

Oráculos proféticos

É natural pensarmos que os profetas comunicaram a sua mensagem através de discursos ou sermões, os géneros mais usados pelos pregadores do nosso tempo. E na verdade não podemos negar a sua presença, que aparece revestida pela grande variedade de formas literárias, que a linguagem profética parece ter recolhido dos âmbitos mais variados:

- da sabedoria tribal e familiar (2Sm 12,1-7 parábola de Natan a David; Jr 17,11);
- do ambiente cultural (hinos: Am 4,13; 5,8-9; 9-5-6; Is 12; instruções Am 4,4-5; orações Jr 32,16-25);
- do âmbito jurídico (Ez 22,1-16; 18,5-17 formulações casuísticas; rîb ...);
- do quadro da vida diária (canto amoroso Is 5,1-7; canção de trabalho doméstico Ez 24,3-5.9-10; elegia Am 5,2-3).

A consequência imediata desta diversidade da proveniência foi a origem de diferentes formas literárias, as primeiras responsáveis pela grande vivacidade da linguagem profética, estreitamente ligada à vida e aos acontecimentos da história de Israel. Na sua diversidade existem formas literárias comuns a outros campos da literatura bíblica e outras de cunho estritamente profético: relatos de vocação (cf. Is 6; Jr 1,4-10); relatos de visão (cf. Am 7-9; Ez 1), acções simbólicas (cf. Ez 12,1-16; 21,23-32), história (Is 36-39; Jr 36-45), lamento (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12), confissões (cf. Jr 20,7-18), de oráculos de condenação/conversão e os oráculos de salvação.

O que é um oráculo?

A etimologia da palavra não é segura. O termo hebraico *n^o* geralmente relaciona-se com a raiz árabe *n^m* (sussurrar), interpretando-se como um participio passivo: algo que é sussurrado. Aparece 376 xs no AT, principalmente na linguagem profética. Terá sido provavelmente Amós (séc. VIII) quem utilizou pela primeira vez a expressão ‘oráculo de Yhwh’, com o objectivo de afirmar que é Deus quem fala na primeira pessoa através do profeta, substituindo assim a conhecida fórmula do mensageiro ‘assim fala o Senhor Deus’.

Na linguagem da exegese bíblica, i.é., na *crítica da forma* o termo ‘oráculo’ é usado para indicar as unidades básicas que compõem o discurso profético e estão na origem dos diferentes livros proféticos. A partida o termo ‘oráculo’ é religiosamente neutro. Foi certamente o seu uso na linguagem profética que o associou ao âmbito divino.

De um modo geral, os principais tipos de oráculos proféticos podem agrupar-se em oráculos de condenação (frequentemente no período antes do exílio) e oráculos de salvação (típicos do pós-Exílio).

Oráculos de condenação/conversão

Os oráculos de condenação/conversão podem destinar-se a um único indivíduo ou a uma comunidade. Aqueles que se destinam **a um só indivíduo** apresentam a seguinte estrutura:

- ordem de envio ao mensageiro/convite à escuta de Yhwh;
- acusação;
- fórmula tradicional do mensageiro ‘(Por isso) Assim diz o Senhor Deus’;
- anúncio.

*“Mas Yhwh tirou-me de junto do rebanho e disse-me: «Vai, profetiza a meu povo, Israel!». E agora ouve a palavra de Yhwh:
«Tu dizes: Não profetizarás contra Israel e não vaticinarás contra a casa de Isaac». Por isso, assim disse Yhwh: Tua mulher se prostituirá na cidade, teus filhos e tuas filhas cairão pela espada, a tua terra será dividida coma trena”. (Am 7,15.-17)*

Se retirarmos a ordem de envio ficamos com uma estrutura bipartida: acusação-anúncio de um juízo. No meio encontrarmos normalmente a fórmula de mensageiro que pode aparecer noutra posição (Am 7,15-17; 2Rs 22,15-16).

A estrutura dos oráculos de condenação de **um grupo** não difere muito desta, se bem que apresente um desenvolvimento mais amplo:

1. Primeiro especifica-se uma acusação inicial e anuncia-se um juízo como uma intervenção de Deus.
2. Termina-se com a referência aos resultados desta intervenção (Am 1,3-2,5).

Por vezes não é fácil distinguir entre intervenção de Deus e os seus resultados, tal como é complicado separar a voz de Deus da voz do profeta. O mesmo não acontece com a distinção entre a acusação e o seu desenvolvimento, expresso formalmente pela repetição da preposição ‘al (‘uma vez que’).

Esta estrutura de base dos oráculos de condenação pode apresentar-se sob três formas, muito frequentes nos livros proféticos:

- a. Os oráculos de ‘Hoy’ (Ai). Os dois exemplos mais extensos encontram-se em Is 5,8-24; 10,1-4; Ab 2,6-20 e como casos isolados temos Am 6,1-7 e Sf 3,1-5. Este tipo de oráculo mantém, igualmente uma estrutura bipartida de acusação/condenação.

- b. A lamentação fúnebre (qînâ). A diferença entre este tipo e o anterior reside no facto da lamentação fúnebre interpretar o oráculo de condenação como uma sentença definitiva, onde o destinatário é considerado já como morto (Jr 7,29).
- c. A contenda (rîb) jurídica. Neste tipo reencontramos os dois elementos de um oráculo de condenação – a acusação e a intervenção de Deus. O rîb profético caracteriza-se, antes de mais, por um procedimento jurídico semelhante àquele que se desenvolve entre duas partes em situação de litígio. Um dos aspectos essenciais do rîb profético é o de ser “bilateral”, i.e. a controvérsia não inclui um terceiro elemento jurídico, o juiz, mas limita-se às duas partes intervenientes: o acusado e o que acusa e mantém-se até que estas duas partes entrem num acordo aceite por ambos. O ambiente típico do rîb profético é o ambiente familiar, onde normalmente se debatem pai e filho, esposo e esposa, irmão mais velho e irmão mais novo, patrão e servo e onde se procura uma reconciliação sem a intervenção de um magistrado. Na linguagem profética, o rîb foi usado principalmente para indicar a relação conflituosa entre Javé e Israel.

Proponho-lhes que tomemos como exemplo Os 2,4-25, onde teremos a oportunidade de analisar não só as características específicas de um rîb profético, como também de evidenciar que o comportamento de Yhwh para com o seu povo não é o de um simples juiz, mas o de manifestar que a parte lesada não quer a condenação do culpado mas a reconciliação do pecador.

- **Estrutura:** a sequência 2,4-25 pode ser dividida em três partes:
 - 1. vv.4-9 (motivo e o porquê do rîb)
 - 2. vv.10-15 (necessidade do castigo)
 - 3. vv.16-24 (finalidade e o para quê da acusação)

(usar o esquema)

- **Comentário exegético:**

A. Motivo - o porquê - do rîb (vv.4-9).

A primeira palavra pronunciada pelo esposo-Javé é de acusação “processai” (Wbyri) juntamente com a declaração “Eu não sou mais o seu esposo” (v.4), enquanto a última, colocada na boca da mulher-Israel, indica a finalidade de todo o discurso: o retorno ao ‘primeiro esposo’ (v.9 !Avarlh' yviyai-la, hb'Wva'w>).

- v.6ab apresenta-se **o rîb como uma ameaça**, enquanto os vv. 7-9 enquadrada pela repetição “correr atrás dos meus amantes” acentuam **o rîb como uma punição**.

- **O rîb como uma ameaça (vv.4-6)**

⁴ Processai a vossa mãe, processai

O v.4a constitui, de certo modo, o título de todo o Oráculo, sintetizando em poucas palavras a temática principal: uma acusação contra uma mulher que é mãe mas já não é esposa.

Os autores são unânimes em afirmar que estamos diante de uma linguagem metafórica que alude claramente às relações entre Javé (ex-marido) e Israel (ex-mulher).

Porque ela não é a minha esposa e eu não sou o seu esposo.

A acusação agora toma uma forma mais declarativa, assemelhando-se a uma afirmação de repúdio ou de divórcio. Isto cria algumas dificuldades de interpretação, porque *uma declaração de divórcio não se enquadra nem no texto nem no contexto de acusação, nem ainda, na dinâmica geral do rîb*, votado inteiramente a uma reconquista da esposa. Por isso, o melhor é entendermos esta declaração do mesmo modo que se entendem outras afirmações difíceis de rîb que parecem dissolver a relação de aliança entre Javé e o seu povo (cf. Is 1,4; Dt 32,5; Ez 16,45).

Que ela afaste do seu rosto as suas prostituições e de entre os seus seios dos seus adultérios.

Estas palavras fazem do primeiro momento da acusação um momento estranhamente exortativo, i.é. o objectivo da acusação é fazer com que a mulher-Israel se afaste de tudo o que faz dela uma prostituta e a torna uma mulher adúltera.

⁵ Senão eu a despirei completamente, a deixarei como no dia de seu nascimento, torná-la-ei semelhante a um deserto e transformá-la-ei numa terra seca, fá-la-ei morrer de sede.

⁶ Não amarei os seus filhos, porque são filhos da prostituição.

A exortação feita no v. 4b articula-se com a ameaça feita nestes versículos; uma ameaça que assinala já a eventualidade de uma punição futura que será realizada caso a mulher-Israel não cumpra o pedido feito no v.4b. Isto ilustra já, um pouco, que não nos encontramos num mero processo jurídico (onde nem se exorta nem se ameaça), mas sim num litígio bilateral, onde a palavra tende a convencer a outra parte e a restabelecer uma relação justa.

Constatamos que existe uma **espécie de crescendo**:

- Em primeiro lugar ameaça-se o despojamento, que alude à pena infame a que eram condenadas as mulheres adúlteras.

[O adultério era claramente condenado pela Lei de Israel, porém não se deduz dos textos bíblicos qual era a pena aplicada. Em alguns casos estava prevista a pena de morte (cf. Gn 38,24 Tamar; Dn 13,41 Susana). Alguns autores, por analogia com os casos de difamação de uma jovem, pensam que se lapidava a mulher adúltera até à morte. Segundo o texto de Jr 3,8 e Os 2,4 parece que o procedimento mais comum era o de repúdio ou divórcio. O caso de despojamento das vestes, feito certamente antes da lapidação é mencionado por muitos textos proféticos (cf. Os 2,5; Jr 13,22.26-27; Ez 16,37.39; 23,10.26.29); um gesto que se opunha à protecção do esposo no casamento simbolizada com o gesto de cobrir a esposa com o seu manto (cf. Ez 16,8; Rt 3,9)]

- Num segundo momento, reafirma-se o despojamento que deixe a mulher-Israel numa situação semelhante à do dia do nascimento. Esta insistência no despojamento serve também para explicar o significado das expressões seguintes: *torná-la-ei semelhante a um deserto e transformá-la-ei numa terra seca, fá-la-ei morrer de sede*. Deus ameaça privar a mulher-Israel de tudo o que lhe permite viver, tornando-a um deserto e um lugar onde se morre de sede; uma expressão irónica, sobretudo se pensarmos que Baal – o amante preferido ao esposo-Javé – era o deus da chuva (cf. Ex 17,3; Dt,8,15; Sl 107,5-9; Nm 9,15.20). Esta situação evoca a catástrofe do exílio, ou pelo menos a condição social e política vivida durante essa época (cf. Dt 28,48; Is 5,13; Ez 19,13).

- Por fim, fala-se de que não só com esta mulher-Israel mas também com os seus filhos não haverá qualquer benevolência (v.6). A mulher adúltera é ameaçada em si mesma e no fruto do seu amor pecaminoso.

- **O rîb como uma punição (vv. 7-9)**

⁷ *Sim, sua mãe prostituiu-se, cobriu-se de vergonha aquela que os concebeu,
Quando dizia: Quero correr atrás de meus amantes, daqueles que me dão o meu pão e a
minha água, a minha lã e o meu linho, o meu óleo e a minha bebida.*

⁸ *Por isso, cercarei o seu caminho com espinhos e o fecharei com uma barreira
Para que não encontre suas sendas.*

⁹ *Perseguirá seus amantes, sem os alcançar, procurá-los-á, mas não os encontrará.
Dirá então: Quero voltar ao meu primeiro marido, pois eu era outrora mais feliz do que
agora.*

Nestes versículos a acusação deixa de aparecer relacionada com uma exortação ou uma ameaça (vv.4-6) para afirmar-se como uma decisão divina. Deus deixa de pedir à mulher-Israel mude o seu comportamento e fala apenas falar-se da vergonha e da situação humilhante de mulher-Israel ao corre atrás de baal (cf. Jr 3,24; 11,13; Os 9,10). Deus refere, então, que o crime da mulher-Israel não é só o de se prostituir, mas também o de justificar o seu comportamento: corre atrás dos seus amantes-baal para que

estes lhe dêem os bens de que necessita. Estes bens são descritos aos pares: pão e água (a totalidade daquilo que é necessário para sobreviver), lã e linho (veste de inverno e de verão); óleo e bebida (elementos festivos).

Os vv.8-9 introduzem a acção do esposo-Deus como uma resposta a tudo quanto a mulher-Israel fez e disse. Esta acção aparece como um castigo, descrito através de imagens difíceis de interpretar. O esposo diz que cercará o caminho que a mulher percorre, para ir ter com os seus amantes, com espinhos e o fechará com uma barreira, a fim de despistar a esposa e impossibilitá-la de realizar acções de infidelidade. Esta acção de Deus aparece não como uma punição mas um fazer com que o mal seja impossível. Esta atitude de Deus aparecera já no v.4, onde se indica que o desejo de Deus é o desaparecimento do mal. Uma vez que ele não pode mudar os sentimentos da esposa, o esposo muda o mundo exterior, na esperança que isso leve a esposa a mudar. Neste sentido podemos dizer que *Deus exerce uma acção exterior a fim de tocar o coração de Israel*. Está presente, aqui, uma vez mais a finalidade da intervenção divina: o restabelecer da relação com Israel; o restabelecimento da aliança. Embora, permaneça sempre um pouco misterioso o modo como Deus procede para o conseguir.

B. A necessidade do castigo (vv.10-15)

*¹⁰ Mas ela não reconheceu que era eu quem lhe dava o trigo, o mosto e o óleo,
Quem lhe multiplicava a prata e o ouro que eles usavam para Baal!*

*¹¹ Por isso retomarei o meu trigo a seu tempo e o meu mosto na sua estação,
retirarei a minha lã e o meu linho, que cobriam a sua nudez.*

*¹² Agora vou descobrir a sua vergonha aos olhos dos seus amantes e ninguém a livrará de
minha mão.*

*¹³ Acabarei com a sua alegria, com as suas festas, as suas luas novas, os seus sábados e com
todas as suas assembleias solenes.*

¹⁴ Devastarei a sua vinha e a sua figueira, das quais dizia:

Este é o pagamento que me deram os meus amantes.

Farei delas um matagal e os animais selvagens as devorarão.

¹⁵ Eu a castigarei pelos dias dos baals, aos quais queimava incenso.

Enfeitava-se com o seu anel e o seu colar e corria atrás de seus amantes, mas esquecia-se de mim! Oráculo de Yahweh.

No v. 10 e v.15 o autor situa a causa do pecado mulher-Israel: esquecer a Javé para correr atrás de baal. Enquanto nos vv.11-14 anuncia a intervenção punitiva de Deus.

- **A culpa (vv.10.15).** O autor explicita e fala concretamente do comportamento da mulher-Israel como idolatria, usando os termos ‘prata’ e ‘ouro’ (v.10), ‘queimar incenso’ e ‘andar atrás’ (v.15), usados especificamente no culto a baal. A atitude de Israel não é só denunciada no seu aspecto religioso (idolatria), mas também na sua dimensão de estupidez. No v.10 o autor afirma que a mulher-Israel não compreende e não reconhece que era o seu Deus quem lhe dava todos os bens. Por outras palavras, Israel esquece o seu Deus.

- **O castigo (vv.11-14)** está presente através do termo técnico indicado pelo verbo *dqp* (castigar) usado no v.15 e pela série de acções a realizar pelo esposo-Deus: retomar (vv.11-12); retirar (v.11) a fim de despojar a esposa-Israel e torná-la desprezível aos olhos dos seus amantes. Porque só assim Israel pode compreender quem lhe dá as riquezas e é a fonte a vida. Neste sentido, o rosto irado de Deus torna-se um caminho de salvação. Javé usa uma estratégia contrária à do êxodo, remetendo Israel aos primeiros tempos, da saída do Egipto: ‘não terá compaixão’ (v.6) cf. Ex 34,6-7; ‘retomará’ (v.11) em vez de dar (cf. Dt 26,9; Js 24,13); ‘retirá’ em vez de salvar (cf. Ex 3,8; 6,6; Jz 6,9); ‘terminará’ com a alegria e o sábado, abolindo em vez de renovar a consagração do sábado; um dia dedicado à memória da criação e do Êxodo; ‘devastará’ e ‘transformará’ as terras cultiváveis num matagal, fazendo-as retornar ao tempo da conquista (cf. Ex 23,29; Dt 7,22); ‘castigará’ em vez de ‘visitar’ (cf. Ex 3,16; 4,31; 13,19).

C. A finalidade da acusação (vv.16-25)

- **No deserto (vv.16-17)**

¹⁶ Por isso, eis que vou eu mesmo seduzi-la, conduzi-la ao deserto e falar-lhe ao coração.

¹⁷ Dali lhe restituirei as suas vinhas e o vale de Acor será uma porta de esperança.

Ali ela responderá como nos dias de sua juventude, como no dia em que subiu da terra do Egipto.

A finalidade é a de criar condições onde Deus a sós possa falar ao coração da mulher-Israel, seduzindo-a, i.e. convencendo-a. Na opinião de muitos autores a expressão hebraica *ble-l[; rBedl* (‘falar ao coração’) embora precedida pelo verbo seduzir – um verbo usado para indicar uma relação amorosa em Ex 22,15; Jz 14,15; 16,5; Jó 31,9 num sentido negativo – aqui não implica um contexto amoroso, mas sim um diálogo de encorajamento, mostrando que embora a situação seja difícil, existe uma saída (cf. 2Sm 19,8; 2Cr 30,22; Is 40,2; Rt 2,13; Jr 34,3). O autor deixa entrever que à acção de Javé, que consiste em conduzir a mulher-Israel ao deserto, para lhe poder falar intimamente e convencê-la (cf. v.16 e Jr 2,19), a mulher-Israel responda de um modo positivo (v.17), i.e., como nos dias da sua juventude. Sugere-se um novo início

da vida desta mulher e de Israel. O deserto como lugar do castigo torna-se o lugar de um novo nascimento. O vale da desgraça (Acor cf. Js 7,26) torna-se ‘uma porta de esperança’. As vinhas devastadas por Javé são restituídas, representando a doação do país inteiro (cf. Nm 13,23-24; Dt 6,11; Js 24,13) e a alegria reencontrada (cf. Sl 104,15).

- **Naquele dia (vv.18-25)**

¹⁸ Acontecerá naquele dia – Oráculo de Yahweh - que me chamarás “Meu marido” e não mais me chamarás “Meu Baal”.

¹⁹ Afastarei de seus lábios os nomes dos Baals, para que não sejam mais lembrados por seus nomes.

²⁰ Farei em favor deles, naquele dia, um pacto com os animais do campo, com as aves do céu e com os répteis da terra.

Exterminarei da face da terra o arco, a espada e a guerra, fá-los-ei repousar em segurança.

²¹ Eu te desposarei a mim para sempre,

Eu te desposarei a mim na justiça e no direito, no amor e na ternura.

²² Eu te desposarei a mim na fidelidade e conhecerás a Yhawehe.

²³ Naquele dia eu responderei – Oráculo de Yhawehe – eu responderei ao céu e ele responderá à terra.

²⁴ A terra responderá ao trigo, ao mosto e ao óleo e eles responderão a Jezrael.

²⁵ Eu a sementearei para mim na terra, amarei a Lo-Ruhamah e direi a Lo-Ammi: Tu és meu povo e ele dirá: Meu Deus.

O dia das ‘origens’ (v.17) torna-se ‘naquele dia’, o dia escatológico no qual se realizará a união perfeita entre Javé e Israel; um dia em que não existirá mais idolatria e em que se reencontra a compreensão de Javé como esposo e como o companheiro de uma história de Aliança (vv.18-19). Acontecerá uma nova Aliança que se apresenta como uma paz universal (v.20) e como uma união onde a justiça e a fidelidade são sustentadas por um matrimónio eterno (v.21). Da união entre Javé e Israel nascerá o conhecimento de Javé (v.22) e uma fecundidade inundará a terra. Tudo responderá à vontade de Deus que tem como fim último o restabelecimento da relação de aliança: ‘Meu povo’ e ‘Meu Deus’ (v.25).

[Podemos parar agora um pouco e reflectir sobre o conceito de condenação aqui presente, e como é que ele caracteriza o rîb profético.

. O rîb acontece quando existem duas partes jurídicas que entram em conflito por uma questão de direito. Um pressuposto essencial para um rîb é que as partes envolvidas tenham uma relação ou um vínculo. No que diz respeito à relação entre Javé e Israel, este vínculo foi descrito como uma aliança. Esta aliança foi entendida muitas vezes como uma relação entre **Pai-filho** (cf. Dt 32,5-6; Is 1,2; Ml 1,6) e **como uma relação matrimonial**. As duas metáforas têm em comum o facto de se desenvolverem no âmbito familiar; o lugar de amor e de vida. Oseias escolheu a relação matrimonial para descrever a relação e o pecado de Israel para com o seu Deus.

. **O matrimónio expressa, antes de mais, uma pertença** entre um homem e uma mulher constituída a partir do consentimento de ambos. Seja qual for a cultura, para que um matrimónio seja consumado é necessário que as duas partes envolvidas tenham adquirido uma maturidade humana, que não deve ser apenas física, mas também de consciência, que permita que cada um possa expressar o seu consentimento em liberdade. Os esposais e a aliança tem em si algo de comum: uma união querida e aceite livremente. **Foi essa a situação entre Israel e Javé estabelecida desde o momento em que o povo consentiu unir-se para sempre ao seu Deus** (cf. Ex 24,3-7; Dt 26,5-10; Js 24,16-18.24).

. A pertença querida entre os dois conjugues traduz-se **numa relação exclusiva**. **O adultério rompe esta exclusividade**. Oseias vê na idolatria uma espécie de adultério: em vez de se aderir a Javé adere-se a outros amantes (cf. Os 2,7.9).

. Na verdade, **a relação entre Javé e o seu povo é frequentemente descrito como uma história de repetida infidelidade**. **No entanto Javé é como um esposo que casou por amor a sua esposa-Israel; um esposo que faz tudo para salvar o seu matrimónio**. **O rîb=processo torna-se um instrumento para atingir esse fim**. Não se trata de um juízo de condenação, mas um procedimento de acusação e de sanção que visa salvar a parte culpada e salvar a relação e a união matrimonial. Porém, para salvar o culpado é necessário ameaçá-lo e puni-lo.

. Nestes elementos evidencia-se a dimensão mais primária da palavra profética: dar voz à palavra divina para denunciar o mal e anunciar o castigo. Porém, com uma finalidade salvífica, porque se pretende a conversão do pecador. Ainda que Deus pareça dar ultimatoss (cf. Gn 3,4) Deus está a oferecer a possibilidade de salvação, porque enquanto persistir a palavra existe esperança.]

Oráculos de salvação (Jr 30-32)

Os oráculos de salvação distinguem-se dos anteriores pelo anúncio não de um castigo ou condenação, mas pelo anúncio de uma salvação. Este tipo de oráculos aparece também em quase todos os profetas, de preferência nos profetas do período pós-Exílio. Embora recorram à fórmula típica de mensageiro (cf. Is 43,1.16; 44,2; Jr 31,2), insistem no uso de outras formas típicas de oráculos de salvação como a ‘naquele dia’, ‘naquele tempo’ (cf. Jr 31,1.27.31.38; Os 2,18.20.23; Am 9,11.13; Sf 3,11).

Num recente estudo sobre estes oráculos, C. Westermann distingue quatro tipos de oráculos de salvação:

- Oráculos de dúplice anúncio: juízo de condenação para os povos estrangeiros e de salvação para Israel e Judá (Is 10,24-27; 14,24-27; Jl 2,18-20).

- Oráculos de salvação condicionada. São os oráculos de elaboração deuteronomista (cf. Dt 4,1-10; 18,9-22; Is 1,19-20; Jr 3,6-13; Am 5,14; Sf 2,3).
- Oráculos que anunciam a salvação dos piedosos e a condenação dos pecadores (cf. Is 1,27-28; 3,10-11; 29,19-21; Sf 3,11-13)
- Oráculos de salvação verdadeiros e independentes de outro tipo de oráculos, que integram dois

géneros literários:

1. A promessa de salvação (o oráculo) que pode acontecer através de uma proclamação de um facto acontecido (cf. Is 41,8-13.14-16; 43,1-7; 44,1-5);
2. O anúncio salvífico a acontecer no futuro (cf. Is 41,17-20; 42,14-17; 43,16-21; 49,7-12).

Este tipo de oráculos pode aparecer inserido no meio de oráculos de género literário misto (cf. Is 49,14-26) e além de Isaías está presente nos profetas Sf 3,14-20 e Jr 30-31.

Com o objectivo de concretizarmos este tipo de oráculo tomemos algumas partes de Jr 30-31

- **Os caps. 30-31** constituem uma pequena unidade literária, descrita por Jeremias como “**Livro da consolação**”.

- **30,1-3** constitui uma unidade literária equivalente ao título de um livro. Para facilitar a sua compreensão é possível dividi-lo em duas partes:

1. vv.1-2 onde se refere a forma, i.é. onde se diz de que é que trata este pequeno livro de Jeremias e se refere a relação entre Javé e Jeremias, demonstrando que ‘as palavras’ escritas equivalem à Palavra recebida da parte de Javé.
2. v.3 onde se resume o conteúdo deste pequeno livro: à luz da a relação entre Javé e o seu povo, fala-se que a sorte do povo de Israel mudará e ele voltará à terra que fora dada aos seus pais. Por isso, é a relação de aliança (cf. ‘Deus de Israel’ (v.2) e o ‘meu povo’ (v.3) aquilo que determina a acção do Senhor (v.3) e conseqüentemente o seu falar (vv.1-2).

Estes três versículos são compostos quase exclusivamente de frases feitas, que sublinham a relação entre a palavra de Deus e a palavra do profeta (30,11// 7,1; 11,1; 18,1...), utilizando a formula do mensageiro que é ampliada por uma aposição (‘o Deus de Israel’) que especifica não só que Javé é o Deus de Israel como situa os caps. 30-31 num contexto de Aliança (30,2).

. v.2 *A ordem de escrever todas as ‘palavras’ recebidas de Javé* – vista já em Hab 2,1-4 - implica um modo diferente de entender a profecia: confere-se um carácter definitivo à palavra pronunciada, uma espécie de canonização da palavra profética que é reconhecida como verdadeira palavra de Javé para sempre. Isto não nos surpreende visto estarmos no período que prepara e antecede o grande processo de fixação sistemática das tradições religiosas de Israel, registadas na Torah e nos Profetas. Ao tornar-se um escritor, o profeta passa de uma comunicação oral a um tipo de comunicação escrita que aproxima o fim da

profecia, i.é. com a escrita, a presença física do profeta deixa de ser necessária para veicular a palavra, é substituída por uma espécie de testamento. Porém, a morte do profeta-comunicador e o evento do profeta-escritor abrem o caminho ao tempo do leitor: o destinatário da palavra.

v.3 **A expressão “eis que virão dias” sugere que a promessa de Deus**, feita nestes dois capítulos é projectada num futuro indeterminado, não imediato. Talvez possamos dizer que Jeremias anuncia algo para o futuro, sem usar uma linguagem especificamente escatológica. O regresso do povo à terra de Israel permite ver a um nível superficial que as promessas de Deus se realizam na história. Porém, num segundo nível sugere que o regresso seja apenas um sinal de um acontecimento invisível, realizado agora e de uma vez por todas, eterno; um sinal maravilhoso que nos remete a uma realidade última escatológica: a presença definitiva de Deus com o homem.

. **os vv. 30,5-11** falam, através da metáfora de um corpo sofredor: os homens com o rosto pálido e as mãos nos rins. O elemento positivo expressa-se sob a forma de salvação/repouso (30,7.10). A situação dolorosa de que se fala é certamente o exílio, do qual se fala em 30,11 em relação a Israel.

I. O texto de Jr 30,5-11 (Do medo à salvação)

Este texto, embora muito heterogéneo do ponto de vista da crítica literária, apresenta uma discreta unidade temática: a passagem do medo à salvação.

A mudança de sujeito e de tema (morfologia e a sintaxe) levam-nos a uma possível organização temática do texto do seguinte modo:

A vv. 5-7 (<i>Medo e salvação</i>)
B vv. 8-9 (<i>Salvação e libertação</i>)
A' vv. 10-11^a (<i>saída do medo</i>)
B' v.11b (<i>destruição e castigo</i>)

	MEDO	TRANQUILIDADE
A	(positiva) <i>terror e o pânico</i>	(negativa) <i>sem paz</i>

(vv.5-7)	<i>e a angústia</i>	
A’ (vv.10-11^a)	(negativa) <i>não temas</i> <i>não te apavores</i> <i>ninguém o inquiete</i>	(positiva) <i>voltará sereno</i> <i>estará tranquilo</i>

- **Análise exegética**

A. vv. 5-7 (*Medo e salvação*)

⁵*Assim disse Yhwh:*

Ouvimos um grito de terror, de espanto: ‘Não há paz!’

⁶*Perguntai e vede, se um homem pode dar à luz?*

Porque razão vejo todos os homens com as suas mãos nos rins

Como uma mulher a dar à luz?

⁷*Ai! Aquele dia será grande e sem igual!*

Será um tempo de angústia para Jacob, mas do qual será salvo.

Ouvimos: O sujeito além de aparecer na primeira pessoa do plural (nós) é indeterminado. Uma vez que não existe qualquer referência directa ao sujeito podemos especular e dizer que este ‘nós’ se refere aos deportados ou às populações que habitavam a região do Norte, que durante os primeiros anos da actividade profética de Jeremias estavam sob o domínio Assírio; ou, ainda, que seriam os próprios habitantes de Jerusalém, depois da sua destruição (depois de 587 a.C.).

Um grito (lit. uma voz) de terror: Trata-se de um sintagma único em toda a Bíblia, que significa provavelmente que o som escutado é uma voz que expressa medo, i.é. um grito de alguém que é apavorado. A frase é em si muito sugestiva, fazendo o ‘grito de terror’ ocupar toda a cena. Sugere-se não só o pavor de quem emite o grito como o pânico de quem o escuta. O facto de ser um grito de terror insinua uma situação de perigo e a ameaça, advertindo indirectamente o ouvinte que aterrorizado procura escapar (cf. Am 3,6).

De espanto: Não há paz!: Nesta segunda parte não se diz nada de novo, apenas se reforça a mesma ideia com um certo crescendo. Na primeira parte fala-se de um pânico para indicar um medo colectivo e

para acentuar o aspecto de um grito que provoca medo, e na segunda parte evidencia-se o aspecto da duração ilimitada deste grito de terror, que se torna insuportável.

O uso explícito do termo shalôm estabelece um contraste entre a profecia de Jeremias e a dos falsos profetas que afirmam existir ‘paz, paz’ (cf. 12,12; 23,16-17; 28,9).

Perguntai e vede, se um homem pode dar à luz?: Com esta frase relaciona-se a percepção auditiva com o ver, mostrando que o grito escutado é certamente um grito de homens (zakar) de tal modo doloroso que parece estarem a sofrer as dores de parto, i.é. um grito que se assemelha ao grito das mulheres ao dar à luz, agora emitido por homens. O ‘parto dos homens’ vai influenciar todo o resto da narrativa e transformar-se no estado de cada homem.

Aos nossos ouvidos a expressão ‘perguntai e vede’ aparece como irónica, até mesmo sarcástica, uma vez que pede que se faça algo claramente impossível e absurdo. Trata-se, sem dúvida, de um artifício literário, usado, com muita frequência no texto bíblico, para evidenciar o carácter extraordinário de uma situação; no nosso caso a situação de um povo inteiro tomado por um pânico arrasador (Jr 2,10; Am 3,9; Dt 4,32; Lm 1,12).

A imagem do ‘homem que dá à luz’ pode sugerir a alguns um estado de fragilidade, sublinhada na segunda parte do versículo na face pálida e nas mãos colocadas nos rins (v.6b). Contudo, remete-nos à esperança de um sofrimento que produz a vida (o sofrimento provocado pelas dores de parto que manifestam o nascimento de uma nova vida). Esta ideia é, ainda, confirmada pela raiz hebraica yalad que pode significar não só dar à luz como gerar, um significado que se aplica perfeitamente também aos homens (cf. Gn 4,18; 10,8). Neste sentido Jeremias evoca aqui o medo e o sofrimento dos homens, no próprio advento de um acontecimento novo, como semelhante ao medo e ao sofrimento de uma mãe que dá à luz.

Porque razão vejo todos os homens com as suas mãos nos rins, como uma mulher a dar à luz?

A própria pergunta deixa entrever uma certa admiração. Como se alguém pudesse dizer: como é possível que aconteça algo assim? Como é que pode acontecer isto que eu vejo? Parte-se de um facto anormal, que expressa admiração face àquilo que se vê. Trata-se de uma pergunta de retórica, que não espera propriamente uma resposta. Porém, na medida em que todo sofrimento, em si mesmo, coloca sempre um porquê e procura sempre uma causa, neste sentido a pergunta feita é uma verdadeira interrogação.

Vejo: o sujeito parece ser o profeta, sugerindo uma espécie de diálogo entre aqueles que ouvem (v.5a) e o profeta. Porém, não é claro. Pode tratar-se de um sujeito indeterminado que expressa aquilo que todos poderiam dizer. Neste caso o [eu] vejo pode equivaler a um vê-se (cf. Jr 8,19).

E que coisa se vê? A atenção concentra-se agora sobre ‘**cada homem**’. O termo hebraico usado é o de geber (rb,G,) que designa o homem adulto em oposição a mulher, ou à criança (cf. Ex 10,11; 12,37). Trata-se de um termo derivado da raiz verbal gbr (rbg) ‘ser forte’. Daí que rb,G, tenha assumido uma

tonalidade guerreira e apareça em contextos de guerra (cf. Jz 5,30; Jr 41,16), chegando alguns autores a traduzir a expressão de Jeremias como ‘cada herói’. Esta conexão com a raiz *rbg* acentua o paradoxo: o pânico é tal que os próprios valentes são vistos como mulheres que dão à luz. As imagens de ‘mãos nos rins’ e ‘rostos pálidos’ não são evidentes. Poderão indicar o gesto de reprimir a dor, porém, não há nenhum caso idêntico na Bíblia. A única expressão, mais semelhante, usada na Bíblia é a de cingir os rins para o combate; uma imagem que supõe a determinação e a liberdade das mãos para lutar (Job 38,3; 40,7; Is 5,27). No texto de Jeremias insinua-se o contrário, um comportamento que desfalece e se desencoraja, provavelmente semelhante ao gesto que é mencionado frequentemente na Bíblia: ‘deixar cair os braços’; imagem típica de medo e do abatimento.

Confirma-o o facto de cada rosto se ter tornado pálido; uma imagem também possível de se relacionar com a da mulher que dá à luz ou com a situação de medo, que de um modo geral também podem apresentar uma reacção contrária: a de um rosto vermelho. Certamente que aqui a referência à palidez pretende insinuar um sintoma de doença ou de sofrimento.

O versículo termina com a referência explícita à da mulher que dá à luz que não é mais do que a metáfora subjacente aos vv.5-7, usada para sugerir a fragilidade, o sofrimento e o medo do povo de Judá (cf. Is 13,7-8).

Estamos diante de uma linguagem convencional que tem como função expressar a reacção de Judá face a uma situação grave de perigo. O contexto imediato não diz claramente qual é esta reacção. Sugere-se apenas pânico, sofrimento e fragilidade. Para isso, teremos de recorrer a um contexto mais amplo do Livro de Jeremias, nomeadamente aos caps. 4-6, onde Jeremias anuncia a invasão dos reinos do Norte contra Jerusalém (4,5-6). Nestes capítulos descreve-se o primeiro momento de acontecimento que desencadeia o sentimento de medo e pânico. Este terror nasce da percepção de um perigo que ameaça a vida (cf. 4,5-6). Por isso, o conselho é o de refugiar-se nas fortalezas e lugares protegidos. Também, aqui, se descreve o exército inimigo invencível que semeia a devastação, alternando-o com a descrição da reacção das gentes de Jerusalém: os chefes perdem a coragem e os conselheiros ficam consternados, produzindo-se um estado geral de desilusão que comprime as próprias vísceras (cf. 4,9-19), terminando-se igualmente sugerindo a imagem de uma mulher que dá à luz: “Sim! Escuto um grito como o de uma parturiente, aflição como a da que dá à luz pela primeira vez; é o grito da filha de Sião, que geme e que estende as mãos: Ai de mim que desfaleço diante dos assassinos!” (Jr 4,31; cf. Jr 6,1-26).

Esta relação temática, sugere-nos que o autor de Jr 30,5-7 tenha recolhido a imagem conclusiva de 4,31 e 6,24, transferindo-a para uma outra secção do livro, fazendo dela, agora não a imagem do fim, mas a imagem do início de um evento novo. Daí que, agora, o medo não possa ser visto só como reacção ao momento que antecede a invasão, mas também como o pânico face à realização da ameaça feita por Jeremias, que se traduz não só num desastre material – perda da independência e da terra – como na

devastação do próprio povo no seu íntimo. Por isso, a narrativa acentua, não o medo diante da invasão exterior, mas que o homem no seu todo que está tomado pelo medo.

Ai! Aquele dia será grande e sem igual! Será um tempo de angústia para Jacob, mas do qual será salvo : A interjeição ‘Ai’ tem, aqui, um tom de lamento, natural numa situação de medo ou de sofrimento (cf. Jr 4-6). Embora, possa transparecer como uma reacção instintiva, ele é também, ainda que indirectamente, um grito de ajuda, motivo pelo qual pode ligar-se ao tema da salvação, presente no fim do v.7. Por outras palavras, o lamento, sugerido pela interjeição ‘Ai’, pode ser visto como um grito espontâneo que invoca um apelo de socorro, constituindo como que um elemento intermediário entre a situação de desgraça – o medo e o sofrimento – e a esperança de uma salvação.

A referência explícita ao sofrimento aparece, agora, na expressão ‘tempo de angústia’, também ela um pouco vaga. Contudo, devemos reconhecer que a expressão em si é conhecida na linguagem bíblica e normalmente usada para referir diversas condições de sofrimento que antecedem acontecimentos de salvação. Neste âmbito são comuns expressões como ‘Deus, no passado, salvou-nos da angústia’; expressões que sugerem uma esperança no futuro.

Existem alguns textos proféticos que falam de um modo semelhante ao evocarem o ‘dia de Yhwh’ também como um dia de angústia (cf. Jl 2,11; Sf 1,14; Ml 3,23) ou como um dia em que o dom da profecia repousará sobre toda a criatura (cf. Jl 3,4). Estamos, de facto, no contexto de uma expressão frequente na linguagem profética para anunciar uma intervenção de Deus; uma intervenção poderosa e magnífica que assume dimensões de uma extraordinária teofania e que tem sempre consequências negativas, mas indirectamente, também salvíficas, no sentido que o castigo de alguns (povos estrangeiros) pode reverter em favor de outros (Israel).

A morte – conclusão de uma história – torna-se o lugar último e definitivo da revelação de Deus como salvador, e a palavra de condenação coincide com a salvação definitiva. E, neste contexto, a expressão ‘naquele dia’ é simplesmente o anúncio da intervenção definitiva de Yhwh na história como salvador de Israel.

Neste sentido, Jr 30-31 supera uma conotação negativa do ‘dia de Yhwh’ expressa noutras partes do Livro (cf. 16,19; 17,17-18; 47,4) e recupera uma visão positiva registada em Jz 2,18; 3,9.15, estabelecendo uma continuidade entre a história passada e a actual. E tal como Jonas, invoca o Senhor, no ventre da Baleia, e foi escutado, também os filhos de Israel, no cume da sua desgraça, gritam e são salvos. A salvação aparece, então, como um dom gratuito, inesperado e inacreditável. Porque tal como antes da destruição de Jerusalém era difícil crer no castigo, porque não se tomava a sério a justiça de Deus, também no momento do juízo é difícil esperar a salvação e crer na bondade imensa de Yhwh. Mas serão salvos de quê? De que é que Yhwh salva Israel? Certamente de uma angústia; cume de um castigo porque mina uma relação serena e positiva com a vida. A salvação acontece, por isso, no próprio íntimo de Israel, curando-lhe a mente angustiada, i.é. uma consciência perturbada que paralisa (mãos sobre os rins) e desencoraja

(‘Ai’). Mas a salvação é também libertação de tudo o que provocava o medo (invasão dos reinos do Norte caps. 4-6; domínio da Babilónia caps. 25.27-28).

B. vv. 8-9 (*salvação e libertação*)

“⁸*Naquele dia – oráculo de Yhwh dos Exércitos –
quebrarei o jugo que pesa sobre o seu pescoço e romperei os seus laços.
Não terão mais de servir os estrangeiros,
⁹Mas servirão o Senhor seu Deus e Davi, seu rei que eu lhes suscitarei”*

Nestes versículos desenvolve-se fundamentalmente a ideia contida na última palavra da unidade precedente - salvação – atribuindo-lhe a interpretação concreta de uma libertação política. No v.8 fala-se de imediato na submissão aos estrangeiros, utilizando um termo que designa normalmente os povos inimigos violentos: zarîm (cf. Is 1,7; 25,5; Jr 5,19; 51; 2.51). Esta submissão é essencialmente de natureza política, mas não se exclui que esteja implicada uma submissão religiosa. Por isso, o triunfo de Yhwh sobre estes povos estrangeiros é simultaneamente uma libertação de Israel de uma submissão a uma divindade estranha à sua história.

No v. 9 indica-se esta libertação de um modo positivo. O facto de Israel ter sido liberto do domínio estrangeiro permite uma atitude de serviço que assume duas direcções: uma religiosa em relação a Yhwh e outra política em relação a um rei da casa de Davi.

Mas servirão o Senhor seu Deus: O resultado da acção libertadora de Deus surge como uma adoração do verdadeiro Deus; uma condição essencial para obter a salvação, tal como a adoração dos deuses estrangeiros tinha sido a causa principal da condenação à escravidão no exílio (Dt 4,28; Jr 16,11-13). Existe aqui uma dupla dimensão salvífica: uma fundada nas tradições do Êxodo, que viam a realização da libertação da casa da escravidão na adoração plena de Yhwh na montanha santa (cf. Ex 3,12; 4,23; 7,16.26; 8,16); a outra como uma afirmação de que a libertação do jugo da Babilónia produzirá uma adoração livre do Senhor; o acto de culto único que o reconhece como Senhor da salvação.

Na verdade a submissão às nações estrangeiras trazia como consequência a adoração dos seus deuses, i.é. o reconhecimento dessas nações e das suas divindades . Mas estes deuses eram feitos pelos homens e um produto do seu poder. Por isso, a libertação de que fala Jeremias é a da submissão às potências que eram adoradas no seu culto idólatrico. Este era o verdadeiro pecado e o verdadeiro motivo da condenação de Israel. É isto o que significa quebrar do jugo da Babilónia; a possibilidade de abrir de novo caminhos de reconhecimento e de adoração do único senhor da sua história

e Davi, o rei: Com esta expressão, Jeremias lembra que a salvação não tem só uma dimensão religiosa, mas também política, deixando transparecer uma esperança na restauração do reino de Davi.

A' vv.10-11a (saída do medo)

“¹⁰*E tu Jacob, meu servo, não temas – oráculo do Senhor – não te apavores, Israel, porque hei-de salvar-te da terra longínqua e à tua descendência, da terra do exílio.*

Jacob voltará e repousará seguro, sem que ninguém o perturbe

¹¹*Pois eu estarei contigo para salvar-te – oráculo do Senhor.”*

Retoma-se de novo o tema do medo-salvação, porém acentuando-se, agora, elementos mais positivos, nomeadamente a genérica tranquilidade a que Israel está destinado, que contrasta com o dramatismo dos vv.5-7. Utilizam-se expressões características dos oráculos de salvação: a fórmula de conforto ‘não temas’ e a fórmula de assistência ‘eu estou contigo’ (cf. Is 41,10.13; 43,1.5; 44,2).

Não temas. A fórmula de conforto é colocada logo no início da unidade literária, atribuindo-lhe um tom positivo. O medo desaparece diante da certeza do regresso e da promessa de habitar tranquilamente na terra. A passagem do medo à tranquilidade é realizada pela ‘palavra’ não temas. Porém, ela por si não basta, é necessário crer nela para ter acesso ao dom que ela assegura. Na verdade Israel não é salvo no momento em que regressa ao país, mas quando o medo e o pânico diante do exílio (morte) é vencido pela certeza de uma vida nova prometida.

Eu estarei contigo. Por seu lado, a fórmula de assistência situa-se no fim da unidade no v.11a. É introduzida por um ‘porque’ que oferece a motivação para sair do medo. Lembra-se a relação de compromisso entre Yhwh e o seu servo Jacob. Retorna-se, de certo modo, ao tema das origens e em particular ao motivo da promessa feita aos patriarcas. O motivo de esperança para Israel (cf. Jr 33,26) é apenas a aliança e a fé.

O facto de a salvação se realizar em Israel e em toda a terra (cf. Ex 19,5), i.é de todos serem submetidos a um juízo de Yhwh é, por si, um indicio precioso de uma abertura universal: Yhwh não é apenas o Deus de Israel, mas o Deus que salvando Israel, se revela como salvador aos olhos de todas as nações.

e repousará seguro: Esta expressão sugere um regresso sob a condição de benção, protegido de qualquer perigo dos inimigos (cf. Jr 23,4.6; 32,37; 33,16).

B' v.11b (*destruição e castigo*)

“Aniquilarei todos os povos entre os quais te dispersei.

*A ti, porém, não te destruirei, castigar-te-ei segundo a justiça,
não te deixando impune - oráculo do Senhor -”*

Nesta última unidade transparece uma nítida articulação entre a salvação de Israel, desenvolvida na unidade A e prometida em A', e a destruição das nações, anunciada na unidade B.

Mas existe, ainda, uma outra articulação de dois opostos: a destruição das nações e a não destruição de Israel. O facto de se mencionar a possibilidade de aniquilamento, confere à salvação de Israel uma conotação particular. Uma vez que também ele estava sujeito à morte, Israel sai da catástrofe porque Deus fez recair sobre ele uma misericórdia particular. Contudo, não podemos dizer que o oráculo termine em glória, mas sim na lembrança do castigo, onde se afirma claramente que Israel não é inocente e, por isso, deve também ele sofrer. É deste sofrimento que falam os vv.12-15.

Síntese teológica de Jr 30,5-11

O dom da salvação. O conceito central do oráculo que acabamos de analisar é sem dúvida o de salvação, expresso pela raiz hebraica *ysh'* ([vy] nos vv.7.10.11. Porém, a salvação de que Jr 30,5-11 fala apresenta diferentes dimensões: uma visível e uma outra invisível.

- ***A salvação visível*** consiste na quebra do jugo imposto pela Babilónia e no regresso do exílio, i.é. na passagem de um estatuto político de submissão ao de uma dignidade de povo independente, capaz de expressar no culto ao seu Deus a sua identidade religiosa específica e cultural. Esta salvação é claramente indicada nos vv.8-11b como uma acção de Deus na história de um Israel, destinado à destruição e comprometido num juízo de aniquilamento decretado para todos os povos. Diante disto, o regresso do exílio aparece como uma salvação maravilhosa, que todos podem admirar estupefactos, porque só Israel escapa, todos os outros povos desaparecem. É esta a importância do facto histórico do regresso, que é simultaneamente um sinal de Deus e da sua ambiguidade. Na verdade, a realização concreta da profecia de Jeremias não pode concretizar-se plenamente no séc. VI. O povo conseguiu regressar, mas não obteve uma segurança estável sob a soberania da casa de Davi, i.é. não conseguiu a saída definitiva do perigo, nem a libertação do medo; libertação que era uma dimensão essencial da salvação.
- ***A salvação invisível*** transparece numa libertação progressiva do medo. A escravidão em que Israel vivia não era apenas de natureza social ou política, mas também de natureza moral e psicológica. Era a escravidão de sentir-se totalmente dependente da vontade de outros, o medo de não estar seguro do

próprio futuro, de não saber que fazer, como defender-se e o que esperar. Numa palavra, o medo de morrer. O medo, provocado pela invasão de Babilónia, torna-se um sentimento muito forte que desencoraja e paralisa Israel no seu agir. Fica-se como uma mulher que está para dar à luz, dominado pela dor e pela angústia, escravo do medo (vv.5-6). E deste medo que Deus liberta o seu povo, prometendo intervir com a sua presença (vv. 10-11).

Mas quando se realizará esta promessa? Será necessário, antes de mais passar o ‘grande dia’ da angústia (v.7). Na certeza que a salvação será tanto mais definitiva (escatológica) quanto mais radical for a experiência de sofrimento vivida, que requer uma atitude de fé que se abra a Deus e à sua salvação impossível; uma fé que sabe reconhecer a sua própria culpa, invocar o Senhor e esperar a sua manifestação (cf. Lm 3,57). Foi isto, o que aconteceu no crisol do exílio e nos tempos que se seguiram. Porém, a angústia não terminou com o édito de Ciro. Israel experimentou, ainda, durante muitos séculos, a ameaça da morte e o medo de ser destruído. Talvez, porque a salvação-libertação da escravidão e do medo suponha uma vitória sobre o pecado; a sua causa mais directa. Esta ideia é sugerida pela invocação do castigo e do perdão. Deus não livrou Israel da dor do seu pecado (“Não te deixarei impune”), ao experimentá-lo o povo grita, reconhece-se pecador, permitindo que se abra uma estrada para o anúncio do perdão.

Bibliografia

- ABREGO DE LACY, J.M., *Los libros proféticos* (Introducción al estudio de la Biblia 4; Estella [Navarra] 1993).
- ALONSO SCHÖKEL, L. - SICRE DÍAZ, J.L., *Profetas. I. Isaías. Jeremías* (Madrid 1980).
- AUSÍN, S. (ed.), *De la ruina a la afirmación. El entorno de Israel en el siglo VIII a.C.* (Estella [Navarra] 1997).
- BLENKINSOPP, J., *A History of Prophecy in Israel* (Louisville, KY 1983, ²1996).
- DAVIES, G.I., *Hosea* (NCB London 1992).
- KEOWN, G.L. – SKALISE, P.J. - T.G. Smothers, *Jeremiah 26-52* (WBC 27; Waco, TX 1995).
- LUNDBOM, J.R., *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21A; New York:Doubleday, 1999).
- MACINTOSH, A.A., *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (ICC; Edinburgh 1997).
- SICRE DÍAZ, J.L., *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El mensaje* (Estella [Navarra] 1992).
- SPREAFICO, A., *I profeti* (Lettura pastorale della Bibbia 27; Bologna1993).
- SPREAFICO, A., *La voce di Dio. Per capire i profeti* (Studi biblici 33; Bologna 1998).