíria em 8.9; a derrota militar e o exílio implícitos em 8.14 e 9.5-6. Quanto a "abutre" como figura das agressões, tanto da Babilônia como do Egito, veja a alegoria de Ezequiel (17.1-24). Pode-se reforçar esta interpretação com o jogo de palavras entre *inimigo* (v. 3) e *amores* (v. 9; heb. *'ôyēḇ* e *'ōhēḇ*): os "amantes" (aliados) a quem Israel cortejou voltaram-se contra ele e irão devorá-lo do mesmo modo como um "abutre" devora uma carniça.[2] O local de tal glutonaria é *a casa do Senhor* (v. 1a), que provavelmente não significa o templo de Jerusalém nem um santuário de Baal (a menos que a frase seja totalmente sarcástica); antes, abrange toda a terra de Israel (*cf.* 9.3-4), dada por Deus a Seu povo.

ii. Governantes ilícitos e ídolos condenados (8.4-6). A acusação genérica dos versículos 1-3 torna-se agora mais específica. Seu alvo inicial são os *reis* e os *príncipes* (v. 4ab), mantidos somente pela ambição cruel e

1. Veja uma análise detalhada dos abutres no Oriente Médio, em W. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC, 28 (Waco: Word Books, 1986), pp. 261-265.
2. Quanto a uma interpretação diferente e muito plausível, que lê *nešer*, "abutre" como *naśśār* ou *naśśār*, a partir de uma palavra árabe que significa "arauto", veja Grace I. Emmerson, *VT*, 25, 1975, pp. 700-710. Com tal leitura, ela defende um contexto cúltico-pactual para todo o texto, cujas palavras iniciais seriam: "Põe a trombeta em teus lábios como um arauto [proclamando] contra a casa do Senhor". Esta tradução surge próxima das emendas tradicionais, que lêem "abutre" como "sentinela" (PIB).

mudados só pela traição acompanhada de violência (2 Rs 14.23-17.2; Os 7.3-7). Não se buscou Sua orientação nem se procurou obter Sua aprovação (quanto a "saber", "conhecer", com o sentido de "importar-se com" ou "aprovar", veja Sl 1.6) em nenhuma dessas mudanças dinásticas. Os governantes e, portanto, todas suas principais autoridades (*príncipes*; *cf.* 7.3, 16) foram escolhidos segundo critérios que nada tinham a ver com os propósitos de Deus para Seu povo. É marcante o contraste entre esse processo de seleção arbitrária e a escolha de Davi, feita por Deus pelas mãos de Samuel (1 Sm 16.1-13).

O segundo alvo da acusação são os *ídolos* que abundavam no culto (vv. 4c-6; *cf.* 2.8 quanto a *prata* e *ouro*). Toda a empreitada religiosa que havia se degenerado na adoração de bezerros (*cf.* 10.5, 6; 13.2) estava condenada à destruição (vv. 4d, 6d). Embora a proibição da idolatria na lei da aliança (Êx 20.3-6; Lv 19.4) com certeza estivesse em vista (*cf.* v. 1), aqui é a loucura dos idólatras, e não sua desobediência à lei, que atrai a atenção de Oséias (*cf.* Is 40.18-20; 41.29; 42.8, 17; 44.9-20; Hc 2.18-19). Será que pode existir algo mais insensato do que adorar aquilo que é inferior a nós, algo que não é deus (*cf.* 7.16), nossa criação, não nosso Criador? À semelhança de qualquer outra coisa fabricada, um ídolo esculpido em madeira e vestido com metais preciosos (*ídolos*, não o povo, é o sujeito do verbo *destruir* ou "eliminar"; v. 4d) pode ser destruído (v. 4d) ou despedaçado (v. 6d; *cf.* Êx 32.20). Com toda certeza, o *bezerro* de Samaria estava localizado em Betel, instalado no santuário real (*cf.* 1 Rs 12.28-30 quanto à sua construção sob Jeroboão I e Am 7.13 quanto à sua importância para Jeroboão II). Oséias vincula claramente o bezerro de Betel com os cidadãos de Samaria, ao descrever o pranto deles quando da partida do bezerro (10.5-6).

O sujeito lógico de "ele rejeitou o teu bezerro" (TB; PIB mg., v. 5) é Deus, embora a mudança da terceira para a primeira pessoa na linha seguinte, *a minha ira*, seja um pouco abrupta, a não ser que entendamos esse trecho como uma citação direta introduzida por um "dizendo" implícito (*cf.* NASB: "Ele rejeitou o teu bezerro, ó Samaria, dizendo: A minha ira arde contra eles"). Também é possível ler *minha ira* como o sujeito das duas frases: "minha ira rejeitou o teu bezerro, ó Samaria, e ardeu contra eles".[1] Tais leituras amenizam a necessidade de emendar o verbo para "rejeitei" (PIB; *cf.* também BLH), "rejeita" (imperativo; NIV)

1. J. R. Lundbom, *VT*, 25, 1975, pp. 228-230.

ou *é rejeitado* (*cf.* ARA; IBB; ARC; Mays). Andersen (p. 482), com certa plausibilidade, liga a última linha do versículo 4 à primeira oração do versículo 5: "Para que isso seja eliminado, ele rejeita o bezerro de Samaria".

A rejeição é a reação de Deus ao fato de Samaria rejeitar a aliança divina (v. 3) e transferir sua lealdade, tirando-a de Javé e dando-a ao *bezerro*, que simbolizava para eles a fertilidade de Baal. Esses samaritanos, que são os sujeitos dos verbos no versículo 4, devem ser aqueles (*eles*) contra quem *se acende* a ira de Deus (*cf.* Is 5.25 quanto a essa ira, que em Isaías está lado a lado com a mão estendida de Deus, pronta para despedaçar em juízo; *cf.* 9.12, 17, 21; 10.4). Essa ira ardente, e não o amor perdoador, na atitude de Javé aqui, deve-se tanto à falta de arrependimento por parte de Israel quanto à intensidade de seu pecado. A honra do Deus zeloso foi objeto de concessão cruel na adoração do bezerro (*cf.* Êx 32.10, 11, 19, onde tanto Javé como Moisés ardem de ira diante do bezerro de ouro), e todo Seu semblante (*ira* e "nariz" são a mesma palavra hebraica *'ap̄*) inflamou-se com uma justa chama, que só o retorno absoluto de Israel apagará (11.9; 14.4). A segunda metade do versículo 5 é uma queixa (*cf.* Sl 4.2; 6.3). *Até quando* não suscita uma pergunta de natureza cronológica, mas lamenta que a falta de pureza de Israel (*cf.* Gn 20.5; Sl 26.6; 73.13, onde a palavra hebraica descreve mãos inocentes, isentas de culpa) tenha se tornado uma prática permanente.

A primeira expressão do versículo 6, literalmente "porque (ou de fato) da parte de Israel", parece estar ligada ao versículo 5, mas seu sentido exato é tão difícil que, mais uma vez, o texto tem dado origem a diversas emendas. A tradução de Wolff (p. 132), "mas eles provêm de Israel", talvez seja a melhor a que podemos chegar. Assim mesmo, o significado é ambíguo. O tom poderia ser comovente: "Isso mesmo, eles parecem incapazes de pureza, mas são de Israel e podem retornar" (como entende Wolff, p. 141); ou talvez sarcástico: "Mas eles são de Israel, com sua história maculada pela rebeldia, e não retornarão".

iii. Alianças externas inúteis (8.7-10). A ameaça de juízo prossegue com uma forma literária diferente, um provérbio em três partes (v. 7). O provérbio serve para mudar o ritmo e criar suspense. Seu argumento de causa e efeito — você colhe aquilo que semeia e algo ainda pior (*cf.* Gl 6.7, 8) — não é óbvio de imediato para o leitor. Somente quando se menciona a *Assíria*, no versículo 9, fica claro que Oséias está aqui resumindo os temas tratados na série de discursos precedentes (*cf.* 5.13;

7.8-16) – os perigos de alianças externas, que se mostrarão não apenas infrutíferas (v. 7a-b) mas completamente destrutivas (vv. 7c-8a).

A arte literária do provérbio é percebida: (1) na assonância da primeira linha – *semeiam* é o termo hebraico *yizrā'û* (em que ouvimos sons do nome Jezreel; *cf.* 1.4-5, 11; 2.22) e *segarão* é *yiqṣōrû*; (2) na rima da segunda linha – *seara* é *ṣemaḥ*, e *farinha* é *qemaḥ*; e (3) na progressão das três linhas – a má semeadura conduz a uma colheita ainda pior (7a), o trigo que ainda consegue crescer não produz quase nada comestível (7b), e o pouco que é comestível será devorado por estrangeiros, que atacarão as plantações (7c). Este raciocínio seqüencial – uma forma de sorites[1] (*cf.* Jl 1.4) – tem o propósito de ressaltar a loucura de Israel e ao mesmo tempo mostrar que suas conseqüências serão devastadoras (para ter uma interpretação do versículo 7 como *maldição*, e não como *provérbio*, veja Andersen, p. 497).

Ventos (v. 7) é uma figura de inconstância e futilidade (*cf.* 12.1, onde novamente se enfoca a desastrada política externa; Jó 7.7; Pv 11.29; Ec 1.14, 17). *Tormentas* ou "tempestade" (BJ; BLH; veja Stuart, p. 127) fala de uma destruição ainda maior (*cf.* Sl 83.15; Jó 29.20-23, quanto ao terror provocado por fortes ventanias); as conseqüências não só correspondem à insensatez como também a superam. *Estrangeiros* (*cf.* comentários sobre 5.7; 7.9; 8.13) eram pessoas vindas de outros países que, não possuindo terras, tinham de pilhar os bens alheios para sobreviver. No Antigo Oriente Médio, os saqueadores beduínos eram uma ameaça constante para lavradores estabelecidos. Essa palavra antecipa o cunho internacional da acusação, que se torna cada vez mais claro com a menção das nações (*gôyîm*), no versículo 8, e então da Assíria, no versículo 9.

Devorado (v. 8a; *comê-la-ão*, v. 7c) liga o provérbio ao início de sua interpretação e faz uma piada sarcástica: Israel não é apenas o lavrador tolo, infrutífero, mas também a colheita que os gentios, as nações de fora da aliança, especialmente a Assíria e o Egito, engolem com avidez. *Agora* (v. 8; "já", PIB), em vez de indicar o tempo, provavelmente mostra que a incorporação de Israel pelas nações é a conseqüência da insensatez (*cf.* 5.7 e comentários sobre um emprego semelhante). *Cousa de que ninguém se agrada* (v. 8, lit. "sem valor"; Jr 22.28; 48.38) descreve um vaso quebrado ou uma arma despedaçada, outra metáfora vívida acerca da impotência

1. Polissilogismo da forma *A* é *B*, *B* é *C*, *C* é *D*, então *A* é *D*; ou da forma *C* é *D*, *B* é *C*, *A* é *B*, então *A* é *D* (nota dos editores).

estúpida de Israel (*cf.* 7.8, 11; 8.9). *Subiram* (v. 9) é um lembrete de que os israelitas chegaram à *Assíria* marchando para o norte até Damasco e então para o Eufrates, seguindo seu leito, visto que o deserto tornava perigosa uma jornada direta para o leste. Uma vez mais a *Assíria* desempenha seu papel duplo em Oséias (*cf.* comentário sobre 5.13): instiga Israel a quebrar a aliança com Deus e permanece pronta para infligir o juízo conseqüente: partes desse juízo foram experimentadas pela Galiléia e por Gileade na época da guerra siro-efraimita, em 733 a. C. (veja a nota adicional sobre os possíveis contextos históricos, p. 128).

A descrição de *Efraim* como um *jumento montês* (ou talvez "zebra", v. 9; há um trocadilho intencional; *'pr*, as três primeiras consoantes de Efraim, só precisam de uma ligeira alteração para lembrar *pr'*, as consoantes de *jumento montês*; *cf.* 13.15; 14.8, quanto a outros trocadilhos com o nome Efraim) deve ser lida como o início de uma oração à parte, ao contrário do TM e da maioria das versões. A figura descreve não a estupidez, como a da pomba saltitante em 7.11, mas uma solidão transmitida com o verbo *anda* (*cf.* Is 14.31; SI 102.7), pela partícula *lô*, que aqui significa "por si mesmo", e pelo hábitat do *jumento montês*, conforme descrito em Jó (39.5-8) como "ermo" e "terra salgada". O restante da oração, que mostra *Efraim* alugando *amores* (BJ; TB; *cf.* 2.12), aponta para a cena de um povo tão solitário, tão desarraigado das raízes da aliança, que já não é atraente (*cf.* "coisa de que ninguém se agrada", isto é, "objeto sem valor", BJ, no v. 8), e agora tem de pagar a outros para receber a atenção que tanto deseja (*cf.* Na 3.4 quanto à contundente descrição de Nínive como prostituta enganadora). É exatamente este o quadro do ávido desejo de Judá pintado mais tarde por Jeremias:

> jumenta selvagem, acostumada ao deserto,
> e que, no ardor do cio, sorve o vento!
> Quem a impediria de satisfazer ao seu desejo? (Jr 2.24)

Em face da sensibilidade de Oséias diante da história patriarcal de Israel, *jumento montês* também pode ser uma alusão a Ismael, que recebeu esse nome (Gn 16.12).

O versículo 10 desenvolve-se a partir do 9, de modo semelhante à progressão vista no versículo 7: em sua solidão lasciva, Israel pode contratar aliados (v. 9b), mas tal contratação (o verbo é repetido; parece derivar de uma raiz *tnh* e está ligado aos substantivos que designam pagamento em 2.14; 9.11 – *'etnâ* e *'etnān*) não faz bem algum, pois o

destino de Efraim está nas mãos de Deus, cuja intenção é *congregar* Seu povo, isto é, ajuntá-lo para o juízo, conforme sugere emprego da raiz *qbṣ* (*congregar*), em 9.6 (*cf.* Jl 3.2; Sf 3.8).

Uma rápida olhada nas várias traduções mostra como é problemático o texto do versículo 10b. A passagem parece conter uma ameaça de julgamento, e isso elimina a interpretação que encontra nas palavras a descrição de uma procissão religiosa, em que ídolos-deuses eram carregados no alto: "eles deixarão totalmente de carregar a imagem do rei de príncipes" (Jacob, p. 60; veja Am 5.26 quanto à possibilidade de tal procissão na vida religiosa de Israel). Uma segunda leitura aproxima-se mais da terrível ameaça exigida: "isso logo dará fim à sua unção de reis e líderes" (JB; *cf.* PIB). Embora essa leitura possa citar a LXX como autoridade, de fato ela implica uma emenda de *opressão* (heb. *maśśā'*) para "unção" (heb. *mᵉšôaḥ*; *cf. BHS*) e lança repentinamente o tema de 8.4 nesse contexto. A terceira maneira de lidar com o texto interpreta-o como um anúncio da dor ininterrupta que Israel sofrerá sob o fardo do tributo (*i. e.*, o pagamento a seus amantes, vv. 9-10) que é obrigada a pagar ao rei e à corte assíria (*cf.* 5.13, onde o governante assírio é chamado de "rei principal" ["grande rei", BJ]; aqui a palavra *príncipes* [heb. *śārîm*] pode estar refletindo a palavra acadiana *šarrāni*, "reis", numa tentativa de reconstruir o conhecido título real "rei dos reis". A leitura de Wolff [p. 133] é tão boa quanto as outras: "de sorte que eles logo se contorcem sob a opressão do rei das autoridades"). O povo tem o hábito de depender de apoio externo, o qual já não tem condição de pagar. O provérbio da semeadura e da colheita com que teve início esta seção irá se tornar mais do que real na experiência de Efraim.

iv. Entusiasmo religioso nulo (8.11-14). A atenção retorna para o culto (*cf.* 7.14-16; 8.4-6), mas dessa vez a ênfase está nos altares e sacrifícios (*cf.* 4.8, 10, 13, 14, 19; 5.6), não nos rituais de oração (7.14-16) ou na adoração do bezerro (8.4-6). Uma linha de pensamento que une estes versículos é o tema da multiplicação (veja comentário sobre 4.7), expresso na repetição das raízes hebraicas *rbh* ou *rbb*: altares multiplicados (v. 11), leis multiplicadas (v. 12), cidades fortes multiplicadas (v. 14). O primeiro e o último são símbolos da inacreditável energia que Israel consumiu em sua autodefesa e expressão religiosa; o segundo fala da frustração divina com o fato de que a superabundância de leis não conseguia reprimir o zelo com que Israel seguia seus caminhos tortuosos.

Talvez encontremos uma ligação entre esses excessos absurdos e o

provérbio que estabelece o tom dos versículos 7-10, onde tudo o que Israel fez transformou-se em nada: os campos foram semeados com imprudência; as colheitas foram improdutivas; o que cresceu foi devorado por estranhos; Israel lutou para dar à Assíria o pagamento de uma prostituta, só para ser carregado por Javé, antes que pudesse desfrutar os favores contratados. Nos versículos 11-14 prossegue a frustração: a multiplicação de altares leva à multiplicação de pecados (v. 11); o ritual abundante resulta no desprazer divino (v. 13); a febre de construção só armazena combustível para o fogo (v. 14).

O rastreamento desta unidade temática ajuda-nos a entender o lugar do versículo 14. Ele acrescenta provas à acusação inicial de quebra da aliança e transgressão da lei (8.1). Também ressalta, por um ângulo diferente, a insensatez da monarquia (8.4), que era responsável pelo enriquecimento e pela exploração social manifestadas na arquitetura ostentosa também condenada por Amós (3.15; 5.11; 6.4, 11; *cf.* Jr 22.13-17). Além disso, a palavra *consumirá* (ou "devorarão"; heb. *'kl*; *cf.* comentários sobre 2.12; 4.8, 10; 5.7; 7.7) serve de chamariz, vinculando o apetite insaciável de Israel pela carne assada aos sacrifícios com o fogo insaciável do julgamento, que literalmente "devorará" as fortalezas das cidades israelitas (vv. 13-14). Finalmente, o versículo 14 torna mais explícitos e concretos os anúncios genéricos de juízo do versículo 13 — a forma do castigo de Israel é *fogo contra as suas cidades*. Dentre as várias maneiras em que se tem interpretado o versículo 11, a mais provável é a do trocadilho captado pela NIV (*cf.* BLH; BJ):

> Embora Efraim tenha construído muitos altares para
> fazer ofertas pelo pecado,
> estes se [lhe] tornaram altares para o pecado.

Essa leitura implica emendar (fazendo apenas uma mudança na pontuação vocálica) a primeira ocorrência de *para pecar*, de modo a torná-la uma raiz verbal causativa, empregada para designar tanto o ato de fazer uma oferta pelo pecado (*e. g.* Êx 29.36; Lv 9.15) quanto o de purificar do pecado ou da impureza (Nm 19.19; Sl 51.7; Nyberg, no que é acompanhado por Jacob,

p. 60, parece ter sido o primeiro a sugerir esse trocadilho, baseado nas diferentes pontuações de consoantes idênticas). O certo é que as intenções de Israel voltaram como um bumerangue. O zelo pelos altares era um meio de lidar com o pecado, para se obter perdão; em vez disso, tornou-se uma maneira de aumentar os pecados.[1]

Como é típico nesta parte do livro, as acusações de pecado e os anúncios de juízo são marcados pela queixa divina (v. 12; *cf.* comentário sobre 7.13-16). O versículo é penetrante, sarcástico e hiperbólico — tudo ao mesmo tempo. Ele exagera deliberadamente a atividade legisladora de Deus, a fim de mostrar a magnitude do pecado de Israel ao rejeitar a lei. Não adianta aumentar as leis quando se rejeitam todas as instruções (*cf.* comentário sobre 4.6; 8.1). A pungência mostra Deus no limite de Sua paciência; todas as soluções normais para endireitar o povo fracassaram. O sarcasmo vem na reação perversa de Israel: o que devia ter sido bem guardado como algo familiar e precioso era visto como *coisa estranha*, estrangeira, alheia (*cf.* comentário sobre o v. 7, onde ocorre a mesma raiz *zr*). Esse era um grande erro — a Assíria, que devia ser considerada estrangeira, era cortejada com um salário de prostituta (vv. 9-10), mas as leis de Javé, escritas (observe a ênfase na escrita como a maneira de preservar e transmitir a Palavra divina) para a orientação e bênção de Israel, eram repudiadas como estranhas e até mesmo pagãs e sem valor.[2] Tanto a sintaxe como o vocabulário do versículo 13 são difíceis, em especial as duas primeiras palavras, que, literalmente, parecem ler "sacrifícios de meus amantes", embora a palavra correspondente a "amantes" não seja o hebraico de costume, *'hb* (*cf.* v. 9), e também seja relacionada com uma raiz que significa "dar" ou "trazer", no sentido de oferecer um sacrifício (repare na IBB, TB, "sacrifícios das minhas ofertas"; BLH, "eles me oferecem sacrifícios"). Andersen (p. 510) levanta a hipótese de "meus amados" ser uma alusão ao sacrifício de crianças (*cf.* comentário sobre 5.2). Contudo, a reação de Deus mencionada parece fraca demais para tal conduta pagã: *mas o Senhor não os aceita* (*cf.* 1 Sm 15.22, 23). O

1. A tradução de Andersen (p. 501) segue um caminho totalmente distinto, lendo a raiz *rbh* com a conotação de arrogância, nos vv. 11-12. No entanto, ele ignora a palavra-chave inclusiva (heb. *hirbâ*) que, evidentemente, liga os versículos 11 e 14. Duas ocorrências da mesma forma certamente devem significar a mesma coisa.
2. Phillips, p. 223, cita esse texto como prova de que os profetas de Israel tinham, já à época de Oséias, "um código definido de leis escritas atribuído a Javé, ao qual podiam recorrer".

paralelismo e o sarcasmo evidentes no versículo 11 parecem determinar o tom do versículo 13. A paráfrase na JB (*cf.* também PIB) talvez não esteja longe do sentido original:

> Amam sacrificar: muito bem, que sacrifiquem!
> Amam a carne: muito bem, que a comam!

Isso envolve ler a difícil palavra *habhābay* como derivada de *'hb* ou de uma raiz *hb*, cognata, e transmitir seu significado para a palavra *carne*, como seu segundo objeto direto, ao lado de "sacrificar". Essas orações são outra maneira de enfatizar que a concupiscência e a cobiça eram motivações mais importantes para a adoração festiva de Israel do que a obediência e o culto a Javé (*cf.* comentário sobre 4.8, 10, quanto ao papel do ato de comer no sistema sacrificial de Israel). Para um povo cuja alimentação habitual compreendia verduras e cereais, a carne dos sacrifícios, com seu sabor e aroma, despertava um desejo irresistível.

Os dois verbos que falam de juízo, *lembrará* (*cf.* comentário sobre 7.2) e *castigará* (lit. "visitará"; *cf.* comentário sobre 1.4), mostram como Deus está pessoalmente envolvido na avaliação da adoração paganizada de Israel, não importando que meios secundários Ele possa empregar para infligir o castigo. Quanto a *pecado* (*ḥaṭṭā'*) e *iniqüidade* (*'āwôn*), *cf.* comentário sobre 4.8. Parte do castigo é uma *volta para o Egito*. Essa expressão poderia ser lida como um comentário político: eles retornarão à sua política de procurar o apoio egípcio para serem independentes da Assíria (*cf.* comentário sobre 7.11). É mais provável que a expressão represente um "retorno" ao cativeiro que conheceram no Egito, onde quer que seja. Essa profecia de *volta* antecipa a forma mais desenvolvida de 9.3 e 11.5, onde o não-retorno para Deus (*cf.* comentário sobre 3.5) requer um retorno à escravidão, seja ao longo do Nilo, seja às margens do Tigre. A ameaça de fogo no versículo 14 confirma a idéia de que o julgamento é uma invasão/exílio, não um retorno à politicagem nas relações exteriores. O "esquecimento" de Israel no versículo 14 (*cf.* comentários sobre 2.13; 13.6) contrasta fortemente com a "lembrança" divina, sendo uma continuação do padrão de ignorância intencional há muito tempo estabelecido (*cf.* 5.4), o que é ainda mais patético à luz de seu clamor no versículo 2:

> Nosso Deus! Nós, Israel, te conhecemos.

Aqui, a acusação específica é de que eles se esqueceram de quem os tranformou numa nação. Acompanhando Salmos 100.3, Oséias emprega a palavra *Criador* não em seu sentido estrito, mas no sentido de iniciador da aliança, executor do êxodo, outorgante da lei, provedor da terra, protetor do povo.

Eram vários os crimes espirituais que acompanharam os imensos projetos de construção nos dois reinos (observe que *Judá* é citado nominalmente, reaparecendo pela primeira vez, desde 6.11, onde seu julgamento também foi anunciado): (1) *palácios* ("grandes casas") falam da preocupação com riqueza e poder; são provas de que a nobreza de Israel cedeu à tentação de se comportar como seus vizinhos gentios, ricos e bem providos de terras, sem levar em conta sua condição especial diante de Deus (*cf.* Jr 22.13-17); (2) *cidades fortes de Judá* falam da falsa segurança da autoproteção e do poderio militar (*cf.* 10.14; 11.6) que Judá (e Israel) colocou no lugar da confiança em Deus (*cf.* Sl 127.1); Senaqueribe proclamou ter tomado 46 dessas cidades de Judá, apenas três décadas depois de Oséias ter dito essas palavras; e (3) os meios empregados para a construção de tais prédios suntuosos já eram injustos — tributação injusta, lucros provenientes de negócios escusos e trabalho escravo. A grande semelhança entre Oséias 8.14 e o deprimente refrão de Amós lembra-nos da fonte comum de temas e formas da qual os profetas beberam (*cf.* Am 1.4ss.).

v. Festas religiosas frustradas (9.1-9). Uma nova série de ordens (v. 1) assinala o início desta seção, e um anúncio sumário do juízo divino marca seu fim (v. 9). O tom de toda a passagem é de ameaça de juízo mediante um exílio (v. 3) que lhes tornará impossíveis as festas religiosas (vv. 4-5). Na *terra* pertencente a Javé (v. 3), as festas deles tornaram-se atividades pagãs (*cf. como os povos*, v. 1). Agora, serão mandados para o meio desses povos pagãos (vv. 3, 6), onde o ato de entoar a canção de Javé será apenas uma triste lembrança (Sl 137). A ameaça de exílio foi anunciada antes (7.16; 8.13). Aqui, pela primeira vez, ela é ampliada, desvendando suas conseqüências monumentais para o tão estimado calendário religioso de Israel.

Podemos supor que os ouvintes de Oséias são praticamente os mesmos de 8.1-14, onde a palavra é dirigida especificamente a Samaria (vv. 5-6). Isso é confirmado nas referências a *Efraim* (9.3, 8), que alude à região ao redor de Samaria que ainda desfrutava de certa liberdade sob a vassalagem assíria (veja a nota adicional sobre os possíveis contextos

históricos, p. 128). *Israel* (v. 1) talvez indique que cidadãos de regiões da Galiléia e de Gileade, dominadas pelos assírios, haviam feito a peregrinação a Betel (ou, com menor probabilidade, a Samaria) para as comemorações da colheita que deram a ocasião às declarações de Oséias, repletas de condenações. Essa denúncia abalou Efraim profundamente. A festa da colheita do outono era para eles um sacramento de vida, um símbolo de suas expectativas de sobrevivência, uma prova do vigor de seu zelo religioso. Quanto mais abundantes as colheitas — o cereal para suprir um ano de pão (v. 1), o mosto (suco de uva, v. 2) para um ano de estoque de vinho, as azeitonas, cujo óleo servia-lhes de alimento, iluminação, higiene e remédio — mais Israel se convencia da integridade de sua religião. Se Javé permitisse que a apostasia da nação se fizesse acompanhar de prosperidade material, ela apenas se aprofundaria ainda mais em seus costumes pagãos. Era preciso uma intervenção; o meio escolhido por Javé foi o exílio. Assim anunciava a mensagem de Oséias.

E a reação de Israel foi impetuosa, como era de esperar, tomando a forma de um ataque à própria pessoa do profeta (v. 7). A citação da exclamação do povo (ou dos sacerdotes) sugere o clima de discussão que permeia esta passagem (*cf.* 4.4 quanto a outro exemplo claro de discussão entre o profeta e os ouvintes). Wolff (p. 152) pode estar certo ao supor que, depois do versículo 1, o profeta foi interrompido com protestos que chamavam atenção para a colheita abundante como prova da bênção divina. Afinal, as *eiras* e *lagar*es estavam cheios. A resposta de Oséias foi a implacável profecia do versículo 2, explicada depois pela palavra explícita sobre o exílio, no versículo 3. O tom da discussão aumenta com as perguntas retóricas (v. 5) que obrigam Israel a responder com um "nada" e, desse modo, confirmam a ameaça de Oséias de que todas as festas irão cessar, assim que o povo for transportado para uma terra estrangeira. Provavelmente, a natureza contenciosa desses discursos explica as mudanças de pessoa verbal em referência a Israel, do discurso direto (segunda pessoa, vv. 1, 5) para o indireto (terceira pessoa, vv. 2-4). Contudo, é possível entender que as passagens na segunda pessoa são dirigidas aos sacerdotes (*cf.* seu papel de destaque em 4.4-5.7), e os trechos na terceira pessoa, ao povo, um padrão já sugerido em 5.1-7. Ao longo de todo o texto de 9.1-9, a interação ocorre entre o profeta, o povo e talvez o sacerdote; Deus não fala, e ninguém Lhe dirige a palavra — em contraste com o papel discursivo que desempenhou em 4.4-8.14 e que tornará a ocupar em 9.10ss. A abordagem mais incisiva de Oséias em 9.1-9 ajuda a explicar o ataque direto que lhe fazem no versículo 7.

1-2. Os imperativos negativos *não te alegres* (*cf.* Is 9.3 quanto a um quadro da satisfação na época da colheita) e *não te exultes* (*cf.* Is 41.16 quanto à exultação devido a uma colheita ainda melhor) foram como uma ducha de água fria sobre o desfile comemorativo de Israel.[1] Esses imperativos não somente esfriaram o entusiasmo dos adoradores, mas também colocaram em perigo a salvação deles. As próprias palavras de júbilo que costumavam fazer parte das promessas de salvação, introduzindo a magníficos anúncios de boas novas (*cf.* Is 25.9; 66.10; Mt 5.12), agora proclamavam sua devastação.

Na verdade, *os povos*, isto é, as nações pagãs como o Egito e a Assíria (v. 3), talvez fossem capazes de prosseguir em suas orgias festivas nos cultos de fertilidade; mas Israel, cuja história especial lhe havia ensinado muito bem, já não iria unir-se a eles. Suas práticas paganizadoras haviam atingido seu ponto mais baixo: não eram adoração, mas prostituição (*cf.* comentários sobre 1.2; 2.2, 5, 12). Agora, as colheitas eram a *paga* de uma prostituta (*cf.* comentário sobre 8.9-10, onde Israel faz tais pagamentos à Assíria). Vale a pena notar a sugestão feita por Andersen (p. 523) de que *amaste* pode significar *fizeste amor*, em paralelo com *prostituir-te*. *Paga* seria então um acusativo de referência: "com relação à" ou "em troca da *paga*". *Cereais* (*cf.* comentários sobre 2.8-9; 7.14), a palavra final do versículo 1, pode ser um aposto de *paga*, explicando a natureza do pagamento para a prostituta. Embora Baal não seja exaltado por nenhuma menção aqui, tudo o que se disse anteriormente sobre o deus cananeu da fertilidade (*cf.* 2.13) aplica-se a esta acusação: acreditava-se que ele era a fonte da bênção material de Israel e que essa bênção era gerada mediante prostituição ritual com sacerdotes e sacerdotisas nos santuários, aqui associados às *eiras*. Além das eiras particulares que podem ter sido usadas por indivíduos ou pequenos grupos de lavradores, havia, pelo que parece, eiras públicas maiores, mais comerciais, com chão mais firme e mais bem posicionadas em relação aos ventos que carregavam a palha. Exemplos disso seriam, em Judá, a eira que pertenceu a Araúna, onde Davi erigiu um altar (2 Sm 24.18-23) e Salomão construiu o templo (1 Cr 22.1), e em Israel, a porta de Samaria, onde Acabe e Josafá se reuniram com os

1. Tecnicamente, nenhuma das duas expressões é um imperativo no hebraico, mas ambas parecem ser ordens negativas: a primeira é um jussivo, negado por *'al*; a segunda é provavelmente um infinitivo absoluto que deve ser lido como jussivo, à luz de seu paralelo; deve-se ler o *'el* do TM, "para", como *'al*, embora Jó 3.22 mostre que "para a exultação" (TM; BLH mg.; BJ mg.) é uma leitura possível.

profetas de Israel (1 Rs 22.10). Os dois casos indicam algum uso religioso das eiras, que, nas festas das colheitas, ofereciam sinais tangíveis da bênção divina no fruto colhido e espaço adequado para reuniões festivas. A atividade sexual pode ter acompanhado tais festas, mesmo nos primeiros dias de Israel (*cf.* Jz 21.16-24; Rt 3.6-14).

Ouve-se no versículo 2 a ameaça de juízo contra as festas corrompidas. Os símbolos da prosperidade do povo — a *eira* e o *lagar* (um tanque em dois níveis, onde as uvas são espremidas na cavidade superior e o suco é recolhido na inferior) — já não lhe forneceriam o alimento. O *vinho novo* (ou "mosto"; veja comentário sobre 2.9) iria *faltar* ("iludir" Israel, criando dependência, e então acabar, *cf.* Hc 3.17), e a nação seria incapaz de se regozijar (deve-se manter o pronome feminino do TM e não emendar para *lhes*; o feminino marca Israel como *prostituta*, v. 1; Wolff, p. 149).

3-4. A seqüência explicativa prossegue com a predição de que o exílio, e não a perda da colheita (*cf.* 2.9, 12), seria a causa da falta de comida. O exílio vem em seguida à invasão, e cada etapa é calamitosa: na invasão, tropas inimigas devoram o suprimento de comida; no exílio, as vítimas são afastadas de todo acesso a seus bens, de toda oportunidade de produzir mais. A *terra do Senhor* (v. 3) é um cruel lembrete de que o território ocupado por Israel pertencia a Deus, para que Ele desse como sinal de Sua graça, para que Ele abençoasse como símbolo de Sua fidelidade à aliança e para que Ele tomasse de volta como ato de Seu juízo (veja comentário sobre 8.1).

Devido à impureza de Israel, o retorno *ao Egito* (veja 8.13) refere-se ao exílio na Assíria, como se ele fosse uma reversão da promessa que Deus lhe fizera. Anteriormente, Israel fora rotulado de *contaminado* por causa de sua promiscuidade sexual e traição política (5.3; 6.10). Agora, é desenvolvido o tema da comida, introduzido em 8.13, e a prostituta se vê condenada a viver onde é impossível haver alguma lei sobre escolha e preparo dos alimentos. Para os sacerdotes, que tentavam manter as distinções entre o sagrado e o profano (Lv 10.8-11), mesmo quando já tinham violado a aliança (*cf* 4.4-6; 6.7-10), uma dieta à base de comida impura era um destino equivalente à morte (*cf.* Am 7.17).

Outro preço do exílio é a ausência de libações de *vinho* derramado (v. 4; *cf.* Êx 29.38-41; Lv 23.13; Nm 15.1-12) e de "ofertas" de animais abatidos (*cf.* comentários sobre 4.13, 19; 5.6).[1] Deve-se ler a próxima frase da seguinte maneira: "de fato (lendo-se o hebraico *kî* em lugar de *k*^{e}, "como") o *pão* (ou "comida", isto é, aquilo que comeriam de seus sacrifícios) *de pranteadores* (ou "ídolos"; *cf.* Andersen, pp. 526-527) lhes pertence". De acordo com as leis da purificação, a ligação disso com a morte tornava impuros todos aqueles que comessem tal pão (*cf.* Nm 5.1-2). Em seu contágio, o paganismo da Assíria traz morte. Quaisquer que fossem as intenções do adorador, essa comida (*pão*) nada significa para Deus. Ela só serve para "matar a fome" (TB; *cf.* 4.8). Toda essa prática tornava a pessoa tão imunda que nenhum israelita (que é o sujeito de *entrará*, em vez de *pão*) poderia retornar à terra santa, que é aqui descrita, em função do contexto religioso, como *casa do Senhor*, isto é, a *terra do Senhor* (v. 3) e a pátria de Israel (*cf.* 8.1; 9.15).

5-6. As perguntas retóricas (v. 5) servem para decidir a discussão: nenhuma atividade festiva importante será possível no ambiente contaminado do exílio. *Solenidade* (*cf.* 2.11) e *festa do Senhor* provavelmente são expressões sinônimas descritivas da festa do outono, que parece ser o contexto de toda a passagem (*cf.* 1 Sm 1.3, 19-20; 1 Rs 8.2; 12.32).

No versículo 6, fala-se mais sobre o impacto do exílio: (1) aqueles que tentarem escapar da destruição nas mãos devastadoras dos assírios e encontrarem refúgio no Egito não obterão descanso, mas serão *ceifados* (*cf.* "eu os congregarei", em 8.10) e sepultados em *Mênfis* (uma cidade no norte do Egito, apenas vinte quilômetros ao sul do delta do Nilo), com seu imenso cemitério e pirâmides antigas; e (2) sua parafernália religiosa será abandonada na fuga e tomada por roseiras bravas (*urtigas*) e *espinhos* — incluindo seus *preciosos* ídolos revestidos de *prata* (*cf.* 2.8; 8.4, quanto ao grande valor da prata) e "suas tendas" (IBB; BJ; TB), armadas como abrigos provisórios junto aos santuários.

7-9. Oséias elimina toda incerteza sobre a época do julgamento. É agora, já *chegaram* — os verbos estão no pretérito. Seu caráter é de

1. O termo hebraico *'rb* significa "oferecer" (*cf.* BJ; PIB), conforme sugere seu uso no ugarítico, em paralelo com "sacrificar", ou "ser agradável"; nesse caso, *seus sacrifícios* é o sujeito, não o objeto da oração; *cf.* Jr 6.20.

"visitação" (*i. e.*, *castigo*; *cf.* comentários sobre 1.4; 8.13; 9.9) divina; Javé marcha com os assírios de Tiglate-Pileser. A divisão da terra que teve início (*cf.* nota em 5.8-7.16) é obra de Deus. Seu caráter também é de *justa retribuição* ("pagamento completo"; heb. *šillum*; *cf.* Is 34.8; Mq 7.3).

Provavelmente, a terceira linha do versículo 7 deva ser lida como uma admoestação e não como uma predição: "Que Israel saiba [disso]!" Dessa forma, ela serve para reforçar a ameaça de juízo e, ao mesmo tempo, prepara o cenário para a reação de Israel contra a pessoa de Oséias, em face de sua mensagem em 7c-d. Além disso, ela ecoa, zombeteiramente, o clamor de Israel em 8.2: "Nosso Deus! Nós, Israel, te conhecemos". Israel afirma conhecer a Javé, mas não O conhece. Que eles saibam, então, com toda certeza, que o julgamento está vindo e já chegou.

O anúncio de juízo abre espaço para uma resposta contundente dos opositores de Oséias — que o profeta cita, a fim de refutá-la. Todo o quadro de exílio parecia tão absurdo que eles rotularam o profeta de *insensato* (*i. e.*, falador insensato; *cf.* Pv 10.8) e até mesmo de *louco* ou "doido" (isto é, alguém que murmura sem parar; *cf.* 2 Rs 9.11; Jr 29.26). Aqui, o sinônimo de *profeta* é *homem de espírito*, termo visto como um insulto, não como elogio (a despeito do papel do espírito na linhagem dos grandes profetas de Israel — Elias, *cf.* 1 Rs 18.12; Micaías, *cf.* 1 Rs 22.21; Eliseu, *cf.* 2 Rs 2.9), especialmente porque Oséias emprega *espírito* para descrever a maneira quase demoníaca com que os israelitas foram apanhados e controlados por sua adoração devassa (4.12, 19; 5.4). Ele está fora de si, tagarela coisas sem sentido, não é movido nem pela sabedoria nem pela palavra divina — essa era a opinião do povo sobre o profeta. O fato de essas palavras serem a reação pública a Oséias, e não a acusação deste contra os falsos profetas (*cf.* 4.5; Mq 3.5-8; Jr 23.9-32), parece claro pelo contexto, onde há um contraste com o versículo 8, também porque praticamente tudo o que Oséias diz a respeito dos profetas defende que o trabalho deles é controlado por Deus (6.5; 9.8; 12.13).

As expressões finais do versículo 7 *não* parecem fazer parte da crítica contra Israel (contudo, veja Andersen, p. 515), mas uma explicação sucinta do que a motiva: os israelitas dizem o que dizem a Oséias porque a *iniqüidade* (*cf.* comentário sobre 8.13) é tão grande que eles não conseguiam encará-la, e conseqüentemente, seu *ódio* ("hostilidade"; *maśṭēmâ* é empregado nos rolos de Qumran e no Livro de Jubileus para descrever a obra dos inimigos de Deus, incluindo Satanás; KB Supl., p. 169, v. 8) é "grande" (IBB; os dois substantivos são modificados por palavras que sugerem a causa da multiplicação — heb. *rb*; *cf.* comentários sobre 4.7;

8.11). Como é típico de nosso comportamento humano, quando não conseguimos admitir nossa culpa, podemos reagir com raiva contra nossos acusadores. Os críticos de Oséias responderam de maneira cortante, não por acharem que ele estivesse errado, mas porque, em seu íntimo, sabiam que estava certo.

A refutação de Oséias (v. 8) expressa com clareza o verdadeiro papel do profeta: uma "sentinela de Efraim" (IBB; PIB; *cf.* Jr 6.17; Ez 3.17; 33.2, 6, 7, que extrai de Oséias esse termo). Em face dos alertas que o profeta já deu (5.8; 8.1), o título é bem escolhido. Graças à revelação divina, ele identificou a catástrofe iminente e transmitiu a advertência ao povo de Deus. *Ao lado de meu Deus* segue o TM, sem a necessidade de repontuá-lo para "povo do meu Deus" (IBB), e enfatiza que a *sentinela* só faz aquilo que deve fazer quando age como agente de Deus, mesmo na presença de Deus. Talvez tenhamos aqui uma indicação da participação do profeta no conselho divino, em que ele ouve diretamente a palavra de Javé (*cf.* 1 Rs 22; Is 6; Jr 23). A tragédia é acentuada pelo fato de que a *sentinela* não consegue dar total atenção aos perigos que avultam diante do povo. Ela tem de vigiar seus próprios passos. As arapucas de Israel estão armadas para ele (*cf.* comentários sobre 5.1; 7.12), e a terra, aqui chamada de *casa do seu Deus* (*cf.* 8.1; 9.4, 15), está repleta de *inimizade* (*cf.* "ódio", v. 7) contra ele. Oséias, o promotor a serviço de Javé — observe o momento do veredicto no versículo 7 e seu conteúdo no versículo 9 — é um homem marcado.

Junto com o tema da multiplicação, Oséias apresenta um tema de "aprofundamento" no versículo 9 (*cf.* 5.2), em que a descrição da atividade corruptora de Israel (heb. *šḥt*) é intensificada pela combinação com o verbo "aprofundar" (heb. *hē'mîq*). O que se aprofunda aqui é o dano provocado pela conduta errada de Israel, que chega ao fundo do imenso abismo na rejeição do profeta, que tenta mostrar a saída daquele lugar. O paralelo histórico, resumido em *dias de Gibeá*, atende a quatro propósitos: (1) ressalta os antigos precedentes que estão por trás da atual conduta de Israel; a profundidade da rebelião é demonstrada em suas afinidades com acontecimentos de quatro séculos atrás; tal crime está em seus genes; (2) compara o caos espiritual presente com o que talvez seja a cena mais sórdida do Antigo Testamento: o estupro grupal e o assassinato sexual da concubina do levita pelas mãos dos cidadãos lascivos de Gibeá (Jz 19-21; quanto a *Gibeá*, veja comentários sobre 5.8; 10.9); (3) relembra vários detalhes que se encaixam na linguagem e no contexto de 9.1-9: *a.* o velho que abandona a concubina à mercê dos benjamitas de Gibeá cresceu em

Efraim (Jz 19.16, 25; *cf.* Os 9.3, 8); *b.* Mispa, isto é, "torre de vigia", cujo significado está intimamente relacionado com *sentinela*, desempenha um papel primordial (Jz 20.1, 3; *cf.* Os 9.8); *c.* Betel, provável cenário para os discursos de Oséias em 9.1-9, é o centro das atividades da história (Jz 20.26; 21.2); *d.* uma parte fundamental da mensagem da história é que os homens de Gibeá não têm como escapar do julgamento (Jz 20.29-48; *cf.* Os 9.9); *e.* a narrativa termina com uma dança irreverente na vinha, durante a "festa anual de Javé", em Silo (Jz 21.19; *cf.* Os 9.1-2 e os comentários sobre as atividades de cunho sexual como parte da festa da colheita de outono); e *f.* o versículo que serve de resumo em Juízes 21.25 poderia muito bem descrever a época de Oséias que, com sua instabilidade dinástica (*cf.* 8.4), permitia que leis básicas não fossem executadas (*cf.* 4.2, 3); e (4) conforme sugere Wolff (p. 158), na luta contra o sacerdócio estabelecido, Oséias pode ter considerado os levitas como aliados e, desse modo, talvez tenha apreciado essa história, em parte devido à maneira como descreve os maus tratos que os levitas suportaram algumas vezes. Tudo isso constitui um tema que Oséias retomará mais adiante (10.9).

O resumo final do juízo repete as linhas centrais de 8.13. Ele entende que foram enumeradas razões mais do que suficientes para garantir tal castigo. E, em particular, interpreta *como nos dias de Gibeá* como o argumento culminante, com o qual a promotoria conclui sua acusação.

e. O chamado não atendido (9.10-11.11)

A quarta série de discursos na seção de mensagens de Oséias, iniciada em 4.1, pouco acrescenta de novo em termos de conteúdo àquilo que a precede, mas traz um enfoque tão novo no desenvolvimento dos temas que é uma das partes mais penetrantes e vigorosas do livro. Suas quatro divisões principais caracterizam-se por metáforas que descrevem o relacionamento passado entre Israel e Deus:

Uvas no deserto, 9.10-17;
Uma vide luxuriante, 10.1-10;
Uma bezerra domada, 10.11-15;
O filho amado, 11.1-11.

Em cada divisão, o tom de nostalgia mistura-se com o choque ante a apostasia de Israel. O resultado literário dessa mistura é uma *inversão trágica*, uma séria comparação entre a intimidade produtiva de outrora e

a apostasia estéril de agora. E a implicação constantemente expressa em cada divisão é a necessidade e infalibilidade do juízo. São tão claras as deficiências de Israel em relação ao plano do Redentor que quase nenhum espaço é cedido para tratar disso. Antes, os anúncios de juízo são a forma literária dominante, até os versículos finais do capítulo 11.

As três primeiras divisões estão marcadas por *figuras agrícolas*, o que parece ligá-las a 8.1-9.9, com suas observações acerca da semeadura e da colheita vã (8.7) e das urtigas e espinhos como agentes de desolação (9.6): a inocência primitiva de Israel é comparada a uvas e figos (9.10); parte do juízo de Efraim é uma raiz ressequida que não consegue dar frutos (9.16); Israel é uma videira frutífera, cujo produto é usado de modo errado (10.1); a justiça de Israel tornou-se mato venenoso (10.4); o juízo divino assume a forma de espinho e abrolho nos altares outrora movimentados (10.8; *cf.* 9.6); Efraim fora uma bezerra de estimação, domada com todo carinho por Javé (10.11); entretanto, sua sorte atual é arar a terra (10.11); o alívio só virá se Israel mudar seu padrão de comportamento e semear a semente certa (10.12); nesse ínterim, todo o ciclo agrícola fracassa — erro na aradura, erro na ceifa e erro na hora de comer (10.13; *cf.* 8.7). Uma implicação dessa ilustração é que ela descreve *Javé como lavrador*, terno com as plantações e rebanhos, ansioso por seus frutos, frustrado com o fracasso, drástico em Suas medidas para corrigir os problemas.

Temas conhecidos fazem rápidas aparições: (1) o apelo à história do pecado de Israel para explicar sua conduta e argumentar em favor de seu julgamento — Baal-Peor (9.10; *cf.* Nm 25.1-9), Gilgal (9.15; *cf.* 1 Sm 11.14-15), Betel (denominada Áven em 10.8; *cf.* comentário sobre 4.15), Gibeá (10.9; *cf.* comentário sobre 9.8), Admá e Zeboim (11.8; *cf.* Gn 10.19; 14.1-17; Dt 29.23); (2) o tema da multiplicação, em que a abundância material e os excessos religiosos de Israel levam a inúmeras transgressões (10.1, 13; *cf.* 4.7; 8.11, 12, 14); (3) a aliança violada (10.4; *cf.* 6.7; 8.1); (4) a idolatria perniciosa (10.5-6; *cf.* 8.4-6); (5) a futilidade do poderio militar (10.13-14; 11.6; *cf.* 7.16; 8.14); (6) o fim da monarquia (10.15; *cf.* 3.4; 7.7, 16); (7) a adoração de Baal como outorgante da fertilidade (11.1; *cf.* 2.13); e (8) o exílio como forma predominante de juízo (10.6; 11.5; *cf.* 9.3, 6).

A seção começa em 9.10 com uma terna reminiscência do passado de Israel, e Deus é o orador: *Achei a Israel*. A predominância do discurso divino (9.10-13, 15-16; 10.10-11; 11.1-9, 11) contrasta com sua ausência em 9.1-9, sendo outro indício da unidade da seção. Seu fim é marcado pela maneira como a queixa divina vai crescendo, até chegar ao clímax, quando Deus decide não fazer do juízo a experiência derradeira de Israel (11.9),

mas lançar um convite ao retorno e à restauração: "e os farei habitar em suas próprias casas" (11.11). Desde 3.5 não se ouvia essa declaração com tanta força e clareza. Ela leva ao ponto culminante da segunda longa jornada, desde o juízo até a esperança, apresentada pelo livro. A fórmula "oráculo de Javé" (BJ, 11.11), empregada pela primeira vez depois de 2.21, coloca um ponto final na promessa de salvação e prepara a cena para a terceira e última seção do livro, que repetirá e ao mesmo tempo concluirá a jornada desde o juízo até a esperança, que é o enredo da história divina experimentada por Oséias.

i. Uvas no deserto (9.10-17). Esta curta seção recebe seu título a partir do símile com que começa. É preciso dividi-la em cinco breves subseções:

Uma *acusação* baseada na falha de Israel no desenvolvimento de seu potencial no início de sua história – versículo 10;

um *anúncio* de juízo num raciocínio encadeado que prenuncia a extinção literal dos descendentes de Efraim – versículos 11-12;

um *desenvolvimento* do anúncio, culminando com uma oração invocando maldição sobre a fecundidade de Efraim – versículos 13-14;

um *anúncio* de juízo no exílio com uma acusação que gira em torno de Gilgal, lugar onde Saul foi coroado primeiro rei (1 Sm 11.14, 15) – versículo 15; e

um *anúncio* que resume o que foi dito acerca do juízo duplo, de esterilidade e exílio, sobre Efraim – versículos 16-17.

Esse relato sintético da história de Israel capta sua tragédia: ela começou com o prazer divino na capacidade frutífero potencial de Israel (v. 10a-b); logo tornou-se amarga em sua sedução por Baal (v. 10c-d); perdeu toda esperança de ser frutífero ao confiar em um não-deus para obter fertilidade (vv. 11-14); abriu mão da excelente terra em que fora chamado a produzir fruto para Javé, porque escolheu substituir a hegemonia divina pelo domínio humano (v. 15); sua fecundidade primitiva cedeu lugar à esterilidade permanente (v. 16); sua rejeição do Anfitrião divino (*cf.* Sl 23.5-6) condenou-o a não mais ser plantado e cultivado, mas a andar sem

rumo entre as nações pagãs (v. 17).

10. Embora Javé fale aqui de *vossos pais*, o tom dos versículos 10-17 torna-se cada vez mais reflexivo, e no restante da passagem Israel é descrito na terceira pessoa. É como se a lembrança do passado glorioso fosse, tanto para o orador como para os ouvintes, um assunto pesado demais para ser tratado diretamente, de maneira que Javé e o profeta (vv. 14, 17) falam sobre eles, não para eles.

Uvas falam de alimento, da possibilidade de obter vinho ou passas (*cf.* 3.1), que preservam a fruta fora de sua época (Dt 32.14). O *deserto*, como o local da vinha, mostra a surpresa agradável de Deus em encontrar esse deleite num lugar tão improvável e também demonstra Suas provisões para Israel naquele cenário desolador. Além disso, *deserto* sugere a lua-de-mel do êxodo que Oséias relembra e ao mesmo tempo prevê (2.14-15). *Figueira* também descreve a satisfação, especialmente na ênfase nas *primícias* (isto é, não apenas os primeiros, mas também os melhores; *cf.* Mq 7.1) e em "seu princípio" (IBB; ARC). Esperar todo o inverno e a primavera já é difícil, mas aguardar os cinco ou seis anos necessários para que uma figueira dê frutas saborosas só pode atiçar o apetite do lavrador quando surgem os primeiros figos maduros. Assim, Deus relembra Sua satisfação com a aliança, com o novo relacionamento com os ancestrais de Israel (quanto à videira e à figueira como símbolos de segurança e prosperidade, *cf.* Mq 4.4). Tanto a videira como a figueira são metáforas conhecidas de *Israel*, especialmente em contextos que clamam por juízo (quanto à videira, veja Sl 80; Is 5; Jr 6.9; quanto à figueira, veja o gesto de Jesus em Mc 11.12-14, 20-21 e o sinal da figueira em Mc 13.28).

Baal-Peor tem um lugar de destaque na geografia da vergonha de Israel (Nm 25.1-5; Dt 4.4; Sl 106.28). Sendo originalmente o título do Baal venerado em Peor (*cf.* Js 22.17) — uma montanha em Moabe de onde, a pedido de Balaque, esperava-se que Balaão amaldiçoasse Israel (Nm 23.27-28) — mais tarde *Baal-Peor* veio a designar o local e a divindade. O nome tornou-se um símbolo tanto da ingenuidade e inconstância de Israel quanto da fragilidade do relacionamento dentro da aliança com Javé.

A expressão *se consagraram* significa fizeram voto de lealdade; sugere um ato ritual deliberado pelo qual Israel identificou-se com Baal. "E o povo comeu [os sacrifícios], inclinou-se aos deuses delas" — atos que o texto de Números descreveu como uma "entrega" (PIB) ao Baal de Peor (Nm 25.2-3). O verbo usado por Oséias (heb. *nzr*) recorda a dedicação total do voto de nazireu (*cf.* Nm 6; Jz 13.5, 7, quanto à natureza desse voto; *cf.* Am 2.11-12). "Baal" (RSV; *cf.* BLH) pode ter estado no texto original, onde

hoje temos "vergonha" (BJ; *vergonhosa idolatria*, ARA), tendo sido retirado numa etapa bem remota (*cf.* análise de 2.13, 16-17), para cumprir o mandamento-promessa divino de retirar do vocabulário de Israel os nomes dos Baalins. A fé bíblica interpretou o episódio de Baal-Peor como algo bem mais sério do que um flerte casual. Esse evento abalou os próprios alicerces da aliança, por um motivo que Oséias explica: o caráter daquele a quem adoramos nos contagia. O impostor abominável que fingia *amar* Israel (a forma verbal hebraica de *amaram* é ativa, e não passiva; desse modo, como assinala Andersen [p. 536], o que se retrata é o amor de Baal por eles, e não o amor deles para com Baal) contaminou-os com suas qualidade *abomináveis* (quanto à palavra hebraica *šiqqûṣ*, *cf.* Jr 4.1; 7.30; 13.27; 32.34; Ez 5.11; 7.20; 11.21; 20.30; 37.23). A língua hebraica é pressionada a apresentar um termo mais degradante para descrever as profundezas a que foram lançados os israelitas, devido a seu contato inicial e contínuo com Baal.

11-12. O juízo aqui anunciado é adequado àquele fracasso: o fruto que mais importa a *Efraim* — a geração futura, que lhe garante continuidade — será eliminado. *Efraim* não é o sujeito do versículo 11 (ARA; IBB; ARC), mas um nominativo (*casus pendes*): *Quanto a Efraim...* A *glória* deles, é o sujeito e aqui não se refere nem à presença de Javé (*cf.* Ez 8) nem à de Baal, de cujas promessas falsas Israel se vangloriava (*cf.* comentário sobre 4.7), mas à prole de Efraim, da qual toda esperança *voará* como uma *ave* assustada (*cf.* Pv 23.4-5). As três frases concisas — *não* (lit. "de", que também pode significar "sem") *haverá nascimento, nem gravidez* (literalmente "ventre"), *nem concepção* — definem o que se quer dizer com desaparecimento da *glória*. Elas aparecem na ordem inversa dos fatos da vida. O futuro de Efraim é tão estéril, tão infrutífero, que não ocorrerá nenhuma das etapas necessárias à sobrevivência nacional — não haverá nascimento, nem gravidez e nem mesmo concepção. O raciocínio encadeado daquilo que parece uma maldição (*cf.* comentário sobre 8.7, onde o raciocínio e a questão central são bem parecidos) é coroado pelo anúncio seguinte de que, se alguma criancinha escapar à armadilha, e efraimitas (observe a mudança do verbo para o plural, a fim de incluir cada família) tentarem criá-la, Deus cuidará para que *nenhum homem* (lit. "sem um ser humano"; *cf.* Is 6.11) sobreviva (v. 12; *cf.* v. 16, onde fica ainda mais clara a intervenção de Javé). O símile da *ave* pode estar ligando os versículos 11 e 12 ao 10, visto que as aves estão entre os grandes inimigos das safras de frutas, podendo arruinar a produção da vide ou da figueira.

Para selar essa ameaça, Deus acrescenta um breve *ai* (*cf.* comentário sobre 7.13; Am 5.18; 6.1), que não contém nenhuma menção do crime — o versículo 10 cuidou disso — mas anuncia a tristeza que aguarda Israel, quando Deus retirar Seu amor e Sua graça ao se *apartar* deles. A ameaça de agir, privando-os de filhos (v. 12a), e a de retirar-Se deles (raiz do TM *śwr*, "afastar-se"; *cf.* Ct 4.8, onde *śwr* significa "vir de", "descer de") são exatamente o mesmo ato. É a presença vital de Javé que torna possíveis os ciclos de vida; Seu afastamento é uma sentença de morte.

13-14. A descrição da aniquilação de Efraim mediante a perda de seus filhos é ampliada nesses versículos. São quatro as opções de leitura que a maioria dos comentaristas e traduções adota para a primeira linha do versículo 13. Alguns seguem a LXX e suas figuras de caçada: "Efraim, conforme vi, fez de seus filhos presa para o caçador" (Mays, p. 131; *cf.* Wolff, p. 160; PIB); a referência é uma alusão aos riscos de uma guerra contra os assírios durante o conflito siro-efraimita. Essa insensatez de brincar com a morte será acentuada com a matança ainda maior encontrada no juízo (v. 13b). Outros entendem a problemática palavra hebraica *l^{e}ṣôr* como a cidade fenícia de Tiro: "Efraim, conforme vi, está plantado numa campina agradável como Tiro" (*cf.* ARA; IBB; ARC; BJ; TB; Vulg.); a ênfase então, recai no contraste entre o que Efraim foi (*cf.* v. 10) e aquilo que se tornará quando *seus filhos* forem mortos. Algumas leituras antigas, como a de Teodócio e a versão acmímica (copta), falam de Efraim plantado sobre uma rocha (heb. *lswr)* e, assim, criam outra imagem de esterilidade, isto é, solo pedregoso, improdutivo (*cf.* Wolff, pp. 160-161). Uma solução igualmente razoável é a tradução de Jeremias (p. 119), baseada em sugestões de Hitzig e Rudolph, que lê *l^{e}ṣôr* como "uma *palmeira* (árabe e hebraico posterior *ṣawr*) plantada numa campina"; isto seria um símbolo do cuidado e da supervisão que Deus teve no passado para com Efraim e estabeleceria o contraste gritante com o *matador* (isto é, o exército assírio) que os aguarda.

Felizmente, todas as palavras do versículo 14 são claras. Assim também é seu gênero literário — uma oração do profeta a Deus. Mesmo o suspense criado pela demora na declaração do objeto do verbo *dar* é um recurso poético bem compreensível (*cf.* Sl 29.1). O que é difícil saber é a intenção do profeta. Será que ele está "instando Javé a continuar com os castigos extremos" (Andersen, p. 544)? Talvez. Não encontramos em nenhuma outra passagem uma indicação de que Oséias se retrai diante dos horrores do juízo. Por outro lado, aquilo que ele pede em oração não é o

avanço de exércitos destruidores ou o brandir de suas espadas, mas a suspensão dos nascimentos e do aleitamento das criancinhas. Por essa razão, muitos intérpretes (Wolff, p. 166; Jeremias, p. 123; Mays, pp. 134-135) entendem que a oração é *intercessória*, segundo o modelo de Amós (7.2, 5) ou de Isaías, que, na ocasião em que o juízo foi anunciado, clamou: "Até quando?" (6.11). Tais intérpretes entendem que essa foi uma oração trágica, pedindo esterilidade, aborto espontâneo ou morte na primeira infância, como alternativas menos cruéis ao extermínio na guerra (*cf.* Jó 3.11-19; Lc 23.29). Qualquer que seja a maneira como entendamos a oração, está claro que Oséias não volta atrás quanto à necessidade de juízo. Até sua oração é expressa numa linguagem adequada a um povo que procurou não a Deus, mas a Baal, em busca de *ventres* férteis e *seios* que nutrem.

15. Deus fala de novo, voltando na história (*cf.* Gibeá, 9.9; Baal-Peor, 9.10), para mostrar a continuidade entre os crimes atuais de Israel e os de seus antepassados. *Gilgal* é apontado como o centro onde se concentrava *toda a sua malícia* (*cf.* comentário sobre 7.2). Dentre os três eventos grandiosos associados com essa cidade, que ficava logo ao norte de Jericó (*cf.* comentário sobre 4.15) — a porta de entrada de Canaã para Josué (Js 4.19-20), o patrocínio dos reis de Israel para o altar do bezerro (*cf.* 4.15; Am 4.4; 5.5), a instalação (1 Sm 11.15) e a rejeição da monarquia de Saul (1 Sm 15.12-26), pelas mãos de Samuel — provavelmente, o último é o que Oséias tem em mente. O contexto sugere que a monarquia é vista como o centro dos males de Israel: os reis estabeleceram o culto a Baal (1 Rs 12.28-30); os reis instalaram a política externa que resultou no extermínio (v. 13); os *príncipes*, oficiais da corte (*cf.* 7.3, 5, 16; 8.4), são especificamente mencionados como líderes de rebelião (v. 15; observe o trocadilho entre *śārîm*, *príncipes*, e *sōrᵉrîm*, *rebeldes*). Talvez seja esse o golpe mais contundente de Oséias contra a monarquia; em seu próprio nascimento começou a incorrer no ódio divino.

As razões desse ódio avolumaram-se de tal maneira com a *maldade* (Heb. *rōaʿ*) *das suas obras* (*cf.* 7.2 quanto a *obras*) que Ele está a ponto de expulsá-los (heb. *grš*) de Sua *casa*, isto é, da Sua terra (*cf.* comentários sobre 8.1; 9.4). Há um toque de ironia na ameaça de Javé, *os lançarei fora*, visto que ela reflete as promessas feitas a Israel no êxodo e na conquista (Êx 23.29-30; 33.2; Js 24.18; Jz 2.3; 6.9) e as inverte. Os cananeus foram expulsos para que Israel desfrutasse a terra dada por Deus; agora, os israelitas seriam expulsos por terem assimilado as práticas dos cananeus.

Talvez tenhamos aqui outro uso marcante de "expulsar" ou *lançar fora*; ele diz respeito ao relato de Abraão expulsando Hagar, sua esposa-escrava e mãe de seu filho Ismael (Gn 21.10). Pode haver uma indicação de que Javé, o marido ressentido, está banindo sua esposa infiel (*cf.* comentário sobre 9.1-3). Ainda outra metáfora possível, implícita no ato de Deus expulsar Israel de *minha casa* é a de um anfitrião ofendido, que ofereceu a seu convidado uma hospitalidade impecável e generosa, para ver seu hóspede revelar-se ingrato, atrevido e desonesto (*cf* Sl 23.5-6 quanto a uma descrição de Javé como anfitrião).

A expulsão marca a retirada do amor de Deus e a ameaça de nunca restaurá-lo. O relacionamento anunciado no êxodo (Os 11.1) e mantido mesmo durante os períodos de apostasia na terra de Canaã (*cf* 3.1) está para ser rompido. Todo o peso da ameaça expressa no nome Desfavorecida (1.6) deve agora desabar sobre a nação. Sugere-se que a razão de isso ocorrer nesse momento é a "rebeldia" (heb. *srr*; *cf* "rebelde" em 4.16) dos *príncipes*. Juntamente com os sacerdotes, toda a estrutura de líderes políticos, cuja tarefa era fazer com que a aliança fosse obedecida e cuidar para que se fizesse a vontade de Deus, havia se voltado contra Ele (*cf.* 4.4-6; 5.1-7; 6.7-10). Toda esperança de uma reforma significativa desapareceu quando os líderes passaram a servir nas fileiras dos inimigos de Javé.

16-17. No versículo 16, Deus volta ao tema da devastação da descendência de Efraim (*cf* vv. 11-13), enquanto o profeta, que havia expressado sua temível oração, pedindo infertilidade (v. 14), acrescenta como resumo e conclusão suas palavras pessoais de juízo. O vocabulário agrícola dos versículos 10 e 13 atinge seu clímax fatídico na figura de *Efraim* como árvore ferida por um machado que cortou suas *raízes* e, desse modo, impossibilitou-a de *dar fruto*. Uma vez mais, Deus inverte o significado histórico do nome Efraim, que falava dos frutos (raiz heb. *prh*) prometidos por Deus a Jacó (Gn 48.3-6) e por este a José (Gn 49.22). Oséias gostava de fazer trocadilhos com o nome Efraim, para falar tanto de juízo (*cf.* aqui e em 8.9) como de restauração (*cf* 14.8).

O papel de Deus no infanticídio, declarado abertamente no versículo 12, é descrito com intensidade ainda maior em sua ameaça de matar qualquer criança que nascer; *queridos* (ARA; BLH; *cf.* BJ; TB) ou "desejáveis" (IBB; ARC) é a mesma palavra usada em 9.6 para descrever os ídolos de prata de Israel. Tendo considerado precioso aquilo que é sem valor, eles agora perderão o que tem valor inigualável. Caso estejamos

compreendendo corretamente as insinuações sobre a prática de sacrifício de crianças em Israel (*cf.* em 5.2), um costume bem documentado entre as antigas religiões do Oriente Próximo, o juízo divino pode ter sido um gesto tanto para condená-la quanto para interrompê-la. As crianças pertenciam a Ele; Ele faria qualquer coisa para impedir que fossem consagradas aos deuses de Canaã. Por mais arrepiante que seja, esta passagem serve, talvez com tanta eficácia quanto qualquer outra nas Escrituras, para nos lembrar do zelo com que o Senhor odeia o pecado e de todo esforço que fará para purificar da iniqüidade Seu povo. Afinal, Ele não poupou nem mesmo Seu próprio Filho (Rm 8.32) quando nosso pecado teve de ser julgado e nosso perdão foi alcançado.

Meu Deus (v. 17) capta o relacionamento íntimo do profeta com Javé e também a distância que o povo mantinha dEle (*cf.* 8.2; 9.8). *Rejeitará* relembra o embate com os sacerdotes em 4.6; contudo, mais do que isso, recorda a denúncia de Samuel contra Saul:

> Visto que rejeitaste a palavra do Senhor,
> ele também te rejeitou a ti, para que não sejas rei (1 Sm 15.23).

O vínculo com a história de Saul é fortalecido quando Oséias declara o motivo da rejeição: *porque não o ouvem*. A raiz do pecado de Saul era a recusa em *ouvir* a voz de Javé (o heb. *šm'* é empregado em Os 9.17 e 1 Sm 15.22). Quando nos lembramos de que a rejeição de Saul ocorreu em Gilgal (*cf.* comentário sobre v. 15), temos outras provas em favor da interpretação dada acima, de que "toda a sua malícia" (v. 15) refere-se ao estabelecimento da monarquia e aos abusos que dela brotaram.

O anúncio final (v. 17b) resume os temas do desarraigamento (v. 16) e do exílio (v. 3); o destino dos israelitas era de andarem *errantes entre as nações*. Já haviam se afastado ("fugiram", 7.13; o verbo hebraico, *ndd*, é o mesmo) dEle ao procurarem a ajuda do Egito e da Assíria; agora, andar errantes entre as *nações* (*cf.* 7.8), cujas práticas pagãs haviam imitado (9.1), viria a ser seu estilo de vida (*cf.* "o jumento montês anda solitário"; 8.9). Desde a época do prenúncio de Oséias até os dias de hoje, a imensa maioria dos filhos de Israel tem a *Diáspora* como endereço.

ii. Uma vide luxuriante (10.1-10). A figura da vide (v. 1) amplia as imagens da vida do campo (*cf.* acima em 9.10-17) iniciadas em 9.10: as uvas descobertas no deserto tornaram-se a *vide*, que, plantada em Canaã, vai se estendendo e se espalhando. Mas Israel abusou da decantada fertilidade

daquela terra. O que poderia ter sido uma deserção apenas temporária — o flerte com Baal em Peor (9.10) — tornou-se uma obsessão permanente, manifestada numa infinidade de *altares* e numa legião de *colunas*.

A aliança impura entre a monarquia e o culto ao bezerro trará a ambos um fim arrasador. A passagem está repleta de *anúncios de julgamento*, sendo que só os versículos 1-2a e 4 expõem claramente as acusações que clamam por julgamento. *Israel*, o reino do norte como um todo, é o assunto principal da ameaça (vv. 1, 6, 8, 9), embora *Samaria* receba atenção especial, por ser a capital (vv. 5, 7), e *Efraim*, a estreita região montanhosa fronteiriça ainda não totalmente dominada pela Assíria, seja mencionada uma vez (v. 6). O profeta, não Deus, é o aparente orador até o versículo 10, quando Javé fala diretamente. Fala-se *sobre* Israel e não *a* ele, até o versículo 9, onde a palavra passa a ser dirigida diretamente à nação. A passagem, cujo início é claramente assinalado pela nova metáfora que descreve Israel, pode ser dividida em três seções:

Anúncio da destruição dos santuários e da pérfida monarquia que os patrocinava (versículos 1-4);

anúncio da devastação de Betel e da deportação de seu bezerro-ídolo (versículos 5-8); e

anúncio do julgamento de Gibeá por seus pecados passados e presentes (versículos 9-10).

A decisão entre dividir o capítulo 10 no versículo 10, conforme fazemos, ou no versículo 8, como fazem inúmeros comentaristas, é um tanto arbitrária. Tomamos como referência as metáforas-chaves de 9.10; 10.1; 10.10; 11.1 e dividimos o texto nesses pontos. O argumento para juntar a seção que trata de Gibeá (10.9-10) com 10.11-15 baseia-se principalmente na mudança na maneira como Javé Se dirige a Israel, passando para o discurso direto na primeira pessoa. Entretanto, no conteúdo propriamente dito, não há indicações claras de que os versículos 9 e 10 tenham uma ligação mais estreita com os versículos 11-15 do que com os versículos 1-8 (mas veja Stuart, p. 167, quanto à sugestão de que as duas ameaças de guerra [vv. 9-10, 14-15] constituem um *inclusio* que liga os vv. 9-10 com 11-15). Se nossa divisão estiver correta, 10.1-10 gira em torno de dois pontos geográficos — Betel (chamada *Bete-Áven* ou *Áven*; *cf.* comentário sobre 4.15) e *Gibeá* (*cf.* comentário sobre 9.9) — assim como a seção

anterior, 9.10-17, concentrou-se nos acontecimentos em Baal-Peor (9.10) e Gilgal (9.15). Oséias é minucioso na citação de datas e locais em sua documentação da história do pecado de Israel. Ele parece estar convencido de que, a menos que Israel se veja como o prolongamento de seu próprio passado, ele não entenderá nem a gênese nem a gravidade de sua rebeldia.

1-4. A imagem dos frutos em abundância contrasta fortemente com a profecia de esterilidade que encerrou a seção anterior (*cf.* 9.16). *Luxuriante* provavelmente seja a melhor tradução da difícil palavra hebraica *bôqēq*, que pode ser um particípio cognato de uma raiz árabe que significa "ramificar" ou "estender-se". A diferença principal é o significado de *fruto*: em 9.16, significa prole, a chave da sobrevivência; em 10.1, significa prosperidade material e agrícola. Se acolhermos as sugestões de Andersen (p. 547) de que *luxuriante* deve ser lido como um verbo, "tornada luxuriante", cujo sujeito é Javé, e que este também é o sujeito do verbo seguinte, que deve ser traduzido por "fê-la produzir" (o heb. *šwh* geralmente tem o sentido de "pôr" ou "colocar"; mas não há concordância quanto às emendas sugeridas a *šwh* [veja KB, pp. 915, 954, que emenda para *śgh*, como em Sl 92.13; 73.12], e *šwh* [talvez relacionado a uma palavra árabe cujo sentido é "amadurecer"; *cf.* Jeremias, p. 126] provavelmente deva ser lido como sinônimo da palavra mais comum equivalente a "crescer" ou "dar fruto", *'śh* [*cf.* 9.16]), então o que temos é uma descrição de Deus e Israel diante de um profundo impasse. A graça abundante de Javé é temerariamente desperdiçada (v. 1b):

> Assim como Deus multiplicou os frutos de Israel,
> Israel multiplicou (*cf.* 8.11) [suas colunas] em seus altares.
> Assim como o Senhor multiplicou o bem à Sua terra,
> Israel melhorou suas colunas.[1]

O tema da *multiplicação* (*cf.* comentários sobre 4.7; 8.11) desenvolve-se aqui de duas maneiras: (1) Deus é apresentado como aquele que tomou a iniciativa de multiplicar as bênçãos de Israel; em resposta, Israel

1. Esta leitura pressupõe que Javé também é o sujeito do infinitivo construto *rôb*, que serve de verbo e tem dois objetos: *fruto* e, na linha seguinte, *melhores*. Também entende que a atividade de Israel concentrava-se na construção de colunas nos altares, não na construção dos próprios altares (veja Andersen, p. 551).

as perverteu; e (2) uma temática de *aprimoramento*, baseada na raiz hebraica *tb*, "bom" (*cf.* comentário sobre 3.5), é usada para embelezar a passagem, mostrando que, enquanto Javé deu tudo de Si para a melhoria da terra, Israel lançou toda essa generosidade extraordinária na ornamentação e decoração das *colunas*, cuja função, à época de Oséias, havia se tornado amplamente pagã (*cf.* comentário sobre 3.4).

A figura de Israel como a *vide* de Deus, plantada, cultivada e protegida para produzir o fruto da retidão e da justiça divinas, foi analisada em 9.10. Cabe aqui assinalar que as ilustrações de Jesus acerca de Seu relacionamento com o Pai e com a igreja (Jo 15) pressupõem o conhecimento de passagens como Oséias 10.1: o Pai é o agricultor; a igreja são os galhos, extensão frutífera da vida e do ministério de Jesus, chamados para produzir o fruto do *amor*; Jesus é a vide, a nação de Israel renovada, por intermédio de quem os propósitos de Deus, violados pelo antigo Israel que não conseguiu se manter fiel a seu chamado, são totalmente cumpridos.

No versículo 2, Oséias acrescenta a palavra *falso* (heb. *ḥlq*) a seu rol de termos que designam a traição e o engano de Israel (4.2; 5.7; 6.7; 7.1, 13, 16; 10.13; 12.1). O significado literal é "liso", "plano", "escorregadio", e esse sentido é ilustrado na descrição que o salmista faz do companheiro traiçoeiro, cuja "boca era mais *macia* que a manteiga, porém no coração havia guerra" (Sl 55.21). Quanto a *coração*, veja comentário sobre 4.1. O *coração falso*, cujas realizações serão desenvolvidas no versículo 4, ressalta as profundezas do pecado — não o acidental, mas o premeditado. E o que se segue é o veredicto de Deus: "agora (isto é, "conseqüentemente"; *cf.* comentário sobre 5.7; 8.13) terão de pagar pelo seu pecado" (BLH; *cf.* comentários sobre 4.15; 5.15; 13.1, 16). O nome de Deus aparece corretamente na maioria das traduções como o sujeito dos verbos do versículo 2b, pois o pronome *ele* (*hû'* em hebraico) é virtualmente um nome próprio da divindade, empregado na literatura judaica posterior para substituir o nome divino inexprimível (*cf.* Jacob, p. 74, quanto à documentação na literatura de Qumran). *Quebrará* muitas vezes é usado em contextos religiosos para designar o ato de quebrar o pescoço de animais (Êx 13.13; 34.20; Dt 21.4, 6; Is 66.3). A palavra talvez sugira que, no juízo, os chifres ou outros elementos decorativos sejam arrancados dos *altares* (*cf.* Wolff, p. 174; *cf.* também comentário sobre Am 3.14). O sinônimo *deitará abaixo* é uma das palavras favoritas de Oséias (*cf.* 7.13; 9.6; 10.14). Nem o padrão de multiplicação nem o de aprimoramento (*cf.* comentário sobre v. 1) seria capaz de poupar a parafernália religiosa

quando o veredicto divino fosse proferido.

Agora (heb. *kî 'attâ*) liga o versículo 3 aos versículos 1 e 2: "À luz dessa terrível destruição do equipamento religioso (que fará parte do ataque final assírio contra Samaria; *cf.* vv. 5-8), *dirão eles:* [Já] *não temos* [nenhum] *rei*". Na verdade, o rei morreu tão desamparado quanto qualquer outro prisioneiro de guerra. E não adianta dizer "viva o novo rei", porque sem a ajuda de Deus ele também seria impotente, e a ajuda divina só está à disposição daqueles que O *temem* — isto é, reverenciam a Deus, confiam nEle e prestam-Lhe obediência. Israel sabe que não é qualificado para satisfazer essa condição, e pode apenas enunciar a pergunta retórica cuja única resposta é "nada!". Esta é a única vez que Oséias usa a palavra mais comum correspondente a "temer" (heb. *yr'*), mas o mesmo pensamento — num contexto positivo de volta a Javé e de um rei útil de verdade — encontra-se em 3.5. Essa interpretação pressupõe que o versículo 3 prevê a devastação de Israel por ocasião da queda de Samaria, não a situação da nação durante os discursos de Oséias, quando um rei ainda ocupava o palácio de Samaria. A posição de Andersen (p. 553), que lê *rei* como "rei (divino)" e, portanto, como sinônimo de Javé, parece introduzir no contexto uma complexidade que não se justifica. Essa leitura também nos priva do possível indício de arrependimento e de retorno futuro, que pode ser encontrado no ato de Israel reconhecer que, sem a bênção de Deus, seus reis eram impotentes (*cf.* 8.4).

O *coração falso* do versículo 2 é descrito no versículo 4 como prova da ausência do temor de Javé entre os israelitas. Qualquer alegação de lealdade é falsa; com dedos cruzados, eles prometem fidelidade à *aliança* (*cf.* 6.7; 8.1; quanto à expressão "cortar uma aliança" aqui empregada, *cf.* comentário sobre 2.18), *jurando falsamente* (*cf.* comentário sobre 4.2 quanto aos juramentos desprovidos de sentido). Essa interpretação entende que o versículo 4 *não* é a resposta à pergunta retórica do versículo 3; antes, descreve o comportamento enganoso da nação ou do que sobrou dela. O sujeito é "eles" (o povo) e não "ele" (o rei; *cf.* Mays, p. 140; Jeremias, p. 129, para ter uma posição contrária). Aqui, *aliança* não é exatamente a aliança com Javé (*cf.* 6.7; 8.1), mas um pacto ou tratado, seja entre o rei e o povo (assim entendem Mays, p. 140; Wolff, p. 175; *cf.* 2 Sm 3.21; 5.3), seja entre o povo e seus supostos aliados (*cf.* 12.1). Em ambos os casos, pode estar implícita a violação da aliança divina, pois a aliança entre o rei e o povo comprometia o papel de Javé na teocracia, e os tratados internacionais eram ratificados mediante juramentos a falsos deuses. O resultado de tal duplicidade verbal é que todo o sistema de regula-

mentação dos direitos de cidadania (*mišpāṭ*, tanto aqui como em 2.19, deve ter o sentido de "justiça", em vez de *juízo*, *cf.* Wolff, p. 170; Jeremias, p. 126; Mays, p. 138) tornou-se errôneo e já não consegue alimentar o povo na retidão, assim como não o conseguiria a *erva venenosa* que *brota* (o termo hebraico *prḥ* é empregado no sentido negativo, talvez a fim de preparar para o contraste positivo, quando Javé cantar Sua canção de amor em 14.5, 7; *cf.* Ct 6.11; 7.13) nos *sulcos dos campos* arados para o cultivo de cereais (*cf.* 12.11 quanto à outra vez que Oséias usa a expressão *sulcos dos campos*). Oséias, falando da justiça que se tornou veneno, pode estar refletindo a linguagem de Amós (*cf.* 6.12).

5-8. Aqui, o centro das atenções é a deportação do deus-bezerro de Betel para a *Assíria*. Sem rei, sem bezerro e com os altares destruídos, o povo é privado de esperança e propósito. Seus gritos suicidas (v. 8) ecoam pelos *montes* e *outeiros* onde outrora ressoavam os suspiros e gemidos de suas orgias sexuais (4.11-14), os apelos de sua magia masoquista (7.14), os hinos de sua gratidão desorientada (2.8).

Ao lidar com as dificuldades do texto hebraico do versículo 5, parece melhor combinar uma série de sugestões de estudiosos que dêem sentido à passagem, com um mínimo de emendas: (1) o primeiro verbo principal está no plural e deve ter como sujeito o povo como um todo, que era o sujeito de *falam* no versículo 4; acompanhando Andersen (p. 555), podemos ligá-lo a uma raiz "agitar" (heb. *gwr* II em BDB, p. 158, que cita aplicações em, *e. g.*, Is 54.15 e Sl 56.7; *cf.* também *grh* em Pv 15.18; 28.25; 29.22) e traduzi-lo por "ficaram alarmados" ou "perturbados"; (2) os objetos do verbo são encontrados antes e depois dele e referem-se à mesma coisa — o *bezerro*, mencionado em primeiro lugar, no que provavelmente é um "plural majestoso", empregado pelo povo para demonstrar veneração pelo deus (*le'eglôt*, "pelos bezerros-ídolos de"; com outra grafia, a palavra seria um substantivo abstrato, *'eglût*, lit. "da natureza do bezerro"; *cf.* Jeremias, p. 127) e, então, "Habitante de Samaria", um título honorífico e ao mesmo tempo zombeteiro para o ídolo, cujo domicílio permanente corre risco de mudança imediata; (3) o verbo *lamentará* tem dois sujeitos — *seu povo* (isto é, o povo de Bete-Áven) e os *sacerdotes idólatras* (heb. *kᵉmārîm*; 2 Rs 23.5; Sf 1.4), cujos meios de subsistência e identidade estão em jogo com a deportação; (4) esses dois grupos também são o sujeito do verbo *yāgîlû*, que aqui não significa "exultarão" (a menos que o sentido seja totalmente sarcástico), mas "se afligirão" (*cf.* Andersen, pp. 556-567, quanto a um relato da polaridade da

palavra, que descreve movimentos rotatórios de dança que podem transmitir tanto alegria quanto dor; *cf.* Sl 2.11; quanto ao emprego positivo que Oséias faz de *gyl*, veja 9.1); (5) *sua glória* deve ser uma referência ao bezerro de Bete-Áven, sendo aqui empregado para descrever a veneração de seus adoradores (*cf.* comentário sobre 4.7); e (6) o verbo "foi para o exílio" (ARA, *se foi*) prepara-nos para a descrição literal da retirada do bezerro no versículo 6; esta é a única vez que Oséias emprega o verbo padrão *glh* para descrever o deslocamento iminente.

A tradução resultante seria:

> Por causa do bezerro de Bete-Áven eles estão agitados, por causa do Morador de Samaria.
> De fato, seu povo [o povo de Bete-Áven] pranteou por ele, e seus sacerdotes idólatras [prantearam] por ele.
> Ficaram aflitos por sua Glória [a Glória de Bete-Áven], pois ela foi para o exílio, para longe dela [de Bete-Áven].

As razões do desalento de Israel são descritas com mais detalhes no versículo 6. O local do exílio é identificado como sendo a *Assíria* (*cf.* 5.13; 7.11; 8.9; 9.3); o propósito da deportação é apresentado como um *presente* (isto é, tributo; *cf.* o *azeite* como tributo ao Egito, em 12.1) para o "grande rei" (BJ, PIB), isto é, o rei da Assíria (veja comentário sobre 5.13), que seria identificado como Salmaneser V, na época do ataque a Samaria, e como Sargão II, por ocasião do colapso final (*cf.* 2 Rs 17.3-6). A gramática da primeira linha do versículo 6 é um pouco difícil. "Ele" (IBB, BJ, PIB), isto é, o ídolo (*bezerro* não é mencionado diretamente) é colocado em proeminência no início, de uma forma que o caracteriza como objeto direto. No entanto, o verbo *será levado* está na passiva e, assim, normalmente não levaria objeto. A sintaxe, por mais estranha que seja, provavelmente é intencional. O bezerro-ídolo é destacado por aquilo que é — um coisa, um objeto, um artefato repugnante (*cf.* 8.5-6). Ele tem de ser carregado. Que tipo de divindade é essa? O contraste entre a materialidade passiva do ídolo e a pessoalidade ativa de Deus (*cf.* o "ele" enfático que serve de nome próprio no v. 2) foi retratado em tons marcantes.

O resultado de tudo isso é o *vexame* incontido de todo o reino do norte — *Efraim* e *Israel*. Conforme Oséias lhes lembrou mais de uma vez, o deus-bezerro não vale mais do que o preço dos materiais com que foi fabricado (2.8; 8.5-6; 9.6). De fato, seu revestimento de ouro já não

significa nada para Israel, visto que tiveram de desfazer-se dele, e Oséias acertadamente chama o bezerro de "ídolo de madeira". Essa tradução (*cf.* NIV) encaixa-se melhor no contexto do que *capricho*, "conselho" (heb. *'ēsâ* IBB, ARC, TB, BLH), "decisão" (BJ) ou "resolução" (PIB), e pode ser justificada pela forma feminina da palavra "árvore" ou "madeira", que aparece em Jeremias 6.6. Por mais que o bezerro-ídolo reluzisse, sua mediocridade ficou exposta quando ele permaneceu mudo e indefeso, enquanto os assírios sistematicamente desmantelavam Israel. A glória de Israel passara a ser sua vergonha (4.7).

Parece que *Samaria* (v. 7) é um nominativo (*casus pendens*): "quanto a Samaria, seu rei (isto é, não o governante temporal, mas o deus-bezerro, chamado "Morador de Samaria" no v. 5) está sendo destruído" (a forma verbal é um particípio passivo do hebraico *dmh*; *cf.* comentário sobre 4.5-6). A destruição efetuada pelo bezerro-ídolo (4.5-6) está sendo plenamente retribuída. A impotência, a insignificância do bezerro de madeira (v. 6) é descrita no símile do galho ou da lasca de madeira (o hebraico *qeṣēp̄* é uma forma masculina da palavra feminina encontrada em Jl 1.7) que flutua sem controle *na superfície da água*, talvez uma referência aos agitados movimentos imprevisíveis da história, cujos vagalhões afogariam Israel completamente.

Não apenas o bezerro, mas também seu idolatrado hábitat, Betel, cidade ridicularizada pelos profetas como *Bete-Áven* ou *Áven* (*cf.* 4.15; Am 5.5), será destruído (v. 8). Esta é a única vez que Oséias usa uma das palavras mais fortes do Antigo Testamento para designar destruição, *šmd*, um dos termos favoritos de Amós, sempre com Javé como sujeito (2.9; 9.8). Betel é o local da devastação, mas o objetivo exato são os *altos* (heb. *bāmôṯ*; *cf.* Am 4.13; 7.9), os santuários que se localizavam no topo das colinas e eram os centros do culto corrompido. Eles tinham um papel tão importante que Oséias rotulou-os de *pecado de Israel*. Tais lugares eram um exemplo perfeito do quanto Israel havia se afastado do alvo da verdade divina (heb. *ḥṭ'*; *cf.* comentários sobre 4.7; 8.11; 13.2, 12) em sua cobiça sexual e idólatra por Baal. Aqui, *pecado* também fornece um elo com a passagem que trata de Gibeá nos versículos 9 e 10. Betel e Gibeá, cidades antigas, palcos de muitos acontecimentos marcantes, no fim serão lembradas por causa de seu pecado. O juízo contra os santuários culmina com uma maldição. Fora dessa passagem, *espinheiros e abrolhos* são encontrados juntos só em Gênesis 3.18, onde fazem parte da maldição lançada contra a terra devido à desobediência de Adão e Eva. A queda de Israel em Betel, tal como a de Adão no Éden, terá como conseqüência a

invasão de uma vegetação inimiga que impedirá o uso do santuário e simboliza o desprazer divino. Mais uma vez, dá-se destaque a *seus altares* como o alvo exato dos agressores cheios de espinhos (*cf.* 4.19; 8.11; 10.1-2; *cf.* também o avanço das urtigas e dos espinheiros que se apossam das tendas usadas junto aos santuários, em 9.6).

O clamor às *montanhas* e *outeiros* (*cf.* 4.11-14) é o último desejo de um moribundo, provocado pela vergonha de Israel e Efraim (v. 6), pelo colapso de seu estilo de vida e pelo medo da morte lenta, causada pela fome. O terror implacável prenuncia o sexto selo do apocalipse (Ap 6.15-16), em que os líderes da terra refugiam-se em cavernas e imploram às montanhas e rochas que lhes tragam morte rápida, para que não tenham de se defrontar ainda mais com a insuportável ira do Cordeiro (*cf.* Lc 23.30).

9-10. A lição baseada na história e na geografia transfere, de Betel para *Gibeá*, o centro de atenção (*cf.* comentário sobre 9.9) e concentra-se novamente nos *dias* dessa cidade, isto é, nos acontecimentos notórios de seu passado que foram preservados nos registros de Juízes, capítulos 19 a 21. Israel é citado na segunda pessoa, sendo acusado de um padrão de pecado que tem se estendido ao longo de quatro séculos. A acusação *pecaste*, junto com o nome *Gibeá*, que significa "monte", serve para ligar o versículo 9 ao 8, onde Betel é chamada de "pecado de Israel" e os "montes" são convocados a cair sobre os israelitas.

Só as quatro primeiras palavras do versículo 9 são dirigidas a Israel. O desenvolvimento da acusação e sua correspondente ameaça estão na terceira pessoa, como se Oséias estivesse falando sobre Israel a outros ouvintes, talvez a seus discípulos.[1] "Ali permaneceram" (IBB; ARC, lit. "ficaram") parece expressar a persistência da rebelião de Israel contra a aliança: "As coisas continuam na mesma" (JB). O acontecimento do passado a que Oséias se refere é a carnificina da guerra civil que quase acabou com a tribo de Benjamim, quando esta abrigou os homens lascivos que haviam destruído a concubina do levita. O fato de que nada havia mudado até a época de Oséias foi comprovado pelo papel de Gibeá no conflito entre Judá e Efraim na guerra siro-efraimita (veja em 5.8-7.16) —

1. M. Gilbert e S. Pisano, *Bib*, 61, 1980, pp. 343-356, citaram diversas passagens proféticas, incluindo Os 10.9-10; Am 9.7-8; Mq 3.1-4, onde a acusação é feita na segunda pessoa e no pretérito, enquanto a sentença é pronunciada na terceira pessoa e no tempo futuro.

um conflito em que Betel (*cf.* 10.5-8), Gibeá e Benjamim (juntamente com Ramá; 5.8), todos recebem advertências. Será que a hostilidade deles provocou o avanço de Judá rumo ao norte? No fundo, a ação militar pecaminosa é uma deslealdade para com a aliança e para com a unidade do povo, que foi determinada por Deus. A ameaça (v. 9b) identifica o local como *Gibeá* e o meio como *peleja*. Aquilo que o povo de Gibeá provocou pelo menos duas vezes em sua longa história tornará a lhes acontecer: "Certamente a guerra os alcançará". Chega-se a esta leitura enfática emendando a palavra *não* (heb. *lō'*) para *lᵉ*, a partícula de asseveração que reforça o verbo e dá o sentido de "certamente" ou "de fato" (*cf.* Andersen, p. 565; Wolff, p. 178).

A expressão *filhos da perversidade*, que encerra o versículo 9 no TM, talvez possa ser ligada ao versículo 10 ("A guerra não há de alcançá-los em Gibeá? Virei contra os filhos da perversidade para castigá-los...", RSV; *cf.* também NEB) como alvo da vinda de Deus ("virei" encontra apoio na LXX e também pode ser defendido a partir do hebraico, que às vezes é lido como "quando eu quiser"; *cf.* IBB), mas também pode ser vista como parte do versículo 9b, lendo-se a preposição *'al* como "por causa de" (fazendo com que a expressão apresente o motivo do golpe militar) ou como *contra* (caso em que a expressão não explica exatamente o pronome "os" [IBB; ARC; TB; BJ; PIB], objeto direto do verbo "alcançar"). *Perversidade* parece ser uma grafia pouco convencional de uma palavra hebraico-aramaica bem conhecida (*'alwâ* em lugar de *'awlâ*, *cf.* v. 13; 2 Sm 3.34; 7.10). *Filhos da* (*i. e.*, "aqueles que se caracterizam pela", uma expressão idiomática hebraica muito comum) *perversidade* é uma descrição apropriada para os criminosos de Gibeá, a quem o livro de Juízes chama de "filhos de Belial" (19.22; 20.13). O emprego de uma linguagem forte em relação ao passado e ao presente de Israel é uma característica de Oséias nesta seção do livro. Cada ponto geográfico leva seu próprio rótulo condenatório:

> Baal-Peor: Israel tornou-se *abominável* (9.10);
> Gilgal: *toda a sua malícia* se encontra ali (9.15);
> Betel: o *pecado* de Israel (10.8);
> Gibeá: residência dos filhos da *perversidade* (10.9).

Deus toma a palavra no versículo 10, enquanto prossegue a ameaça de castigo. Dois dos quatro verbos principais começam com "eu", embora nenhum deles esteja livre de problemas textuais. Deve-se ler o primeiro verbo como "venho" (BJ) ou "quando eu vier" (no primeiro caso, a raiz é

bw', o conhecido verbo traduzido por "entrar"; no segundo, a raiz é *'th*, uma raiz hebraico-aramaica que significa "vir", com o acréscimo da preposição *b* para indicar o aspecto temporal). A grafia do segundo verbo precisa ser ligeiramente mudada para dar o sentido de "então eu os *castigarei*" (*cf.* comentários sobre 5.2; 7.12). A oração seguinte deixa claro que Deus empregará meios externos – *povos* (*cf.* 9.1, 17) – como parte do castigo, ficando implícito que é Ele quem reúne (*congrega*) tais povos. A reunião das nações implica o ajuntamento de Israel, conforme Oséias havia profetizado de modo horrendo (8.10; 9.6). O último verbo reafirma a idéia de castigo, sendo provavelmente um infinitivo passivo: "Quando forem castigados" (uma vez mais, é preciso corrigir o verbo, substituindo uma forma que parece ter o sentido de "atar" (ARC), heb. *'sr*, por uma que significa "punir" ou "disciplinar", heb. *ysr*). O versículo pode ser lido da seguinte forma:

> Quando eu vier, então os castigarei.
> E povos serão reunidos contra eles,
> quando forem castigados por suas duas transgressões.

A *dupla transgressão* (quanto à raiz *'āwôn*, *cf.* comentário sobre 4.8) pode ser uma referência genérica, como os "dois males" de Jeremias – abandonar Javé e voltar-se para os ídolos (Jr. 2.13). O mais provável, no entanto, é que as palavras sintetizem a acusação do versículo 9, que parecia apontar para o crime cometido por Gibeá no passado, que consistiu em acolher criminosos e provocar a guerra civil, e para o delito recente de estimular a má vontade e o derramamento de sangue no embate siro-efraimita. Tal como no término da seção anterior (9.17), esta passagem dá aos *povos* um lugar de destaque. Ali eles eram o contexto para as andanças errantes de Israel; aqui, são os agentes da punição divina. O comportamento de Israel, semelhante ao de um pássaro pulando de galho em galho, de um aliado em potencial para outro, termina na rede do cativeiro, armada não apenas pelo grande rei da Assíria (*cf.* 10.6), mas pelo próprio Deus (*cf.* 7.12); ou, voltando à metáfora que deu início a esta passagem em 10.1, as nações lideradas pela Assíria são os vindimadores, contratados por Deus para arrancar da vide luxuriante tudo aquilo que lhe dava orgulho e era colocado a serviço de seus insistentes propósitos pagãos.

iii. Uma bezerra domada (10.11-15). As metáforas prosseguem, passando do reino vegetal (9.10; 10.1) para o animal, com ênfases um

pouco diferentes: (1) a descrição da graça eletiva de Deus é seguida não por um relato do abuso de Israel em relação a essa graça (*cf.* 9.10 – Baal-Peor; 10.1 – altares e colunas), mas por uma relação das exigências divinas a todo o povo – do norte e do sul – de servir os propósitos de Deus a qualquer custo; (2) o crime especificado não gira em torno do culto, mas da política dos reis, que confiavam na proteção oferecida pelo poderio militar e não no poder de Deus (v. 13); e (3) a principal referência geográfica a um acontecimento histórico – Bete-Arbel – não alude a atos pecaminosos de Israel, mas a um episódio cruel de carnificina militar (v. 14), que tornará a acontecer quando Israel for julgado. São dignos de nota os profundos vínculos entre os versículos 11-15 e o parágrafo precedente (vv. 1-10); o "e" (*porque*, heb. *we*) com que se inicia o versículo 11 assinala uma conexão; outra é o uso de *bezerra* (v. 11) para descrever Efraim que estava a ponto de se ver privado de seu bezerro-ídolo (v. 5); *Betel* (v. 15; *cf.* vv. 5, 8) volta ao palco como o centro da atenção profética, que temporariamente havia se voltado para Gibeá (vv. 9-10); a sombra da *guerra* como meio de juízo paira sobre as duas seções (v. 14; *cf.* v. 9); um sinal da meticulosidade desse juízo é a perda do *rei de Israel* (v. 15; *cf.* v. 3).

A *bezerra domada* é a mais extensa das metáforas de Oséias. A figura de um animal de carga envolvido nas várias tarefas agrícolas deixa bem claros os propósitos eletivos de Deus. Israel foi escolhido para servi-lO. Esse serviço é descrito com o vocabulário do campo: semear, arar, rastelar, colher (vv. 11-13). A repetição desses verbos, em combinações variadas, descreve a disciplina de Deus aplicada ao povo (v. 11b), Suas expectativas quanto a eles (v. 12) e o fracasso deles na concretização de tais expectativas (v. 13). Ao longo de toda a passagem, o orador pode muito bem ser Javé, embora possamos ter certeza disso somente no versículo 11. À exceção desse versículo, a palavra é dirigida ao povo na segunda pessoa, seja no singular, quando o povo é visto como uma entidade coletiva (vv. 13b-14), ou no plural, quando são vistos como indivíduos (vv. 12-13a, 15). A seqüência geral da passagem é a seguinte:

Metáfora de bênçãos passadas (v. 11a);
Ameaça de disciplina necessária (v. 11b);
Admoestações quanto às responsabilidades de seu chamado (v. 12a);
Motivação para obedecer (v. 12b);
Acusação de desobediência (v. 13);
Anúncio de juízo com ilustração histórica (v. 14);
Anúncio-acusação sumário (v. 15).

Efraim (v. 11) deve estar representando todo o reino do norte, visto que a referência não diz respeito ao reduzido território de hoje, em torno de Samaria, mas sim aos antigos privilégios das tribos do norte. Portanto, representa Israel, em vez de se contrapor a ele, como acontece em outras passagens de Oséias (*cf.* comentário sobre 5.3, 5). *Domada* aparece em contraste com "rebelde", de 4.16, e significa dócil, receptiva, útil (*cf.* a expressão oposta em Jr 31.18, onde Efraim lamenta sua sorte como "bezerro não domado" que teve de ser castigado). A bezerra de estimação recebeu afazeres, especialmente a oportunidade de *trilhar*, fosse pisando o grão e soltando a palha mediante o impacto dos cascos, fosse passando sobre o grão um trilho de ardósia provido de fragmentos de ferro (*cf.* Is 28.28; Am 1.3). Em ambos os casos, o animal apreciava a oportunidade de comer enquanto trabalhava (Dt 25.4; 1 Co 9.9). Tal trabalho estava longe de ser pesado; a *formosura* do *pescoço* forte e de boas proporções (heb. *ṭûḇ*, lit. "bom" ou "lindo"; *cf.* comentário sobre 3.5), "eu" (o pronome é enfático, um lembrete da graça divina) "poupava" (IBB; *cf.* comentário sobre Am 7.8 onde se emprega a mesma palavra hebraica, *'br*; lit. "passei por") das associações causadas pelo atrito de um jugo áspero. Essa combinação entre o animal treinado e a facilidade de controlá-lo pode ter contribuído para a ilustração empregada por Jesus em Mateus 11.28-30.

Tudo isso agora pertence ao passado. O padrão mudou. Deus promete "atrelar" (isto é, aprontar para cavalgar ou puxar) Efraim, provavelmente equipando-o com um jugo, conforme insinuam os dois outros verbos, *lavrará* (com um cabo de carvalho e, onde possível, uma relha de ferro) e *desfará os torrões* (indicando um instrumento de formato desconhecido, talvez um trilho ou um tronco com dentes de ferro para desfazer os torrões de terra, após arar o solo, ou para garantir que a semente fique bem coberta, *cf.* Is 28.24). Os três nomes próprios, *Efraim* (reino do norte), *Judá* (reino do sul) e *Jacó* (a nação inteira), devem ser associados aos três verbos. Uma tarefa agrícola específica é entregue a cada um, apenas por razões de paralelismo poético. A essência de toda a ameaça é que, de agora em diante, uma vez que a nação deixou de reconhecer as boas dádivas de Deus e de cumprir os propósitos que lhe haviam sido determinados, seu destino — do norte, do sul ou dos dois povos em conjunto — tornar-se-á muito mais duro. Arar e desfazer torrões eram tarefas difíceis, devido ao solo da Palestina, raso, pedregoso, varrido pelo vento, e também por causa do caráter primitivo das ferramentas. Além do mais, não se diz nada sobre os atos de colher ou comer.

A interpretação da linguagem agrícola desenvolve-se nos versículos

12 e 13. A admoestação (v. 12), com sua oração motivadora, prometendo a bênção da salvação como resultado da obediência, parece representar a *expectativa divina* e pode até ser a citação de uma instrução proverbial (*cf.* Pv 11.18 e sua antítese, Pv 22.8). A acusação (v. 13a) descreve a *realidade humana*: todo o processo agrícola, desde a hora de semear até a hora de comer, deu errado, provavelmente porque a semeadura foi feita com a semente errada. Para compreender a relação entre a admoestação e a acusação, precisamos acrescentar expressões introdutórias como "bem conheceis a exigência divina", antes do versículo 12, e "comparai esse padrão com vossa conduta atual", antes do versículo 13a. Devem-se notar as diferenças de sintaxe e de vocabulário entre os imperativos divinos (v. 12) e sua execução deficiente (v. 13a): os substantivos *justiça* e *misericórdia* (*cf.* comentário sobre 2.19) são modificados por preposições — "conforme" (*em*, ARA) e *segundo*, e não são objetos diretos dos verbos *semeai* e *ceifai* (sobre essas duas palavras, *cf.* 8.7); antes, descrevem a maneira como ocorre a verdadeira semeadura e colheita. Em contraste, *malícia* (o hebraico *reša'* é um termo padrão para designar a impiedade violenta, rebelde; é usado somente aqui em Oséias; *cf.* Pv 4.17; 10.2; 12.3; Jr 14.20; Mq 6.10-11), *perversidade* ("injustiça", BJ; o hebraico *'alwâ* também transmite uma idéia de violência na execução do mal; *cf.* a grafia alternativa em 10.9; *cf.* também 2 Sm 3.34; 7.10; Jó 6.29; 11.14; 15.16; 22.23; 24.20; Sl 37.1; Mq 3.10) e *fruto da mentira* (o heb. *kāḥaš* significa um entendimento distorcido da vontade e dos caminhos de Deus, o que leva a uma interpretação errônea disso para o povo; *cf.* 7.3; 11.12; Na 3.1) são objetos diretos de seus respectivos verbos. Ademais, o versículo 13 nada fala de semear, ato insubstituível, sem o qual não há colheita.

O resultado final dessas diferenças é uma interpretação que pode ser parafraseada da seguinte maneira: "Sabeis agora o que Deus vos ensinou — investi vossas vidas (*semeai*) de acordo com o vosso relacionamento com Deus e todas as suas implicações (*justiça*), e o resultado (*ceifai*) será uma medida correspondente de Sua *misericórdia* (o amor da aliança). Nada disso é fácil e, para que aconteça, tereis de mudar vossos padrões e estar abertos para os novos caminhos de Deus (*arai o campo de pousio*; heb. *nîr*, terreno não cultivado; *cf.* Jr 4.3; é possível que Mt 6.33 seja uma tradução livre de Os 10.12). Mas, em vez de tudo isso, em vossa maneira de viver tendes lançado (*arastes*) as sementes da *malícia* (talvez uma referência à antiga prática de semear a terra e, então, arar, cobrindo a semente) e, desse modo, colhido (*colhestes*) *perversidade* ("injustiça", BJ) e alimentado a vós mesmos (*comestes*) e a todos os vossos parentes com

uma dieta de compreensão e interpretação distorcidas acerca de quem é Deus e do que Ele deseja (*fruto da mentira*)".

Para que isso não tenha uma aparência legalista, é preciso observar a motivação do versículo 12b. Toda hora é oportuna para *buscar* (*cf.* 3.5; 5.6) Javé, pois só Ele, e ninguém mais – nem Baal nem qualquer outra divindade cananéia –, é capaz de abençoar os esforços de Israel e transformá-los em experiências de salvação (*cf.* Jl 2.23-24 quanto a *chova a justiça* ou salvação). O conceito de salvação aproxima-se muito do conceito de *šālôm*, "paz", "bem-estar total", e significa que Javé cuidará de todas as necessidades de Seu povo. As tarefas de semear, colher e rastelar, que Deus havia designado, estavam dentro da capacidade de Israel. A única coisa que não tinham condições de fazer sozinhos, e sem a qual não conseguiriam viver, era a chuva na época certa. Oséias teria entendido a conclusão de Paulo: "... mas o crescimento veio de Deus" (1 Co 3.6), um exemplo neotestamentário de uma metáfora agrícola ampliada, aplicada à vida e à missão do povo de Deus.[1]

A colheita ímpia (de 13a) parece estar explicada mais literalmente em 13b. A perturbação violenta do bem-estar do povo e o engano mentiroso que se seguiu (v. 13a) eram a falsa confiança, o mal-orientado sentimento de segurança (*cf.* Am 6.1 quanto ao heb. *bth*) que os líderes de Israel depositavam em seu próprio "poder" (não é preciso emendar para *carros*, acompanhando a LXX, ARA, BJ, PIB, BLH, caso leiamos o hebraico *drk* não como "caminho", mas como "domínio", "autoridade", "poder", como acontece no ugarítico; *cf.* Andersen, p. 569) e na *multidão* (outro exemplo da raiz hebraica *rb* como parte do tema da multiplicação; *cf.* comentário sobre 4.7; 8.11; 10.1) de seus "soldados de elite" (heb. *gibbôr*, homem poderoso, *valente*; *cf.* Jl 2.7; 3.10; Am 2.14, 16). Jeremias (9.23-24 [heb. vv. 22-23]) captou o perigo da autoconfiança, simbolizada por soldados e fortificações, e denunciou-a em palavras que refletem os matizes do livro de Oséias: "Não se glorie... o forte (*gibbôr*) em sua força...

---

1. A interpretação de Wolff (pp. 180, 186) lê "conhecimento" em lugar de *tempo*, no versículo 12b (heb. *da'at* [*cf.* 4.1, 6; 6.6] em lugar de *w^{e}'ēt*, e traduz a linha como "esterroar o campo de pousio do *conhecimento* e buscar Javé", aceitando uma sugestão da LXX (*gnōseōs*) e buscando um substantivo paralelo de lealdade à aliança para combinar com *justiça* e *misericórdia*. A LXX entendeu erroneamente *arai* e *campo de pousio* (confundindo o hebraico *nîr* com *nûr*, "luz") e, desse modo, pode ter se debatido para encontrar uma maneira de traduzir *w^{e}'ēt*. Contudo, o mais importante é que o eco das palavras de Oséias 10.12 em Jeremias (4.3) não possui um substantivo como *conhecimento*; *cf.* Jeremias, p. 132, n. 7.

mas o que se gloriar, glorie-se nisto: em me conhecer e saber que eu sou Javé, e faço misericórdia (*ḥeseḏ*; *cf.* Os 10.12), juízo (*mišpāṭ*; *cf.* Os 10.4) e justiça (*ṣᵉḏāqâ*; *cf.* Os 10.12) na terra". Os preparativos para a guerra eram a semente que eles araram em seu solo (v. 13); o *tumulto de guerra*, à semelhança do som do fluxo de muitas águas (*cf.* Is 17.12-13), era a colheita que teriam (v. 14). Toda sua esperança de defesa contra os inimigos — especialmente as *fortalezas* (ou cidades fortificadas, *cf.* 8.14; Am 1.3-2.5; 6.8) — cairia por terra (quanto a *šdd, destruir*, *cf.* 7.13; 10.2).

O terrível quadro de destruição torna-se ainda mais vívido mediante a ilustração histórica de uma batalha tão selvagem que deixou os corpos de *mães* jazendo *despedaçados* (*cf.* Sl 137.9; Os 13.16) junto aos corpos de *seus filhos* (v. 14c-d). O local é denominado *Bete-Arbel*, cidade identificada desde a antigüidade com Arbela (atual Irbide), situada na Jordânia, a 32 quilômetros a noroeste de Amã. *Salmã* não parece ser Salmaneser, cujo nome o Antigo Testamento grafa por inteiro (*cf.* 2 Rs 17.3; 18.9). Na lista daqueles que pagaram tributo a Tiglate-Pileser III, há um rei moabita, Salamanu, que talvez seja uma opção melhor. O relato de Amós sobre os acontecimentos pavorosos que ocorreram em Gileade (*cf.* 1.3, 13) documenta a história trágica dessa região.

Os eventos da guerra siro-efraimita (*cf.* comentário sobre 5.8-7.16), de 733 a. C., mostraram como era plausível a predição de Oséias. A arrogância cega que levou Peca a imaginar que uma coalizão ocidental, talvez com a ajuda do Egito, poderia deter o avanço assírio revelou-se uma loucura total. E os ataques finais de Salmaneser V e Sargão II, depondo o rei Oséias e arrasando Samaria, foram o "amém" solene de Deus para as palavras do profeta Oséias. Não admira que as soluções militares tiveram de ser removidas do panorama da salvação futura: "Tirarei... da terra... a *guerra* [e suas armas]" (2.18); "não iremos montados em *cavalos* (o animal empregado em conflitos militares, seja nos carros, seja na cavalaria; 14.3).

Assim (heb. *kāḵâ*; v. 15) esclarece a comparação ("dessa mesma forma") entre o destino de Betel e o de Bete-Arbel. Não há necessidade de emendar *Betel* para "casa de Israel" (PIB; *cf.* BLH). À guisa de repetição, a atenção retorna ao centro religioso (vv. 5-8) e, nesse percurso, cria um trocadilho — Bete-Arbel/Betel. *Assim* também dá início à síntese do juízo com que se encerram as seções entre 8.1 e 10.15 (8.14; 9.9, 17; 10.10). O verbo deve ter Deus como sujeito implícito e ser lido como um pretérito profético, empregado para descrever o futuro, mas de tal maneira que remova toda contingência: "Ele vos fará". Não podemos dizer com base no texto hebraico se *Betel* é o local da execução do juízo (NASB; *cf.*

Andersen, p. 561) ou o destinatário da ameaça (NEB; NIV). O que está claro, por ser reforçado por uma repetição da palavra, é a atrocidade da *malícia* (lit. "a malícia da vossa malícia") que Deus estava castigando. O chamado de Israel deixou de ser cumprido, não por omissão, mas por *malícia* ("perversidade", BJ) intencional e violenta (heb. *rā'â;* 7.1, 2, 3; 9.15). Essa palavra, o termo hebraico mais genérigo e abrangente para pecado, serve para embalar os capítulos 7-10, num pacote que engloba os registros da rebeldia de Israel. De fato, nesta seção de imagens agrícolas, o vocabulário de Oséias acerca de atos pecaminosos faz lembrar um dicionário de sinônimos: *malícia*, 9.15; 10.15; *culpados*, 10.2; *pecado*, 10.8-9; *perversidade*, 10.9; *transgressão*, 10.10; "iniqüidade" (IBB), 10.13; *injustiça* (RSV), 10.13; *mentira*, 10.13.

"Ao amanhecer" (BJ; não há necessidade de emendar para "na tempestade"; *cf.* RSV; JB) indica o momento logo antes do início da batalha, quando as tropas, aguardando os alvores, rumavam para o campo. Essa expressão prediz um rápido embate. Com o *rei totalmente destruído* (heb. *nidmâ*; *cf.* 4.5-6; 10.7), as tropas não terão condições de oferecer resistência. Talvez *rei* seja o bezerro-ídolo (*cf.* comentário sobre o v. 7), mas é mais provável que seja o monarca cuja morte foi prevista no versículo 3. A intensidade com que se descreve sua morte (o infinitivo absoluto ressalta a força do verbo) está à altura da intensidade com que se descreve o mal cometido por Israel. A correspondência entre crime e castigo é uma prova da perfeição e da eqüidade da justiça divina.

iv. O filho amado (11.1-11). A série de imagens por meio das quais Deus reflete sobre Suas expectativas e sobre o fracasso de Israel chega ao clímax: (1) a figura de linguagem torna-se pessoal — já não é mais Javé, o lavrador, cuidando de Israel como se fossem uvas (9.10), vide (10.1) ou bezerra (10.11), mas Javé, o pai, entristecendo-se por causa de Israel, o filho rebelde: (2) o quadro da graça divina é ampliado (vv. 1, 3-4); (3) a queixa divina manifestada nas perguntas autodirecionadas expõe a intensidade do amor da aliança em termos insuperáveis em todo o Antigo Testamento (v. 8); (4) a conclusão de toda essa retrospectiva da história é que existe esperança por trás do juízo (uma observação que não se vê nas metáforas precedentes) — esperança baseada na natureza singular de Deus, o Santo (v. 9); e (5) a forma dessa esperança é transmitida em um símile leonino, que retrata uma reversão do exílio, com o rugido de Javé chamando Israel de volta à sua própria terra como um grupo de leõezinhos ariscos (vv. 10-11). Este discurso encerra a segunda grande divisão do livro,

que começou em 4.1. Suas palavras finais de esperança (vv. 10-11) relembram a promessa de 3.5: "Depois tornarão os filhos de Israel, e buscarão ao Senhor seu Deus". Elas também antecipam o retorno penitente de Israel predito em 14.3: "A Assíria já não nos salvará, não iremos montados em cavalos... por ti o órfão alcançará misericórdia". O livro de Oséias trata de juízo e esperança, de esperança por trás do juízo, e os grandes discursos nos capítulos 4-11 desenvolvem essa mensagem em todo seu impacto e pungência.

Deus é o orador principal dos versículos 1-11, como aconteceu ao longo da maior parte dos capítulos 4-11. Contudo, Ele só Se dirige diretamente ao povo nos versículos 8 e 9. O relato do tratamento bondoso que Ele lhes dispensou no passado (vv. 1, 3-4), as acusações de pecado (vv. 2, 7), os anúncios de juízo (vv. 5-7) e a promessa de salvação futura (vv. 10-11) — tudo isso trata Israel na terceira pessoa. Mais uma vez, encontramos uma cena que se parece com algum julgamento de natureza legal (*cf.* 4.18): Javé é ao mesmo tempo promotor e juiz; Israel é o réu; e um auditório não identificado, talvez Oséias, parece servir de testemunha e júri. Deus apresenta Seu caso a ele, *exceto* quando, com muita paixão, expõe o veredicto ao povo julgado, a quem ama e um dia irá restaurar (vv. 8-9).

Uma vez que a essência da acusação de Javé é que Seu *menino* se afastou dEle (vv. 2, 7), a despeito do cuidado e do amor incansável dedicado a esse *filho* (vv. 1, 3-4), é possível encontrar o contexto legal que ajudou a formar esse cenário em Deuteronômio 21.18-21. A lei determinava que os pais de "um filho contumaz e rebelde" (quanto a "contumaz", heb. *sôrēr*, *cf.* Os 4.16; 9.15; quanto a "rebelde", heb. *mrh*, *cf.* Os 13.16 [heb. v. 15]) levassem-no para ser julgado perante os "anciãos da cidade". Caso a queixa deles contra o rapaz se comprovasse, o castigo era morte por apedrejamento. Uma sociedade que não tinha reformatórios nem juízes de menores, sendo que sua civilidade dependia do respeito à autoridade dos pais, era forçada a empregar meios drásticos para lidar com suas crianças incorrigíveis. Como ocorreu no caso do adultério de Israel, a pena de apedrejamento, que pela lei deveria ter sido invocada (Dt 22.22-24), foi suspensa, e em lugar disso o veredicto foi a reconciliação com disciplina (*cf.* Os 3.1-5). O amor da aliança suplantou a lei da aliança, e prometeu-se misericórdia após o juízo. Em cada oferta de esperança, a linguagem de Oséias torna-se intensamente pessoal e familiar: em 2.14-23 e 3.1-5, Deus é um marido que disciplina mas perdoa; em 14.1-8, Ele é um amante que cura e reconcilia; em 11.1-11, Ele é um pai autoritário, mas

também compassivo e paciente. Quaisquer que sejam as metáforas que descrevem o cuidado do Senhor para com Israel, quando o assunto é a restauração futura — sua forma ou suas razões — só as expressões pessoais da vida familiar guardam intimidade suficiente para expressar a mensagem de Oséias acerca do amor de Deus para com Seu povo.

Quase não há dúvida de que o próprio sofrimento de Oséias com a sorte de Gômer e seus filhos contribuiu para a compreensão única do coração de Javé que ele nos transmite. No entanto, todo o texto de Oséias não nos diz nada sobre a vida íntima do profeta. O centro das atenções repousa inteiramente nos atos e feitos do profeta, não em suas reações emocionais. A razão disso parece clara: o livro de Oséias não é sobre Oséias; é sobre Deus. A vida do profeta foi o registro pelo qual a palavra de Deus (*cf.* 1.1-2) veio ao povo. A essência dessa palavra não dizia respeito à reação humana diante da traição e do sofrimento, mas ao comportamento humano perverso e à reação divina — no sofrimento, no ultraje e na compaixão — perante tal deslealdade.

1-4. O clima de nostalgia que caracterizou todo o discurso, começando em 9.10 — "Achei a Israel como uvas no deserto" — passando pelo capítulo 10 — "Israel é vide luxuriante" (10.1) e "Efraim era ... domada" (10.11) — chega aqui ao clímax, onde é recontada a história do êxodo e a natureza pessoal do relacionamento ali estabelecido (*cf.* 2.14-15). *Menino* (heb. *na'ar*, "menino pequeno", "garoto") sugere uma imaturidade próxima à impotência, a incapacidade de arcar com as responsabilidades da vida adulta (*cf.* a vulnerabilidade de Isaque, em Gn 22.12; a necessidade que Samuel tinha de ser amamentado, em 1 Sm 1.24; a falta de habilidade ou experiência militar de Davi, em 1 Sm 17.33; a inabilitação de Jeremias para servir como profeta, em Jr 1.6). Em contraste, *meu filho* descreve tanto o relacionamento íntimo com Deus quanto o senso de propósito que tal relacionamento deveria dar a Israel. O versículo ressoa a graça, não apenas nos substantivos que descrevem Israel, mas também nos verbos — *amei* (*cf.* comentário sobre 3.1-2) e *chamei*, que pode ter aqui o sentido de "convocar", sendo mais provável, porém, que reflita o conhecido uso que Oséias faz do verbo para dar nome a alguém (*cf.* 1.4, 6, 9; 2.16); *do Egito* (a ênfase provavelmente está no ato de resgatar, não na época "[desde os dias] do Egito") *chamei-o* (pronome objeto tirado de *o amei*) pelo nome de *meu filho* (*cf.* Êx 4.22-23 quanto ao uso de *filho* antes do êxodo e Jr 31.20 acerca da continuidade de seu uso após Oséias). Tudo isso atesta o relacionamento especial, dentro da aliança

– como uma adoção – que foi selado no êxodo e no Sinai (*cf.* 12.9; 13.4).

Apesar da tendência de emendar a palavra inicial do versículo 2 para *eu os chamava*, acompanhando a LXX (*cf.* ARA; IBB; BJ; PIB; BLH; Wolff, p. 190; Mays; Nötscher, p. 31), é fácil aceitar o TM se virmos no versículo 2 uma segunda referência a um incidente como a sedução diante de Baal em Peor (*cf.* 9.10b). Os registros consecutivos do êxodo e da apostasia no deserto (Nm 25) estão de acordo com a tradição do Pentateuco e com a técnica literária de Oséias em 9.10 – 11.11, onde à metáfora (ou símile) da bênção passada se contrapõe uma figura da traição contra Javé (9.10; 10.1; 10.11-13; 11.1-2). A paráfrase do versículo seria: "Elas ("as filhas dos moabitas", Nm 25.1, 2; ou os cananeus em geral) *os chamavam* (pelo nome; a construção está em paralelo com o versículo 1), isto é, os israelitas (aqui descritos no plural, apesar do singular no versículo 1; *cf.* v. 3); como conseqüência, eles se desviaram (heb. *hlk*; lit., *se iam* ou "andavam", *cf.* 2.5, 13; 7.11) *da minha presença*.[1] O que Deus quer mostrar é que o chamado pagão revelou-se mais forte do que o Seu, levando a uma total capitulação diante dos ardis dos *Baalins* (*cf.* 2.13 quanto a *queimavam incenso*, e 4.13-14; 8.13 quanto a *sacrificavam*). O tempo imperfeito dos dois verbos no versículo 2b talvez esteja apontando para o início de uma prática que, em diferentes graus de intensidade, havia persistido até a época de Oséias: "Aos Baalins começaram a oferecer sacrifícios, e às imagens esculpidas (heb. *pāsîl*, única ocorrência em Oséias; *cf.* Is 42.8; Jr 8.19; Mq 5.12), a queimar incenso".

O *eu* com que se inicia o versículo 3 em hebraico é enfático. Contrasta com o "eles" do versículo 2. A estrutura parece ser intencional: o relato da apostasia é inserido entre descrições de cuidado. A figura da imaturidade de Israel (v. 1) é desenvolvida por aquilo que deve ser entendido como um quadro ampliado da terna paternidade de Deus (vv. 3-4). Aqui, *Efraim* provavelmente é sinônimo de Israel (v. 1), designando todo o reino do norte, não apenas o estado remanescente que se apegou à semi-independência em relação à Assíria, depois da invasão de Tiglate-Pileser em 733 a. C. É certo que Oséias está recordando o passado, a história da redenção, e não as atuais crises políticas. A forma verbal incomum, construída a partir da palavra que significa "pé" (heb. *tirgaltî*,

1. A leitura *da minha presença* envolve uma nova divisão das palavras, em que *mipp*^{e}*nêhem*, "da presença deles", uma tradução difícil de encaixar neste contexto, passa a ser *mipp*^{e}*nay hem*, "eles (um sujeito enfático) da minha presença [se afastaram]". Para leituras próximas a esta, veja TB; Andersen, p. 574.

de *regel*), é geralmente traduzida por *eu ensinei a andar* (ARA; IBB; ARC; TB; BJ; PIB; BLH; Wolff, p. 191; Mays, p. 150; Nötscher, p. 31), mas também poderia significar "eu andei à frente de", de modo a guiar e proteger (*cf.* Andersen, p. 579); tal sentido poderia explicar a preposição hebraica *l*^{e}, que liga o verbo a *Efraim*.

A segunda oração do versículo 3 parece estar diretamente ligada à primeira; não se encontra nenhum "e" no hebraico. As versões são quase unânimes em apresentar Javé tomando Efraim em seus braços (ARA; IBB; TB; BJ; PIB; BLH; Wolff, p. 191; Mays, p. 150). As palavras mais usuais correspondentes a esse gesto seriam "erguer" (heb. *nś'*) ou "recolher do chão" (heb. *qbṣ*), ambas empregadas em Isaías 40.11. *Tomar* (a forma é incomum, talvez um infinitivo absoluto, *qḥ*), forma abreviada de *lqh*, "tomar", "apanhar", "agarrar", provavelmente explica a maneira como Deus guiou Efraim – "segurando-o pelos braços", isto é, pelos braços de Efraim, para apoiá-los ou protegê-los enquanto andavam. Mais uma vez, pronomes no singular e no plural alternam-se de modo estranho a nossos ouvidos, mas isso não destoa com o que acontece em Oséias. A última oração do versículo 3 indica o quanto Israel se tornou intransigente. De modo sistematicamente errôneo, interpretaram a intenção divina de tratá-los de maneira carinhosa, para curar suas feridas e, assim, demonstrar Seu amor (quanto a *curava*, heb. *rp'*, *cf.* 5.13; 6.1; 7.1; quanto à relação entre *amor* e *cura*, veja 14.4). Aqui, *atinaram* significa admitir a verdade que deveria ser óbvia, reconhecer os motivos puros e a graça insubstituível do Senhor (*cf.* comentários sobre 2.8; 5.4) no livramento do êxodo e na providência do deserto.

A questão levantada no versículo 4 é se a metáfora de pai-filho muda para a de domador-animal (*cf.* 4.16; 10.11). As chaves para a resposta são os significados de *cordas* (heb. *ḥablê*; *cf.* Am 7.17; Is 5.18), *laços* (heb. *'abōtōt*; *cf.* Êx 28.14; Is 5.18) e a palavra traduzida muitas vezes por *jugo* (heb. *'ōl*; *cf.* Dt 21.3; Jr 27.8). Se começarmos com o último termo, encontramos à disposição um grupo de palavras que designam "criança de peito" ou "criança que está aprendendo a andar", que, devido a uma semelhança na raiz (heb. *'l*), podem facilmente explicar a inclusão de *jugo* (heb. *'ûl*, Is 49.15; 65.20; heb. *'ᵃwîl*, Jó 19.18; 21.11; heb. *'ôlēl*, 1 Sm 15.3; Os 13.16 [heb. 14.1]; heb. *'ôlāl*, Sl 137.9; Jr 6.11; Jl 2.16). Se escolhermos uma delas, por exemplo, *'ûl*, cuja grafia é mais próxima de *'ōl*, podemos derivar um sentido como este para a terceira e quarta orações: "E eu me tornei para eles como pessoas que levantam até o rosto uma criança que está aprendendo a andar. E eu lhe estendi a mão e [lhe] dei [alimento]

para comer". Se essa leitura da passagem estiver certa (*cf.* BJ; PIB; BLH; Wolff, p. 191; Mays, p. 150; Nötscher, p. 31), as duas orações iniciais do versículo 4 devem descrever o tratamento amoroso (*laços de amor*; *cf.* comentário sobre 11.1) e humano (lit., "cordas de um homem") com que Deus ensinou e guiou Seu povo (v. 3). Mesmo quando era necessário reorientar e restringir, isso era feito com bondade, tendo em mente o bem-estar deles. Nos versículos 1, 3-4 Deus fez a defesa mais contundente de Seu direito de suscitar um juízo completo e final sobre seu filho rebelde.[1]

Mateus emprega Oséias 11.1 em sua narrativa da primeira infância de Jesus (Mt 2.15), pois encontra nesse texto muitos fatores que reforçam seu entendimento da função messiânica. O versículo (1) é revelado num contexto de conflito em que o *Egito* desempenha um papel primordial, (2) contém um *chamado* divino para um serviço pré-determinado, conforme aconteceu com o chamado de Deus a Israel, (3) apresenta uma relação singular de *filiação* entre Deus e Seu ungido, (4) insinua a *graça* pela qual o Pai alimentou tanto Israel quanto o menino Jesus, (5) recapitula o *êxodo* e, ao fazê-lo, faz do Cristo-menino o *novo e verdadeiro Israel*, e (6) visto que Moisés esteve envolvido na primeira saída do Egito (*cf.* comentário sobre Os 12.13), Jesus é destacado como o *Moisés maior*.[2] A relação da profecia do Antigo Testamento com o cumprimento no Novo é igual à da semente com a flor. O que é potencial na semente torna-se real na flor; temas latentes no Antigo Testamento desabrocham plenamente no Novo. Uma corrida de revezamento proporciona outra ilustração. Os escritores do Antigo Testamento, como Oséias, tomam seus temas da graça e da promessa divina e os passam adiante, como se passassem bastões aos

1. Aqui é preciso mencionar Andersen (p. 574) com sua reconstrução e interpretação inovadora desta difícil seção. O resultado de seu trabalho é um quadro revisto da graça divina, a partir do quadro mais usual traçado acima. Ela apresenta imagens de redenção da escravidão: "Tirei de seus braços as cordas dos homens" (v. 3a); "eu os tratei como aqueles que tiram o jugo"; "eu ouvi (a súplica dele) e (o) fiz prevalecer" (v. 4b). A reordenação e a atribuição de significados diferentes a palavras básicas (*e. g.*, "eu (o) fiz prevalecer" em lugar de "dei(-lhe comida) a comer") provocará muito debate até que sua interpretação possa substituir o entendimento tradicional desenvolvido acima.

2. Acerca da relação entre Mt 2.15 e Os 11.1, veja F. W. Beare, *The Gospel according to Matthew* (São Francisco: 1981), p. 82; R. H. Grundy, *The Use of the OT in St Matthew's Gospel. Supplements to Novum Testamentum* 18 (Leiden: 1967), pp. 94-95, 175-176; R. T. France, *The Gospel according to Matthew* TNTC (Leicester: IVP, 1985), pp. 85-86.

corredores que os sucedem; os escritores do Novo Testamento, como Mateus, estendem a mão para trás e tomam aqueles temas que atendem a seus propósitos, seguram-nos com firmeza e correm adiante, carregando-os de forma a esclarecer e fortalecer a igreja.

5-7. O processo de Javé contra o filho desobediente (vv. 1-4) resultou num veredicto de condenação. Agora, a sentença está para ser pronunciada: invasão (v. 6), exílio (v. 5) e cativeiro penoso (v. 7).

O *lō'* (*não*) com que o TM principia o versículo 5 deve ser lido como "certamente" (*cf.* PIB; BLH), uma nota afirmativa de reforço e ênfase, mostrando como o castigo é merecido. Deve-se entender *Egito* como um símbolo do exílio na *Assíria*, embora indubitavelmente alguns fugitivos tenham se dirigido para o Egito a fim de evitar um destino mais cruel nas mãos dos assírios, contra os quais se rebeleram em 734 e 727 a. C. *Egito* e *Assíria* formam um par fixo em Oséias; é quase inevitável que a menção de um chame o outro, como parte do paralelismo poético (*cf.* 7.11; Assíria, 5.13, no início da passagem, combinando com Egito, 7.16, no final; 9.3; Assíria, dividindo espaço com Egito, 9.6; 11.11; 12.1). *Seu rei*, que agora será a Assíria, transmite o drama anterior da ruína de seus líderes políticos — "não temos rei" (10.3; *cf.* 10.15) — e de seu bezerro-ídolo, a quem honravam como se fosse rei — "o rei de Samaria será como lasca de madeira" (isto é, perecerá; 10.7). E tudo isso por causa da rebelião de Israel contra seu verdadeiro rei. Deve-se assinalar a alternativa de Andersen (p. 584): "seu próprio rei" (lit. "ele mesmo seu rei") torna-se o sujeito do verbo *voltarão* (o verbo em hebraico está no singular), tendo o *Egito* e a *Assíria* como os possíveis destinos. A ordem das palavras parece favorecer a leitura tradicional. *Recusam* (heb. *m'n*), termo que em Oséias aparece só aqui, tornou-se favorito de Jeremias para descrever a relutância de Judá em buscar a face de Deus e fazer Sua vontade (*cf.* Jr 3.3; 5.3; 8.5; 9.9; 11.10; 13.10; 15.18; 25.28; 31.15; 38.21; 50.33). Quanto a *voltarão*, veja o comentário sobre 3.5.

Anunciado o tema mais geral do exílio, Oséias passa a descrever a assolação que se instala nas *cidades* de Israel (v. 6). Parece que elas foram escolhidas para a destruição militar (*espada*) por duas razões: suas fortificações haviam se tornado símbolos detestáveis da autoconfiança (8.14; 10.14) e seus palácios eram centros de maquinações religiosas e políticas (heb. *mō'aṣôṯ*; *cf.* Mq 6.16; Jr 7.24) ou de elaboração de planos. *Espada* parece ser o sujeito dos três verbos: (1) *ḥālâ* pode derivar de *ḥwl*, "contorcer-se" ou "rodopiar" (assim interpretam NASB; NIV; Wolff, p. 192;

Mays, p. 150) ou de *hlh*, "estar doente, fraco"; Andersen (p. 585) aceita essa última possibilidade, lendo-a como uma forma intensiva que se traduz por "causará dano" ou "danificará"; (2) *klh*, na forma intensiva, significa aqui "dar fim", "acabar com" (*cf.* Jr 9.15; 10.25; 14.2; Am 7.2); e (3) *'kl*, literalmente "comer" (*cf.* o uso positivo da raiz em 11.4) e, daí, "consumir" ou "devorar", em passagens que fazem lembrar juízo (*cf.* 2.12; 5.7; 7.7, 9; 8.14; 13.8). A palavra intrigante é o substantivo que serve como objeto do segundo verbo, muitas vezes traduzido por *seus ferrolhos* (heb. *baddāyw*) ou algo assim. Intérpretes recentes afirmam que ele indica pessoas, não coisas: (1) "sacerdote de oráculos" (Mays, p. 150; NEB; *cf.* Is 44.25 [ARA, "profetizadores de mentiras"]; Jr 50.36 [BJ, "adivinhos"]); (2) "gabarola" (Jr 50.36 [ARA]; Wolff, p. 192); *cf.* Is 16.6; e (3) "homens fortes", "heróis" (Andersen, p. 585). Como ocorre muitas vezes com palavras obscuras ou ambíguas, a escolha depende do contexto. Andersen (p. 585) enfatiza as nuanças militares nesse versículo e em Jeremias 50.36, onde *baddîm* ocorre em paralelo com *gibbôrîm*, "valentes" (*cf.* Os 10.13). No entanto, a última palavra de Jeremias 50.35 é "sábios", termo também encontrado junto com *baddîm* em Isaías 44.25, onde o contexto *não* é de ação militar, mas de adivinhação e conselho oracular. O emprego da palavra em passagens militares pode ser facilmente explicado: sacerdotes de oráculos ou profetas-adivinhos eram parte essencial dos grupos que planejavam as batalhas de Israel e desempenhavam um papel fundamental na decisão sobre quando, como e por que enfrentar o inimigo em combate (*cf.* 2 Sm 16.23; 1 Rs 22.6). Tal interpretação de "sacerdote de oráculos" (*cf.* W. Holladay, *CHALOT*, p. 33) harmonizaria todos os três empregos (Is 44.25; Jr 50.36; Os 11.6) e também ajudaria a explicar o alvo final da devastação pela espada no versículo 6, "estratagemas" ou "maquinações" (*cf.* ARC; TB; BLH; BJ; a IBB emenda para "fortalezas"; *cf.* também PIB; a ARA traz *caprichos*), isto é, os planos fatais na área política e militar, que, tendo omitido a Deus, estavam fadados ao fracasso.

As escolhas erradas de Israel, que podem ter recebido a contribuição dos adivinhos (*cf.* comentário sobre 4.11-12), eram parte de um padrão persistente de apostasia.[1] O hebraico *mᵉšûḇâ* (*desviar-se*) parece significar o oposto daquilo que Deus requeria, a "volta" ou "retorno" (heb. *šûḇ*) para

1. *Inclinado* (ARA; IBB; ARC) descreve esse padrão de comportamento. O hebraico *tl'* significa "pendurar", como os filisteus suspenderam, à vista de todos, os corpos de Saul e Jônatas (2 Sm 21.12). A voz passiva em Oséias 11.7 sugere "estar firmemente ligado a", "estar pendurado"; daí, *inclinado* ou "obstinado" (BJ).

Deus (*cf.* v. 5). A palavra tem a conotação de voltar para velhas práticas pagãs e dar as costas para Javé e Sua verdade (*cf.* Jr 2.19; 3.6, 22; 5.6; 8.5; 14.7; Ez 37.33). O rótulo divino *meu povo* mostra a perversidade da escolha deles. Também relembra o nome do terceiro filho de Oséias (1.9) e prepara para a queixa divina do versículo 8, que suscita as derradeiras perguntas sobre a restauração do relacionamento entre Deus e Israel.

O versículo 7b-c parece descrever toda profundidade de sua apostasia: "A seu suposto deus altíssimo, isto é, Baal, chamaram, e ele é totalmente incapaz de levantá-los". Quanto a "deus altíssimo" (*cf.* TB; Andersen, p. 587), veja o comentário sobre 7.16, onde o hebraico *'al* também parece designar Baal. Esta leitura retira toda menção de "jugo" (RSV) e torna o versículo 7b-c parte de uma acusação sumária e não um anúncio de juízo. Ela também dispensa a necessidade de emendar a palavra *'al*, como é muito comum (*cf.* JB; Wolff, p. 192; Mays, p. 160; Nötscher, p. 32). "Chamaram" (*cf.* BJ) liga esta passagem aos versículos 1 e 2, que trabalham com o contraste entre o chamado de Javé e os apelos sedutores dos Baalins.[1]

8-9. Pela primeira vez no capítulo 11, Deus Se dirige a Efraim/Israel (os dois devem ser sinônimos aqui; *cf.* comentários sobre os vv. 1, 3) na segunda pessoa do singular; todo o reino do norte é tratado como uma única entidade pessoal. Mais do que isso, é-lhe permitido, como réu no julgamento da criança rebelde (veja acima em 11.1-11), ouvir a comoção com que Deus em parte lamenta (quanto ao uso de *como*, heb. *'êk*, para expressar lamentação, *cf.* 2 Sm 1.19, 25, 27; Mq 2.4) o julgamento que já ordenou e em parte decide (quanto a *como* para introduzir uma pergunta retórica de auto-advertência, *cf.* Sl 137.4; Jr 9.6, cujo pensamento e linguagem estão próximos daqueles de Oséias 11.8) as implicações da destruição irreparável de Israel. Aqui, essa devastação é expressa numa linguagem pessoal. O objeto não é as *cidades* (v. 6), mas o *povo* inteiro, e

1. O "ele" que serve de sujeito da oração final provavelmente é enfático e ressalta a importância de seu suposto deus altíssimo. Essa interpretação baseia-se na emenda adotada por Wolff, pp. 192-193, que separa o sufixo *hû* do verbo "chamam" (*cf.* BJ), transformando-o num pronome independente que funciona como sujeito, *hû'*. "Levanta-os" (o heb. *rwm* é uma forma intensiva) significa "resgatar" ou "elevar a um lugar seguro", como no salmo 27.5. "De modo algum" (PIB) reflete a combinação enfática negativa no hebraico de *yaḥad*, que tanto aqui como no versículo 8 e no salmo 33.15 parece significar "totalmente", "completamente" — um sentido derivado de seus significados mais comuns, "comunidade" e "todos juntos" — e *lō'*, "não".

o destino não é uma *espada* brandindo, mas um ato de *rendição* total. *Deixaria* (*cf.* Gn 14.20, onde se louva El Elyon por entregar os inimigos nas mãos de Abraão) e *entregaria* (*cf.* 1 Rs 14.16, onde Deus promete abandonar Israel por causa dos pecados de Jeroboão) são palavras com uma longa história nas negociações político-militares. Elas significam dar a um inimigo pleno direito de fazer o que bem lhe aprouver: matar, exilar, escravizar, vender como escravo.

Alusões históricas na forma de topônimos são novamente introduzidas para reforçar a argumentação. A ênfase recai em lugares que foram destruídos de modo completo e irremediável devido à insistente apostasia do povo. Nem mesmo suas ruínas sobraram, só a lembrança. *Admá* e *Zeboim* (*cf.* Dt 29.23; Gn 14.2, 8) são alistadas junto com Sodoma e Gomorra (*cf.* Gn 10.19; 19.24-29) como cidades da planície, varridas pelo juízo divino nos dias de Abraão. O discurso de Moisés adverte sobre uma maldição tão temível que estrangeiros achariam "toda a... terra abrasada com enxofre e sal, de sorte que não será semeada, e nada produzirá, nem crescerá nela erva alguma", e compara a aridez da devastação com as quatro cidades desaparecidas. É possível que o local dessas cidades, que ainda não foi descoberto, esteja sob as águas, na extremidade ao sul do Mar Morto.[1]

Meu coração fala da aflição da escolha de Deus (*cf. coração* em 4.11); enquanto Ele enfrenta a grave decisão, Seus pensamentos e sentimentos "agitam-se" (*está comovido*) dentro dEle (*cf.* os pensamentos angustiados pela devastação de Jerusalém, Lm 1.20; a mesma raiz *hpk* foi empregada para a destruição das cidades ímpias; *cf.* Gn 19.25, 29; Dt 29.23); contudo, mais do que isso, Ele revela que "meu sentimento de *compaixão* (*cf.* Is 57.18; Zc 1.13; a raiz *nhm* sugere um desejo de confortar e consolar) vem se excedendo cada vez mais (veja acerca de *yaḥaḏ* no comentário sobre o versículo 7) em afeto (*se acendem*; quanto ao heb. *kmr*, *cf.* as descrições dos sentimentos afetuosos de José ao ver Benjamim, Gn 43.30; o anseio da prostituta pelo bem-estar de seu bebê, 1 Rs 3.26; e a pele febril do povo faminto, Lm 5.10).

O conflito dilacerante termina com o veredicto do versículo 9, cuja primeira palavra é *não*: o veredicto é negativo. Não que o coração de Deus tenha mudado em relação ao pecado de Israel. *O furor da minha ira* (a expressão tornou-se uma das favoritas de Jeremias, *e. g.*, 4.26; 12.13; 25.37;

1. Veja J. P. Harland, *IDB*, IV, pp. 395-397.

25.38; 51.45; Is 13.9, 13) é a maneira como Ele descreve a ira reprimida, que opta por *não executar*. Já vimos essa ira antes (8.5), e tornaremos a encontrá-la (13.11; *cf.* Jl 2.13; Am 4.10). Mas seu alvo derradeiro não é Israel; os atos restauradores do amor de Deus irão afastá-la deles (14.4). Assim que o juízo necessário se cumprir pelas mãos da Assíria, Deus não tornará ("não farei novamente"; esse é o sentido que o hebraico *šûḇ*, "retornar", tem aqui; *cf.* BDB, p. 998; BLH) *para* (a) *destruir* (heb. *šḥt* na raiz intensiva; *cf.* 9.9 quanto à destruição moral e espiritual de Israel em Gibeá, e o comentário sobre 13.9 quanto à devastação de Israel por ordem de Javé; *cf.* também Am 1.11, onde Edom destruiu sua própria clemência) *Efraim*, isto é, Israel, todo o povo do norte.

A explicação divina (*porque*; heb. *kî*) de seu compromisso de dar continuidade à aliança após o juízo é ao mesmo tempo arrebatada e profunda: a *santidade* singular que caracteriza Sua divindade. A disposição e o comportamento de Deus distinguem-se (heb. *qāḏôš*, "separado", "incomparável", "único") daquilo que seria o padrão humano normal, seja de vingança perversa (*cf.* a canção de Lameque, onde ele fala de retaliação em massa, em Gn 4.23-24) ou mesmo da *lex talionis*, sempre determinando um castigo proporcional ao crime. Entender a diferença fundamental entre Deus e um homem (heb. *'ēl* e *'îš*) é absolutamente essencial para uma compreensão bíblica da realidade, seja em relação à criação, à providência, à soberania ou à salvação. Em cada uma dessas esferas, Deus tem feito e pode fazer o que nenhum ser humano ousa alegar ou tenta fazer. O obscurecimento dessa distinção espalhou um medo desnecessário das outras nações — "os egípcios são homens, e não Deus" (Is 31.3) — ou uma arrogância inútil em relação ao Deus vivo — "[tu], príncipe de Tiro... não passas de homem e não és Deus, ainda que estimas o teu coração como se fora o coração de Deus" (Ez 28.2).

O Santo no meio de ti é uma síntese notável da transcendência e imanência de Deus. Sendo o Santo, Ele tem todo o poder, toda a glória e aquele caráter aterrador que Isaías sentiu por ocasião de seu comissionamento (Is 6.3) e que os cidadãos de Jerusalém deviam celebrar quando voltaram do exílio (Is 40.25). Contudo, esse Ser Incomparável está presente, ativo no meio de Seu povo rebelde, revelando-lhes Seus sentimentos mais íntimos, garantindo Sua compaixão (v. 8), apesar da deslealdade deles (v. 7). Ele define Sua dessemelhança, Sua singularidade divina, não em termos de poder, sabedoria ou soberania, mas em termos de amor — constante, certo, inabalável.

Essa revelação da santidade lançou luz no longo caminho do

entendimento bíblico em todo o Novo Testamento e dentro do coração da igreja. Atos da graça de Deus foram vistos como demonstrações de santidade divina (Is 41.17-20). O santo nome do Pai celeste revelou-se não apenas na vinda do reino, mas em sua provisão do pão, promessa de perdão, proteção na tentação e livramento do maligno (Mt 6.9-13). O apóstolo Paulo orou para que seus amigos cristãos fossem abundantes no amor, para que tivessem corações "irrepreensíveis em santidade" (IBB; ARC; TB; 1 Ts 3.12-13). João captou a essência do Ser divino na frase "Deus é amor" (1 Jo 4.16). Amor santo, santidade amorosa – essas são as expressões que nos proporcionam a mais nítida compreensão da natureza divina. Com exceção de Jesus, o Cristo, ninguém nos ensinou mais a respeito disso do que Oséias.

A palavra final do versículo 9 faz com que nos seja difícil afirmar como termina essa passagem crucial. As três leituras mais freqüentes são: (1) derivar a palavra *bā'îr* da raiz *b'r*, "queimar", "consumir" (*cf.* 7.4, 6; Mays, p. 151); (2) ler uma raiz cognata *b'r*, "remover", "destruir", especialmente na forma intensiva (*cf.* Is 6.13; Nötscher, p. 32; BLH); ou (3) entender o *b* como a preposição "com" e ler *'îr* como um substantivo que significa "comoção" ou *ira* (*cf.* Jr 15.8; Wolff, p. 193; ARA; IBB; BJ). Uma quarta possibilidade é ficar com o TM e traduzir a oração final simplesmente como "... não entrarei [de novo] na cidade" (*cf.* LXX; Vulg.; ARC; TB). O juízo divino sobre a cidade é um tema conhecido em Oséias (8.14; 10.14), e bem pode ser que o profeta tivesse em mente um padrão de *inclusio*, em que a ameaça de juízo (v. 6) e a promessa de esperança após o juízo ficam parenteticamente unidas pela palavra *cidade*; sugerindo, assim, que o alvo principal da espada brandida por Deus já não precisava temer a ameaça de uma intrusão tão terrível.[1]

10-11. A promessa de restauração é expressa em termos que fluem da cena de julgamento dos versículos 1-9: (1) os israelitas (os pronomes "eles" [subentendido], *os* e *suas* referem-se ao povo disperso) são

1. Em seu entendimento do versículo 9, Andersen (pp. 589-591) vai mais uma vez contra a tendência principal entre os eruditos. Sua conclusão de que os usos de *lō'* no versículo não são negativos, mas afirmativos, devendo ser traduzidos por "certamente", é, sem dúvida, lingüisticamente aceitável. O que é mais difícil de aceitar são seus argumentos de que Javé demonstra aqui Sua santidade, não na compaixão, mas na coerência do julgamento, e que os versículos 10 e 11 não são a conseqüência lógica de uma promessa de perdão, mas uma mudança abrupta para uma situação escatológica.

chamados de *filhos* (v. 10; *cf.* v. 1); (2) o fato de andarem temerosos atrás de (ou *após*) Javé contrasta diretamente com seu afastamento dEle (v. 10; *cf.* v. 2); (3) o fato de fazerem sua peregrinação *tremendo* (o hebraico *ḥrd* descreve o tremor no Sinai, Êx 19.18) deixa implícito um reconhecimento de que Deus tinha por alvo a cura deles, algo ausente na queixa divina (vv. 10-11; *cf.* v. 3); (4) os locais específicos de exílio, Egito e Assíria, são mencionados como um lembrete da necessidade de juízo (v. 11; *cf.* v. 5); e (5) o reassentamento (*os farei habitar em suas próprias casas*, que devem incluir as propriedades em que eles trabalhavam; *cf.* "bens", em Andersen, p. 575) descreve a restauração de suas cidades devastadas (v. 11; *cf.* v. 6).

O que há de novo nos versículos 10 e 11 é o símile do *leão*, aplicado a Javé (*cf.* Am 1.2; 3.4, 8; a linguagem de Amós pode ter sido do conhecimento de Oséias), e as ilustrações dos *passarinhos* e das *pombas*, relativas a Israel. O papel das figuras nessa passagem é fortalecer a descrição da autoridade divina, tão violada pela rebelião de Israel, e da resposta obediente de Israel diante dessa autoridade. Uma criança teimosa pode contestar a ordem dos pais; um passarinho ou uma pomba dificilmente ignoraria o rugido de um leão. Aqui, o que se destaca é a timidez da pomba, não sua tolice, como em 7.11. A autoridade, e até a soberania de Deus, é o que caracteriza o leão, não a ferocidade, como em 5.14; 13.7-8.

A fórmula oracular *diz o Senhor* indica o término das promessas de salvação nos versículos 10-11 (*cf.* 2.16, 21), da cena de julgamento de 11.1-11, da quarta grande seqüência de discursos cujas metáforas descreveram o chamado não cumprido de Israel (9.9 — 11.11), e de toda a série de mensagens que teve início em 4.1, apresentando a natureza do juízo divino. Completou-se, pela segunda vez, a jornada que partiu do julgamento e chegou à esperança, num percurso cuidadosamente planejado, e Oséias nos levará uma vez mais por esse caminho, antes de concluir suas declarações.

III. AS MENSAGENS DE OSÉIAS: SEGUNDA PARTE (11.12-14.9)

Oséias poderia ter concluído seu livro em 11.11, com a figura potente, quase jocosa, de Deus, o Leão, chamando para casa sua trêmula família de passarinhos. Com esse retorno em vista, o livro veio avançando incansavelmente, atingindo o alvo uma vez em 1.11, outra vez em 3.5 e novamente em 11.11. Contudo, a profecia ainda tem mais revelações sobre a natureza do pecado de Israel, sobre a intensidade do julgamento

arrebatado de Deus e sobre a glória da reconciliação final. Portanto, aqui, pela última vez, o texto acompanha Israel, em sua marcha do castigo até a restauração. As principais divisões desta divisão final são as seguintes:

Efraim e Judá, agora — desonestos e tolos (11.12-12.1);
Jacó, antes e agora — arrogância e auto-suficiência (12.2-14);
Efraim, antes e agora — idolatria e ingratidão (13.1-16);
Israel e Javé, o futuro de ambos — arrependimento e restauração(14.1-8);
Admoestação final — andar e tropeçar (14.9).

Na primeira divisão (11.12-12.1), que serve de transição das mensagens da primeira parte (4.1-11.11) e de introdução às mensagens da segunda (11.12-14.9), os olhos de Oséias voltam-se para a corrupção reinante e para a devastação que está à porta. Quando essas palavras são proclamadas, sem dúvida, o reino do norte encontra-se em seu último decênio. Nas duas divisões seguintes (12.2-14; 13.1-16), Oséias baseia-se nas características passadas dos dois grandes patriarcas das tribos do norte, Jacó (12.2-4, 12) e Efraim (13.1), para explicar o comportamento atual de seus patrícios. Na quarta divisão (14.1-8), a atenção volta-se quase inteiramente para o futuro distante, em que a ira do juízo terá passado e as lições de contrição e devoção terão sido aprendidas. (Veja a nota adicional sobre o cumprimento das profecias, p. 77, quanto aos tempos verbais vinculados aos oráculos de Oséias.) Na quinta divisão (14.9), o epílogo em forma de provérbio aplica o livro a todo o povo de Deus, com os olhos do autor aparentemente voltados para todas as eras, incluindo a nossa.

O modo como Oséias usa o passado para explicar o presente ficou bem ilustrado na série de imagens que documentam o fracasso de Israel no cumprimento de seu chamado (9.10-11.11). O que há de novo nesta seção final é que as *referências históricas* não se concentram basicamente em *lugares* (*e. g.*, Gibeá, 9.9; 10.9; Peor, 9.10; Gilgal, 9.10; Betel, 10.5; Bete-Arbel, 10.14), mas em *pessoas*, os heróicos ancestrais que davam o nome a seus descendentes. Essa mudança de centro (embora Betel, 12.4, Gileade e Gilgal, 12.11, sejam mencionadas) significa uma troca de ênfase, que deixa os *acontecimentos* e passa para as *características* que modelam o comportamento de Israel. Portanto, a colocação dos capítulos 12 e 13

após o capítulo 11 pode ser estratégica. No capítulo 11, Deus explora a importância do relacionamento pai-filho para descrever de que forma trágica Israel havia rompido a aliança. Nos capítulos 12 e 13, o relacionamento pai-filho continua como centro de atenção, mas desta vez para mostrar toda insensatez com que Israel havia imitado algumas das piores características de seus ancestrais.

Quanto à *forma literária*, as três divisões são discursos de juízo, dando, em geral, maior atenção à acusação e à sua descrição do pecado de Israel do que às ameaças de castigo, embora este último aspecto ganhe volume e intensidade em 13.14-16. A quarta divisão combina uma exortação ao retorno (14.1-3) com uma promessa de salvação (14.4-7), em forma de canção de amor, e com uma queixa divina final (14.8). O versículo final do livro é uma advertência de sabedoria, semelhante a um provérbio em sua estrutura e mensagem (14.9).

a. Efraim e Judá, agora — desonestos e tolos (11.12-12.1 [heb. 12.1-2])[1]

Como de costume (*cf.* 1.7, 11; 4.15; 5.5, 14; 6.4; 6.11-7.1; 8.14; 10.11; 12.2), Oséias amplia seus horizontes para incluir Judá, o reino do sul. Os erros fundamentais que o profeta é compelido a apontar — idolatria, loucura política, autoconfiança militar — não eram propriedade particular de um dos dois reinos. Na qualidade de mensageiro divinamente comissionado e intérprete da aliança, Oséias não podia limitar suas palavras às fronteiras artificiais que separavam sua terra e a de seu irmão do sul. Contudo, a obstinada rejeição dos caminhos divinos havia arrastado Israel para o vórtice do julgamento de Deus de forma mais rápida do que em Judá. E Javé tomou providências para que os dois primeiros profetas a escrever dedicassem a Israel, não a Judá, a melhor parte de seu tempo. A história de Israel estava em rota de colisão com a catástrofe, e as sentinelas (*cf.* 9.8) tinham de dirigir suas advertências quase exclusivamente a ela. Entretanto, as menções a Judá são lembretes de que o pecado não precisa de passaporte; ele atravessa as fronteiras sem passar pela alfândega e brota endemicamente em qualquer solo que esteja à disposição. Além disso, os planos divinos de longo prazo requeriam um povo congregado (1.11), e as punhaladas de Oséias contra Judá, nos discursos de juízo, mantiveram essa

1. Este título foi emprestado de H. L. Ginsburg, "Hosea's Ephraim, More Fool than Knave" (*JBL*, 80, 1961, pp. 339-347), que afirma, com razão, que tanto a tolice como a traição são o crime de Israel, descrito no capítulo 12.

realidade perante seus ouvintes do norte.

11.12 [heb. 12.1]. *Efraim* e *casa de Israel* devem ser expressões sinônimas aqui (*cf.* 11.1, 3) — todo o povo do norte, qualquer que fosse sua situação legal com a Assíria naquele momento (veja observação em 5.8-7.16). As *mentiras* são um alvo predileto da ira divina em Oséias (*cf.* 7.3; 10.13 quanto a *khš*; mas também *kzb* em 7.13; 12.1; *bgd*, "agir aleivosamente, com falsidade", em 5.7; 6.7). *Engano* (heb. *mirmâ*) interpreta o propósito da mentira e ao mesmo tempo prepara para a descrição das práticas comerciais desonestas de Efraim, em 12.7. Tanto o contexto precedente (*cf.* 11.2, 7) como as orações paralelas que descrevem a corrupção religiosa de Judá sugerem que a *idolatria* é a prática enganosa aqui mencionada. Tão disseminada era a contaminação que o orador — *me*, em 12a — estava literalmente cercado (heb. *sbb*, *cf.* 7.2, onde os atos perversos dos sacerdotes os encurralam e testemunham contra eles) por tal prática. Embora o profeta possa estar falando de si mesmo, é mais provável que o orador seja Javé, o Santo no meio de seu povo (11.9), que, desse modo, é quase inundado pelo engano espiritual deles, que chama não-deuses de Deus e vice-versa.

Se entendemos corretamente o versículo 12b, *Judá* encontra-se exatamente na mesma condição. Seu comportamento é paralelo ao de Efraim, não nitidamente distinto (apesar das traduções de ARA; IBB; TB; BJ; ARC; Wolff, p. 205; Mays, p. 159; Jacob, p. 85). A chave para nossa interpretação é o significado de *Deus* (heb. *'ēl*) e de *Santo* (heb. *qᵉdôšîm*; a palavra está no plural). Aqui, *deus* provavelmente significa El, o deus-supremo dos cananeus, não Javé. E "santos" não é um plural majestático que designam Javé (repare que o singular é empregado em 11.9) nem as prostitutas cultuais (assim entende Jeremias, p. 148) nem os verdadeiros profetas (como entende Wolff, p. 210), mas o panteão cananeu, que abrange a corte de El (NEB; também Ward, p. 207; Andersen, p. 603).[1] Deve-ser ler o verbo como "vaguear" ou "perambular" (heb. *rwd*; *cf.* Jr 2.31), e não é preciso emendá-lo para "conhecer" (heb. *yd'*), apesar da atraente tradução da LXX: "Agora eu, Deus, os conheço" (*cf.* BJ, margem). Assim, o versículo deveria ser lido da seguinte maneira:

1. Veja também R. Coote, *VT*, 21, 1972, p. 389.

Efraim me cercou de mentiras
e a casa de Israel com engano.
Judá ainda vagueia com El
e se mantém fiel aos "santos" [da corte de El].

A fidelidade de Judá aos deuses pagãos adorados na forma de ídolos aponta para a natureza confusa de toda a vida religiosa do povo. Quando a fidelidade era uma virtude, estava em falta (4.1); quando era defeito, estava presente em toda parte.

1. A traição da idolatria foi acompanhada pela tolice de Efraim (não temos condições de saber se aqui Efraim é uma referência ao estado remanescente ou ao reino do norte) na política externa. *Apascenta o vento* e *persegue* (heb. *rdp*; *cf.* 2.7; 6.3; 8.3; Am 1.11) *o vento leste* são imagens de esforços fúteis e tolos, semelhantes à frase característica do Pregador, "correr atrás do vento", literalmente "ansiar pelo vento" (heb. *re'ût rûaḥ*; Ec 1.14; 2.1, 17, 26; 4.4, 6; 6.9). Oséias já empregou "semeiam ventos" (ou "semeiam nos ventos") como figura de semelhante futilidade (8.7). Em 13.15, o *vento leste* será um instrumento de juízo, como se aquilo que eles perseguiam (*todo dia*), em 12.1, finalmente os alcançasse.

Mentiras (aqui o heb. *kzb*) e *destruição* (heb. *šōḏ*; *cf.* comentário sobre 7.13; Am 3.10; 5.9) podem ser entendidas como uma só expressão (hendíadis, duas palavras usadas para transmitir um único sentido): "falsidade violenta", isto é, mentira que resulta em violência (esta última é às vezes emendada para *šaw*, "vaidade", "futilidade", com base na LXX).[1] A amplitude desse engano prejudicial é novamente expressa mediante o emprego do *tema da multiplicação* (*cf.* 4.7; 8.11; 10.1, 13). A principal demonstração de sua tolice enganosa era a política externa vacilante (*cf.* "insensata, sem entendimento", IBB, em 7.11), pela qual faziam negociações (*faz aliança*) — até tratados inventados (esse é o sentido de *bᵉrît* aqui; *cf.* 2.18; 6.7; 8.1) — com a *Assíria* e simultaneamente traziam *azeite* de oliva (*cf.* comentários sobre 2.5, 8) como suborno ou tributo para o *Egito*. Sobre as circunstâncias, veja a nota adicional sobre os possíveis contextos históricos, 5.8-7.16, p. 128. Cortejar dois inimigos ao mesmo tempo não era apenas um ato de deslealdade para com Deus, mas um ato de loucura política, destinada a fazer cair sobre eles a ira das duas nações.

1. Veja H. L. Ginsburg, "Hosea's Ephraim, More Fool than Knave", *JBL*, 80, 1961, p. 340.

b. Jacó, antes e agora — arrogância e auto-suficiência (12.2-14 [heb. 12.3-15])

Mais uma vez, Oséias passa a colocar em suas perspectivas históricas as práticas ímpias apresentadas resumidamente em 11.12-12.1. Ele faz isso, citando acontecimentos da vida de Jacó para explicar o comportamento tanto de Judá quanto de Israel. Tal é o desdobramento dos segmentos deste capítulo intrigante que muitos intérpretes propõem grandes rearranjos, embora não haja consenso entre os eruditos.

A questão mais importante é se Jacó está servindo aqui como exemplo positivo ou negativo.[1] A prática normal de Oséias, o contexto do capítulo 12, que está cercado pelas ilustrações históricas negativas encontradas em 9.10-11.11 e 13.1, e a própria redação do texto parecem favorecer ligeiramente uma interpretação negativa, apesar da oportuna advertência de Andersen (pp. 597-600) de que o texto é menos crítico em relação a Jacó do que se costuma pensar. Se há alguma lição positiva, ela deve estar baseada no versículo 4, podendo ser: (1) a luta de Jacó com Deus e/ou Seu anjo, entendida como exemplo de arrependimento e retorno a ser imitado pelos contemporâneos de Oséias, ou (2) a paciência de Deus, estendida até mesmo a um trapaceiro como Jacó.[2]

Pode-se dividir o capítulo em três seções, sem com isso negligenciar sua unidade temática global: a controvérsia com Judá e Israel — vv. 2-6; a vã arrogância de Efraim — vv. 7-9; as parábolas dos profetas — vv. 10-14. Indícios da unidade do capítulo são observados nas ocorrências do nome de Jacó (vv. 1, 12), nas referências ao Egito (vv. 9, 13), no uso da raiz *'wn* em vários sentidos — maturidade (v. 3), riqueza (v. 8), futilidade perversa (ou deuses falsos, v. 11) — no destaque dado à acusação (vv. 2-3, 7, 11, 14) e no fato de que a atenção parece ser dirigida para a nação inteira, norte e sul (*cf.* Judá, v. 2, Efraim, vv. 8, 14, e referências ao êxodo do povo unido, vv. 9, 13).

---

1. Ward, p. 213, faz um resumo de várias abordagens interpretativas de décadas recentes, incluindo a sugestão de um de seus alunos, segundo a qual os versículos 4 e 8, às vezes considerados favoráveis a Jacó, podem ser "alardes populares feitos em disputa com o profeta".
2. Quanto à primeira possibilidade, veja N. Peters, *Osee und die Geschichte* (Paderborn: 1924), pp. 14-15; quanto à segunda, veja G. A. F. Knight, *Hosea*, Torch Bible Commentaries (Londres: SCM Press, 1960), *ad loc.*

i. A controvérsia com Judá e Israel (12.2-6). Contenda sugere que o contexto legal de 11.1-11 recebe um novo anúncio no versículo 2 (*cf.* comentários sobre 2.2; 4.1, 4, quanto a *rîb*, "controvérsia", "disputa legal" ou "discussão"). A ameaça de castigo é lançada sobre o réu, antes que se apresentem as provas contra ele (v. 2b-c), embora as acusações de 11.12-12.1 possam transmitir alguma prova. Então, é citada a prova mais clara — não do próprio comportamento de Israel, mas de seu ancestral e epônimo, *Jacó* (vv. 3-4); a introdução ao nome do Senhor (v. 5), em forma de hino (*cf.* Am 4.13; 5.8-9; 9.6), serve para reforçar a natureza sagrada da experiência de Jacó e lembrar os ouvintes de Oséias dAquele que entrou em litígio com eles. A admoestação ou instrução (v. 6) é um claro resumo do dever deles para com o Deus do hino (*cf.* as admoestações semelhantes relacionadas aos procedimentos legais em 10.12 e especialmente Mq 6.8).

Judá (v. 2) é o primeiro réu, embora muitos estudiosos sejam levados a substituir o nome de Judá pelo de Israel, na pressuposição de que, posteriormente, um editor de Judá ignorou o paralelismo Israel/Jacó e inseriu o nome do reino do sul, num esforço de usar o texto de Oséias para expor os crimes de Judá (*cf.* Moffatt; BJ, margem; PIB [essas duas traduções seguem a numeração dos versículos do texto hebraico]; Ward, p. 207; Wolff, p. 206; Mays, p. 161; Jacob, p. 85). O nome de Judá (*cf.* 11.12) é um lembrete de que todo o povo herdou tanto as características ímpias ou tolas de seu ancestral comum quanto as promessas da aliança que farão deles um só povo mais uma vez. *Jacó* (vv. 2, 12) e *Israel* (vv. 12-13) referem-se ao pai das duas tribos, do norte e do sul, e de todas as tribos resgatadas do Egito no êxodo. Neste capítulo (vv. 8, 14), *Efraim* significa reino do norte, sendo também a contraparte estilística de *Judá*.

A ameaça do versículo 2 é anunciada numa linguagem conhecida, encontrada quase *verbatim* em 4.9: quanto a *castigará*, literalmente "visitará", *cf.* comentários sobre 1.4; 2.13; 4.9; 8.13; 9.9; quanto a *proceder*, isto é, "caminhos ímpios", neste contexto, *cf.* 4.9; quanto a *obras*, isto é, a descrição mais genérica e abrangente das ações erradas de toda espécie, *cf.* comentários sobre 4.9; 5.4; 7.2; 9.15; quanto a *recompensará*, literalmente "fará retornar", *cf.* comentários sobre 4.9; 12.15; como acontece em Amós 1.3, o objeto implícito é a ira divina. A ordem das palavras em hebraico, em forma de quiasmo — "ele castigará Jacó de acordo com seu proceder; de acordo com suas obras ele o recompensará" — enfatiza não tanto os pecados, mas o castigo, que ocupa o primeiro e o último lugar na oração.

A ausência de transição entre os versículos 2 e 3 indica que Jacó

ainda é o sujeito e que o tema continua sendo o juízo e as razões para tal. O versículo 3 transporta-nos para as histórias da vida de Jacó em Gênesis. Dois cenários da vida de Jacó nos são sugeridos pelas locuções adverbiais *no ventre* (*cf.* 9.11, 16) e *no vigor da sua idade*, ou em sua maturidade (*'wn*, *cf.* o uso que Jacó faz do termo *'wn*, em referência à sua virilidade para gerar Rúben, seu primogênito, Gn 49.3). O primeiro cenário é a história do nascimento de Jacó, lembrado no fato de ele agarrar o calcanhar de Esaú (Gn 25.26); o segundo parece dizer respeito à sua luta com o anjo de Deus perto do Jaboque, no local que veio a ser conhecido como Peniel (lit. "face de Deus"; *cf.* 32.30). Trocadilhos com o duplo nome do filho de Isaque são o núcleo do versículo 3. Os verbos dão a pista. *Pegou* (agarrou) *do calcanhar* é a tradução do hebraico *'āqaḇ*, cuja forma no incompleto é *ya'qōḇ*, isto é, Jacó. A força negativa da palavra seria ainda mais clara para os ouvintes de Oséias quando recordassem do caso de Gênesis 27.36, em que Esaú se queixa a Isaque: "Não é com razão que se chama ele Jacó? pois já duas vezes me enganou (heb. *ya'qōḇ*): tirou-me o direito de primogenitura (*cf.* Gn 25.29-34), e agora usurpa a bênção que era minha". *Lutou* (heb. *śārâ*; *cf.* Gn 32.29) é a base para a explicação da mudança de nome de Jacó para Israel (heb. *yiśrā'ēl*; observe o *śr* no nome), relatada em Gênesis 32.28. É possível que a *luta*, preservada no nome de Israel, fosse encarada negativamente por Oséias. Tanto o ato de agarrar o calcanhar quanto a luta eram sinais do atrevimento impulsivo de Jacó. Ainda que o acontecimento de Peniel tenha resultado em bênção para aquele que acabara de receber o nome de Israel, também carregava sua dor, como preço da impetuosidade: a coxa de Jacó deslocou-se da junta, e, mancando, ele foi encontrar-se com Esaú (Gn 32.25, 31).

O versículo 4 está repleto de perguntas para o intérprete. Quais os sujeitos que atribuímos à seqüência de verbos? A ausência de um sinal de que o sujeito tenha mudado, o "e" (omitido na ARA) que liga o versículo 4 ao 3 e a repetição de um verbo que tem em *śr* suas principais consoantes — tudo isso aponta para Jacó como sujeito e indica algum desenvolvimento do versículo 3b como objetivo do versículo 4. Foi Jacó quem:

(1) "lutou com" (ou, talvez, "agiu com superioridade em relação a")[1] Deus – lendo o hebraico *'el*, "com", "para", como *'ēl*, não a preposição, mas a divindade – e *prevaleceu* com *o anjo* (*cf.* Gn 32.28, onde a linguagem é quase idêntica); (2) *chorou* (ou "inquietou-o");[2] *e lhe pediu mercê* (quanto a esse grau de *ḥnn*, "ser gracioso", veja Gn 42.21; Dt 3.23; 1 Rs 8.33, 47); e (3) "o encontra em Betel" (quanto ao hebraico *mṣ'* no sentido de encontrar para adorar, *cf.* 5.6) e ali fala com ele (lendo *com ele*, acompanhando a LXX e a Siríaca, em vez de *conosco*, que segue o TM), prometendo a lealdade da aliança a Deus, em troca da orientação e da provisão divina (Gn 28.18-22). Portanto, podemos ler o versículo 4 assim:

> E ele [Jacó] contendeu com Deus
> e com um anjo [de Deus] prevaleceu.
> Ele [Jacó] chorou e suplicou seu favor.
> Ele se encontrou com Deus [para adoração] em Betel,
> e ali falou com ele.

Essa leitura mantém Jacó como o sujeito constante e Deus (ou Seu anjo) como o objeto, evitando grande parte das emendas envolvidas nas outras maneiras de tratar o versículo (*cf.* a dupla inserção da palavra Deus no texto, ARA, RSV; ou a omissão de *anjo* feita por Wolff, p. 206).

Será que podemos harmonizar o resumo de Oséias com acontecimentos registrados em Gênesis? Apenas em parte. A súplica pela bênção parece ter acontecido em Peniel/Penuel (Gn 32.26), mas ali não se descreve nenhum choro. Oséias pode ter acrescentado a palavra como uma hendíadis, para dar intensidade ao pedido de Jacó. O único topónimo mencionado é *Betel* (*cf.* 10.15; os nomes normalmente empregados por Oséias para a antiga cidade sagrada eram o sarcástico Bete-Áven, 4.15; 5.8; 10.5, ou Áven, 10.8), ao passo que a luta com o desconhecido misterioso ocorreu em Peniel. O encontro dramático com os anjos de Deus em Betel (Gn 28.12-22) é expresso concisamente por "encontrou-o" e "falou com ele". Oséias também parece estar invertendo a ordem dos

---

1. A raiz hebraica pode ser *śrr*; *cf.* Jz 9.22; Is 32.1; Os 8.4; nesse caso, o trocadilho envolve não apenas o nome Israel, mas também os "príncipes" ou "líderes militares", *śārîm*, cuja cumplicidade no mal de Israel foi assinalada por Oséias com muita freqüência; *cf.* 3.4; 5.10; 7.3, 5, 16; 8.10; 9.15; 13.10.
2. *Cf.* R. B. Coote, "Hosea XII", *VT*, 21, 1971, p. 395, quanto à sugestão de que a raiz aqui não é *bkh*, mas *bwk*, como em Êx 14.3; Et 3.15; Jl 1.18.

acontecimentos, citando o episódio de Peniel antes do encontro de Betel, provavelmente por causa da unidade literária obtida pelo trocadilho com as raízes *śrh* e *śrr*, no final do versículo 3 e no início do versículo 4. Deve-se deixar em aberto a possibilidade de Oséias ter tido acesso a tradições sobre Jacó em formas diferentes daquelas preservadas em Gênesis.[1]

Como Oséias pretendia relacionar o comportamento de Jacó com a situação de Israel nos anos finais do reino do norte? Cautelosamente, arriscamos uma resposta em três partes. Primeira, a *presunção* de Jacó quanto a seus direitos e seu papel como filho de Isaque, irmão rival de Esaú e herdeiro da aliança divina, correspondia à expectativa simplista de Israel, que achava que sua condição de eleito jamais correria risco, por mais que seu comportamento se tornasse parecido com o dos moradores de Canaã (vv. 7-9; *cf.* seus apelos insinceros à graça divina, em 6.1-3; 8.2). Segunda, o encontro de Jacó com Deus em *Betel*, apesar de ser um marco em sua vida, não garantiu a obediência do patriarca a Deus, conforme atestam os episódios posteriores àquilo (*e. g.*, a idolatria que havia corrompido sua casa, em Gn 35). *Betel* não foi a solução completa para a infidelidade à aliança demonstrada por Jacó, e certamente não o seria para a de Israel, uma vez que se tornara um centro de adoração de bezerros. Terceira, e talvez mais importante do que tudo, Jacó não cumpriu o voto de fidelidade a Deus feito em *Betel*, e seus descendentes não apenas seguiram suas pegadas, mas foram além delas. Quaisquer que tenham sido os compromissos assumidos em *Betel* quando Jacó falou com Deus, eles ficaram reduzidos a nada pelo fato de Israel entender que os atos rituais (*cf.* 5.6) eram suficientes para cumprir suas obrigações em relação à aliança.

Esse enfoque tríplice sobre o objetivo de Oséias nos versículos 3 e 4 ganha alguma sustentação no fragmento de hino e nas admoestações dos versículos 5 e 6. O hino que apresenta o nome de Javé em contraste com *'elôhîm* e *'ēl*, nos versículos 3 e 4, é um lembrete dos perigos de confundir o Senhor e Salvador de Israel com os deuses da terra, incluindo o deus maior, El. O emprego do título completo, *o Senhor, o Deus dos Exércitos* (isto é, exércitos do céu e da terra [2 Sm 5.10], denominação encontrada somente aqui em Oséias), desvia a atenção de algum local sagrado como *Betel*, transferindo-a para o poder e a glória universal do Senhor. O fato de *nome*, no versículo 5, não ser a palavra mais comum *šēm* (*cf.* Am 4.13;

1. Veja em Andersen, pp. 597-615, maiores comentários sobre os relacionamentos.

5.8; 9.6), mas *zēḵer*, que literalmente significa "título por meio do qual se lembra" (*cf.* Êx 3.15; Os 14.7), pode ser a maneira de Oséias destacar como é crucial não esquecer o conhecimento da identidade singular de Javé.

A advertência do versículo 6 pode ser um exemplo de instrução judicial, um lembrete solene dos deveres da aliança, como em Miquéias 6.8. O Deus com quem Israel se relaciona insiste que os termos de qualquer acordo com Ele incluem o amor da aliança (misericórdia, heb. *ḥeseḏ*; 2.19; 4.1; 6.4, 6) e consideração para com os direitos humanos (*mišpāṭ*), aspectos fundamentais em Seu próprio comportamento (*cf.* comentário sobre 2.19). As ambições de Jacó colocaram-no em dissonância com o caráter de Deus logo no início de sua vida (*cf.* v. 3). Sua descendência, individual ou coletivamente — o pronome pessoal enfático (omitido na ARA, v. 6) está no singular — tinha de ser reorientada, para que pudesse deixar seu antigo padrão e "voltar" (*converte-te*; novamente a palavra favorita de Oséias para designar a renovação penitente da responsabilidade diante da aliança; *cf.* comentários sobre 3.5; 11.5). Aqui, *converte-te* não tem absolutamente nenhum alvo explícito (*cf.* 14.1-2 [heb. vv. 2-3], onde ocorrem *para Javé* e *a Javé*; as preposições hebraicas são *'ad* e *'el*). A preposição *b* junto a *teu Deus* provavelmente significa *com a ajuda de* (Mays, p. 161; RSV; NEB), sendo um lembrete de que até o arrependimento é impossível sem a graça divina que o viabilize. A emenda de *teu Deus* para "tuas tendas" (*cf.* PIB; Ward, p. 207) é facilmente compreensível no texto hebraico (*bē'lōhêḵā* torna-se *bᵉ'ōhālêḵā*), mas é desnecessária aqui, além de antecipar rápido demais a proclamação de um novo relacionamento no deserto, anunciado no versículo 9. O fruto do retorno, ou conversão, não é apenas a conduta amorosa e justa que tanto faltava em Jacó e seus herdeiros (*cf.* Efraim nos vv. 7-8), mas também uma dependência paciente e esperançosa (heb. *qwh*, "aguardar", "esperar"; *cf.* Sl 25.5; 27.14; 37.34, onde "esperar" e "guardar" [heb. *šmr*] encontram-se em paralelo, como em Os 12.6; *cf.* também o substantivo *tiqwâ*, *esperança*, em Os 2.15 [heb. 2.17]). Vez após outra Jacó havia se agarrado a seu destino; Israel e Judá haviam feito o mesmo ao se apossar das terras (5.8-10), firmar tratados apressados (10.4; 12.1) e levar súplicas a Baal (7.14-16). Seu novo estilo seria aguardar (*espera*) com plena esperança que o Redentor divino atendesse a suas necessidades.

ii. A vã arrogância de Efraim (12.7-9). Os dois versículos anteriores desviaram nossa atenção da conduta dúbia de Jacó para as necessidades dos contemporâneos de Oséias. Nos versículos de 7 a 9, o alvo se estreita,

passando de todo o povo que tem Jacó por pai (*cf.* 11.12; 12.2) para o reino do norte, *Efraim*, um nome que faz lembrar sua tribo mais famosa e dominante (*cf.* comentários sobre 4.17; 5.3, 9, 11, 13). A transição de todo o povo para o grupo de tribos do norte é engenhosa. As características de Efraim são descritas (v. 7) antes de se revelar sua identidade (v. 8). Além disso, a estratégia do profeta é vincular *Efraim* à corrupção dos cananeus — *mercador* ou "comerciante" (*kᵉna'an* em heb.; *cf.* Sf 2.5) — desenvolvendo ao mesmo tempo o esboço biográfico de Jacó (vv. 3-4), cuja cobiça e ambição, até para com seu irmão, estabeleceram o padrão de conduta de *Efraim*. *Balança enganosa* (o adjetivo é *mirmâ*; *cf.* 11.12) fala de práticas comerciais desonestas que receberam a condenação de Amós (8.5-6) e as advertências dos sábios (Pv 11.1; 20.23). Efraim era imparcial em sua cobiça desonesta — ele *oprimia* (heb. *'šq*; 5.11; *cf.* Dt 24.14; Jr 7.6; Am 4.1) até mesmo seu "amigo" ou "aliado": *ama* não deve ser visto como o verbo principal (*cf.* ARA; ARC; IBB; BJ; TB; PIB), mas ser traduzido por "amado", o objeto direto do outro verbo, *oprimir*. Assim, a oração reflete o tratamento traiçoeiro de Jacó para com Esaú (v. 3).

O comerciante trapaceiro não é identificado apenas no versículo 8, mas também é levado a testemunhar contra si mesmo (*cf.* 2.5, 12; 10.3) com uma arrogância tão tola quanto perniciosa. Ele alega ter-se enriquecido (heb. *'šr*). Certamente, o uso do verbo *adquirir* ou "achar" (heb. *mṣ'*) para indicar a obtenção de *grandes bens* (quanto aos trocadilhos progressivos a partir dos significados de *'wn*, veja vv. 4, 11) tem o propósito de contrastar com o encontro (heb. *mṣ'*) de Jacó em Betel (v. 4). Por mais que tivesse defeitos, com certeza o patriarca encontrou algo mais importante do que as riquezas em que seus descendentes confiavam. A arrogância, que é uma auto-acusação, prossegue até o final do versículo 8 (ARA; ARC; IBB; TB; BLH; BJ; ao contrário da PIB), selando sua vanglória com uma afirmação de inocência ou de impunidade: "(Em) todos meus ganhos (o heb. *yāgîa'* descreve o resultado de um trabalho extenuante; *cf.* Dt 28.33; Ag 1.11) *não acharão* (de novo *mṣ'*) *em mim nenhuma iniqüidade* (heb. *'āwôn*; *cf.* 4.8; 5.5; 7.1; 8.13; 9.7, 9; 13.12; 14.1-2) que seja pecado" (heb. *ḥēṭ'*; Is 31.7; Oséias freqüentemente emprega a raiz, mas não a palavra, nessa forma exata; *cf.* 4.7; 8.11; 10.8-9; 13.2).[1] Essa leitura do texto (como fazem Andersen, pp. 593-594; Wolff, p. 207; Jacob, p. 85; Jeremias, p. 148) aumenta a arrogância e ao mesmo tempo adia o anúncio de juízo,

1. A tradução é de Ward, p. 208; as anotações entre parênteses são minhas.

a fim de que possamos ouvi-lo da boca do próprio Oséias, no versículo 9.

A auto-apresentação de Deus (v. 9; *cf.* 13.4) é a reação lógica frente à arrogância de Efraim. Como aconteceu no fragmento de hino no versículo 5, ela nos relembra quem realmente está no comando. O destino do povo não depende do fato de pertencer à árvore genealógica de Jacó nem de seu tino comercial. Desde o início – *a terra do Egito* (*cf.* comentário sobre 2.15) – e até que Deus diga outra coisa, eles são e continuarão sendo o povo de *Sua* escolha. E o que Deus escolhe para eles no juízo é um abandono de sua prosperidade e uma volta à austeridade de suas *tendas* no deserto. Os acontecimentos cruciais do êxodo e suas subseqüentes peregrinações devem ser reprisados, a fim de que Efraim aprenda o quanto depende de Javé e o quanto deve agradecer por tal dependência. Os *dias da festa* podem ser uma alusão às cabanas temporárias utilizadas para acampar perto dos santuários (*cf.* comentário sobre 9.6). Contudo, uma vez que o propósito de Deus é eliminar todo vestígio da adoração a Baal (2.16-17), é mais provável que a expressão *dias da festa* seja uma extensão do tema do deserto e se refira ao uso festivo do tabernáculo conforme descrito em Números (como entende Andersen, p. 618).

iii. Parábolas dos profetas (12.10-14). Tendo Se apresentado no versículo 9, Deus passa a descrever Seu relacionamento com os profetas e a natureza do ministério deles (vv. 10, 13). A utilidade e a fidelidade do trabalho dos profetas contrasta profundamente com a cobiça egoísta e a ambição tola de Jacó e de seu semelhante, Efraim. O contexto, iluminado por referências ao êxodo (vv. 9, 13), esclarece o papel dos profetas na fundação e preservação da nação. Em nenhum outro lugar Oséias defende com mais ímpeto seu próprio direito de ser ouvido. O objetivo desses versículos é idêntico ao de Amós 2.11-12; 3.3-8; 7.10-17: eles descrevem o papel do profeta como algo recebido de Deus e, portanto, incontestável. A longo prazo, os profetas têm mais valor do que os patriarcas, reis ou príncipes. *Aos* (o hebraico *'al*, "em cima de", "contra", "sobre", "até", é incomum aqui e parece contrastar com *b^{e}yad* nas orações finais; *'al*, portanto, significaria *a*, "para", e *b^{e}yad*, "por" ou "através de") *profetas* Deus proferiu Sua palavra de julgamento, orientação e salvação, e *multiplicou* – repare o contraste entre a multiplicação efetuada por Efraim (12.1) e a de Deus – *visões* (heb. *ḥāzôn*; quanto à relação entre *visões* e discursos proféticos, veja Am 1.1; "visão" é o título dos livros de Isaías, Obadias e Naum). *Pelo ministério* (heb. *b^{e}yad*, lit. "pela mão de";

talvez um contraste com as *mãos* de Efraim, que seguravam a balança enganosa, v. 7) deles Deus pronunciou *símiles* (aqui o hebraico *dmh* não significa "silenciar" ou "destruir", como em 4.6; 10.7, 15, mas "parecer" ou, no grau intensivo como aqui, "idealizar comparações" ou "símiles", ou "estabelecer exemplos"). O termo é encontrado numa ampla gama de formas literárias, com um vasto espectro de sentidos, lembrando-nos de que tanto o conteúdo quanto a forma são dados por Deus nas Escrituras.

A aparente falta de relação entre o versículo 10 e os versículos 11-13 talvez se torne mais compreensível se aceitarmos a sugestão de que a menção das comparações ou símiles proféticos, no versículo 10, leva a alguns exemplos oriundos da boca do próprio profeta.[1] (Observe que Javé é mencionado na *terceira* pessoa ao longo dos vv. 11-14.) Por várias razões, *Gileade* e *Gilgal* (veja comentários sobre 4.15; 6.8; 9.15) são introduzidos abruptamente aqui: (1) para mostrar como a idolatria havia-se disseminado em Israel; (2) para resumir e reforçar o tema do engano e da mentira — tanto na religião como na política — que fez a transição para o capítulo 12 (11.12); e (3) para demonstrar o trocadilho sarcástico que fazia parte do estilo profético conforme Deus havia ordenado — um trocadilho que integrava a própria proclamação de juízo sobre a maldade insana do povo.

Antes de analisarmos detalhadamente os trocadilhos, precisamos resolver a tradução do versículo 11. A oração que traz a palavra *Gileade* geralmente é traduzida como uma condição (ARA) — *Se há em Gileade transgressão* (heb. *'wn*; *cf.* comentário sobre vv. 3, 8) — ou como uma pergunta (ARC; TB; IBB) — "Não é Gileade iniqüidade?" Provavelmente, é mais esclarecedor considerar intensivas ou enfáticas as partículas que sugerem indagação ou condição (assim lêem JB; NAB; Andersen, pp. 594, 619). *Gilgal* e *Gileade* devem ser lidas num paralelo mais próximo do que faz a maioria das traduções. As duas últimas frases devem ser lidas paralelamente, tendo os topônimos como sujeito composto de ambas e sendo traduzidas no pretérito:

1. Veja R. B. Coote, "Hosea XII", *VT*, 21, 1971, pp. 397-402, quanto a uma identificação e análise desses "símiles".

Eles certamente estavam em Gileade com um ídolo (*'āwen*)
sem valor,
com certeza em Gilgal com uma imagem (*šāw'*) vazia.
(A) touros sacrificaram.
Aliás, seus altares eram como marcos ao lado dos sulcos dos campos.

Nessa tradução, a oração final não é uma predição; isso iria contra os tempos verbais, por inserir uma observação futura num versículo que nada disso fala. O objetivo não é predizer, mas ridicularizar: os altares são tão inúteis quanto pedras amontoadas por um lavrador à beira do campo (quanto a *sulcos dos campos*, veja 10.4) quando limpa o terreno (*cf.* Is 5.2). Se *bois* deve levar a preposição "a" é uma pergunta irrespondível. Uma vez que Gilgal termina com a letra que também é a preposição "a" (heb. *l*^{e}) o texto pode ter omitido acidentalmente a letra ou então se entendeu que seu significado permaneceria. O importante é se Oséias está falando da adoração de bezerros em si – "a" bois – ou de sacrifícios em que os bois eram abatidos (*cf.* 8.11-13; 10.1; 11.2).

Os trocadilhos, que podem ser ilustrações das parábolas ou símiles (v. 10), principiam com a descrição da idolatria de Gileade como *'wn*, palavra-chave do capítulo 12, que tem três sentidos distintos: *vigor da idade*, virilidade madura (v. 3); *grandes bens* (v. 8); "idolatria" (v. 11). A conclusão de Coote parece correta: "Em qualquer sentido, a deprecação de *'ôn* é o objetivo da frase bem como do capítulo como um todo".[1] Presunção e loucura estão no centro de todos os três comportamentos – a luta de Jacó, a avareza de Efraim, o paganismo de Gileade. O jogo de palavras também concentra-se na ligação entre os nomes Gileade, Gilgal e marcos ou pedras (heb. *gallim*), visto que os três termos apresentam as consoantes *gl*. A inutilidade dos locais é uma ênfase primordial deste "símile": além de terem os sons parecidos, Gileade e Gilgal são tão vazios de vida e propósito quanto as pilhas de pedras que eles usam como altares.

O "símile" final empregado por Oséias para demonstrar seu papel profético encontra-se nos versículos 12 e 13, onde o trabalho prestado por Jacó para conseguir uma esposa torna-se uma ilustração de Javé resgatando Sua noiva. O elo entre esses versículos é tão intrigante que uma tradução (RSV) coloca o versículo 12 entre parênteses, para indicar que

1. R. B. Coote, *op. cit.*, p. 398.

ele interrompe a fluência do texto, enquanto inúmeros comentaristas deslocam-no para a outra seção que trata de Jacó, nos versículos 3 e 4. Entendemos que a colocação dos versículos 12 e 13 seja intencional: ambos os versículos contam a história de como se conseguiu uma noiva (ou noivas, no caso de Jacó) em uma terra estranha — as de Jacó/Israel (observe o duplo nome no paralelismo, que depois serve para interpretar os trocadilhos com os verbos no versículo 3) vieram da *Sírîa* (Arã; Gn 28.5; 29.15-30); a de Javé veio do *Egito* (*cf.* a linguagem nupcial, em 2.14-15).[1] Um sinal do paralelo entre os dois episódios é o uso do verbo *guardar* ou "vigiar" (heb. *šmr*), que descreve o cuidado de Jacó com as ovelhas de Labão (v. 12) e o ato de Deus tomar conta de Seu povo (v. 13).

Aqui, o objetivo do profeta não é simplesmente fazer uma comparação, mas também um contraste. Jacó fez o que tinha de fazer por Si mesmo. Deus resgatou e preservou Sua noiva usando os profetas. Portanto, o clímax da argumentação não é que Efraim seguiu as pegadas de Jacó, embora certamente isso faça parte da história, mas que Javé estava mais uma vez pronto para atuar por intermédio de um *profeta*. Ele havia usado Moisés como o profeta do êxodo e Samuel como o profeta do povo instalado em Canaã, e por meio deles Israel *foi guardado*. Agora outro *profeta* detinha as atenções: Oséias, a quem os israelitas já haviam considerado louco (9.7). O livro principiou com a história da missão do profeta em seu casamento e família e por intermédio deles; não pode terminar sem outra palavra acerca do papel crucial que os servos chamados por Deus, por mais impotentes e irrelevantes que parecessem, haviam desempenhado e iriam desempenhar na obra divina de redenção. Em última instância, a linhagem de Oséias como profeta suplantava o fato de Efraim descender de Jacó. Cada um dava a continuidade a seus ancestrais, e Oséias sabia qual "tribo" podia realmente contar com a ajuda de Deus.

O versículo final (v. 14) conta-nos por que Oséias se deu ao trabalho de explicar e defender seu papel de agente divino. Efraim resistiu à palavra divina, chegando à *amargura* (heb. *tamrûrîm*; *cf* Jr 6.26; 31.15), de tal forma que *provocou* (heb. *k's*; *cf.* 1 Rs 14.9; Jr 7.18, 19) Oséias e Javé além do que podiam suportar, pela flagrante desconsideração para com suas instruções. Já é suficientemente penoso ser chamado de profeta e ter de experimentar uma dor excruciante; receber na própria face as palavras que lhe atiram de volta é totalmente insuportável. Resgatar um bando de

1. R. B. Coote, *op.cit.*, p. 401.

escravos e assentá-los numa terra que eles jamais poderiam conquistar nem comprar era uma tarefa trabalhosa; vê-los incorrigivelmente ingratos era mesmo uma provocação. A linguagem deste versículo é forte. "Atos sanguinários" (PIB; lit. "sangues") são mencionados entre os crimes de Efraim (*cf.* 1.4; 4.2; 6.8), e Deus não oferece nenhum alívio, mas sim plena responsabilidade: todo o peso desse erro há de ser colocado bem em cima dos ombros de Efraim (heb. *nṭš* significa "deixar com" ou "confiar"; *cf.* 1 Sm 17.20). A conduta de Efraim tem sido fonte de vergonha e *opróbrio* (heb. *ḥerpâ*; *cf.* Jr 15.15; Jl 2.17, 19) para ele próprio e para seu Soberano. Uma vez que Efraim mesmo escolheu seu destino, Deus não vingará os maus-tratos que a nação tem sofrido. Antes, todo esse insulto será amontoado (literalmente "fará voltar"; *cf.* 4.9; 12.2) sobre ele. Vem a calhar que, no texto hebraico, a última palavra do capítulo seja "seu Senhor" (PIB; heb. *[a]dōnāyw; em Oséias apenas aqui, mas freqüentemente em Amós; e. g.* 1.8; 3.7-8, 11; 7.1, 4; 9.1). O reconhecimento de Deus como Mestre não era o ponto forte de Jacó nem de Efraim. No final, porém, aprenderiam que o privilégio da aliança só durava enquanto durasse a submissão à aliança. Profetas como Oséias compreenderam isso. Mais do que isso, quando concordaram com o alto preço de dizerem sim a seus comissionamentos, eles demonstraram o que os outros só aprenderiam por meio do juízo — que Javé é o Senhor vivo.

c. Efraim, antes e agora — idolatria e ingratidão (13.1-16 [heb. 13.1-14.1])

Novamente, Oséias olha para o presente exaurido de Israel em contraste com o passado abundante (*cf.* 9.10; 10.1, 9; 11.1; 12.13). Como no capítulo 12, o centro da atenção não está nos lugares geográficos (repare, no entanto, 12.11), mas no comportamento e na reputação de um patriarca — desta vez *Efraim*, que no versículo 1 deve representar os primeiros descendentes do forte filho de José, que possuíram em sua história líderes poderosos da nação, tais como Josué (Js 24.30) e Jeroboão I (1 Rs 11.26; 12.20). Este capítulo complementa o anterior, enfatizando os anúncios de juízo (vv. 5, 7-8, 9-10, 14, 15-16) com a mesma força com que o capítulo 12 ressaltou as acusações de pecado (11.12-12.1; 12.2-4, 7-8, 11, 14a). No entanto, as acusações que provocam as sentenças do capítulo 13 não devem ser esquecidas, pois recapitulam vários temas dominantes de Oséias e, desse modo, preparam o cenário tanto para a palavra final de juízo, nos versículos 15 e 16, quanto para o último chamado à conversão, em 14.1-8. Os temas resumidos no capítulo 13 são: *idolatria pela adoração ao bezerro* (v. 2; *cf.* 8.5-6; 10.5, 7; quanto à idolatria em geral, *cf.* 2.8; 3.1,

4; 4.12, 17; 8.4; 9.6, 10; 10.2, 6; 11.2); *ingratidão pelo êxodo* (vv. 4-6; *cf.* 8.14; 9.10; 11.1-2; 12.9, 13); *confiança tola em líderes políticos* (vv. 10-11; *cf* 7.7; 8.4; 9.15; 10.3, 15); *complacência em face do juízo* (v. 13; *cf* 4.4, 16; 5.6-7; 6.1-3, 4-5; 7.2, 9-10; 8.2; 9.7; 12.8-9). Esses tópicos não só retomam as principais ênfases de Oséias, mas também preparam para as exatas palavras de penitência enunciadas no chamado à conversão com que o livro termina: deve-se renunciar à *idolatria* (14.3c, 8), expressar *gratidão* (14.2c), abandonar a *confiança* em alianças políticas e poderio militar (14.3ab), substituir a *complacência* pela dependência em Deus (14.3d).

O capítulo 13 é uma série de breves discursos de juízo, e cada um deles é reforçado por recursos literários que intensificam as acusações ou acentuam as ameaças. Se Oséias deliberadamente reafirma vários de seus temas principais, também parece que ele apresenta, mais uma vez, uma coleção de técnicas literárias.

A queda trágica de Efraim (vv. 1-3).

A acusação é ressaltada pela atmosfera de *reversão trágica* no poder e no prestígio de Efraim (v. 1); a sentença (v. 3) traz um tom de *ironia* em sua semelhança com a descrição que Deus faz da inconstância do povo, em 6.4.

O julgamento inclemente de Deus (vv. 4-8).

A acusação (v. 6) é reforçada pela *auto-apresentação* de Javé e pela contundente lembrança de Sua graça (vv. 4-5); a sentença ganha mordacidade com os *símiles* de animais selvagens, aos quais Deus Se compara (vv. 7, 8).

A total vulnerabilidade de Efraim (vv. 9-11).

A ameaça de juízo é fortalecida pelas *perguntas retóricas* que ressaltam a impotência das estruturas político-militares de Israel (v. 10).

A tola obstinação de Efraim (vv. 12-14).

A acusação é expressa em uma *metáfora dupla* que transmite o quadro de uma rejeição consciente e ao mesmo tempo tola do arrependimento (vv. 12-13). A sentença ganha força com a comoção da *queixa divina*, seguida pelas *perguntas retóricas* fatais que convocam as forças da "morte" e do "Sheol" a executarem sua horrível tarefa.

A rebelião fatal de Samaria (vv. 15-16).

O anúncio de juízo é proclamado na associação de relatos *metafóricos e literais* — o "vento leste" (v. 15) é interpretado pela "espada" (v. 16).

i. A queda trágica de Efraim (13.1-3). O discurso de julgamento (acusação, vv. 1-2; sentença, v. 3) *acerca do* povo, não *para* o povo, enunciado pelo profeta, praticamente repete o relato trágico de 9.10, exceto que, naquela passagem, a ênfase estava no potencial de Israel para ser frutífero no cumprimento da vontade de Deus. Aqui, porém, a questão é o prestígio e a liderança de Efraim entre as tribos, expressos em termos do temível impacto sobre outros, o *tremor* (heb. *rʿtēt*; palavra encontrada somente aqui; a Vulg. traduz por "pavor", sentido confirmado nos rolos de Qumran; 1QH 4.33) provocado pela presença de Efraim e pelo destacado papel que lhe foi designado (o hebraico *nś'* deve ser vocalizado de modo a ler *niśśā'*, o particípio nifal que significa "ser elevado", ou *nāśî'*, "príncipe", isto é, "líder principal"; *cf.* Gn 23.6; freqüente em Números, *e. g.* cap. 2, e Ezequiel, *e. g.* caps. 45-48). Se nesta oração *Efraim* descreve a tribo em seu apogeu, *Israel* pode estar designando o povo todo e não apenas as tribos do norte. Nesse caso, o capítulo tem mais um elo com o capítulo 12, onde há uma menção específica a Judá (12.2) e o povo está em vista, pelo menos alguma parte do tempo, nas referências a Jacó e ao êxodo. À medida que o capítulo 13 avança e os pensamentos voltam-se do passado para o presente, *Israel* passa a significar o reino do norte (v. 9) e *Efraim*, o encrave sitiado que ficava ao redor de Samaria (vv. 12, 16), a última região a se render diante da dominação assíria.

Como ocorre em 9.10, *Baal* (*cf.* 2.13, 16-17; 11.2) era a causa da deserção, e os resultados foram desastrosos: os de Efraim "se tornaram abomináveis" (9.10) e Efraim *morreu* (v. 1), isto é, perdeu toda participação produtiva no programa divino e, conseqüentemente, estava fadado ao julgamento pela anulação total da aliança descrita nos nomes dos três filhos de Oséias (*cf.* cap. 1). Caso se faça necessária uma circunstância histórica específica que explique o fato de Efraim ter caído da graça e da glória, ela poderia ser a ocasião em que Jeroboão I apossou-se do trono das tribos do norte, cerca de duzentos anos antes, e prontamente estabeleceu santuários rivais de Jerusalém, nos quais Baal passou a ser adorado na forma do bezerro de ouro (1 Rs 12.16, 26-30).

Tudo isso é um lembrete das etapas da devoção de Israel a Baal: (1)

Baal-Peor (9.10; Nm 25.3) sugere algum tipo de fagulha inicial nos dias de Moisés; (2) Jeroboão I atiçou o fogo quando dividiu o reino após a morte de Salomão; (3) Acabe e Jezabel alimentaram as chamas até que Eliseu e Jeú as apagaram com uma vingança (2 Rs 9-10); (4) Jeroboão II e seus sucessores parecem ter soprado as brasas quase apagadas, dando-lhe nova vida, como as páginas de Oséias descrevem a situação; e (5) embora as invasões e deportações assírias tenham mudado para sempre a vida das tribos do norte, a adoração de Baal sobreviveu em Judá até sua rendição a Nabucodonosor (586 a. C.), conforme atestam os discursos de Jeremias (7.9; 9.13; 11.13, 17; 32.29, 35). A ira de Oséias contra os bezerros (*cf.* 8.5-6; 10.5, 7; 13.2) deve ser explicada em parte pelo fato de que eles sempre ameaçavam fazer uma representação errônea de Deus e induzir o povo ao paganismo, mesmo quando o nome de Baal não era especificamente invocado. Com base em 2 Reis 10.28-31, notamos que Jeú foi censurado porque manteve em Dã e Betel as imagens de bezerro de Jeroboão, mesmo depois que ele "exterminou de Israel a Baal".

O que Jeroboão I iniciou e Jeroboão II incentivou, o povo de Samaria continuou a fazer com entusiasmo incontido (v. 2) na época de Oséias. O profeta descreve claramente a paixão deles. É pecado (heb. *ḥṭ'*, *cf.* 12.8) descrito como: (1) fazer *imagens de fundição* (heb. *massēkâ*; em Oséias apenas aqui; *cf.* Êx 32.4, 8 e o relato do bezerro de ouro de Arão) com *sua prata*, um símbolo precioso, que talvez valesse mais do que o ouro nos dias de Oséias (*cf.* 2.8); *sua* mostra de profunda arrogância, visto que toda riqueza pertencia a Deus (Sl 24.1) ou era dádiva dEle (Os 2.8), e fazê-las servir como *ídolos* (heb. *'āṣāḇ*; *cf.* 4.17; 8.4; 14.9; a raiz significa "moldar" ou "formar"), isto é, símbolos ou substitutos de Deus, o que jamais poderiam ser, pois eram obras inteiramente produzidas por meros *artífices* (*cf.* 8.6), por mais qualificados que fossem (o heb. *t^ebûnām* deve ser uma forma abreviada de *t^ebûnāṯām* — assim o entende BDB, p. 108 — e não um derivado de *tabnîṯ*, "padrão", "forma" ou "modelo", conforme lê Wolff, p. 219); (2) falar com as imagens, isto é, em oração e súplica (acompanhando a leitura de Andersen, p. 624; a maioria dos comentaristas e versões faz dessa frase a introdução de uma citação que vem a seguir; contudo, isso implica emendar o particípio "aqueles que sacrificam" para um imperativo e, muitas vezes, uma reorganização da ordem das palavras); a leitura das duas últimas linhas do versículo 2 pode ser esta:

a eles [os ídolos], eles — os que sacrificam um ser humano —
estão falando.
Eles beijam [os] bezerros;

(3) envolver-se em sacrifícios humanos — retrata-se um quadro pavoroso e absurdo de pessoas que falam com ídolos e ao mesmo tempo são "sacrificadoras de seres humanos" (quanto a outras possíveis referências a sacrifícios humanos, geralmente de crianças, em Oseías, veja 5.2; 9.13); e (4) beijar bezerros; *bezerros* talvez descreva a forma que as imagens fundidas assumiam, enquanto *beijar* é um ato de devoção, adoração ou conciliação (*cf.* Sl 2.12). Visto em seu todo, o pecado é uma perversão total de valores. A obra de um artífice é elevada à condição divina; seres humanos sacrificam sua prole a um objeto de metal, de cuja forma inerte também imploram ajuda; pessoas apegam-se com devoção a imagens dos mesmos animais que usam para arar, debulhar e transportar.

O juízo inevitável (*por isso*; *cf.* comentários sobre 2.6, 8) para tal adoração inútil é tornar-se igualmente inútil, isto é, desvanecer (v. 3). O símile de quatro faces sobre o desaparecimento no nada é a maneira incisiva de Oséias acentuar o quadro, usando uma repetição múltipla. *Nuvem de manhã* e *orvalho que cedo passa* descreveram a inconstância de Israel em 6.4. Veja Salmos 1.4 quanto à *palha* que, no turbilhão de uma tempestade de vento (é isso que retrata o hebraico *s'r*, "tempestade" ou "fúria"), vai para longe da *eira* (*cf.* 9.1-2). *Fumo* é um segundo sujeito do verbo *s'r*; um vento forte sugaria a fumaça das lâmpadas que iluminam um quarto, através de qualquer orifício, fosse uma abertura treliçada (*janela*) na parede, fosse uma chaminé no teto (heb. *ʾarubbâ*, *cf.* Is 60.8; Gn 7.11; 8.2, pode ter ambos os sentidos). O fundamental é que a idolatria traz seu próprio castigo: você adora o nada; obtém nada; acaba como nada.

ii. O julgamento inclemente de Deus (13.4-8). Agora Deus passa a falar, prosseguindo até o versículo 14; depois, as palavras do profeta concluirão o discurso de juízo nos versículos 15 e 16. A auto-apresentação divina (*cf.* 12.9) é ampliada para lembrar a Israel o prólogo dos dez mandamentos e o primeiro mandamento em si (Êx 20.2-3). *Não conhecerás outro deus além de mim* (*cf.* Jl 2.27) refere-se à idolatria descrita no versículo 2 e recorda a Israel a exclusividade do relacionamento da aliança (quanto a *conhecerás* como símbolo desse relacionamento, veja 2.20; 4.1, 6; 6.6; quanto a Israel alegando conhecer a Deus e Deus negando

essa alegação, veja 5.4; 6.3; 8.2); *não há salvador senão eu* condena Israel em sua tola dependência de alianças externas e reis impotentes (*cf.* a convicção de Samuel de que o estabelecimento de um rei implicava rejeição de Deus como Salvador, 1 Sm 10.19, e também o fato de Efraim não ter conseguido salvar ou ajudar Jefté no combate contra os amonitas, Jz 12.3), preparando o caminho para os versículos 10 e 11. Em *eu te conheci no deserto* (v. 5), o *te* (singular) deve se referir coletivamente a todo o povo que descendia das tribos do êxodo e que, mediante um tipo de personalidade corporativa, vivenciou aqueles acontecimentos pelos quais seus ancestrais haviam passado cinco séculos antes (*cf.* Levi pagando o dízimo por intermédio de Abraão, antes mesmo de ser gerado, Hb 7.9-10). *Conheci* descreve o cuidado bondoso de Deus, que era fruto do relacionamento especial que Ele tinha com Seu povo. Quanto a esse sentido de *conheci*, *cf.* Salmos 1.6; Amós 3.2 A ênfase na provisão divina é reforçada pela frase *terra muito seca* (o heb. *tal'uḇôt*, que ocorre apenas aqui no Antigo Testamento, pode estar ligado a uma palavra acadiana que designa "febre"), cujo significado parece ampliar a noção de desolação implícita na experiência no *deserto* (*cf.* 2.3, onde uma frase semelhante significa terra "ressequida" ou "árida").

A acusação, carregada de intensidade mediante a lembrança da graça do êxodo, chega ao clímax (v. 6) de modo idêntico a 2.13: *por isso se esqueceram de mim* (*cf.* 4.6; 8.14, quanto ao uso que Oséias fez desse verbo como símbolo da rejeição final e absoluta – o termo diretamente oposto ao verbo *conheci*, que expressou o amor e o cuidado divino no versículo 5). A autoconfiança – incluindo a confiança na religião que eles mesmos adotaram e mantinham (*cf.* 2.13) – estava no centro do crime. Estômagos *fartos* eram sua causa básica. Deus identifica-lhes as etapas da queda: (1) "quando eu os alimentei" (heb. *kᵉmô rᵉʿîṯîm*; *cf.* BJ; Andersen, p. 633), uma divisão de palavras que faz mais sentido do que o TM, "segundo o seu pasto" (*cf.* TB; Ward, p. 218; Wolff, p. 220); (2) "se satisfizeram" (o heb. *śbʿ* foi usado em 4.10 como parte de um anúncio de juízo; quando o prazer leva ao pecado, a frustração pode tornar-se o castigo adequado); (3) "permaneceram satisfeitos" (a falta de uma conjunção entre os dois usos de *śbʿ* enfatiza tanto a repetição quanto a ligação da segunda forma com o que vem a seguir); (4) "*e* então seu *coração*" (*cf.* comentários sobre 2.14; 4.11; 7.2, 11, 14; 10.2; 11.8) ensoberbeceu-se (lit. "elevou-se"; *cf.* 11.7 quanto a uma forma intensivo-causativa do verbo; heb. *rwm*); e (5) *por isso se esqueceram de mim*.

O anúncio do juízo (vv. 7-8) ganha vida com descrições de animais violentos, cuja ferocidade Javé ameaça imitar. *Leão* (heb. *šāḥal*, uma das palavras menos freqüentes aplicadas a leão; *cf.* 5.14, uma passagem parecida) arma a cena de selvageria. O *leopardo* (*cf* Jr 5.16; Hc 1.8) está vigilante junto ao caminho de seu inimigo (LXX; a Vulg. lê erroneamente o hebraico *'šwr* como Assíria e não "ficarei de guarda", *espreito*; *cf* o mesmo verbo empregado de forma mais positiva em 14.8, em relação ao cuidado atento de Javé). A *ursa* despojada dos filhos (*cf* comentário sobre Am 5.19) intensifica a ação, que deixa de ser uma tocaia para ser um ataque, conforme se infere pelo verbo (heb. *pgš*, "encontrarei", "cairei sobre") e pelo adjetivo "despojada" (heb. *šakkûl*; *cf.* Jr 18.21), que descreve uma ursa enfurecida para recuperar seus filhotes ou destruir aqueles que os atacam (*cf.* 2 Sm 17.8; Pv 17.12) — uma destruição retratada depois como "arrebentar (heb. *qr'*; *cf.* Gn 37.29; Jl 2.13) o invólucro de seu coração" (*i. e.*, o peito, a cavidade do tórax). Aqui, *coração* faz lembrar o versículo 6, onde o "coração soberbo" levou ao esquecimento derradeiro; o castigo corresponde ao crime. *Leão* (heb. *lābî'*; *cf.* comentário sobre Jl 1.6) acentua o quadro de selvageria, bem como o verbo *devorarei* (*cf.* comentários sobre 2.12; 11.6), o advérbio *ali* (*i. e.* no próprio local, não se dando ao trabalho de levar a carcaça para a toca), a descrição adicional do leão como "fera do campo" (*cf.* 2.12) e o último verbo, *despedaçarão* (heb. *bq'* na forma intensiva; *cf.* Gn 22.3; 1 Sm 6.14).

O contraste entre as ameaças de juízo nos dois primeiros discursos (vv. 1-3, 4-8) é esclarecedor. Quando o problema era a *loucura da idolatria* — a atribuição de uma condição divina à obra de um artesão — o castigo manifestou-se em termos de fenômenos naturais, como nuvens que se vão, orvalho que passa e palha ou fumaça levadas pelo vento. O crime virtualmente trouxe suas próprias penalidades, e não se descreveu nenhuma intervenção divina. Quando o crime é o *desprezo* diante da graça oferecida no êxodo e a rejeição pessoal de Deus, o castigo correspondente é uma destruição avassaladora, operada cena após cena por Javé, que atacou Israel como um bando de animais selvagens. Este é um lembrete de que os teólogos de Israel acreditavam em dois tipos de castigo: (1) um sistema automático ou dinamista, em que o desrespeito aos padrões estabelecidos pela ordem da criação divina levava a resultados desagradáveis e previsíveis, tais como desafiar a lei da gravidade pulando de um telhado; e (2) uma retribuição legal, pessoal ou judicial, em que Deus mantinha registros minuciosos e executava pessoalmente a pena. O padrão dinamista é mais característico da literatura de sabedoria, embora seja às

vezes encontrado nos profetas (*cf.* os oráculos de lamento de Hc 2), ao passo que o sistema judicial é mais freqüente nos profetas.

iii. A total vulnerabilidade de Efraim (13.9-11). Deus prossegue ameaçando com julgamento e fala diretamente a Israel — "destruir-te-ei (heb. *šḥt*, forma intensiva; *cf.* 9.9; 11.9), ó Israel" (IBB; *cf.* BLH) ou, acompanhando uma reconstrução recente: "Deveria eu te destruir, ó Israel, eu que, permita-me, serei teu ajudante?".[1] O crime maior, a grande loucura, era a autoconfiança arrogante (*cf.* comentários sobre vv. 4-8), expressa na confiança em ídolos fabricados pelos homens (vv. 1-2), em colheitas obtidas com a suposta ajuda de Baal (v. 6) ou no domínio dos monarcas de Samaria (vv. 10-11). Esse crime insensato será exposto e vingado com a retirada da ajuda (*socorro*) que tornava possível tudo o que era bom na vida de Israel (*cf.* Sl 33.20; 70.6; 115.9-10; 121.1-2; 124.8). Com essa ameaça, o próprio Deus estava tirando da experiência de Israel a pedra erguida por Samuel e denominada Ebenézer, "pedra de ajuda", que lembrava que Deus estava sempre à disposição de Israel, para ajudá-lo a manter sua identidade nacional em face dos ataques dos filisteus (1 Sm 7.12). Um dos aspectos aterradores do juízo de Deus sobre Seu povo é que, quando Ele, o Redentor, torna-Se o opressor, não há absolutamente nenhuma ajuda a que se possa recorrer.

As perguntas retóricas do versículo 10 dão vida à idéia. A destruição ocorrerá pela força militar (*cf.* v. 16, *à espada*). A defesa lógica contra tal ameaça seria o rei — "que te salvaria", isto é, "traria vitória" (o hebraico *yš'* pode envolver um trocadilho com o nome de Oséias, o último rei de Israel, que não experimentou nenhuma vitória permanente) — e seu séquito de comandantes militares, aqui chamados de *juízes* (*cf.* comentários sobre 7.7) e *príncipes* (*cf.* comentário sobre 3.4; 5.10; 7.3, 5, 16; 8.10; 9.15). Mas não é possível encontrá-los em local algum, e essa é a resposta que se espera para as perguntas. *Em todas as tuas cidades* (não há nenhuma necessidade de emendar o texto, conforme o faz a PIB) torna ainda mais contundente o sarcasmo. Os grandes investimentos em suas fortificações se revelariam infrutíferos quando Deus fizesse marchar Suas tropas assírias contra eles (*cf.* 8.14; 10.14-15). A menção de Israel e seu pedido

1. M. Dahoud, *Bib*, 60 (1979), pp. 573-574. Essa leitura implica em interpretar *kî* como o interrogativo *quem*, não como uma partícula causal ou enfática, e ler *bî* não como uma expressão prepositiva, "contra mim" (NASB; NICOT), mas como uma partícula precatória, "por favor".

de uma monarquia resume as conversações entre Samuel e o povo nos últimos dias dos juizes de Israel (1 Sm 8.4-9), em que o povo parecia ignorar as apreensões do velho profeta (1 Sm 8.10-20). Deus havia aceitado o pedido de um rei (1 Sm 8.22). A monarquia como um todo estabeleceu-se em circunstâncias ambíguas que ajudam a explicar a ira de Javé: o povo havia desconsiderado todos seus perigos latentes, especialmente a concorrência que oferecia ao próprio reinado de Deus (1 Sm 8.7). Caso esteja correta nossa interpretação de Gilgal como um símbolo do início impetuoso da monarquia (*cf.* comentário sobre 9.15), então os versículos 10 e 11 são mais um comentário a esse respeito. O tempo imperfeito dos verbos, "dava" e "tirava", sugere que a afirmação descreve um padrão histórico, não apenas a entronização ou a remoção de um único rei controverso, como Saul ou Jeroboão I. Na verdade, o versículo 11 é um breve resumo do papel da soberania divina no aproveitamento do caos político do reino do norte, especialmente durante seus últimos três decênios, para instruir e julgar (*cf.* comentários sobre 6.11b-7.7). Oséias observa a iniciativa humana, com toda a rebeldia que lhe é inerente (8.4), e a providência divina, que fazia uso dessa rebeldia e controlava sua aparência e forma (13.11).

iv. A tola obstinação de Efraim (13.12-14). A primeira metáfora (v. 12), com verbos que falam de "atar" ou "envolver" (heb. *ṣrr*; *cf.* comentário sobre 4.19) e "esconder" (heb. *spn*; *cf.* Êx 2.2; Js 2.4), de modo a guardar ou entesourar, sugere a maneira decidida e intencional com que *Efraim*, isto é, Israel, acalentava seu comportamento pecaminoso (quanto a *iniqüidades*, heb. *'āwôn*, *cf.* 4.8; 5.5; 7.1; 8.13; 9.7, 9; 12.9; 14.1-2; quanto a *pecado*, heb. *ḥaṭṭa't*, *cf.* comentário sobre 12.8). A nação embrulhava-o e estocava-o como um rolo precioso ou um bem da família transmitido de geração em geração. Outras leituras entendem que a metáfora simboliza um documento de juízo que registra os pecados de Israel (assim traduzem BLH; Jacob, p. 93). Nossa interpretação baseia-se na conclusão de que Efraim deve ser o sujeito implícito dos verbos passivos do versículo 12, da mesma forma como é o sujeito explícito da metáfora do parto, no versículo 13. Deus está falando — provavelmente a forma é de *queixa divina* (como lê Jeremias, p. 165), na qual se contrasta a rebeldia insensata de Efraim (vv. 12-13) com as intenções bondosas e redentoras de Javé (v. 14) — num estilo semelhante ao de 4.16; 6.4-6; 7.13c, 15; 8.5b; 9.10; 10.1; 10.11; 11.1-9, embora sua atenção esteja mais voltada para o presente do que para o passado de Israel.

A ocasião disso parece clara na segunda metáfora (v. 13), onde os verbos no incompleto provavelmente devem ser traduzidos como futuro, "dores de parto lhe *virão*" e "ele não *sairá*". No entanto, é possível que Deus não esteja descrevendo apenas o exemplo derradeiro de intransigência diante da tragédia iminente nas mãos assírias, mas um padrão característico que poderia ser traduzido por "as dores de parto continuam vindo... mas ele nunca sai...". Aqui, *dores* (heb. *ḥ^{a}bālîm*; *cf.* Is 13.8; Jr 13.23) indica não tanto sofrimento, mas *época* (*cf.* o proeminência de *tempo*, heb. *'ēṯ*, na frase), visto que o centro da atenção não é a mãe, mas o *filho* que precisa nascer. No processo normal de nascimento, essas dores, em seu ritmo de contração, fariam a criança avançar centímetro a centímetro pelo colo uterino e pela vagina até chegar à luz. Não é o que acontece com Efraim. A hora de seu nascimento — sua rejeição da independência arrogante e a declaração de sua dedicação total a Javé — estava sendo assinalada de maneira forte e regular tanto por acontecimentos históricos quanto pela proclamação profética. Contudo, ele não se movia — uma rebeldia que punha em risco a vida da mãe e da criança (*cf.* Gn 35.16-19; *cf.* Is 66.7-11, onde se descrevem o regozijo e o alívio de um parto rápido e sem dor). A expressão *sai à luz* (heb. *'md*, lit. "fica") provavelmente tem o sentido de "ficar pronto", mas também pode ser lida como "não devia demorar", visto que chegou a hora do nascimento (*cf.* NASB; TB). O paralelo mais próximo dessa analogia do nascimento é a queixa de Ezequias (2 Rs 19.3; Is 37.3) de que a hora do nascimento de Judá chegou, e eles não têm força para passar pelo colo uterino (heb. *mašbēr*; provavelmente a mesma palavra usada em Oséias 13.13 e que deve ser traduzida por "saída do ventre", lit. "o lugar de romper") e nascer. No versículo 13, o problema não é falta de força, mas ausência de sabedoria — uma característica de Israel bem documentada em Oséias (*cf.* "sem entendimento", lit. "coração", em 7.11; "tiram entendimento", lit. "coração", em 4.11; "povo que não tem entendimento", 4.14, heb. *yāḇîn*; seus cognatos são usados muitas vezes em paralelo com "sábio", em Provérbios e em outros textos da literatura de sabedoria). É a incapacidade de tomar a decisão certa — a decisão de confiar em Deus e voltar para Ele — que repousa no cerne da loucura de Israel. A necessidade de sabedoria, aqui enfatizada, será a nota dominante que fecha o livro de Oséias, e sua mensagem é oferecida a toda a comunidade da fé: *Quem é sábio...* (14.9).

A queixa divina destila emoção nas primeiras frases do versículo 14, e a exata intensidade desse sentimento tem dividido os intérpretes. Muitos (BJ; PIB; BLH; Ward, p. 219; Wolff, p. 221; Jeremias, p. 160; Jacob, p. 91)

lêem as frases como perguntas retóricas que exigem respostas negativas. Wolff sugere que as perguntas se contrapõem às súplicas ou aos protestos que pedem intervenção de *Javé* no processo de nascimento que está obstruído (v. 13). A ausência de qualquer sinal explícito de interrogação põe em dúvida tais interpretações. Alguns (ARA; IBB; ARC; TB) lêem como promessas: *Eu os remirei* (quanto à palavra hebraica *pdh*, *cf.* 7.13); *e os resgatarei* (*g'l*, lit. "agir como um parente para salvar" ou "resgatar uma pessoa em dificuldade"; empregada em Oséias somente aqui; *cf.* Gn 48.16; Ex 6.6; 15.13; Is 43.1; Jr 31.11). Os tempos imperfeitos permitem essa interpretação, mas uma convicção de livramento tão grande conflita com o contexto. Andersen (p. 625) entende que os verbos estão no pretérito, e deve julgar que é um relato de livramento já operado (p. 628), mas não dá nenhuma explicação de seu contexto ou de sua função no capítulo.

Se aproveitarmos a sugestão de uma afirmação anterior sobre o desejo que Deus tem de salvar (7.13), poderemos ver no versículo 14a uma expressão de Seu propósito compassivo frustrado pela tola rebeldia de Efraim: "Das mãos (*i. e.*, *poder*; *cf.* Am 9.2; 2 Rs 13.5; 18.21) do Sheol (*i. e.*, a sepultura, o mundo dos mortos; aqui virtualmente tratado como uma entidade pessoal sobre a qual Deus declara ter absoluto poder; *cf.* Am 9.2; Sl 16.10; 139.8) quis *remi-los*; da Morte (não somente a experiência da morte é descrita pelo hebraico *mwt*, mas provavelmente também o deus cananeu da morte e da seca, *Mote*) ansiei resgatá-los". Essa combinação entre soberania sobre os poderes da morte e frustração com o fato de Efraim não aceitar essa soberania — o que transformou o ventre de sua mãe em seu próprio túmulo — está no centro da queixa divina (*cf.* 11.1-9) e emerge com as ordens contundentes implícitas nas perguntas retóricas com que termina o versículo 14. Na ordem inversa de 14a, Javé dirige-se à *morte* e ao "Sheol" e lhes ordena que executem suas obras más sobre o povo que está sendo julgado, usando *pragas* (*cf.* Am 4.10; termo usual correspondente a calamidade; aqui, a palavra talvez signifique "espinhos"; *cf.* Sl 91.3, 6) e ferrões (heb. *qeteb*; as ocorrências são bem poucas e incertas, não permitindo uma tradução segura), talvez os ferrões de enxames de insetos como mosquitos. Deve-se manter em mente a sugestão de Andersen (p. 640) de que talvez haja alguma conotação demoníaca nessa combinação dos termos.

A palavra interrogativa introdutória *onde?* (heb. *'ehî*, *cf.* v. 10) é encontrada apenas em Oséias e parece ser uma forma alternativa (dialética?) do termo comum traduzido por "onde?", *'ayyēh*, não devendo ser ligada ao verbo *hyh*, "ser", "estar" (*cf.* Ward, pp. 220ss.). Aqui, o valor

do *onde* é algo como: "Incentivai-os; que os golpes e as pontas dos vossos flagelos façam seu trabalho. Já não suporto mais. Rejeitando minha intenção de redimi-lo, Efraim agora pode sofrer todo o impacto de vosso ataque, ó Morte e Sheol" (observe essas forças emparelhadas em Ap 6.8). A oração final do versículo 14 encerra a questão: "A compaixão (o heb. *nōḥam*, única ocorrência da palavra no Antigo Testamento, deve provir de *nḥm*, "sentir pesar"; *cf.* a palavra cognata *niḥûmîm* em 11.8; tanto a LXX quanto a Vulg. traduzem por "consolo") estará escondida de meus olhos". O juízo é anunciado como o clímax da queixa, e forças irresistíveis a todos, exceto a Deus, serão convocadas a executá-lo. O uso que o Novo Testamento faz dessas perguntas explora sua ambigüidade e vê nelas palavras não de ameaça, mas de vitória (1 Co 15.55-57) – um lembrete da diferença produzida por Cristo. Na ressurreição dEle, cumpriram-se o resgate e a redenção que Deus pretendia para Israel (Os 13.14a). O Sheol e a morte foram derrotados. Quando agora convocados, aparecem não como atacantes que aterrorizam, mas como inimigos totalmente vencidos, dos quais se pode zombar.

v. A rebelião fatal de Samaria (13.15-16). Este último discurso de juízo do livro não enuncia acusação, apenas a ameaça de julgamento. O alvo da ira divina é estreito, uma vez que, aparentemente, o juízo pela invasão inimiga e pela subjugação política já havia se abatido sobre grande parte do reino do norte. *Efraim*, a região montanhosa central, agora sitiada e isolada por tropas assírias, é o tema do ataque descrito metaforicamente no versículo 15. *Samaria*, sua capital, e até o momento a única grande cidade não atingida pelos estrangeiros, é objeto do cerco cruel detalhado no versículo 16. A transição do metafórico para o literal é uma das chaves para compreender o discurso. Outra é o trocadilho com as palavras *Efraim* e *viceja* (o heb. *pr'*, cujas consoantes fazem um jogo com o *pr* que está no centro do nome de Efraim, pode ser um erro de ortografia, deliberado ou dialético, de *prh*, a forma verbal mais comum; *cf.* a conhecida frase na ordem da fertilidade: "sede fecundos" ou "frutíferos", Gn 1.22, 28). A imagem de muitos frutos prepara para o juízo por intermédio do vento oriental, bem como para o trocadilho final com o nome de Efraim, em 14.8.

Uma terceira chave é a reprise de palavras e temas que apareceram anteriormente e sintetizam a mensagem: (1) Efraim, que perseguiu o *vento leste* ao fazer um tratado com a Assíria (12.1), será agora ressequido por esse mesmo *vento leste* (v. 15); (2) o *deserto*, local do primeiro encontro

(9.10) e do encontro futuro (2.14) com Deus, será uma fonte de juízo (v. 15); (3) os ídolos (2.8) e ornamentos religiosos (2.13) — seu *tesouro* (*cf.* Jl 1.17) de *coisas preciosas* (*cf.* 9.6) — que Israel confeccionou com as dádivas de Deus e usou para adorar Baal, serão *saqueados* (heb. *šsh*; *cf.* 1 Sm 14.48; 23.1; 2 Rs 17.20; Is 42.22); (4) a arrogância de Efraim quanto à sua pureza, a despeito das riquezas mal adquiridas (*cf.* 12.8), é arrasada com a exposição da *culpa* (heb. *'šm*; *cf.* 5.15; 10.2; especialmente 13.1, onde a culpa de Israel por causa de Baal leva à morte) de Samaria, cujas plenas conseqüências são anunciadas nos versículos 15 e 16; (5) a completa destruição da população, com criancinhas sendo despedaçadas (*cf.* 10.4) e mulheres grávidas, estripadas (*cf.* Am 1.13; *cf.* Os 13.8 quanto a Javé como o sujeito implícito do mesmo verbo, *bq'*, "romper"), torna-se um cumprimento literal do julgamento anunciado por "Não-Meu-Povo" (1.9), em que não apenas se cancela a aliança, mas o próprio povo é lançado fora, sem nenhuma chance de sobrevivência — filhos mortos e fetos abortados; (6) no versículo 16, a *espada* (*cf.* 1.7; 7.16; 11.6; a espada só será abolida quando houver realizado a tarefa que lhe foi designada, 2.18) indica como se deve entender o *vento leste* do versículo 15: aqui não se fala de juízo por meio de uma seca literal (embora certamente possa ser assim no Antigo Testamento; *cf* Jl 1-2; Am 4.6-8); a invasão assíria sob Salmaneser V é o *vento leste* e, portanto, *vento leste* e *espada* significam a mesma coisa — invasão militar de proporções mortíferas, destruidoras, (7) a rebelião de Samaria (heb. *mrh*, somente aqui em Oséias; *cf.* as tradições do deserto em Nm 20.10, 24; 27.14) resume toda uma série de acusações contra a capital — tanto política (a "maldade", em 7.1) quanto religiosa (o "bezerro", em 8.5-6; 10.5, 7); e (8) o papel histórico de Efraim como a proeminente e admirada tribo do reino do norte (*cf.* 13.1) parece estar por trás da descrição de seu vicejar *entre os irmãos* (v. 15a) e sugere que a emenda de *irmãos* para "planta viçosa" (*cf.* BLH; Wolff, p. 222) pouco ajuda nossa compreensão da passagem.

A intricada relação entre o *vento leste* metafórico (descrito como *vento do Senhor* para expressar tanto sua origem quanto seus efeitos aterradores) e a *espada* literal levanta a questão de uma possível ligação entre os efeitos calamitosos atribuídos a cada um desses instrumentos de destruição: o *vento leste* (v. 15) destrói a *nascente* e a *fonte* de Efraim, ao mesmo tempo em que saqueia o *tesouro de todas as coisas preciosas* (lit. "vasos", "recipientes"); a *espada* devastadora (v. 16) ataca habitantes em geral (*cairá*) e então escolhe *filhos* (isto é, criancinhas) e *mulheres grávidas*. É bem possível que os objetos do versículo 15 sejam metáforas das pessoas

do versículo 16, assim como o *vento leste* parece ser uma figura poética da invasão militar resumida na palavra *espada*. O termo *fonte* (heb. *ma'yān*) é empregado três vezes para descrever a esposa como origem de vida e refrigério para seu marido (Pv 5.16; Ct 4.12, 15); *mulheres grávidas* (e talvez *filhos*) podem muito bem ser chamadas de *fonte*, da qual devia fluir uma vida renovada para a nação. *Coisas preciosas* é literalmente "vasos de desejo", isto é, vasos que dão prazer. Conquanto a frase provavelmente signifique imagens, objetos de arte, jóias e recipientes para servir refeições (*cf.* Jr 25.34; Na 2.9), não devemos ignorar o uso que o próprio Oséias faz de uma frase relacionada, "queridos do seu ventre", para descrever criancinhas recém-nascidas (9.16). Vale a pena notar também que, às vezes, a palavra "vaso" (heb. *k'lî*; gr. *skeuos*) é usada em escritos rabínicos como uma metáfora de mulher, especialmente em contextos que tratam da atividade sexual. Em 1 Tessalonicenses 4.4, a admoestação de Paulo acerca da castidade matrimonial pode estar refletindo essa figura de linguagem rabínica.[1]

Se Oséias tem em mente alguns desses profundos elos entre os versículos 15 e 16, então há: (1) provas bem fortes em favor da unidade desse discurso de juízo; (2) mais um exemplo do estilo de Oséias — usar figuras de linguagem e então interpretá-las (*e. g.*, o padrão de relacionamento entre Gômer e Oséias nos capítulos 1-3; as imagens do forno em 7.3-7; as metáforas de alianças externas em 7.8-9, 11-12); e (3) uma clara ilustração dos "símiles" (ou *parábolas*) com que Deus dotou os discursos de Seus profetas (12.10).

d. Israel e Javé, o futuro de ambos — arrependimento e restauração (14.1-8 [heb. 14.2-9])

As ameaças de juízo na terceira seção do livro (11.12-13.16) levaram Israel a seu limite: primeiro, o reino do norte consiste em Efraim, o estado remanescente (13.15), e, no fim, apenas em Samaria (13.16), para a qual se anuncia destruição total e irreparável, sem possibilidade alguma de reconstrução do reino. Não há tempo para evitar o juízo; não há meio de evitar a vontade de Deus, proclamada por todo o livro, desde que se deu nome a Jezreel (1.4) até o quadro da derrocada de Samaria (13.15-16). Conseqüentemente, o profeta fala outra vez do futuro distante de Israel, depois que o juízo tiver acontecido (1.10; 2.14; 3.5; 11.8-9). Seu objetivo é

1. *Cf.* C.Maurer, *TDNT*, VII, pp. 361-362, 365-367.

transcender o juízo. Sua esperança é que a constância divina, que insistiu em castigar um povo que abandonou seu chamado, revele o santo amor perdoador de Deus quando o remanescente maltrapilho de Seu povo buscar o perdão. Seu enfoque do futuro começa, então, como um *chamado à conversão* (14.1-3), apresentando em detalhes os passos que Israel deve dar a fim de deixar para trás os dias de juízo e avançar em direção à reconciliação. Esse chamado é completado por um registro da *resposta* de Deus em forma de canção de amor (14.4-8).

i. Israel é chamado de volta (14.1-3). Cada termo do chamado (v. 1) é escolhido para lembrar e ressaltar aspectos importantes da mensagem de Oséias. Ao longo de todo o livro, *volta* (ou *conversão*, heb. *šwb*) foi a maneira característica de se declarar o desejo insatisfeito de Deus em relação a Israel (2.7, 9; 3.5; 5.4; 7.10, 16; 11.5; 12.6). Essa palavra ocorre quatro vezes neste capítulo final (vv. 1, 2, 4, 7), que mostra o que acontecerá com a volta de Israel — no que diz respeito a exigências e resultados — e estabelece um contraste deliberado com o retorno sem muita convicção proposto por Israel na canção anterior (6.1-3). *O Senhor* é citado especificamente como o *destino da volta*, visto que o motivo de discórdia entre o profeta e o povo foi uma confusão acerca de Sua natureza e de Sua soberania exclusiva sobre Israel (*cf.* 2.16-17, onde os próprios nomes dos Baalins devem ser erradicados a fim de que o verdadeiro senhorio de Javé seja honrado). Seu direito exclusivo à lealdade do povo é reafirmado nas palavras *teu Deus* (*cf.* 4.6; 9.1; 12.6). A expressão *O Senhor teu Deus* encontra-se nas duas auto-apresentações preservadas em Oséias (12.9; 13.4). *Israel* — aqui é mais provável que envolva o povo inteiro, embora parte da atenção esteja voltada para as tribos do norte, como dá a entender o nome Efraim (v. 8) — é chamado a responder positivamente Àquele que, de forma tão vigorosa, apresentou-Se como Senhor e Salvador nos dois capítulos anteriores.

A necessidade de voltar é sintetizada em duas expressões principais. *Estás caído* abrange a multiplicidade de conseqüências que se acumulam contra o povo insolente, cuja vida nacional foi totalmente instável — quer a causa tenha sido política, econômica ou religiosa (4.5; 5.5; 14.9). Em face dos caminhos que escolheu, Israel simplesmente não tinha condições de andar firme e ereto. Tropeçaram em sua *iniqüidade*, palavra (heb. *ʿāwôn*; *cf.* comentários sobre 4.8 e 13.12, onde Efraim apegou-se a isso como se fosse um tesouro inestimável) que capta a rebeldia, o engano, a perversidade e as desonestidades na vida de Israel. Com todo um

repertório de termos à sua disposição, Oséias escolheu esse, como a maneira mais abrangente e eficaz de descrever o mal endêmico e multiforme que ele condenava (*cf.* também v. 2).

As expressões que falam do retorno são alistadas com brevidade quase telegráfica nos versículos 2 e 3: os tópicos são bem claros, dispensando explicação; as questões em jogo são importantes demais, e não se deve correr o risco de obscurecer os pontos principais, embelezando-os. O clima permanece imperativo: a urgência torna irrelevante a cortesia; todas as demais opções foram exauridas. O médico sabe o que é preciso fazer e não desperdiça movimentos ao realizar sua cirurgia. *Tende convosco palavras*. O singular do versículo 1 dá lugar ao plural, não apenas para incluir todos os segmentos e pessoas de Israel, mas também a fim de estabelecer um contraste com o singular empregado para se dirigir a Deus. Os três primeiros imperativos do versículo 2 estão no plural, dirigidos a Israel; os dois seguintes estão no singular, dirigidos a Deus. *Palavras* descreve as súplicas e os votos contidos nos versículos 2b e 3 (*cf.* as palavras de Jacó com Deus em Betel, 12.4). O crime de Israel não foi apenas violação da lei; foi uma ofensa contra a pessoa divina, o Marido dos capítulos 1-3, o Pai do capítulo 11. Desse modo, não se poderia solucionar o problema mediante o oferecimento de um sacrifício ou o pagamento de uma multa (*cf* 6.6; Mq 6.1-8). O relacionamento pessoal só poderia ser restaurado por intermédio de palavras que expressassem um compromisso pessoal, palavras tão importantes que o profeta não poderia deixá-las ao acaso, alistando-as com precisão numa litania de contrição.

Perdoa toda iniqüidade (v. 2); a construção hebraica é incomum (*toda* precede o verbo, ao qual se segue o substantivo, como se apresentasse a *amplitude* da iniqüidade de Israel) e pode muito bem ser ligada à oração final do versículo 3 – "pois por ti o órfão encontra favor" – formando dessa maneira uma moldura para as outras linhas da oração votiva (como entende Andersen, p. 642). O perdão implorado aqui é justamente o que foi negado em 1.6 e que pode ser oferecido agora, só porque o juízo está completo. Perdão sem justiça seria uma imitação grotesca da retidão divina. Como diz 1 João 1.9, "ele é fiel e *justo* para nos perdoar os pecados". A cruz é a base do perdão, pois é também o local onde ocorre o juízo. *Aceita o que é bom* é uma súplica para que Deus aceite as palavras de contrição e as interprete literalmente. São palavras bem intencionadas e

devem receber crédito. Quanto a *bom* (heb. *tôb*) como sinônimo virtual de *palavra*, veja Neemias 6.19; Salmos 38.2, 5.[1] Uma segunda possibilidade, embora menos provável, é interpretar *bom* como um epíteto para a divindade: "Aceita(-nos), ó [tu que és] Bom" (Andersen, p. 645).[2]

Em apoio a esses pedidos básicos, Israel é chamado a fazer promessas a Deus acerca de sua própria conduta. A primeira dessas promessas é um compromisso geral de guardar todas as promessas: "E ofereceremos (heb. *šlm* na forma intensiva significa "compensar" ou "pagar", termo freqüente nas leis do êxodo; *cf.* 21.34, 36; especialmente o cap. 22) o fruto (deve-se ler o hebraico *prym* como "fruto", *pᶜrî*, PIB, *cf.* 13.15 e 14.8, não como *novilhos* [*pārîm*], em que o *m* seria enclítico, comum em dialetos cananeus acrescentado por motivo de ênfase ou como marcador de caso) de nossos lábios" descreve a promessa de cumprir suas promessas, observando até mesmo as obrigações de orar, adorar e cumprir os votos.

As três promessas do versículo 3 abrangem as áreas que mais necessitam de reforma. Cada uma contém um *não* e representa uma mudança no comportamento de Israel. *A Assíria já não nos salvará* declara ao mesmo tempo um fato e um compromisso. A pomba insensata finalmente recobrou os sentidos e parou de pular de galho em galho (7.11); o pão não virado finalmente está pronto para ser virado (7.8); o doente crônico resolveu mudar de médico (5.13); o jumento selvagem está tentando comer nas mãos do Domador (8.9); descobriu-se a verdadeira identidade do Grande Rei, e seu palácio não está junto ao Tigre (5.13; 10.6). *Não iremos montados em cavalos* (em hebraico, o substantivo é singular e provavelmente coletivo; quanto ao significado militar dos cavalos, veja comentário sobre 1.7; Jl 2.4) é o modo vívido de denunciar toda aquela confiança de que o poderio militar lhes garantiria sobrevivência e expansão (*cf.* 8.14; 10.14). Visto que, em Oséias, os reis e comandantes militares são freqüentemente relacionados entre si como fontes de fraqueza ou maldade nacional (7.7, 16; 8.4, 10; 10.3; 13.9-11), talvez este voto carregue um compromisso não expresso de ter um papel diferente para a monarquia — um papel rapidamente destacado em 1.11 e 3.5. *Não mais diremos à obra das nossas mãos: Tu és o nosso Deus* (a LXX

1. R. Gordis, "The Text and Meaning of Hosea 14:3", *VT*, 5, 1955, pp. 89-90.
2. Andersen, *loc. cit.*, cita W. Kuhnigk, *Nordwestsemitische studien zum Hoseabuch*, Biblica et Orientalia, 27 (Roma: Pontifício Instituto Bíblico, 1974), pp. 154-156, como a fonte dessa sugestão.

emprega o plural, nossos deuses, como um verdadeiro reflexo da inconstância religiosa de Israel) — a importância do uso do nome divino é ressaltada tanto aqui como em 2.16-17 e provavelmente em 4.2, "jurar" — *à obra das nossas mãos* exemplifica a loucura da idolatria, de acordo com Oséias: os seres humanos adoram aquilo a que dão importância maior; empregam a criatividade que lhes foi concedida por seu Criador, à imagem de quem foram feitos, a fim de formar imagens a quem possam orar — um caso flagrante de um criador que se curva perante uma criatura e, com isso, coloca toda a realidade de pernas para o ar (*cf.* comentários sobre 2.8; 4.12; 8.5-6; 13.1-2). A tragédia é que o ídolo não é capaz de manter um relacionamento interpessoal: podemos dizer "nosso deus" àquilo que fazemos; mas ele jamais poderá nos dizer "meu povo" (*cf.* 2.23).

A confissão final de confiança (v. 3d) aparentemente conclui a oração, ligando-a com a primeira frase, "perdoa toda iniqüidade", e garantindo o direito de orar da melhor maneira possível (o heb. *ʾšer*, do início da frase, provavelmente está no lugar de *yaʿan ʾšer*, "porque"; *cf.* 1 Rs 3.19; 8.33): a abundante *misericórdia* de Deus para com aqueles que admitem suas carências (*órfão* implica falta de laços de família e, portanto, falta de identidade, de poder e de cuidado na sociedade de Israel; *cf.* Êx 22.21; Sl 68.5; Is 1.17, 23). Esta oração fecha o círculo iniciado na abertura do livro. Na verdade, ela está dizendo que Desfavorecida depende do favor divino (o verbo hebraico *rḥm* é empregado aqui no mesmo grau do nome da filha; 1.6; 2.23) e que Não-Meu-Povo, o qual ficou órfão por causa do rompimento da aliança, está confiante em sua restauração ao convívio da família (1.9-10; 2.23).

ii. A resposta amorosa de Javé (14.4-8). A forma e o conteúdo deixam claro que é Deus quem está falando. Nos versículos 4-7, parece que Ele está falando *sobre* Israel, como se estivesse contando ao profeta a maneira pela qual pretende responder à oração do povo. No versículo 8, parece que Ele Se dirige diretamente a *Efraim*, embora não possamos ter muita segurança quanto ao sentido exato do versículo 8a. A passagem começa no versículo 4, prometendo outorgar amor e retirar a ira. Torna-se figurada e extremamente poética nos versículos 5-7, onde Deus canta a prosperidade futura de Israel na recém-estabelecida aliança de amor. No versículo 8a-b, a linguagem é de novo literal, enquanto em 8c a descrição que Deus faz de Si mesmo é um símile. Caso estejamos certos em ouvir uma canção de amor nos versículos 4-7, e no 8 uma queixa divina, então uma vez mais ficamos a par dos sentimentos divinos de natureza patética

— as afeições profundas de Deus, que Ele enuncia com pungência, à medida que experimenta as tensões entre o que deveria ser e o que de fato acontece em Sua relação com Israel.

Oséias compara o juízo divino à inflição de ferimentos ou de doenças (5.12-14; 13.7-8). Conseqüentemente, pode equiparar a restauração à *cura* — cura que a Assíria era incapaz de realizar (5.13); que Israel buscou, mas sem sinceridade (6.1); que Deus ardentemente desejava outorgar (7.1); à qual Israel continuava resistindo (11.3). Aqui, a cura é prometida abertamente (v. 4) — não apenas dos ferimentos do juízo, mas também da causa do juízo, a *infidelidade* ou "apostasia" que os havia levado para bem longe da aliança, na obstinação da rebeldia. Sua tendência a tal comportamento faz parte da lamentação de Javé em 11.7. Aquilo que eles são incapazes de curar, Ele o fará. A restauração é profundamente pessoal — não apenas uma enfermidade sanada, mas um relacionamento renovado: *eu ... os amarei*. O amor de Deus expressou-se no êxodo (11.1) e foi mantido mesmo nos dias de apostasia com os Baalins (3.1), enquanto o amor de Israel era desperdiçado com deuses falsos (2.5, 7, 10, 12-13) ou aliados traiçoeiros (8.9). *De mim mesmo* ("voluntariamente", IBB; TB; ARC; heb. *n^{e}dābâ*; *cf.* Sl 54.6; 110.3) indica iniciativa, regozijo e entusiasmo no relacionamento amoroso. Apesar de toda a rebeldia de Israel, Deus caminhará para a reconciliação sem ressentimentos. A oração final do versículo 4 dá o motivo: a *ira* de Deus (*cf.* comentário sobre 11.9) cumpriu sua devida tarefa no juízo e agora pode ser afastada (quanto ao hebraico *šwb*, tendo "ira" como seu objeto implícito, veja Am 1.3) de Israel, visto aqui coletivamente, no singular (*cf.* ARC).

Os repentes da canção revertem o juízo de Israel e, ao mesmo tempo, nos versículos 5-7, bebem profundamente das mesmas fontes da poesia de amor que regaram os Cantares de Salomão: (1) *orvalho* (v. 5), em outra parte de Oséias, sinal de inconstância (6.4) que conduzirá à desintegração total de Israel (13.3), descreve aqui o refrigério do amor de Deus; seu emprego em Cantares 5.2 é literal; (2) *florescer* (vv. 5, 7), utilizado com sarcasmo em 10.4 para descrever a colheita de Israel, abundante de injustiças, descreve aqui a generosa prosperidade de Israel, resultante do fato de ter recuperado o favor de Javé; em Cantares 6.11 e 7.13, o verbo ocorre no contexto de um ambiente erótico e verdejante para o amor; (3) *lírio* (v. 5; também "açafrão" ou "lótus"), que em Oséias aparece somente aqui, descreve a beleza da noiva (Ct 2.1-2), os lábios da noiva e do noivo (2.16; 5.13; 6.3), os seios suaves e delicados da noiva (4.5); (4) *lançar raízes* (v. 5), expressão não encontrada em Cantares de Salomão, reverte o juízo

de esterilidade — "secaram-se as suas raízes" (9.16); (5) *Líbano* (vv. 5, 6, 7), a última palavra de cada versículo, simboliza o apogeu do viço e da fertilidade, num contraste marcante com o terreno descampado, quase sem árvores, da Palestina na época de Oséias, e pode muito bem estar modificando os substantivos que a antecedem nos dois versículos em que vem desacompanhada — lírios do Líbano (*cf.* IBB; TB; ARC; BJ, mg.; v. 5), oliveira do Líbano (v. 6; *cf.* Andersen, p. 642); é evidente a proeminência do Líbano em Cantares de Salomão: um local de encontro de amantes (Ct 4.8), conhecido por seus regatos (4.15), sua madeira (3.9), sua montanha (7.5; lit. "torre"), seus cedros (5.15) e perfume (4.11; *cf.* Os 14.6); (6) a *oliveira* (v. 6), apreciada por seu azeite (*cf.* comentários sobre 2.5, 8) e folhagem farta (aqui chamada de *ramos*), não é mencionada em Cantares de Salomão, mas parece ser empregada em Jeremias 11.16, em linguagem figurada sobre o amor, numa passagem (talvez um trecho de poesia romântica) em que Deus descreve Israel como: "oliveira verde, formosa por seus deliciosos frutos" (*cf.* Sl 52.8); (7) *fragrância* (v. 6), aqui provavelmente o perfume da oliveira do Líbano, é uma palavra dominante na poesia romântica oriental (Ct 1.3, o encanto do homem; 1.12; 4.10-11; 7.8, o aroma da mulher excitada pelo amor; 2.3, primavera, a estação do amor; 7.13, mandrágoras); (8) *voltarão* (v. 7; *cf.* o significado teológico discutido em 14.1-2) também pode estar refletindo a linguagem do amor (*cf.* Ct 6.13 [heb. 7.1]); é possível ler *voltarão* como um verbo auxiliar, significando "fazer algo, *i. e.*, habitar, de novo"; (*cf.* Wolff, p. 232; Andersen, p. 642); (9) a expressão *os que se assentam à sua sombra* (v. 7; o particípio em construto com o adjunto adverbial serve de sujeito da oração; *cf.* Sl 24.1; Andersen, p. 642) descreve um relacionamento íntimo e protetor (*cf.* Ct 2.3); o *sua*, do versículo 7, parece referir-se a Deus, e não a Israel, mais um exemplo das mudanças repentinas na forma de tratamento — Deus é a primeira pessoa nos versículos 4, 5 e (provavelmente) 8; (10) *cereal* (v. 7; a PIB faz uma emenda desnecessária para "jardim") provavelmente deve ser modificado pela conjunção *como*, em um paralelo com *como a vide*, deixando Israel como o sujeito de *serão vivificados* e concentrando-se nessa nação como destinatária do próspero amor divino (ARA, ARC, IBB; *cf.* BJ para uma posição contrária), em vez de

focalizar alguma colheita específica (embora tenham-se em vista as muitas referências anteriores a *cereal*; *cf.* 2.8-9, 22; 7.14; 9.1, em que o principal objetivo do culto a Baal era assegurar as colheitas anuais de cereal);[1] (11) a *vide* (*cf.* 2.12, onde Israel havia de perder suas videiras em julgamento por sua prostituição espiritual; *cf.* também 10.1, onde a própria nação foi comparada a uma videira luxuriante) serviu em Cantares de Salomão de sinal da primavera (Ct 2.13), como elemento de um local para encontros eróticos (6.11; 7.12; ambos os textos empregam *vide* com o verbo florescer, como em Os 14.7); (12) *vinho* (*cf.* 7.5; 9.4), que aqui é uma imagem da reputação restaurada de Israel (quanto a "lembrança" ou "nome", heb. *zēḵer*, *cf.* 12.5; não há necessidade alguma de ler "fragrância", como o fazem Ward, p. 226, e RSV), o título de vinho fino que será dado a Israel, como os vinhos finos do Líbano, é uma figura clássica da linguagem do amor, descrevendo seu valor e prazer (*cf.* Ct 1.2, 4; 2.4; 4.10; 5.1; 7.9; 8.2).

De maneira extraordinária, o profeta-poeta entrelaçou nesses versículos *recordações* do relacionamento passado de Israel com Deus, semelhante a uma oliveira e uma videira, *renúncias* aos poderes de fertilidade de Baal, a quem Israel atribuía dádivas de cereal, vinho e azeite (cap. 2), e *recitações* de canções de amor, com as quais Ele destacou a promessa de amá-los "voluntariamente" (v. 4), que é o ponto central do capítulo 14. Como conseqüência, essa canção de amor reaviva não apenas em nossas mentes, mas também em nossos corações, tudo aquilo que o Marido divino prometeu de forma mais específica em 2.19-23. A ênfase do livro no relacionamento, a qual assumiu formas tão veementes quando Deus empregou animais selvagens para descrever Seu juízo, em 5.14-15 e 13.7-8, é mais uma vez tomada de calor e ternura quando Deus Se compara ao orvalho (v. 5). A linguagem é agrícola; contudo, o propósito não é o mesmo de Joel, que prometia eiras e lagares repletos (2.24), após os anos de gafanhotos invasores, nem do oráculo de Amós, que fala de vinhas carregadas e jardins exuberantes (9.13-14). A linguagem é agrícola, mas o que se tem em vista não é tanto a provisão material, mas o amor que enriquece. Não é o Deus Agricultor quem entoa esta última canção, mas o Deus Marido. O "eu sou" (*serei*; heb. *'ehyeh*, v. 5) que inicia o poema de amor, com suas imagens extraídas da lavoura, parece ser uma reversão da

1. A hábil reconstrução do texto feita por R. B. Coote, com base na LXX, ainda que permaneça como hipótese, assinala a maneira incisiva com que esses versículos procuram polemizar com os Baalins. Veja Oséias 14.8: "Aqueles que estão repletos de cereal viverão", *JBL*, 93, 1974, pp. 161-173.

fórmula de deserdação (ou divórcio) – "eu não sou (heb. *lō' 'ehyeh*) vosso Deus" – que coroou os primeiros anúncios de julgamento (1.9). À semelhança das promessas que removem do nome das crianças a negação (2.23), ela fala de um relacionamento restabelecido de Marido e Pai, uma relação assegurada pela derradeira declaração pessoal da história: "Eu sou" (veja Êx 3.6; Jo 6.35; 8.12, 58; 10.7, 11; 11.25; 14.6; 15.1).

É possível que Israel/Efraim esteja proferindo as primeiras palavras do versículo 8; assim lê o Targum: "E alguns da casa de Israel disseram". Nesse caso, a primeira frase traria Israel afirmando sua fidelidade a Deus e sua renúncia aos ídolos, uma resposta apropriada aos versos de amor de Deus. Contudo, é mais provável que Deus esteja falando com Efraim numa pergunta que traz uma insinuação da queixa divina (*cf.* 11.8). Se for assim, o contexto temporal deixou a descrição de felicidade no futuro distante, passando para as realidades existentes nos dias de Oséias (*cf.* a nota em 1.10-2.1), quando Efraim ainda se encontrava comprometido com os ídolos (*cf.* 13.1, 2). Uma vez mais, Deus, com o coração agoniado, insiste nas mensagens principais do livro: "O meu amor e cuidado – aqui expressos como *ouvirei* (*cf.* os usos do heb. *'nh*, em 2.15, 22; 5.5; 7.10) suas súplicas e *cuidarei de* suas necessidades (*cf. šwr*, em 13.7) – são tua única esperança; rejeitá-los é suicídio; deus nenhum vale o material com que tu os fazes".[1] No Antigo Testamento, só em Oséias 14.8 Deus é comparado a uma árvore. Seu desejo de varrer da terra o culto da fertilidade levou-O a uma linguagem forte, quase arriscada. Ele tomou emprestada a espada do inimigo para dar Seu golpe final.

Num capítulo que se destaca por afirmações sucintas, a mais vigorosa de todas talvez seja a última frase do versículo 8: *de mim se acha teu fruto*. Quem é a verdadeira fonte de subsistência de Israel? Essa é uma questão básica ao longo de todo o livro. A resposta errada levou à prostituição religiosa, à instabilidade política e às fraudes internacionais, os principais temas de Oséias. As últimas palavras de Deus são a resposta certa. O trocadilho com o nome de Efraim, implícito na palavra *fruto* (*p^{e}rî*, *cf.*

1. A hipótese de Wellhausen, acolhida por Jacob, p. 95, de que os verbos "responder" (*ouvir*) e "cuidar de" devem ser lidos como os nomes divinos cananeus, Anate e Asera, capta novamente a intenção de combater Baal; contudo, tem a credibilidade prejudicada ao pedir que acreditemos que Javé, cujo plano era aniquilar os nomes das divindades pagãs (2.16-17) e que havia Se apresentado claramente como Javé (12.8; 13.4), agora chama a Si mesmo de o verdadeiro Anate e verdadeira Asera de Israel.

comentários sobre 8.9; 13.15), serve apenas para reforçar essa resposta. A convocação de *Javé*, chamando para a aliança, trouxe consigo a responsabilidade de produzir o fruto da completa obediência a ele (*cf.* comentários sobre 9.10; 10.1). Tal produtividade tornou-se impossível quando Efraim esqueceu a fonte de todo fruto autêntico.

e. Admoestação final — andar e tropeçar (14.9 [heb. 14.10])

A forma literária segue a das advertências de Provérbios (*cf.* 4.20-23), onde os imperativos ou jussivos (ordens, desejos expressos na terceira pessoa, geralmente do singular), que mapeiam minuciosamente o caminho da sabedoria, são seguidos pelos motivos que justificam as ordens, em geral precedidos de *porque* (heb. *kî*). Tanto o vocabulário quanto o estilo refletem a influência da literatura de sabedoria: *sábio* (heb. *ḥākām*; *cf.* 13.13), *entenda* (heb. *bîn*; *cf.* 4.14), *prudente* (também derivado de *bîn*), *saiba* (palavra-chave em Oséias; *cf.* comentário sobre 2.8), *caminhos* (*cf.* 4.9; 10.13) como descrições de conduta; *retos* (termo empregado mais de vinte vezes em Provérbios; *e. g.*, 2.7; 3.32; 8.9), *justos* (heb. *ṣaddiqîm*; lit. "inocente de crimes"; *cf.* Am 2.6; 5.12; usado mais de cinqüenta vezes em Provérbios, freqüentemente como sinônimo de *sábio*, com um sentido próximo a "leal a Javé e à Sua vontade"), *andarão* (como um verbo de comportamento, *cf.* 5.11; cerca de vinte vezes em Provérbios); *transgressores* (lit. "rebeldes"; heb. *pš'*; *cf.* 7.13; 8.1; o substantivo "transgressão" ocorre cerca de doze vezes em Provérbios). Agrupadas, as primeiras quatro palavras fazem parte da introdução de Provérbios (1.1-6) e estão generosamente espalhadas pelo livro, enquanto a quinta (*caminhos*) ocorre cerca de setenta e cinco vezes.

A contraposição dos substantivos *justos* e *transgressores* e dos verbos *andarão* e *cairão* (Os 4.5; 5.5; 14.1; Pv 4.12, 19; 24.16-17) formam uma antítese nas últimas duas frases. A estrutura poética, encontrada dezenas de vezes em Provérbios (especialmente nos caps. 10-15) e freqüente nos salmos de "sabedoria" (*e. g.*, Sl 1; 37), ressalta uma doutrina dos *dois caminhos*, os quais evidenciam as conseqüências absolutas da lealdade ou da deslealdade para com Deus. No uso que Jesus faz de "porta larga" e "porta estreita" (Mt 7.13-14), de "frutos bons" e "frutos maus" (Mt 7.15-18) e de "casa sobre a rocha" e "casa sobre a areia" (Mt 7.24-27) estão algumas das expressões dos *dois caminhos* no Novo Testamento.

A partir do emprego freqüente que Jeremias faz das palavras, imagens e idéias de Oséias, fica evidente que o conselho deste versículo

foi acolhido pela comunidade dos fiéis, que percebeu, provavelmente já à época da queda de Samaria (722 a. C.), que Oséias havia falado e vivido a verdade.[1] Quer tenha sido acrescentada pelo profeta quer por um de seus seguidores, esta advertência final considerava Escritura o livro inteiro e insta os ouvintes de qualquer lugar e época a aceitarem os alertas de juízo e as promessas de esperança.[2] A resposta correta às palavras de Oséias, naqueles dias, hoje e em todas as épocas, tem sido a diferença entre andar com segurança e tropeçar tragicamente.

1. Quanto às provas acerca da influência de Os 13.4-14.9 sobre o chamado "apocalipse" de Isaías, especialmente 26.13-27.11, veja John Day, *JTS*, 31, 1980, pp. 309-319. São relacionados cerca de oito paralelos verbais e temáticos.
2. C. L. Seow (*CBQ*, 44, 1982, pp. 212-224) defendeu um "tema do povo insensato" em Oséias, o que torna plausível a conclusão de que "a presença de uma exortação de sabedoria no final de Oséias talvez não esteja tão deslocada como se supunha" (p. 223).

COMENTÁRIOS BÍBLICOS
DA SÉRIE CULTURA BÍBLICA

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

A Introdução de cada livro dá às questões de autoria e data, um tratamento conciso mas completo. Isso é de grande ajuda para o leitor em geral, pois mostra não só o propósito como as circunstâncias em que foi escrito o livro.
Isso é, também, de inestimável valor para os professores e estudantes que desejam dar e requerem informações sobre pontos-chave, e aí se vêem combinados, com relação ao texto sagrado, o mais alto conhecimento e o mais profundo respeito.

Os Comentários propriamente ditos tomam respectivamente os livros estabelecendo-lhes as seções e ressaltando seus temas principais. O texto é comentado versículo por versículo sendo focalizados os problemas de interpretação. Em notas adicionais, são discutidas em profundidade as dificuldades específicas.
O objetivo principal é de alcançar o verdadeiro significado do texto da Bíblia, e tornar sua mensagem plenamente compreensível.

EDIÇÕES VIDA NOVA
EDITORA MUNDO CRISTÃO