PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
MESTRADO EM TEOLOGIA

HORST ROBERTO WALDOW

AMÓS
A justiça frente às tensões de poder

CURITIBA

2011

HORST ROBERTO WALDOW

AMÓS
A justiça frente às tensões de poder

**Dissertação apresentada ao curso de
Mestrado em Teologia, da Pontifícia
Universidade Católica do Paraná em
cumprimento às exigências do
programa de mestrado**

Orientador:

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi

CURITIBA

2011

DEDICATÓRIA

Com muito amor, dedico este trabalho a Ane. Companheira que soube suprir minha ausência em casa e no trabalho. Sempre foi a primeira a me dar coragem e indicar caminhos novos.

AGRADECIMENTOS

Ao Pároco da Catedral Nossa Senhora Aparecida de Cascavel, Padre Nélio Domingos Zortea, por acreditar e investir neste projeto.

A Débora e Guilherme, filhos com os quais muitas vezes dividi o computador, obrigado pela paciência e o respeito.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi, pela rapidez no retorno dos contatos, pela altivez na condução dos trabalhos, pela coerência nas “brincas”, pela eficiência e eficácia nas propostas. Muito obrigado.

Pelas inúmeras correções e indicações a respeito da Língua Portuguesa, agradeço a Rose Cavalli Piana. Obrigado pela presteza.

A Sonia Sirtoli Färber, pela amizade e colaboração.

A todos os meus formadores. Sou um pouco de cada um.

RESUMO

A manifestação profética é convocação à liberdade e à vida. A experiência de Israel como *povo-com-Deus* é única. A religião, sobremaneira o Javismo, é alicerce para transformações sociais libertadoras, preservando a dignidade da pessoa humana de forma tão diferentes de todo o contexto do oriente próximo, que estas ações somente poderiam ser possíveis, graças à participação direta de Deus, e, neste particular, um Deus que quis se mostrar (revelar): Yahweh, através de homens vocacionados: os profetas. Solidariedade e liberdade são a essência do Javismo anunciado pelo profeta. Suas palavras são mediação privilegiada da ação de Deus, desejoso por valores que dignifiquem a existência humana. Amós é paradigma em sua ação profética, especialmente na defesa e promoção da justiça e do direito, frente às tensões de poder encontradas no VIII século. Este grito por justiça é coerente e impactante. Existe uma postura de fé que procura mudar estruturas injustas. A voz do profeta torna-se a voz dos excluídos, “marginais” de uma sociedade que caminha para a destruição.

Palavras chave: Amós, profeta, justiça, direito, solidariedade, Javismo, Monarquia, Exército, Judiciário, Templo.

ABSTRACT

The prophetic manifestation of convocation to freedom and life. Israel's experience like people-with-God is unique. The religion, greatly the Yahwism, is foundation for liberating social transformations, preserving the human's dignity in such a different form than all context of near east, that this actions could only be possible through direct participation of god, and, in this particular, a God who wanted to show Himself (reveal): Yahweh, through oriented men: the prophets. Solidarity and freedom are Yahwism's essence announced by the prophet. Your words are privileged mediation of God's action, desirous to values that dignify the human existence. Amos is a paradigm in his prophetic action, especially in the defense and promotion of justice and right, front to the strains of power found in the eighth century. This cry for justice is coherent and effective. There is a posture of faith that seeks to change unjust structures. The prophet's voice becomes the voice of the excluded, "marginal" of a society that is headed for destruction.

Keywords: Amos, prophet, justice, law, solidarity, Yahwism, Monarchy, Army, Judiciary, Temple.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA	13
2.1 AMÓS DE TÉCUA – A EXPERIÊNCIA DA VOCAÇÃO.....	16
2.2 CONTEXTO SÓCIO-POLÍTICO.....	22
2.3 CONTEXTO ECONÔMICO-CULTURAL.....	26
2.4 MOVIMENTO PROFÉTICO.....	29
3 JUSTIÇA	35
3.1 A JUSTIÇA NA TRADIÇÃO BÍBLICA.....	36
3.2 A JUSTIÇA DENTRO DA TRADIÇÃO DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO.....	41
3.3 AMÓS E A JUSTIÇA.....	43
3.4 PROFECIA DE CASTIGO E O DIA DE YAHWEH.....	44
4 A JUSTIÇA E AS RELAÇÕES DE PODER	49
4.1 A JUSTIÇA E A MONARQUIA.....	49
4.2 A JUSTIÇA E O EXÉRCITO.....	55
4.3 JUSTIÇA E O CULTO.....	63
4.4 A JUSTIÇA E O JUDICIÁRIO.....	74
5 CONCLUSÃO	81
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	89

1 INTRODUÇÃO

A justiça é um conceito impactante, de difícil definição, entretanto, faz parte da identidade profética, principalmente em Amós. Percebe-se nos discursos de Amós uma atuação na defesa e promoção da justiça e do direito, frente às tensões de poder encontradas no VIII século a.C. em Israel, sobremaneira no que se refere ao poder real, militar, sacerdotal e judiciário.

Este trabalho tem por objetivo sugerir os motivos que levaram um leigo e trabalhador a se deslocar de seu país (Judá) e profetizar no reino do Norte (Israel) e, de forma veemente e corajosa, proclamar um castigo que viria em virtude da justiça não estar sendo exercida. É certo que Amós é o profeta do juízo, do castigo, da ação de Deus na história, mas possui, da mesma forma um incessante convite à conversão (Am 4,6.8.11; 5,6). Este projeto justifica-se na tentativa de compreender a justiça como sinônimo da vontade de Deus¹ para o ser humano e da resposta desse à vontade de Deus, fundamentando, assim, que a noção de justiça não pode ser conceito idealizado, sujeito à Lei, mas sujeito à Graça, sendo assim, vivenciada como experiência humana de Deus e dos homens.

Os princípios pelos quais devemos ser conformados, segundo a vontade de Deus, são a verdade, a justiça e o direito. *“Se jurares pela vida de Yahweh na verdade, no direito e na justiça, então se abençoarão nele as nações e nele se glorificarão”* (Jr 4,2). São princípios universais que não podem ser esquecidos por quem quer relacionar-se com Deus. No Salmo 50, Deus em pessoa vem ao julgamento, ofertando ao homem uma correção de conduta: a salvação, que é projeto de Deus para o homem, alicerçado na verdade, no direito e justiça proporcionando paz e liberdade. Profeta é uma classe de pessoa que possui intimidade com Deus e que propicia o conhecimento de sua vontade e, a partir desse conhecimento é promotor de um projeto concreto de libertação, esperança e

¹ Existe um crescente desenvolvimento na concepção teológica sobre Deus e o Sagrado na tradição judaica, entretanto, nesse trabalho, utilizaremos o termo Yahweh sobremaneira nas citações, bem como o termo Deus, para designar a mesma realidade.

transformação de realidades, no qual a paz, o direito e a justiça estão contemplados. Não se possui paz e justiça sem liberdade.

O profeta reza com a vida, e isso Amós faz de forma concreta, auscultando as interpolações do criador no mais profundo de sua própria vida. Na intimidade deixa-se guiar, pois a oração frutuosa, que nasce da intimidade do relacionamento, não está no pedir, na sua ação ativa, mas sim no deixar-se conduzir pela vontade de Deus. Na essência da vida humana existe um desejo por dignidade, pelos valores e princípios éticos, frente a realidade existente. As atitudes nascem desse desejo que repercute nas relações verticais com o transcendente e consigo mesmo e na disposição de ir ao encontro do outro. Na contemplação das realidades e das injustiças, frente à morte e à desolação, a justiça, a solidariedade e a paz são fragmentadas e destruídas, mas não ficam sem um eco desconcertante – a voz do profeta torna-se a própria voz de Deus – Palavra de vida.

Nos momentos de crise as esperanças se diluem, mas é preciso vislumbrar novas alternativas e responsabilidades nascidas na justiça, solidariedade e fidelidade ao projeto de Deus, que clama por gratuidade, por justiça e por paz. O profeta possui uma extrema percepção da realidade vivencial. Respira relacionamento com o transcendente e encontra, assim, nas pequenas coisas do dia a dia, indícios da ação de Deus. Deus para o profeta, é alguém que interage na história. A partir de uma cena corriqueira da vida, percebe a ação de Deus e transforma esse dado imediato em um dado escatológico, de transformação da experiência visual em experiência de relação com a divindade.

A manifestação profética é convocação à liberdade e à vida. Existe um nexo entre Deus e a liberdade. Ora, a liberdade não é algo arrancado de Deus como o fez Prometeu (com o fogo sagrado). A tradição judaico-cristã, como uma novidade, entende-a como criação. Somos criados livres. É dinâmica, uma resposta à vocação do homem. Sendo criação, deve ser entendida também como dom, pois somos co-participantes e continuadores da criação. Quando Deus convida Adão a dar nome aos animais, convida o gênero humano a solidarizar-se com o projeto criador. Somos assim, chamados a criatividade e a invenção. Dessa forma, participamos com Deus da construção do Reino.

A liberdade exprime bem a essência e a existência do ser humano como direito e dever de perpétua inauguração. É responsável porque responde a um apelo

incessante de criação. A criação é acesso a liberdade e essa, apelo à criação. Da mesma forma que a liberdade convoca sempre para o novo, o ser humano não quer estar perdido em solidão, jogado na existência. Na criação é convidado a dar nome aos animais. Percebe o outro e no Outro, uma transcendência. Uma alteridade Ihe é proposta para que possa construir sua identidade. Fazer algo de sua vida, algo que seja bom para ele e que parta dele. A identidade do profeta é construída na intimidade de Deus, na consciência que possui a respeito de Deus.

Na liberdade, o ser humano precisa dar um sentido para sua vida. A partir de sua identidade única, perceber um sentido próprio, contrário a um destino já pronto. É vocacionado para a vida. Dessa forma, torna-se criminoso podar o ser humano de suas potencialidades e de sua auto-definição, bem como da construção de seus desejos e aspirações. A plenitude é ser, combatendo pela liberdade, pelo sentido, pela justiça e desvencilhar-se, na medida do possível, de tudo que possa ditar seu sentido, seu destino. Essa compreensão para o Israelita comum é de difícil percepção, entretanto para o profeta é uma realidade sensível.

A experiência de Israel como *povo-com-Deus* é única. A religião, sobremaneira o Javismo, é alicerce para transformações sociais libertadoras, preservando a dignidade da pessoa humana de forma tão diferente de todo o contexto do oriente próximo, que estas ações somente poderiam ser possíveis graças à participação direta de Deus. Wenfeld (apud Crossan, 2004, 230) afirmava que a instituição do direito e da justiça é uma atitude expressamente divina e presente na história de Israel, a partir da redenção da terra e de todas as criaturas na criação; na redenção de Israel da escravidão do Egito; na entrega da Lei e na ocupação da terra e finalmente na redenção no futuro escatológico. Yahweh é o Deus da história, e, neste particular, um Deus que quis se mostrar (revelar), por meio de homens vocacionados: os profetas.

Para que o ser humano transcenda seus fardos, ouse e possa transgredir suas resistências, precisa de palavras que possuam sentido, que nasçam de uma relação com o transcendente: “assim *me fez ver o Senhor Yahweh*” (Am 7,1). São palavras capazes de tornar o ser humano desejante e por em jogo determinações mais altas. “*Um leão rugiu: quem não temerá? O Senhor Yahweh falou: quem não profetizará?*” (Am 3,8). A profecia é mediação privilegiada da ação de Deus,

desejoso por valores que dignifiquem a existência humana. Precisa-se ousar o desejo de Deus, mas sabendo que isto é possível, não pura utopia.

O reino de Israel vivia uma realidade nova no VIII século a.C. A ostentação, a riqueza e a exploração se faziam visíveis. A solidariedade junto com a liberdade, essência do Javismo, cedia lugar à exploração dos pequenos pelos poderosos. No plano religioso, os cultos eram celebrados com pompa, mas não eram vividos pelo coração. É neste ambiente que Amós levanta-se, percebe-se profeta, vive a experiência de Deus e não consegue ficar quieto: *“Yahweh rugirá de Sião. De Jerusalém levantará sua voz”* (Am 1,2), e completa: *“O Senhor Yahweh falou: quem não profetizará?”* (Am 3,8).

A partir de uma reflexão bíblica, este trabalho se propõe em perceber a relação entre Deus e seu povo como uma união de vontades, não apenas de natureza e a partir desse paradigma, encontrar propostas atuais para uma vivência concreta da experiência do direito e da justiça.

A partir de uma reconstituição histórica que privilegiará Israel (sempre identificado como o estado do Norte, diferentemente de Judá) e que possibilitará uma contextualização mais precisa do local da ação do profeta Amós, busca-se definir o conceito de justiça a partir da visão profética para, em seguida, com auxílio dos outros profetas do VIII século (Oséias, Miquéias e Isaias), confrontá-la com as forças do poder. Desta forma, a monarquia, o exército, o sistema religioso e o judiciário serão inquiridos se realmente são promotores da justiça.

O percurso inicia-se com uma contextualização histórica. No primeiro capítulo, a partir da experiência da vocação profética, em especial a de Amós, pretende-se introduzir o leitor no ambiente sócio-político protagonizado pelo profeta, bem como o seu contexto sócio-cultural, para em seguida analisar-se o movimento profético em si. É preciso perceber que a religião, principalmente em Israel, foi uma experiência de povos socialmente igualitários. Israel nasce preconizando a igualdade de condições para todos os membros de sua sociedade. Neste ambiente, a voz do profeta será a própria voz de Deus.

No segundo capítulo, busca-se compreender o termo justiça. A busca da justiça é paradigma. Faz parte da identidade profética. Sendo um termo de difícil definição, torna-se mais compreensível apontar seu contrário: as injustiças - o que

os profetas fazem de maneira muito apropriada. Essas nascem das relações de poder, sobremaneira a partir da monarquia, estendendo-se por diferentes setores da sociedade, no judiciário, no religioso, no militar, enfim, no cotidiano. Quando a promoção da vida é violada a relação com Deus é quebrada. A justiça social, é a base do discurso de Amós, é a face humana da justiça divina.

No terceiro capítulo, o conceito de justiça do profeta será confrontado com as esferas do poder. Amós percebe que os sistemas de poder não estão sendo leais ao projeto da Aliança. A voz do profeta eclode solicitando justiça, isto é, uma intervenção divina.

Em relação à monarquia, a justiça vem ao encontro do sofrimento do povo que reivindica acesso a vida digna, que foi roubada por sucessivos opressores e que, naquele momento histórico, tinha no rei e na monarquia o emblema do opressor. O discurso de Amós se confronta com a violência, e neste momento histórico, o exército é seu agente, denunciando o rompimento das relações justas e normais da sociedade.

Ainda neste capítulo, centro deste trabalho, Amós percebe a tensão existente em um culto desprovido do caráter de justiça e que não é orientado para Deus, bem como de um sistema judiciário injusto que nega as possibilidades de relacionamento entre os membros da sociedade como sujeitos iguais, que é co-natural ao ser, mesmo que diferenças individuais sejam marca do viver em comunidade.

Este grito por coerência de Amós é impactante. Na sua voz existe uma postura de fé que procura mudar as estruturas injustas. Torna-se clamor daqueles setores excluídos da sociedade, e Amós, como profeta, percebe que o caminho escolhido por Israel, conduz a um final de destruição.

A pesquisa parte da leitura comparada do livro de Amós, que será confrontado com os outros profetas do VIII século, fornecendo uma contextualização mais precisa e dinâmica da problemática, criando um horizonte mais amplo. A leitura comparada de diferentes livros bíblicos, em particular, quando apresentam um mesmo estilo literário ou são historicamente contemporâneos é essencial para a crítica literária. Entretanto, deve-se alertar que este trabalho não possui o interesse de fazer exegese, presta-se exclusivamente a atualizar o texto profético.

A base de todo trabalho é a leitura sistemática. Desta forma, a pesquisa bibliográfica é extensa. Pela diversidade de instituições confrontadas com a justiça, não ocorre na pesquisa uma referencial teórico único, entretanto o livro *A Justiça social nos Profetas* de José Luis Sicre, confrontada com uma visão prática de Milton Schwantes, em seu livro *Amós: mediações e estudos* é a base estrutural do esqueleto proposto, que servirá de alicerce para autores mais atuais. A confrontação deste material com a vasta bibliografia tornará possível criar uma linha de pesquisa equilibrada e consistente.

A pesquisa busca responder a inquietações próprias do autor, mas que seguramente também são de tantos outros. Amós percebe a justiça como um sentimento ativo de compaixão por quem sofre, diferentemente de um sentimento intelectual. O conhecimento da justiça deve conduzir à verdade, manifestação da realidade divina, diferentemente das realidades políticas e culturais. Justiça continua a ser um tema atual e que deve ser constantemente resgatado e atualizado na tradição judaico-cristã.

2 RECONSTITUIÇÃO HISTÓRICA

Em Israel o profetismo aparece, em sua forma clássica, na época da monarquia. “A profecia é simultânea à monarquia! Profetas e reis são contemporâneos” (SCHWANTES, 1988, 15). Também é específico do profetismo de Israel a luta contra a idolatria que, desde o nebiismo², tem como traço marcante o anúncio do nome e da vontade de Deus. O conhecimento de Deus e de sua ação em prol de Israel pede uma atitude radical do povo: adoração exclusiva a Deus.

O anúncio profético, de modo especial, a partir da monarquia, tem repercussões históricas, uma vez que o profetismo está imerso nos conflitos e tenta nortear o povo e os rumos de sua história.

...“*Israel, meu povo, está maduro para o seu fim, não tornarei mais a perdoá-lo*” (Am 7,2b).³ O profeta possui uma extrema percepção da realidade vivencial. Respira relacionamento com o transcendente, encontrando assim, nas pequenas coisas do dia a dia, indícios da ação de Deus. Este para o profeta, não é um ser desligado, alheio ao mundo, excluído, e sim alguém que interage na história. “Profeta bíblico algum vivia sua vocação profética alienado da realidade. Mas fazia da realidade a fonte onde retirava elementos que comporiam seu discurso profético” (ROSSI, 2008, 34). A partir de uma cena corriqueira da vida, o profeta percebia a ação de Deus e transformava este dado imediato em um dado escatológico, de transformação, onde o agente era o próprio Deus (Am 5,8). A experiência visual do cotidiano tornava-se, nesse sentido, experiência de relação com a divindade (e a partir dessa, tornava-se instrumento) para a construção do discurso profético (da Palavra).

Sendo a palavra a expressão essencial do ser humano é através dela que ocorre a manifestação privilegiada da ação profética. Mas devemos notar uma diferença essencial: enquanto o exercício profético extra-palestinense realçava o

² Termo que designa um grupo profético. Não aparecem nos relatos da conquista da terra, nem nos Juízes, mas nos livros de Samuel os *nebiim* se apresentam como grupos ambulantes extáticos (I Sm 10; 18; 19).

³ Todas as citações bíblicas são retiradas da Bíblia de Jerusalém, edição de 2002.

êxtase (MARKENZIE, 1984, 742), o determinante no profetismo de Israel era o uso da palavra. “O profeta é o homem da palavra. A expressão *dabar Yhwh/eloim* aparece 241 vezes em todo o Antigo Testamento.⁴ Em 225 dos casos refere-se à palavra recebida ou proclamada por um profeta” (BRETÓN *apud* SICRE 2002,101-102).

A palavra é primeiramente vivida, para em seguida ser ação, isto é, ela torna-se proclamação (cfe Dt 26,3; Ex 12,1-14) da vida, uma mediação privilegiada. “No drama dos livros proféticos, o primeiro personagem é a palavra” (SICRE, 1990, 101). Sendo dinâmica, é experiência real da própria experiência histórica. Fica claro então, que a palavra e a ação estão inseridas numa realidade sensível do cotidiano. Será sempre manifestação da experiência histórica real. Esta é a grande característica de um profeta verdadeiro de Deus: através da palavra, da ação e do comprometimento com a vida e a verdade, ele combate a injustiça, a exploração do mais vulnerável pelo poderoso e a falta de solidariedade. A crítica social é presente e atuante, nascida a partir de um conceito ético de Deus, que é protetor, consolador, propiciador da justiça e do direito.

O conceito referido acima nasce do próprio javismo: “A religião de Yahweh revelou-se a partir do começo, exclusivamente como a religião de povos socialmente igualitários” (GOTTWALD, 2004, 646). Ainda segundo Gottwald, Israel nasce com uma base social que preconiza a igualdade de condições para todos os membros de uma sociedade em detrimento de um sistema de relações sociais hierárquicas e estratificadas. A desigualdade e a injustiça, quer absoluta ou parcial, será sempre o berço do ódio, do ressentimento e do conflito social. Conseqüentemente, o projeto do profeta é demonstrar que sistemas sociais baseados em relações hierárquicas e estratificados excluem Deus da história concreta do ser humano.

O profeta possui uma experiência de Deus única. Não é uma experiência impessoal de uma divindade qualquer. É a experiência de uma presença concreta na vida do povo. Na concepção israelita, é o Espírito de Deus que conduz o profeta e se manifesta a ele de forma imprevista. Talvez, por isso, a literatura bíblica seja reticente ao profetismo vinculado ao santuário e, especialmente, aos profetas profissionais. Em Israel, mesmo na época clássica do profetismo, sempre houve profetas itinerantes, desvinculados do templo e do palácio. Assim, não são os

⁴ A partir deste momento o termo será abreviado por AT.

profetas que consultam a Deus. Ao contrário, é o próprio Deus que se revela a eles. Prova disso são os tempos de silêncio de Deus, caso exemplar é Jr 15,16 – *“Quando se apresentavam palavras tuas, as devorava: tuas palavras eram para mim contentamento e alegria de meu coração. Pois teu Nome era invocado sobre mim, Yahweh, Deus dos Exércitos”*.

O chamamento divino ao exercício profético prevê uma singular experiência de Deus na vida da pessoa escolhida a ser profeta, porém, Deus não se dá a conhecer totalmente, neste primeiro contato. Aos poucos Deus vai se revelando ao profeta, conforme a realidade em que esteja inserido. Na medida em que o profeta vai tomando conhecimento de Deus, da sua vontade e da missão a ele confiada, vai acontecendo um processo de transformação e amadurecimento pessoal. O ministério do profeta também é sujeito a crises, lutas interiores e faz presente uma exigência de renovação de sua vocação. Segundo Sicre, o caso mais típico é de Amós, que vai sofrendo através das experiências de Deus uma autêntica evolução espiritual; algo similar ao caso de Ezequiel que, pelas suas recorrentes visões passou de profeta da condenação e ameaça para profeta da esperança e consolo (SICRE, 2002,119). Ezequiel afirma uma Aliança Eterna (Ez 16,60; 37,26), não mais vinculada como recompensa à fidelidade dos pais, mas por graça.

A memória profética é retrospectiva, ou seja, a experiência dos profetas está relacionada à experiência dos pais; de um Deus de justiça que liberta e que caminha com o povo. A presença do profeta e de seus muitos discursos traz à lembrança aquilo que Deus quer para o seu povo. Através da memória do êxodo, que é a chave de leitura da maioria dos profetas, eles relêem as novas situações e as atualizam. Na medida que retorna ao passado, fazendo memória, a credibilidade e força das palavras tornam-se ainda maiores.

Em nome deste Deus, as palavras do profeta tornam-se vivas e assumidas por aqueles que as ouvem. A partir da experiência de liberdade promovida por este Deus, o povo não pode ser escravo ou participar de mecanismos que promovam a espoliação da vida, ao contrário, deve ser promotor da liberdade, na concretude da vida.

O profeta exige coerência entre palavras e ações e fidelidade a um Deus libertador. Exige coerência entre o discurso profético e a prática da fidelidade. A vida deve ser a expressão da fidelidade. A santidade de Deus exige a santidade do ser

humano. Assim, a experiência de Deus deve iluminar a vida. Quando a promoção da vida é violada a relação com Deus é quebrada. O ser humano não é mais luz e sim escuridão. O povo é continuamente convidado a ser imagem de Deus e não sombra da luz de Deus, pecado e abominação (Is 6,5). A “visão” de Deus exige atitude concreta na história. Assim, o profetismo se configura na forma sensível da presença de Deus em Israel enquanto censura a monarquia e tutela a história de seu povo. Daí dizer que o profeta é “a consciência falante do povo” (MESTERS, 1988, 34).

A relação com Deus é concreta e real na história do ser humano. O javismo apresenta um Deus histórico e atuante na história. Deus fala a um povo geograficamente delimitado, o que caracteriza o profetismo de Israel como nacionalista e, mesmo quando a profecia abrange ou se dirige a outros povos, esses estão relacionados com Israel.

Torna-se essencial então, conhecer o contexto histórico, econômico, social, cultural e religioso no qual o profeta está inserido.

2.1 AMÓS DE TÉCUA – A EXPERIÊNCIA DA VOCAÇÃO

- **Vocação profética**

A experiência vocacional é um elemento essencial na vida e missão de todos os homens e mulheres de boa vontade que serviram a Deus em toda a história da salvação e que agem impulsionadas pelo Espírito do Senhor. A vocação profética é, pois, o chamamento às vezes transitório e ocasional, mas que na maioria dos casos, se faz permanente e implica a dedicação de toda a vida ao serviço de Deus. É, portanto, a intervenção pessoal de Deus na vida de uma pessoa que aceita livremente a missão, ou pode até sentir-se coagido moralmente a aceitar, sob pena de incorrer na desgraça de Deus e nas respectivas sanções.

O chamado do profeta constitui-se em ato de Deus para uma missão específica, é uma intervenção pessoal na vida de uma pessoa a fim de que o projeto de Deus se concretize. É um ato da soberana liberdade de Deus, pois chama a

quem quer, quando quer e como quer. Toda vocação tem em vista uma missão, um apelo divino que leva a pessoa a uma inclinação - inserir-se em realidades de injustiças e opressões onde a vida e a dignidade humana estão sendo ameaçadas.

A vocação supõe uma profunda experiência de Deus, uma descoberta que marca a existência do profeta. Há uma manifestação ou uma teofania de Deus para o designado e a partir daí sua vida torna-se outra. Aos poucos, o conhecimento de Deus que chama à relação torna-se manifestação real que aprofunda sempre mais a experiência fundante que deu origem ao chamado a ponto de exprimi-la em forma de profecia, através de uma leitura crítica da realidade em que vive e que constata a sua volta.

Vocação evidencia a presença de alguém que chama, é iniciativa de outro, que comunica ao vocacionado um projeto. O chamado vem de Deus, pois somente Ele tem poder de entrar na vida do ser humano de forma imperiosa, propondo um destino que mexe com toda a sua vida. Sendo Deus a origem do chamado, cabe ao convocado realizar o plano por Ele delineado desde toda a eternidade, a fim de colocar em ação os dons que lhe foram confiados. Ação de Deus que respeita a liberdade criativa do homem e sua história.

A vocação profética só pode ser compreendida num olhar de fé, que iluminada pela graça e fortalecida pelo Espírito se concretiza na ação e doação na comunidade. Na base de tudo encontramos o Deus do encontro, do diálogo, da relação e da comunicação que interpela o vocacionado a seguir seu projeto. A vocação é, portanto, dom que convida à comunhão e participação no mistério da salvação a fim de que o vocacionado responda à iniciativa de Deus positivamente. A vocação profética é a eleição surpreendente de Deus que predispõe à responsabilidade da profecia mesmo se os convocados não se achem aptos a tal missão.

O chamado de Deus sempre visa uma missão, é um convite ao desempenho exemplar a fim que todos possam chegar ao conhecimento da verdade. Assim responde ao apelo divino no desejo de segui-lo e concretizar o projeto de vida que Ele propõe para seu povo: projeto que se faz na luta pela justiça e o direito, onde a vida se organiza a partir de Deus e de acordo com a Aliança presente na vivência da solidariedade para a renovação da comunidade. Este processo requer a interação e participação total da pessoa, pois sendo chamada ela age, toma iniciativa, decide,

assume responsabilidades pelo bom desempenho de sua missão manifestando os desígnios de Deus na história.

A vocação profética é marcada por uma experiência de Deus, uma descoberta que marca a existência do profeta. Há uma manifestação de Deus para o designado e a partir desse momento sua vida muda, vai conhecendo e aprofundando sempre mais sua experiência com Deus que se concretiza na profecia e crítica da realidade em que se encontra. A vocação profética é marcada na e pela história. Oscar Cullmann afirma categoricamente: “A história da salvação em sua totalidade é uma profecia” (CULLMANN, 2003, 137).

- **Amós, o profeta**

“Quase todos os comentadores situam a atividade profética de Amós entre os anos 769 e 750 a.C.” (SICRE, 1990, 108). Podendo algumas partes ter sido atualizadas no século VII e no pós-exílio. Para nós, torna-se necessário perceber as motivações econômicas e sociais do ambiente vivenciado por Amós.

Sabe-se muito pouco a respeito do personagem histórico Amós, onde nasceu e morreu, ou quando isso ocorreu. Sabe-se apenas que viveu em uma cidade chamada Técuá, em Judá, distante cerca de 17 Km ao sul de Jerusalém. Possivelmente vivia em ambiente rural. No livro de Amós encontramos 55 termos relativos a vocábulos rurais, indicando desta forma, que ele conhecia a natureza e a partir da observação atualizava sua mensagem. Mas esta sutileza agrária não correspondia a ignorância. Ele conhecia perfeitamente a situação do seu tempo (Am 1-2).

Amós, em hebraico tem origem no verbo *levar*, que significa a forma abreviada de *Amosiá* = “o Senhor levou”. Inicia sua atuação profética por volta do ano 750. A crítica literária apresenta duas correntes em relação a posição sócio-econômica de Amós. Ora como pequeno proprietário rural, cuidando do pastoreio de ovelhas e de gado e ora com uma atividade secundária de cultivador de sicômoros (Am 1,1; 7,14). Por seus discursos contra as nações, parece ser um homem informado dos acontecimentos dos países circunvizinhos, provavelmente devido a compra e venda de gado dar-se numa região próxima ao Mar Morto, chamada

Sefelá, que possibilitaria viagens recorrentes. Em um primeiro instante podemos apresentar Amós como um próspero proprietário.

A hipótese que acreditamos ser a mais plausível (SICRE, 1990, 107) demonstra que Amós seria um simples empregado, ou o que chamamos comumente hoje de bóia-fria. O termo vaqueiro (Am 7,14) poderia ser entendido referindo-se a uma pessoa pobre, suprindo suas necessidades por trabalhos eventuais, conforme surgiam as oportunidades, sendo que ora trabalhava como pastor de ovelhas, ora como vaqueiro e ora como agricultor, dependendo do trabalho que conseguia, migrando de um lado para outro conforme a oferta de trabalho, desta forma conhecendo e vivenciando as situações e condições de opressão vividas pela classe pobre.

Amós, portanto, sintetiza em si as profissões originais de Israel: agricultor e pastor. Ele se apresenta, literalmente, como aquele que cuida ou que vive em meio ao rebanho (Am 1,1), ainda que, em 7,14, faça a passagem de pastor para vaqueiro. O autor traz a marca da profissão dos nômades e seminômades; simultaneamente, faz sutil evocação da pertença ao grupo primevo e acena para a fé no Deus dos pais.

O profeta manifesta estar radicado na fé monoteísta, seu húmus religioso são as tradições javistas de Israel. Esta fé apresenta-se formando um arco temático na sua elaboração profética e está presente na introdução (*“Yahweh rugirá de Sião”*, 1,2) e na conclusão (*“e plantará seu povo na terra que lhes dará”* 9,15).

Loss (1984, 76) aponta como textos mais amosianos as três profissões de fé ou doxologias que ocupam o centro do arco temático da fé (4,13; 5,8s; 9,5) e são os pontos focais e autêntico centro de irradiação da têmpera do livro. Este arco tem camadas e substratos: por um lado a matriz religiosa, por outro a memória histórica do êxodo, que se abre como fonte de fé na eleição, de esperança no favor do Deus que age libertando e de senso de pertença ao povo de Deus. Seu conteúdo é denso de sentido e dilui-se em ressignificações, dotado de novos aportes e implicações segundo as variáveis encontradas no modo de ser e agir do povo; mas que tem a justiça como marca d'água da reflexão.

A leitura amosiana da história é fruto de uma visão recortada a partir do lugar teológico do profeta. O pastor e cultivador entende-se em linha de continuidade com

o povo que o precedeu e compreende que a crítica à instauração da monarquia, pelos males que lhe adviriam, feitas pelo juiz-profeta Samuel tem materialização histórica na sociedade de seu tempo, especialmente em Israel. E é para lá que a Palavra dura de sua profecia se dirige.

Outrossim, a sua resposta aos que desconfiam de sua idoneidade e vocação profética é a afirmação de que não é *“profeta, nem filho de profeta”* (7,14), mas que foi tirado do campo e chamado a desempenhar uma missão (7,15). Tal postura faz pensar em Davi, que poderia dizer de si *“não sou da realeza, nem filho de reis”* (II Sm 7,8), mas, do campo e do rebanho também foi retirado para cumprir uma vocação. Sob este ângulo de visão Amós fez de seu exercício profético – breve e conciso – uma atualização anamnética do ser Israel e pertencer ao povo eleito.

Apesar do modo imprevisto do seu chamado e, por isso mesmo, irresistível e incontornável, Amós demonstra autoestima elevada e segurança indubitável no desempenho de sua missão. Tem ele nítida noção de que suas palavras são a materialização da Palavra que Deus tem a dizer para aquele povo e, por isso, propõe sua profecia como disposição divina e lei a ser seguida. Mesmo sabendo-se portador e porta-voz da palavra de Deus, na profecia de Amós aparece distintamente a palavras de Deus: *“Procurai-me e vivereis”* (5,4b) e a interpretação e comentário que Amós faz dela: *“procurai lahweh e vivereis!”* (5,6a).

O clamor por justiça em Amós, a crueza com que demonstra a disparidade entre as pessoas na posse de bens e a fina percepção do afastamento dos preceitos divinos, impõem identidade enquanto expõem a certeza da repercussão das escolhas feitas pela sociedade. Resulta que, castigo, punição e destruição sejam o timbre da leitura de Amós. Teria sido Amós vocacionado para o anúncio da destruição da esperança?

Todavia, apesar do conteúdo e do tom das suas palavras, a profecia amosiana tem um quê de enternecida. Prevalece o julgamento, o quase irremediável castigo e a pouca probabilidade de retorno, resgate e salvação, mesmo assim, as imagens possuem vivacidade e não fixidez, movimento e não apatia, cor e não brumas. Assim são as figuras utilizadas em seus discursos, como a imagem do companheirismo (3,3), os frutos dispostos em cesta (8,1-2) e nos pomares (9,14) e as paisagens e a criação, nas doxologias (4,13a; 5,8; 9,6). Além dos símbolos, a ternura do profeta aparece em 7,2 e é repetida em 7,5. Mobilizado pela visão

aterradora dos gafanhotos e da seca que está para se abater sobre o povo, o profeta intercede, dizendo a Deus: “*Ele é tão pequeno!*” (Am 7,5). Pesa, indubitavelmente, sobre o anúncio de Amós a sombra do fio da lâmina. Mas, a justiça não exila a esperança, ao contrário, é fonte e vértice.

Excetuando 7,10-17 a profecia de Amós condensa a palavra de Deus que se encontra como em estado puro, ainda que permeada por comentários do profeta (LOSS, 1984, 97). O paralelismo antitético projeta luz sobre os pontos fortes que Amós quer realçar. Assim, o mundo agrícola e pastoril está posto como primeira camada de um palimpsesto⁵ que evidencia o contraste com o luxo das casas de marfim em que se encastelam os opressores.

As elaborações estilísticas literárias apontam para um autor sensível e capaz de equacionar a esperança ao peso do anúncio de uma catástrofe eminente. Ainda que o texto de Amós recolha textos vários e, por vezes, colocados anacronicamente (LOSS, 1984,81), certo é que o autor não apresenta a si mesmo como um erudito, tampouco poderia ser entendido como tosco ou bronco. Há que se revisitar o texto para ali encontrar o autor. Mas, isto se resultará benéfico, eficaz e veraz se o fizer desprovido de conceitos prévios e de parcialidades moderadoras que impõem significações e entendimentos unilaterais.

A atividade profética de Amós é a cristalização de um trabalho muito mais amplo. O texto captura, como em uma fotografia, o instante em que as palavras e o anúncio do profeta vêm a público. Porém, este é a materialização, o *iceberg* no mar da reflexão profética de Amós que foi destilada e decantada gota a gota no cotidiano silencioso, vago e solitário do campesino Amós. Simultaneamente, Amós é remetente e destinatário da mensagem que anuncia, uma vez que se identifica com o genuíno Israel e, esta certeza de pertença coloca-o em condição de interceder pelo povo “que é tão pequenino”.

O autor situa sua profecia “*dois anos antes do terremoto*” (1,1), que, de acordo com as escavações em Hazor data de meados do séc. VIII, ano 750, aproximadamente, contudo, Amós faz menção a um eclipse (8,9s) que os astrônomos datam em 763. O dado que amplia a abrangência profética de Amós (não seu exercício) é o fato dele se apresentar como profeta no tempo dos reis

⁵ Palimpsesto - Antigo material de escrita, sobretudo o pergaminho, usado, em razão de sua escassez ou alto preço, duas ou três vezes, mediante raspagem do texto anterior.

Ozias e Jeroboão II (780-740). Estas informações ampliam o espectro da atuação de Amós 1 para 40 anos! Ou seja, o ano do anúncio profético de Amós foi precedido por duas décadas de reflexão, análise e indignação e, sucedido por duas décadas de assimilação, irradiação e aplicação. (LOSS, 1984,81). O lugar da justiça no discurso de Amós resulta do binômio pecado humano e juízo divino. A justiça se insere como gabarito, regra que normatiza o agir divino e clarifica as opções humanas.

2.2 CONTEXTO SÓCIO-POLÍTICO

A panorâmica da sociedade na qual Amós estava inserido e atuou é o resultado de séculos de luta em busca do engrandecimento e solidificação de uma monarquia forte. Também do enriquecimento da sociedade em detrimento dos valores monoteístas e da relativização das condições em que viviam os que trabalhavam para sustentar esta sociedade, especialmente os pobres.

A tradição canônica nos apresenta Israel como um estado fundado sob Saul (1030-1010), sucedendo-o Davi e Salomão, até uma posterior separação entre os estados do Norte e do Sul. Para Dreher (2002, 35), o reino do Israel é mais antigo do que o de Judá. Davi surge como o terceiro rei de Israel e o primeiro rei de Judá, sucedendo a Saul e seu filho Isbaal (II Sm 4,2-7).

Dreher, ao realizar um minucioso trabalho de investigação a respeito do exército de Israel, afirma que os anciãos de Israel convidam Davi a ocupar o trono de Israel em virtude de sua capacidade militar (habilidade guerreira). Afinal, as tribos de norte não possuíam uma solução própria para o confronto com seu inimigo maior - os filisteus - e em uma perspectiva menor, o fato de ser genro de Saul, o que de imediato, de certa forma o qualificaria.

Davi, enquanto rei, a partir do primeiro instante, procura fortificar o seu poder, destruindo qualquer força de resistência. Centraliza os parentes de Saul em Jerusalém e apesar desses ainda almejam o trono (ISm 16,1-4), elimina-os sucessivamente (1 Sm 21,1-9), sendo o último representante da casa de Saul morto,

posteriormente, a mando de Salomão (1 Rs 2,36-46). Esse conduz a “casa de Davi” com “sabedoria” nas relações internacionais, entretanto, com a corvéia, desqualifica toda sua história, sendo ação contrária a vontade de Deus, na visão do profeta.

Com a morte de Salomão, a revolta popular provocada pela corvéia torna-se sensível. A ação do rei de Judá não foi suficiente para controlar o descontentamento das tribos do Norte, tornando, após a morte de Salomão, insustentável a manutenção de um estado nacional estável. Alt (1997, 143s) levanta uma hipótese interessante: a dinastia era algo totalmente estranha para Israel, tanto quanto foi para Edom. Segundo Alt, a sucessão dinástica somente teria surgido em Israel após sucessivas gerações, sempre em oposição à liderança carismática. Mas, na sucessão de Salomão, o que estava em questão era muito mais um acordo entre Israel e Judá (entre os anciãos e Roboão), deste reduzir o jugo para aqueles que o aceitassem como rei, do que propriamente a questão sucessória. O texto de 1 Rs 12 mostra claramente uma preocupação com a condição sócio-econômica resultante de uma continuidade da fusão de dois grupos. A separação é inevitável.

Desta forma, Jeroboão (931-910), filho de Nabat, declarou autonomia política, social, econômica e religiosa em relação a Jerusalém. Essa última, talvez a mais problemática. Afinal, o culto a Yahweh estava centralizado em Jerusalém e o santuário principal do javismo agora se encontrava fora dos limites territoriais de Israel. Tornou-se necessário então, a efetivação de locais de culto alternativos, que há muito já existiam e eram utilizados por Israel, mas, que neste momento histórico adquiriam novo status. Betel, no sul e Dã, no norte, foram considerados centros de culto oficiais.

Este povo de “irmãos” (Judá e Israel), por longos anos teve sérios problemas fronteiriços, muitas vezes minimizados por conflitos com inimigos externos mais perigosos. Amri e Acab (885-853) conseguiram vitórias e acordos importantes, esse último, através do casamento com Jezabel, trouxe paz entre os Israelitas e os fenícios, legitimando, na sociedade israelita, cultos e concepções religiosas de conotação fenícia. Este período, chamado de dinastia Omrita ou “estirpe de Omri” (LIVERANI, 2008, 145s), composto por 30 anos de prosperidade econômica e política apresenta uma estabilidade que propiciou a construção da nova capital do país: Samaria.

Desta forma, diferentemente de Judá, que sempre possuía Jerusalém, a cidade de Davi, como o referencial religioso e político, Israel mudou sua capital diversas vezes. De Siquém para Fanuel, de lá para Tersa e finalmente, com Omri para a Samaria. A nova capital do Reino do Norte foi chamada de *Shomrom* por seu fundador, Amri, segundo o nome próprio *Shemer*, da família que era originalmente proprietária da colina (I Rs 16,23-24). Acab, filho de Amri, concluiu a construção da cidade que permaneceu como capital por cerca de 150 anos até a invasão Assíria.

Com a morte de Acab, seu filho Ocozias (853-852) assume o trono, sendo posteriormente substituído por Jorão (852-841). O autor do livro de Reis praticamente se cala a respeito destes governantes, dando atenção especial ao sucessor Jeú, usurpador do poder por um golpe de estado.

A dinastia dos Omritas termina com um massacre coletivo. “Jeú (841-814), um militar, fez-se partidário de um movimento integralista e nacionalista contra os compromissos da política religiosa e internacional dos Omritas” (LIVERANI, 2008, 148). Percebe-se um ódio exacerbado contra uma classe dirigente e seus aliados fenícios. A aliança em direção ao mar é neste momento invertida em direção a oeste, torna-se agora, submissão aos arameus de Damasco. Para Israel será mais sólida e proveitosa. Damasco comandou a região da sírio-palestina (845-785) por um período interessante, Israel neste período, oferece sua vassalagem, fato atestado pelos profetas, como punição divina.

Com a morte de Jeú, assume o trono Joacaz (814-798), e posteriormente, seu filho Joás (798-783). Através desses e desde a dinastia Omrita por quase 150 anos, nesta faixa de terra (Canaã), Israel foi um protagonista nas alianças com seus estados vizinhos. Os antigos inimigos filisteus de um lado e os Amonitas de outro, parecem vencidos. Moab circula a leste do território de Israel como vassalo e finalmente os arameus são vencidos e muitas cidades de Israel são retomadas das mãos de Damasco. O cenário está montado para que a prosperidade floresça. Assume o trono de Israel, Jeroboão II (783-743).

Seu reinado foi muito longo e aproveitando-se do atrito entre os assírios e Damasco pode recompor todo o território de Israel (2 Rs 14,25), da Transjordânia até a fronteira meridional de Moab (Am 6,14). Aos seus êxitos seguiram uma marcha para a prosperidade nacional. As riquezas se acumulavam em mãos de poucos. Como geralmente ocorre nestes casos, o acúmulo centralizado de capital provoca

um empobrecimento das massas, crescimentos das injustiças, degeneração moral, contrastes sociais e insegurança. Os profetas serão a voz do povo e de Deus pedindo a justiça e o direito.

A atuação profética é uma força sociorreligiosa em Israel, na qual é atestada a presença de Deus no meio do povo e, declarada a pertença do povo a Deus (SCHÖEKEL, 1988, 30). Ao suscitar a consciência de Israel como povo de Deus, a favor do qual Deus age, os profetas apresentam o rei como quem deve ser o primeiro a externar a presença de Deus em Israel, pois, reinar é libertar, e o rei deveria ser o lugar-tenente de Deus.

A aquisição e manutenção da riqueza do reino do norte no momento histórico vivido por Amós, fizeram com que propagasse a miséria econômica de uns e moral de outros. O lucro conquistado não foi o suficiente para abafar a voz do pobre, e sua presença necessária era ao mesmo tempo incômoda. Não tardou a forjarem um meio de impor controle nesta realidade subversiva, pelo simples fato de existir (CRB, 1992, 95). E a contenção atacou por três flancos:

1. Geografia: o profeta denuncia que os nobres sentem-se seguros em suas casas protegidas, na montanha de Samaria (6,1), sem se preocuparem com a ruína dos explorados (6,6). Pobres e ricos estavam em setores diferentes da cidade; bairros ricos murados isolavam os pobres que, nem eram vistos em sua condição de miséria, como comprova a arqueologia dos sítios do norte de Israel do séc. VIII.

2. Cultura: na época de Amós passou a ser corrente o recurso sapiencial - anacrônico haja vista que citações proverbiais e os ditados populares são datados da época tribal e vida em clã – que apresentavam a pobreza como consequência da preguiça. “A mão preguiçosa empobrece, o braço diligente enriquece” (Pr 10,4). Com a repetição de tais máximas a sociedade convencia a si mesma que a pobreza não era um problema ético e moral, mas escolha dos próprios pobres.

3. Teologia: a condição de vida passa a ser a medida pela qual as classes dominantes categorizam e separam os bons dos maus. A teologia da retribuição prevê que prosperidade, abundância, riqueza e saúde sejam manifestações divinas na vida dos justos. “A fortuna do rico é seu baluarte, o mal dos fracos é sua indigência.” (Pr 10,13). Em contrapartida, pobreza e tudo que lhe advém apontam para o pecado de quem está nesta condição. Deus retribuiria a justiça com riqueza e

poder, a injustiça com pobreza e males. A riqueza e o poder passam a ser vistos como retribuição divina ao que pratica o bem (Pr 22,4) subvertendo, assim, a noção de justiça e somando ao pobre mais um sofrimento aos que já possui: o estigma de ser injusto por ser pobre. Segundo essa teologia, o pobre não aceita a disciplina e os estatutos divinos, daí que miséria é castigo, e honra é premiação (Pr 13,18).

Cercados por todos os lados por práticas injustas orquestradas com requintes de detalhes e reflexões que alcançaram, até mesmo, a teologia e os pobres do séc. VIII a. C., - especialmente os habitantes do Reino do Norte, que assistiram o florescimento e ascensão até o fausto das classes dominantes -, chegaram à beira de ser emudecidos e sua força abatida. “Este foi o maior roubo da monarquia! A maior injustiça [...]. Com o pobre longe da casa do rico e a consciência tranquilizada, as classes dominantes [...] podiam continuar tranquilos, aumentando sempre mais sua riqueza” (SI 73,12). (CRB, 1992, 96)

O profetismo de denúncia das injustiças, que se desenvolveu no séc. VIII, cuja expressão paradigmática encontra-se em Amós, inspirou a resistência, manteve a esperança e a fé no Deus do êxodo e da libertação, que ouve o grito dos empobrecidos.

2.3 CONTEXTO ECONÔMICO-CULTURAL

O suposto crescimento econômico possibilitou que Israel também conseguisse um significativo crescimento populacional, comportando, segundo Liverani (2008, 160), no final do VIII século, cerca de 250 mil pessoas.

Encontramos em Israel vários tipos de cidades (fortificações) que podem, segundo Mazar ser divididas em três categorias: a capital – Samaria - cidade grande compreendendo várias dezenas de milhares de metros quadrados em área, com uma população superior a 10 mil habitantes. Uma outra categoria, caracterizada por cidades que se posicionavam como centros regionais (Hasor, Meguido, Laquish),

com área de aproximadamente 80 mil metros quadrados e população entre 2 e 3 mil habitantes. E finalmente as vilas, que eram áreas rurais não superiores a 28 mil metros quadrados com população inferior a mil habitantes (MAZAR, 2003, 438-439). Percebe-se, nitidamente, que para Mazar a população seria muito inferior a proclamada por Liverani, entretanto devemos levar em consideração que a topografia de Israel possibilitou uma ocupação de terras, principalmente no vale de Jezrael e na baixa e alta Galiléia considerável, acentuando, desta forma as diferenças entre vida no campo e cidades, tão presentes na mensagem dos profetas.

A habitação típica na época da monarquia (925-720) era a casa com pilares, estrutura de vários tamanhos e plantas, divididas por uma ou duas fileiras de pilares em diversas unidades retangulares. A área destas casas variava entre 50 e 110 metros quadrados, sendo o seu tamanho, qualidade e localização na cidade compatível com a classe social do proprietário. “A forma mais avançada era a assim chamada casa de quatro cômodos. Tratava-se de um edifício retangular com dimensões médias de 10 x 12m” (MAZAR, 2003, 460). Habitada pela família nuclear composta por, em média, 5 a 7 pessoas. Casas maiores poderiam abrigar famílias compostas por até 3 gerações de familiares (até 12 pessoas). Desta forma, desmascara-se aquela visão canônica onde famílias com muitos filhos era uma realidade comum. A vida era extremamente difícil e a esterilidade uma presença recorrente (Sara e Ana podem ser citadas como exemplos).

A economia doméstica era composta por pequenas indústrias familiares (oficinas domésticas), principalmente para obtenção do azeite de oliva, produção de vinho e teares. Essas ficavam nas cidades e circulando-as encontramos fazendas palatinas (raio de 20 Km) que necessitavam suprir o palácio, sendo imputadas a elas um pesado tributo, totalmente contrário ao ambiente de solidariedade e justiça encontrada na tradição Judaico-Israelita das vilas.

A Samaria foi construída segundo um projeto palatino explícito: a colina sobre a qual surgiu foi transformada numa enorme plataforma (90 por 180 metros, quase dois hectares, portanto), mediante nivelamento do cume e construção de um muro em forma de casamata para contenção do aterro. A plataforma abrigava ao longo dos muros do norte e do oeste longas fileiras de salas para armazéns e na vasta esplanada central o palácio real, construído em pedras esquadriadas e

justapostas, perfeitamente encaixadas, decorado com capitéis proto-eólicos e ornado com móveis marchetados de marfim (cf. as casas de marfim e de ébano condenadas por Am 3,15) dos quais se têm esplêndidos restos (cerca de 500 fragmentos) em estilo e iconografia egípcio-fenícios (LIVERANI, 2008, 161-162).

No campo da arte, as escavações modernas apresentam poucas peças como objetos de arte genuinamente Israelitas. De grande importância, apesar de possuírem influência fenícia, são os marfins da Samaria, cerca de duzentas peças, descobertas na Acrópole real da Samaria. São pequenas placas de marfim com finalidade decorativa, citadas por Amós (6,4).

A polêmica de Amós contra a classe dirigente da Samaria insiste no luxo desmedido (as casas de marfim, os excessos no uso do vinho e do óleo, a música), na opressão fiscal com prejuízo do pobre, na escravidão dos débitos, na falta de justiça (“na porta”, que era o lugar destinado à atividade judiciária), na fraude comercial (pesos e balanças alterados, taxas de juros reguladas no calendário mais conveniente ao credor): (LIVERANI, 2008, 165)

*Ouvi isto, vós que esmagais o indigente
E quereis eliminar os pobres da terra,
Vós que dizeis: “Quando passará a lua nova,
Para que possamos vender o grão,
E o sábado, para que possamos vender o trigo,
Para diminuirmos o efá, aumentarmos o siclo
E falsificarmos as balanças enganadoras,
Para comprarmos o fraco com prata
E o indigente por um par de sandálias e
Para vendermos o resto do trigo?” (Am 8,4-6)*

Percebemos no texto e pela própria situação apresentada, um conflito crescente entre o poder e àqueles que o servem. O aumento do capital, oriundo da expansão promovida por Jeroboão II, não resulta em ganho para a população, muito pelo contrário, exacerbou desequilíbrios entre a vila e a cidade, promovendo tensões percebidas. “Yahweh jurou pelo orgulho de Jacó” (Am, 8,7) onde este orgulho pode ser definido como o sentimento de Israel, arrogante frente a solidariedade proposta por Yahweh através dos profetas.

“A injustiça e a violência atingem pessoas reais. Homens e mulheres que têm endereço, família e direito à vida” (ROSSI, 2008, 41). Estas pessoas são claramente as vítimas de um sistema de opressão. Como vítimas, encontram na voz dos profetas suas mais concretas reivindicações, que também são expressão da Palavra de Deus.

*Pois o Senhor Yahweh não faz coisa alguma
Sem antes revelar o seu segredo a seus servos, os profetas.
Um leão rugiu: quem não temerá?
O Senhor Yahweh falou: quem não profetizará? (Am 3, 7-8).*

A realidade econômica e cultural subjacente à profecia de Amós e dos profetas do séc. VIII a. C. não é estranha, em sua complexidade e desigualdade, àquela de outros tempos, porém, tem acento unânime da denúncia de injustiça social. A crítica profética vem ao encontro do sofrimento do povo que reivindica acesso à vida digna, que foi roubada por sucessivos opressores e que, naquele momento histórico, tinha no rei e na monarquia o emblema do opressor. E, segundo Sicre (1990, 604-607) as injustiças sociais históricas perpassavam vários aspectos do cotidiano da sociedade.

Os profetas denunciam a corrupção dos juízes (Am 5,10-12; Is 1,10-17) e, conseqüentemente, o suborno que leva a “absolver o culpado e condenar o inocente” (Is 5,23); o enriquecimento no comércio a custa do pobre (Am 8,4-7); a escravidão; o acúmulo de bens e terras em detrimento de outros que nada têm; denuncia ainda que camponeses tem que pagar tributos com carregamento de grãos (Am 5,11); que usurários constroem devedores de empréstimos até mesmo em relação às roupas penhoradas (Am 2,8). Como se não bastasse, roubo, assassinato, impostos, violência e maus tratos de toda ordem são denunciados como meios de manutenção e acesso ao luxo e a riqueza.

2.4 O MOVIMENTO PROFÉTICO

É comum achar-se, e não era diferente na mentalidade de Israel, que o grande intermediário para conhecer o futuro é o profeta. O texto do Deuteronômio proíbe explicitamente a consulta a adivinhos e magias, contudo, permite a consulta aos profetas. “*Eis que as nações que vais conquistar ouvem oráculos e adivinhos. Quanto a ti, isto não te é permitido por Yahweh teu Deus*” (Dt 18,14) e continua, “*vou suscitar para eles um profeta como tu, do meio dos seus irmãos. Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhe ordenar*” (Dt

18,18). “Embora este texto se usasse posteriormente para justificar a esperança na vinda de um profeta definitivo, semelhante a Moisés, originalmente se referia a toda a série dos profetas como transmissores da palavra de Deus” (SICRE, 2002, 74). Existe aqui, uma contraposição entre adivinhação e profecia. O profeta, na tradição Javista, lê e interpreta a própria vida a partir do conceito que possui de Deus, como um Deus propiciador de liberdade e vida na história real do cotidiano.

Muitas são as formas em que os profetas se apoderam e transmitem a mensagem divina: visões, oráculos, cenários, imagens e símbolos, embora, o canal mais importante e paradigmático seja a própria vida.

Os discursos mais expressivos e dramáticos, os que motivam a atividade profética de Amós e a razão de o expulsarem do Reino do Norte, não são as conhecidas visões dos capítulos 7-9, mas a visão do mercado em que se vende o justo por dinheiro e o pobre por um par de sandálias, ou onde o pobre povo é obrigado a comprar por um preço exorbitante até o respingo do trigo. A visão do profeta é de que na cidade de Samaria os ricos exploram e atropelam os pobres, despojando-os até do necessário, enquanto acumulam tesouros e crimes nos seus palácios (Am 3,9-11).

A visão de certos tribunais em que se joga por terra o direito e se converte a justiça em veneno, amargurando a vida dos cidadãos humildes é a visão de camponeses despojados de suas terras, que aos poucos perdem suas casas e vinhedos, têm de vender-se como escravos; a visão dos templos em fervida atividade cultural, repletos de vacas, ovelhas e carneiros, oferendas voluntárias, peregrinações contínuas, percebendo que os participantes são os mesmos que roubam e despojam o pobre. A visão de uma classe alta que pode permitir-se a este tipo de luxo na comida e na bebida, no mobiliário e nos perfumes, não se preocupando com as desgraças do país. Estas são as visões mais freqüentes dos profetas, as mais intensas, as que os farão arriscar a vida, gritar e clamar em nome de Deus (SICRE, 2002, 100-101).

A voz do profeta torna-se um chamado à vida. Quando Amós anuncia – *“caiu e não se levantará mais, a virgem de Israel”* (Am 5,2) – compara Israel a virgem, podada da vida em plena juventude. Para o profeta, morrer sem realizar as suas potencialidades era a pior das maldições. A vocação da virgem, bem como de Israel, é a vida, e essa é possível. A solução é procurar a Deus. Este “procurar equivale a

procurar o bem e amar o bem equivale a restabelecer o direito. Nos textos bíblicos amar sempre supõe uma ação” (SILVA, 1998, 77).

Segundo Fohrer, no mundo nômade pessoas de Deus ou inspiradas, surgem como videntes proclamando a sua vontade com base nos sonhos e pressentimentos (FOHRER, 2006, 290-291). Nesse caso o vidente não estava associado a um santuário, não haveria desta forma, nenhuma oposição entre este e aquele.

Na área cultivada, surge outro tipo de profecia mais relacionada com a vegetação e os cultos de fertilidade. Profetas extáticos em santuários ou em cortes reais. Em 1 Rs 18,19ss o próprio AT menciona os profetas extáticos de Baal. *“Antigamente, em Israel, quando alguém ia consultar a Deus, dizia: “vamos ao vidente”, porque em vez de “profeta”, como hoje se diz, dizia-se “vidente” (I Sm 9,9).*

Este texto demonstra que em Israel estes dois movimentos proféticos estavam presentes. Em um primeiro momento patriarco-tribal, a instituição do vidente se fazia sentir, evoluindo, com o assentamento e ocupação da terra para um processo mais complexo, com uma participação decisiva do Javismo. No início da monarquia, os videntes do javismo (Natã) e os *nabis* (I Sm 10,5), coexistiam como representantes de fenômenos separados. A fusão gradual destas duas correntes produzirá a profecia do AT.

Nos profetas pré-literários, encontramos certos traços mágicos, fantasiosos (1 Rs 14; 2 Rs 1,2ss; 2 Rs 3,16-17 etc). São traços remanescentes de adivinhação (FOHRER, 2006, 301), milagres de natureza mágica. Esta concepção mágica do profeta gradativamente vai sendo substituída. Nos profetas literários, a idéia e a ação profética são eficazes pois são revelação de Deus.

O profeta compreende Deus que se revela. É visitado por Deus e na intimidade com Deus se revela toda a potência do ser humano. A experiência do profeta não é exclusivamente humana, isso significa que o ser humano não se decifra apenas com seus recursos, mas que, sendo um ser visitado pelo transcendente, aprende também de fora, a partir de Deus. A partir desta experiência existe uma “identidade nova” do ser humano frente a Deus que exige compromisso. Não existe conhecimento de si próprio sem o mistério da alteridade e esta misteriosa alteridade escondida que, pela sua própria discricção, convida-nos a realização. O profeta verdadeiro, a partir desta relação com sua alteridade será a voz de Deus.

A partir do século VIII, o fenômeno profético torna-se mais extenso e complexo. Segundo Sicre (2002, 236-238), surge um movimento profético cultural popular. Aparecem os profetas relacionados aos santuários, posicionados ao lado dos levitas e sacerdotes. Outra vertente são os profetas da corte, proferindo oráculos que legitimam as ações do rei. São chamados de profetas profissionais, condenados na tradição como falsos profetas. Poderiam posicionar-se também como intercessores em certas invocações a Deus, representando o rei, o povo ou um simples indivíduo.

De outro modo, surgem os chamados profetas individuais. Não são profissionais, mas vocacionados para exercer a profecia. Foram extraídos de sua profissão original para serem representantes e mensageiros da Palavra de Deus. Devemos perceber, portanto, que para o israelita que vivia no período monárquico, a profecia era algo totalmente diferente do que nos é apresentado com nossa visão retrospectiva. O israelita considerava os profetas profissionais primariamente como a classe profética. Ao lado deles, os grandes profetas individuais apareciam como figuras extraordinárias apenas isoladamente e, em parte, em épocas bem diferentes. A partir do exílio babilônico essa perspectiva começou a mudar. O povo estava consciente de que estes poucos profetas estiveram certos e todos os profetas profissionais errados. Por isso, no período pós-exílio, a profecia cultural ia mais e mais perdendo a sua importância, enquanto os discursos e relatos dos grandes profetas eram, tanto quanto possível, selecionados e essas coleções gradualmente recebiam o caráter de Escritura Sagrada (FOHRER, 2006, 307-308).

Assim sendo, acentua-se a coragem empregada pelos profetas do VIII século, que enfrentaram o poder constituído, jurídico, social e religioso com um discurso que buscava não o interesse das classes dirigentes, mas a promoção de uma consciência que buscasse a justiça para todas as classes da sociedade, em consonância com as normas da aliança: *“Eu serei o teu Deus, e vós sereis o meu povo”* (Ex 6,7).

A noção de saber-se povo de Deus que o elege gratuitamente, tem repercussão moral, baseada nos princípios éticos presentes na Torá. Desses, o que se sobressai é o cuidado dispensado ao pobre, que está presente no Código da Aliança (Ex 20.22-23.33); no Código Deuterônomico (Dt 12-26) e Código Sacerdotal

(Lv 17-26). Conteúdo esse que encontrará no profetismo um meio excelente de irradiação.

O movimento profético apresentou na Palestina características próprias, entretanto, não é um sistema exclusivo da tradição judaico-israelita. Profetas aparecem em quase todas as religiões que circulam Israel. Conforme o pensamento de Ellis (1985, 249-258) o profetismo tem características próprias e, conhecê-las é o melhor recurso para superar as dificuldades psicológicas e literárias que os profetas impõem em seus textos. A compreensão dos textos - especialmente dos sermões de Amós - está condicionada ao conhecimento destas características.

Primeiramente há que se ter em conta que, os profetas são tradicionalistas, não apenas mantenedores da doutrina de tradições javista e eloísta - ainda que o seja. Mas, via de regra, o profetismo funciona como releitura do código da Aliança (Ex 21-23) e adequação dos princípios imutáveis da Lei de Deus na mutabilidade do cotidiano social da época em que o profeta atua. Basicamente, o conteúdo não difere, mudam os tempos e os povos, mas, o papel do profeta se mantém como salvaguarda da mesma e única palavra de Deus, acomodada no chão da vida do povo. Se Amós veementemente denuncia a injustiça e a exploração do pobre (2,6-8; 3,10; 5,4-5; 8,4-6) é porque esta denúncia é anterior a ele, e equacionar as diferenças superando as desigualdades sociais precede o próprio profetismo; é Lei de Deus.

É verdade que em teu meio não haverá nenhum pobre,
 porque lahweh vai abençoar-te na terra que lahweh te dará,
 para que possuas como herança,
 com a condição de que obedechas
 de fato à voz de lahweh teu Deus,
 cuidando de pôr em prática todos estes mandamentos
 que hoje te ordeno” (Dt 15,4-5).

O Código Deuteronomista enfatiza a incongruência entre a presença de pobres e a observância da Lei. A desigualdade social acusa a prática inexata da vontade divina tendo como conseqüência a ruptura da aliança.

Os profetas não discutem sobre o conteúdo de sua profecia. Discussões, disputas dialéticas e apologia e recursos próprios de temas sobre os quais, em alguma medida, ainda pesa dúvidas, questões abertas ou parcialidades; não é esse o caso do acervo temático dos profetas. Aqueles a quem os profetas dirigem a palavra conhecem a lei e suas exigências, portanto, espera-se que pontuem sua

prática na observância dos estatutos sob o risco de granjear consequências severas. Com essa noção os profetas não arrogam para si predicados de teólogos ou de especialistas na pesquisa e argumentação dos códigos e estatutos divinos; mas, exercem seu papel com a consciência de agir em nome de Deus a fim de que os ouvintes permaneçam e, ou, voltem ao caminho de Deus.

A terceira (ELLIS, 1985, 256) característica é a unidade básica que perpassa todos os profetas de todos os tempos. Existe no profetismo um exercício de adequação do mesmo conteúdo partilhado e conhecido de todos, isto é, o acervo doutrinal do monoteísmo. A apropriação do conteúdo não acontece por usurpação, mas por eleição e obediência ao binômio chamado-mandato, que receberá contornos novos e aplicações diversas, consoante à realidade em que o profeta desempenhar sua missão. A originalidade e, não raras vezes, excentricidade, própria dos profetas é resultado da necessidade de tornar inteligível o anúncio e persuadir os ouvintes.

Por último, e sintetizando as características do profetismo, está a dependência que os profetas tem de seus antecessores; esta dependência faz com que seja possível encontrar nítida presença doutrinal e literária nos vários profetas, dos vários tempos e lugares. Além de unanimidade conceitual aparece o emprego literal de fórmulas e expressões, esta recorrência aponta para um patrimônio comum do conteúdo profético, como os temas: culto vazio não é aceito por Deus (Am 5,21-26 // Os 6,6 // Mq 6,6-8); resto santo (Am 9,7-10 // Is 4,2-6; 6,13; 10,21; 28,5-6 // Mq 2,12-13; 5,6-8; Sf 2,7.9; 3,11-20 // Jr 3,14-18; 23,3; 29,14 // Ag 1,12 // Zc 8,6). A recorrência mais acentuada, porém, é a do tema justiça, (Ez 27,9-27; Mq 2,1-4; Am 2,8 ; Jr 2,34; Is 1,23.26; Os 4,2; Mq 3,11; Jr 22,13; Am 3,15).

Ellis captura do agir profético estas quatro características, que analisando percebe-se serem as três últimas desdobramento da primeira, e que todas estão em interdependência. A síntese é que o profetismo não evoluiu em seu conteúdo. O arrazoado, sua forma de apresentação, métodos de persuasão, emprego de arte literária e dramática são todos expedientes utilizados pelos profetas, que impõem identidade à sua missão; assim, também cada profeta tem suas idiossincrasias evidenciadas em sua profecia; porém todos esses recursos estão a serviço da mesma, e única, revelação divina, sua vontade e sua lei (ELLIS, 1970, 289-291).

3. JUSTIÇA

Os profetas bíblicos possuíam um conceito de justiça muito particular. Dessa forma, eles não podem ser alienados da história e desprovidos de embasamento da realidade. “Não podemos cair no erro de classificar os profetas bíblicos como filósofos” (ROSSI, 2008, 34). As suas idéias não eram especulativas, mas cheias de realidade, entretanto, devemos abrir um parênteses para clarear os conceitos.

Um conceito aristotélico clássico afirma que ser justo significa tratar iguais igualmente e desiguais desigualmente. A grande problemática que surge deste conceito filosófico é definir quem são os iguais, ou melhor, o que são os iguais. O próprio Aristóteles (HELLER, 1998, 18), nunca acreditou que duas pessoas pudessem ser exatamente iguais. Imaginemos transportar este conceito nas relações entre homem e a divindade. Se Deus fizesse justiça, de imediato acabaria com a humanidade.

Ora, as pessoas são únicas, mas podem ser comparadas a alguém. Assim sendo, as comparações exigem uma figura de linguagem. Devemos comparar as pessoas a quem? Ou melhor, esta ou aquela pessoa é igual a quem?

O que verdadeiramente qualifica a igualdade ou desigualdade serão as normas e as regras. Agnes Heller (1998, 18-23) citando Perelman, entende regras como um tratamento igualitário para todos, que devem ser obedecidos por todos, enquanto as normas possuem um significado mais aberto, isto é, podem ser concretas ou abstratas. Normas concretas nos dizem como devemos agir em condições especiais enquanto as normas abstratas se aproveitam de nós para agir sempre de determinada maneira. É abstrata quando se apresenta como uma virtude. A regra justa formaliza um grupo, esse por sua vez, formaliza suas regras. Não é foco deste trabalho, adentrar em questões filosóficas, mas perceber que regra ou norma transgredida tornam-se prática de injustiça.

Quando existe uma transgressão, deve-se praticar a justiça. “A clemência e o perdão são justos apenas se praticados de acordo com normas e regras. Ações motivadas pelos mais sublimes sentimentos podem ser iníquas. Ser justo é uma virtude fria, às vezes até mesmo cruel” (HELLER, 1998, 27). Dessa forma, podemos

perguntar se o Deus que conhecemos é justo. Estabelece o castigo, mas está sempre pronto a oferecer a misericórdia e o perdão.

A associação do conceito de justiça ao tratamento igualitário ou de desigualdade, sujeito a normas e regras, enfrenta problemas na simples razão de não conseguir ser universal e a própria vida social da humanidade não possui padrões de igualdade.

Não existem normas e regras comuns que se apliquem a todos os seres humanos. Independente de sua cultura; e assim, não há medida comum para comparar e classificar ações humanas, nem mesmo um único padrão reconhecido como incondicionalmente válido para cada membro da humanidade (HELLER, 1998, 65).

Crossan (2004, 227), buscando nas raízes da tradição bíblica conceituar a justiça divina, comparando a tradição judaica com a tradição grega afirma:

Na Bíblia hebraica, não encontramos nenhum manifesto anunciando que todas as pessoas, ou mesmo todos os judeus, são iguais. Nem encontramos afirmações que a escravidão é antinatural ou contra a vontade de Deus. Mas ali encontramos decretos e decisões, ameaças e promessas que só fazem sentido no pressuposto de que a justiça de Deus luta insistentemente contra a desigualdade no meio do povo de Deus. Se endividamento, escravidão e perda de propriedade são simplesmente caprichos da vida, tão naturais quanto a seca, a doença e a morte, por que Deus busca reduzir o endividamento, controlar a escravidão e revogar a perda da propriedade? Por que é o impulso em direção à igualdade e ao igualitarismo uma espécie de ideal fundamental?

Assim, não encontramos na tradição judaica enunciados filosóficos a respeito da igualdade, mas sim a consciência de que Deus se coloca ao lado de excluídos, possibilitando liberdade àqueles explorados, e que sempre se levanta quando existe injustiças.

3.1 JUSTIÇA NA TRADIÇÃO BÍBLICA

Justiça, para Israel, é tema central, no qual a própria história é revelação da justiça divina. A partir daí justiça comporta um díptico: relacionamento entre Deus e os seres humanos e dos seres humanos entre si. No pensamento bíblico justiça é entendida na concretude e na dinâmica da alteridade, dos relacionamentos e do convívio em sociedade; através destas interações humanas é demonstrada a

capacidade dos indivíduos de reconhecer no outro os mesmos valores - dignidade, respeito, autonomia, direitos que reclama para si.

É nítida a disparidade existente entre o conceito de justiça no mundo ocidental e profano e no pensamento bíblico e teológico. Enquanto que para o mundo extra-bíblico justiça está relacionada aos direitos constituídos de cada indivíduo e com o respeito que lhe é devido; a noção bíblica comporta um espectro muito mais amplo, que alcança aspectos da vida humana, da sociedade, do relacionamento com Deus e com a natureza (Sl 85,12-14); e, até mesmo, vitória na guerra (Dt 33,20-21).

“A noção de justiça é ampla é complexa” (MONLOUBOU, 1997, 453). Justiça na teologia de Israel e justiça no conceito comum e lato não são excludentes entre si, porém no pensamento bíblico há variáveis que aprofundam a noção do que seja justiça. O distintivo, porém, está no relacionamento Deus-povo que subjaz o entendimento do que é justo e a regra é o próprio Deus (Sl 31,2c).

E Deus, em pessoa, defende o direito e a justiça, em especial como proteção àquelas classes desprovidas de amparo – viúvas, órfãos, pobres, enfim, os “des-graçados”. Nesta relação:

Era o direito e bondade do Deus uno e único da Aliança que estava em jogo. E tudo começou já neste texto: “Pois escolhi [Abraão] para que ele ordene a seus filhos e à sua casa depois dele que guardem o caminho de lahweh, realizando a justiça e o direito; deste modo lahweh realizará a Abraão o que lhe prometeu” (Gn 18,19). O direito e a justiça vêm de Deus para Abraão, e as promesas divinas para sua descendência dependem da instituição e manutenção desse direito e dessa justiça na terra. (CROSSAN, 2004, 250 p.)

A injustiça nega a possibilidade de relacionamento entre os membros da sociedade como sujeitos iguais, que é co-natural ao ser, mesmo que diferenças individuais sejam a marca do viver em comunidade. A ruptura causada pela ausência de justiça deflagra a deteriorização do tecido social; em contrapartida, a prática da justiça restaura os relacionamentos sociais.

A noção de justiça parte do entendimento que Israel possui da pertença à Yahweh e de abandono à sua vontade. Daí que Abraão é colocado como emblema de justo e sua justiça reivindica a fé em Deus: “Abraão creu em Yahweh, e lhe foi tido em conta de justiça” (Gn 15,6). Tão imbricada está esta noção com a própria

identidade do povo que, segundo Bauer (1983, 621), a antítese justo e injusto é praticamente a mesma de israelita e não-israelita.

O conceito de justiça, na tradição judaica, está inserido na própria consciência da lei. Assim, quando é instituído o descanso semanal e o ano sabático⁶ procura-se formular a existência da igualdade, embora temporária, de todos em Israel. O sábado representa o dia de descanso para todos, inclusive os animais – devolve um igualitarismo – mesmo que simbólico. É uma pausa na desigualdade presente nos outros dias da semana.

Idéia idêntica encontramos no controle do endividamento proposto pela tradição judaica. “Os códigos do direito procuravam controlar, se não limitar, as desigualdade do endividamento crescente em várias maneiras, até mesmo com a proibição da cobrança de juros,... e o estabelecimento da remissão” (CROSSAN, 2004, 234).

Outra forma de combater a desigualdade encontrada no código da Aliança é a libertação dos escravos. A escravidão era uma atitude extrema experimentada por certos indivíduos que não mais conseguiam saldar suas dívidas e assim, as saldavam com a própria vida. Entretanto a proposta de Deus é de igualdade. *“Quando comprares um escravo hebreu, seis anos ele servirá; mas no sétimo sairá livre, sem nada pagar”* (Ex 21,2). O ano sabático recompõe a justiça de Deus.

Vemos que o sistema econômico promove formas de opressão e que o empobrecimento conduz, inclusive, à escravidão. Assim, pode também promover a alienação da propriedade, considerada herança sagrada entre os antepassados e Deus. Assim, a lei não se ausenta de conduzir a uma solução justa para àqueles que são destituídos de seu bem mais precioso. Quando a perda da terra realmente acontece a Lei da Santidade estabelece a remissão das dívidas através do ano jubilar (cada cinqüenta anos). Proclama-se aqui, a idéia de libertação prática. Assim, quando os profetas de Israel proclamam a necessidade de estabelecer a justiça proclamam que esta responsabilidade advém da Aliança. “Não a sugeriam como um modo de melhor convivência. Não a propunham para criar um país mais bondoso,

⁶ Crossan afirma que a idéia de dias sagrados destinados ao culto divino, as celebrações comunitárias e as festas especiais eram comuns entre a tradição pagã e também na judaica. A novidade, e aqui torna-se exclusividade, encontra-se na idéia de que todo o sétimo dia precisa ser destinado ao descanso sagrado. Origina-se do descanso de Deus como conclusão e clímax da criação. (CROSSAN, 2004, 232).

mais gentil. Para eles a justiça social era a face humana da justiça divina” (CROSSAN, 2004, 240).

Para Israel e os autores do texto sagrado, o conceito de justiça é central. Dois termos são traduzidos por justiça a partir do hebraico. São, entretanto de difícil compreensão na língua portuguesa: *tsedaqah* e *mishphat*. O sentido básico de *mishphat* pode ser compreendido como: ser conforme a norma, ser fiel à comunidade, ser conforme a ordem, ser reto ou até mesmo ser vitorioso. É um conceito relacional, isto é, está em relação a um “outro”. Geralmente nos profetas possuirá um significado de direito que advém de um julgamento realizado por um tribunal composto por seres humanos.

Tsedaqad possui como conceito, uma abertura para o mundo e é uma luta aberta por justiça. É um clamor que relaciona justiça ao projeto de Deus para Israel, promotor da vida e não da opressão e da morte. É a própria virtude da justiça, isto é compreendido como a aceitação total da vontade de Deus, promotor de equidade. Fazer a justiça não como piedade, mas retribuição ao próprio Deus que a exige. Existe esperança de justiça, porque Deus ouve o clamor do seu povo.

Conforme as tendências que se manifestam desde há algum tempo nas pesquisas veterotestamentárias, o termo *çedeq/çedaqah* em vez de continuar a ser tratado como conceito de natureza essencialmente religiosa – sinônimo de graça, de fidelidade à aliança, de salvação – ou jurídica – conforme uma norma, ou implicando atitude punitiva – será cada vez mais abordado também como fenômeno social, concernente às relações entre duas partes. Começaremos a perceber que no Israel antigo o comportamento não fora julgado segundo uma norma abstrata e absoluta, mas em função do concreto, das relações humanas (por exemplo, das alianças não somente com Deus, mas também com os homens) (EPSZTEIN, 1990, 63).

Para Israel, a idéia da justiça libertadora é aplicada como uma ação do próprio Deus. O êxodo é o paradigma da salvação porque assegurou a presença de Deus na história concreta em favor do povo. A justiça e o direito devem estar associados à fidelidade a Deus. A libertação de Israel, enquanto ato de justiça é animada por compaixão de Deus, deve converter-se, para a tradição profética, em motivação guia para as relações humanas.

Tsedaqad é conceito de relação real entre dois seres. A sua raiz “engloba a clemência e o rigor. Representa, especialmente, a sinceridade, a integridade, a pobreza e a inocência” (EPSZTEIN, 1990, 63). A *tsedaqad* não é praticada quando o pobre é oprimido (Am 5,11), privado de liberdade (Am 2,6), quando a voz de Deus

não é ouvida (Am 2,12), no roubo ganancioso (Am 8,5), quando não defendem os órfãos e as viúvas. O conhecimento da *tsedaqah* provoca um sentimento ativo de compaixão por quem mais sofre. Não é um sentimento intelectual, nasce “nas entranhas” do coração. Tércio Siqueira, analisando o profeta Jeremias ilustra este conceito com uma atualização, que creio, seja oportuna:

O referencial não é mais o ter de ser da lei, mas a exigência ética advinda de Javé. *Tsedaqah* é uma justiça íntima, próxima, dinâmica e que excede a todas as decisões que vêm do tribunal. Por esta razão, ela vem sempre acompanhada de fidelidade, lealdade, misericórdia, compaixão, vida íntegra, paz, amor (cf. Sl 85, 10-13; 33,4-5). O cotidiano das grandes áreas rurais do Brasil testemunha a luta dos sem-terra que ocupam terras improdutivas para obter um pedaço de chão para o sustento de suas vidas. Lá, eles têm sido expulsos pelo *mishpat*, mas nunca pelo *tsedaqah* (ESTUDOS BÍBLICOS, 1987, 16).

Sendo um conceito que tem relação com Deus, abrange todas as situações do cotidiano, extremamente dinâmico. É mais importante o agir do que o ser. (cfe BAUER, 1983, 594). Desta forma Isaías anunciava que o povo pratica a justiça não se afastando de Deus:

*É a mim que eles buscam todos os dias,
Mostram interesse em conhecer os meus caminhos
Como se fossem uma nação que pratica a justiça,
Que não abandona o direito estabelecido pelo seu Deus.
Pedem-me leis justas,
Mostram interesse me estar junto de Deus! (Is 58,2)*

A justiça, neste filão, é sinônima de fidelidade à lei. Não é admissível no pensamento bíblico que um ato possa ser justo se está em inconformidade com a lei, e essa é dada por Deus como mandamento e constituição normativa do agir em sociedade, portanto, regra ética do agir moral. Assim, sendo, justo é o piedoso (Pr 11,4-10); o amigo de Deus (Is 53,11b).

Justiça é um conceito dinâmico não podendo ser limitada a sua compreensão na esfera pública. Assim a injustiça social é antes caracterizada como injustiça religiosa. O exercício da justiça autentica o grau de proximidade com Deus e de aceitação de seus mandamentos, por isso a manutenção da Aliança está, irremediavelmente, vinculada à prática da justiça.

A injustiça básica é a consciência roubada dos pobres. A eles foi imposta uma consciência de inferioridade. A ação dos governantes, com suas injustiças desloca o pobre, imputando a esses títulos, presentes ainda hoje em nossa sociedade - preguiçoso, pecador, inferior e não merecedor de uma vida melhor do que aquela que ele experimenta de fato. Fazer justiça ao pobre não é dar sustento

material e sim promover uma mudança de mentalidade. O profeta, com seu discurso, vem perceber que não adianta devolver o “dinheiro roubado”. Mas o que jamais poderá ser devolvido é a consciência roubada.

Despertado pela mensagem do profeta, o pobre já não grita para implorar o favor do rico. Ele grita para Deus e Deus escuta o seu clamor.

3.2 A JUSTIÇA DENTRO DA TRADIÇÃO DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Nos textos egípcios encontramos diversas referências relacionadas a uma preocupação com a justiça, especialmente a justiça social, em relação ao pobre, aos mais fracos e necessitados. A justiça é compreendida como reivindicação dos deuses, que desejam dos homens uma conduta justa para impor o bem na terra. Igualmente, torna-se para os governantes, como representantes dos deuses, necessário preservar a reta ordem das coisas. Na religião egípcia, os deuses exigem algo mais que exclusivamente o culto, exigem também uma postura ética e justa. Quando isto não ocorre eles mesmos assumem a defesa do pobre. No discurso de Amon encontramos esta comprovação:

Amon, que escuta as orações do cativo,
Bondoso de coração para quem o invoca.
Que salva o assustado da mão do duro de coração,
Que julga o fraco e ofendido.
Amon-Re, que iniciou a função de rei,
Deus de idade primordial, vizir do pobre,
Que não aceita recompensa do culpado (...)
Amon julga a terra com seus dedos e fala ao coração.
Julga o culpado e o coloca a oriente,
Mas ao justo o coloca a ocidente (apud SICRE, 1990, 26-27).

No entanto os dados relativos à justiça nos textos egípcios são superficiais à medida que parecem insuficientes para dar uma compreensão clara da idéia de justiça. A justiça transcende a lei e a motivação moral que inspirava a autoridade na prática da justiça no Antigo Egito era extremamente particular. Não encontramos textos que denunciem as injustiças sociais. Seguramente são reflexo de uma sociedade já marcada por divisões entre classes.

A Mesopotâmia nos apresenta muito mais complexidade. A região do Tigre e do Eufrates possui alternância de culturas, línguas e povos produzindo uma diversidade ímpar: dos sumérios, passando por Hamurabi, os assírios, o novo império babilônico e finalmente os persas. Perceber justiça neste território torna-se complexo. Basta dizer que para a Babilônia o rei é o bom pastor com missão de proteção do povo e da justiça. Para os Assírios, o papel do rei é submeter os povos estrangeiros ao deus Assur. Desta forma não podemos falar em uma idéia mesopotâmica e sim em uma compreensão específica de cada cultura. Assim como no Egito, percebe-se uma sociedade estratificada, dividida entre senhores, homens livres e escravos. Nos textos apesar de alguns afirmarem uma preocupação moral, outros atestam ações extremamente imorais atribuídas aos deuses.

Em Canaã, principalmente em Ugarit, encontramos um texto interessante que possui uma relação muito próxima da linguagem bíblica:

Não julgaste a causa da viúva,
Nem decidiste o caso do oprimido,
Nem arrojaste os depredadores do pobre.
Em tua presença, não alimentaste o órfão,
Nem, às tuas costas, a viúva (apud SICRE, 1990, 48-49).

Na Fenícia encontramos vários textos de reis que se gloriavam de terem subido ao trono em virtude da sua justiça. Em todos eles não encontramos, porém, dados relativos à denúncia. Em todos os casos, são palavras bonitas que fazem sentido, mas são desprovidas de compromisso. Torna-se uma justiça muito próxima de um conceito jurídico.

Israel é o lugar privilegiado onde a noção de justiça será pregada como uma vontade divina ao homem. Os profetas serão instrumentos desta manifestação e por ela se comprometerão. Assim, a diferença pontual do conceito de justiça para os profetas de Israel em relação a seus países vizinhos encontra-se em seu caráter social e no comprometimento exigido.

A prática da justiça e do direito deve possibilitar oportunidade de conversão, mudança de atitudes que possibilitem uma “sociedade fraterna, justa, sem diferenças de classes. O que o profeta desejava era ver o povo unido, como estava antes de o comércio estrangeiro e o culto pagão destroçarem tão gravemente a sociedade de Israel” (SICRE, 1990, 205). O poder deve ser exercido segundo

critérios que possibilitem a preservação e manutenção da vida, liberdade e solidariedade.

3.3 AMÓS E A JUSTIÇA

Para Amós, Deus revela-se como sendo um Deus contrário a qualquer tipo de injustiça e, por causa disso, não acreditava em uma mudança no cenário monárquico. Ao contrário, esperava a vinda do “dia de Yahweh”. Deste modo, somente Deus poderia mudar a sorte de seu povo, afinal a compaixão para o resto de Jacó vem de Deus (Am 5,15).

O Senhor fez Amós ver (Am 1,1). Amós percebia, via coisas que as pessoas responsáveis não viam, ou viam de modo diferente. A visão de Amós possui os olhos de Deus. Através da relação com o transcendente, da sua experiência de Deus percebe uma realidade onde a justiça foi substituída por injustiças. “Javé o ‘fez ver’ (Am 7,1.4.7;8,1;9,1). Nisso reside a alteridade de Amós. Sua visão da realidade teológica é mística” (SCHWANTES, 2004, 32).

Assim, Amós sabe que a justiça possui dois campos, um horizontal e outro vertical. O vertical enquanto relação com Deus e um horizontal que visa promover a justiça entre os homens, que deve ser imagem da justiça divina. Ele sabe que Deus convida cada pessoa a participar de sua justiça (Sl 24,5). O sentido religioso da justiça, nos profetas do VIII século adquire expressões novas, exigem um comprometimento. Deus quer o bem estar e a felicidade do seu povo. Ser justo é participar da justiça de Deus e cooperar com ela. É resposta dada através da fidelidade à aliança.

A dimensão social da justiça nos tempos de Jeroboão II não promovia a concórdia, fraternidade, solidariedade entre os irmãos, muito pelo contrário. Os profetas do rei vêem na prosperidade eminente as bênçãos de Deus se realizando, enquanto o profeta de Deus percebe que a justiça humana é sempre entendida como relacional. “O ‘justo’ pertence ao povo a que Jhwh concedeu participar da

justiça divina” (Am 5,7; 6,12) (LATOURELLE, 1994, 522). Este povo está sofrendo não de justiça, mas de injustiças, comerciantes enriquecendo-se à custa dos pobres (Am 8,4-6), luxo e riquezas distribuídas somente entre os ricos (Am 3,10-15; 4,1), tribunais tendenciosos (5,10-12), etc.

A estes o profeta pede conversão, “*procurai o bem e não o mal para que possais viver*” (Am 5,14), “*odiai o mal e amai o bem*” (Am 5,15) e afirma um castigo iminente, “*transformarei vossas festas em luto*” (Am 8,10). Entretanto, Amós não se inclina exclusivamente para o anúncio da destruição. Ele anuncia e denuncia uma série de pecados de Israel que são concretos, destrutivos e contrários ao Javismo. Para Sicre seriam quatro os pecados: “o luxo, a injustiça, o falso culto a Deus e a falsa segurança religiosa” (SICRE, 2002, 249).

Para Sicre o luxo é um problema gigantesco. Os palácios suntuosos e as casas da classe alta não são condizentes com o projeto solidário de Deus. Não existe compaixão no luxo. As injustiças em relação aos pobres tornam a opressão uma situação concreta e contínua. Os ricos conseguiram suas riquezas oprimindo os pobres e indigentes (Am 4,1), tomando do pobre o imposto do trigo (Am 5,11), vendendo inocentes como escravos (Am 2,6) e falsificando medidas e aumentando preços (Am 8,5).

3.4 PROFECIA DE CASTIGO E O DIA DE YAHWEH

Westermann (1983, 159-184) apresenta uma característica singular na denúncia das injustiças feita pelo profeta Amós e por aqueles que lhe sucederam que ele chama de profecia do castigo. Segundo o autor a profecia de castigo é o fenômeno religioso que acompanha a monarquia, época em que Israel gradativamente se afasta de Yahweh e coloca em perigo sua própria existência. Neste contexto o profetismo exerce função de denúncia, contra as injustiças, e de anúncio de Deus sob dois enfoques: juiz e salvador.

O anúncio de castigo está intimamente conexo ao anúncio da salvação, por ter como escopo não a perdição, mas a conversão do povo, sendo assim, o profeta atua como resgatador da memória da eleição e da aliança de Deus e apresenta a situação atual do povo de transgressão dos mandamentos e distanciamento do seu Senhor. Assim posto, o anúncio de castigo é requerido pela simples constatação da realidade em que se encontra o Israel eleito.

Este exercício particular do profetismo se enquadra na profecia de salvação. A profecia de castigo foi antecedida pela profecia do início da monarquia que visou servir, consolidar e melhorar o reino em Israel (como a profecia de Natã, 1Sm 12) e seguida por profecia de salvação (Deutêro-Isaías) que teve a consolação como tema central. Neste recorte profético Amós é a referência, sua atuação delimitou o profetismo em antes e depois dele, especialmente em três aspectos (WESTERMANN, 1983, 172):

- a) antes dele os profetas tinham seus discípulos e, em alguns casos, escolas, mas estes não se preocupavam em recolher o conteúdo do profeta e sistematizá-lo, por isso o que deles foi registrado está presente em outros livros. Suas profecias estão dispostas nos contextos dos livros históricos, sem que houvesse a preocupação de compor um texto coeso e delimitado das palavras dos profetas. Com Amós surge um dado novo, a compilação escrita do anúncio profético; seus discípulos catalogam e escrevem as palavras de Amós, marcando o início dos profetas escritores;
- b) de Amós em diante o anúncio da catástrofe se voltou para o povo todo, visto que a existência de Israel e a validade da palavra de Deus estarem ameaçadas;
- c) antes de Amós o anúncio do castigo era anunciado aos indivíduos, especialmente ao rei, por ser este o responsável pelo povo. A começar por Amós a profecia de castigo se estende a todo o povo, pois todos têm responsabilidade individual e pessoal (Ez 18) e esta responsabilidade tem significado político.

A profecia de castigo inaugurada por Amós apresenta a co-responsabilidade de cada pessoa no progresso da paz ou no avanço do caos. O que define por onde caminha uma nação é o encadeamento de seus atos individuais, mas que

proclamam as opções comuns a todos. Se antes de Amós o profetismo direcionava, quase exclusivamente, para o rei e a monarquia a denúncia dos equívocos na interpretação da vontade de Deus e o distanciamento da fé original javista; a partir de Amós o conteúdo permanece, mas o sujeito ganha novos contornos, e esta ampliação demonstra, também, o novo *status* do indivíduo de Israel. Nesta nova orientação independente da posição que ocupe e da condição em que esteja na estratificação da sociedade, todos são igualmente responsáveis e devedores de postura devolutiva ao Deus que exerce para com eles sua justiça.

Ter diluído a concentração dos destinatários não absolve de *per si* a ninguém, nem torna um mais culpável que outro, mas indica que o povo já tem maturidade espiritual e conhecimento vivencial de Deus que coloca em condições de ser sujeito de sua história e consciente das conseqüências de suas escolhas. Para enfatizar esta noção, de maturidade e conhecimento, os profetas de anúncio de castigo insistirão nos eventos paradigmáticos de Israel: eleição, aliança, êxodo e libertação. A memória histórica engendradora no inconsciente do povo e o imaginário religioso nacionalista salvaguardam a experiência de Yahweh libertador na vida de cada pessoa, povo, lugar e tempo mudaram, mas a consciência de ser o verdadeiro Israel permanece “*Não fiz Israel subir da terra do Egito?*” (Am 9,7).

Esta noção de pertença a Israel não atenua a denúncia que o profeta dirige ao povo, ao contrário, a acentua. Aquele que se entende o verdadeiro Israel de Deus com mais propriedade deve reconhecer a vontade de Deus e configurar sua vida nos estatutos imutáveis que lhe foi outorgado. Em tais condições, não pode ser aceito pelo profeta, que possa alguém se imiscuir da responsabilidade por pretensão desconhecimento. Na proporção da eleição está o castigo.

*Ouvi esta palavra de Yahweh falou contra vós, filhos de Israel,
contra toda família que fiz subir da terra do Egito:
só eu vos conheci de todas as famílias da terra,
por isso eu vos castigarei por todas as vossas faltas. (Am 3,1-2)*

Destinatários da profecia de castigo não são somente o povo de Israel, mas com maior freqüência é para os povos vizinhos de Israel e opressores seus que esta modalidade de anúncio se dirige (Am 1-2). O castigo é para aqueles que estão corrompendo a aliança. Incomum, mas verificável é a profecia de castigo dirigida para uma pessoa em particular, aqui, também, Amós é paradigma ao proferir sua impreciação contra Amasias (Am 7,16-17).

Através da profecia de castigo se delinea o pensamento universalista de Yahweh como salvador do povo e senhor da história, uma vez que abrange todos os povos e nações (WESTERMANN, 1983, 182). Deste anúncio emergirá duas realidades possíveis, a destruição definitiva ou a salvação final. Realidades que serão contempladas e re-elaboradas na leitura apocalíptica da história.

Os profetas não anunciaram somente o castigo, mas, também, a misericórdia e a salvação, que, por sua vez, não anula a profecia de castigo. O mesmo profeta pode em seu anúncio ter ambos os conteúdos, isso se dá quando situações específicas exigem a presença de um ou outro repertório. Isaías anuncia a salvação e a misericórdia a Acaz sem suspender a profecia de castigo (Is 7).

É possível encontrar situações em que anúncio de misericórdia está vinculado ao de castigo e a palavra de salvação, nestes casos, é a última.

*Como eu poderia abandonar-te, ó Efraim,
Entregar-te, ó Israel?
Como poderia eu abandonar-te como a Adama,
Tratar-te como a Seboim?
Meu coração se contorce dentro de mim,
Minhas entranhas comovem-se.
Não exercerei o ardor da minha ira,
Não tornarei a destruir Efraim,
Porque eu sou um Deus e não um homem,
Eu sou santo no meio de ti,
Não retornarei com furor. (Os 11,8-9)*

A misericórdia não cancela a justiça divina, mas a prevê. No texto de Os 11,9, o profeta declara a distância existente entre a concepção e a prática de justiça dos homens e a de Deus ao declarar suspender o furor porque seu proceder é divino. Envolve a sociedade, desde antanho, a premissa de que a justiça deva ser exercida no rigor punitivo e vindicativo; incancelável, portanto, é o delito exigindo uma pena equivalente ao erro cometido. *“Porque semeiam vento, colherão tempestades!”* (Os 8,7a). É a imagem da balança. Os profetas subvertem esta lógica e oferecem um caminho alternativo para o resgate do equilíbrio social. Yahweh é a medida e, ao mesmo tempo quem segura a balança. Por isso ele demonstrará, diante de toda a humanidade, o verdadeiro exercício da justiça por meio do julgamento, intitulado pelos profetas de Dia de Yahweh, quando, então Judá será salvo e Israel habitará em segurança, porque *“Yahweh é nossa justiça”* (Jr 23,6).

No Dia de Yahweh, ou do juízo, a justiça de Deus se apresenta com duplo sentido: a) Retributivo: mediante o qual cada um angaria prêmios e sanções em

consonância com suas escolhas que terá como gabarito de referência a lei de Deus, doada ao povo como promissória da Aliança, atualizada pelo exercício religioso e litúrgico, rerepresentada como via de salvação pelos profetas. b) Punitivo: revelando que a justiça é, simultaneamente, dom de Deus e esforço humano, e aqueles que atuaram deliberadamente contra a justiça serão réus dela. A punição exercerá função de restaurar a ordem querida por Deus, desde sempre, e violada por aqueles que se opuseram a ele, oprimindo os fracos e desrespeitando a lei.

Com esses predicados o dia de Yahweh é esperado e desejado, pelo povo como o dia da justiça. Ocasão em que, os oprimidos verão sua causa ser julgada com equidade e os opressores punidos. A expectativa por esta manifestação de Deus perpassa os vários grupos e tempos, começando com Amós (5,18-20) estendendo-se até o Novo Testamento.

Para que possamos entender esta consciência da justiça proclamada pelos profetas do VIII século, devemos confrontá-la com o poder dominante e suas relações, de onde surgem tensões e conflitos interessantes, que podem trazer novas luzes ao nosso tema.

4 A JUSTIÇA E AS RELAÇÕES DO PODER

4.1 A JUSTIÇA E A MONARQUIA

Nos oráculos dos profetas, encontramos uma linguagem característica de cada escola, bem como seu lugar e alvo atingido. Abordaremos as relações do profeta com o exército, judiciário e o sistema religioso, setores agrupados e integrados em algo muito maior, o sistema de governo. O estado e seus governantes são o fator aglutinador de todas as esferas do poder (incluem-se além do exército, o culto e o templo em sua relação com o povo). A tarefa do estado “reside em inter-relacionar diferentes segmentos sociais; sua função é dar coesão a cidade, exército, templo e comércio” (SCHWANTES, 2004, 73).

O sistema de governo é um aglutinador do poder, enquanto a religião (javismo) será o aglutinador social. Os profetas, de forma sistemática, vão afirmar que o fator existencial de Israel é a aliança e a fidelidade. Nada tem sentido sem Deus. Ainda que Amós não cite explicitamente a aliança, nem sequer se refira a “aliança” de Israel com Deus, ele “Alude ao êxodo em 2,10 e 9,7, e também provavelmente em 3,2, onde o “conhecimento” único de Israel por Deus parece ser uma espécie de tradição de eleição especial, a partir do qual o profeta infere uma responsabilidade especial sobre Israel” (GOTTWALD, 1988, 339). Entretanto, a teologia do êxodo e da Aliança está implícita na mensagem do profeta. A liberdade, baseada na justiça social, na procura pelo bem e na luta por uma sociedade justa, formam o alicerce do discurso de Amós.

Fohrer, através do seu estudo da religião em Israel, afirmava que a monarquia exerceu um efeito significativo sobre a história da religião javista (FOHRER, 2006, 159-195). Para ele, houve três grandes influências na religião de Israel. A “primeira influência” seria o javismo mosaico, com suas tradições particulares. A realeza foi a “segunda”, com suas particularidades e a profecia teria sido a “terceira influência”. Não se torna necessário adentrar na história da

monarquia, visto não ser este o motivo deste trabalho, mas se estamos tratando do tema específico da profecia e suas relações com o poder, por hora, precisamos perceber a monarquia e suas conseqüências, principalmente no que diz respeito às relações de poder, sendo o texto de Fohrer, neste sentido, elucidador.

A natureza da realeza em Israel adquire suas peculiaridades na medida correspondente de sua evolução. Num primeiro momento podemos querer ver, como fizeram muitos estudiosos, uma alusão entre a monarquia de Israel com os países vizinhos, isto é, uma suposição de que a realeza possuía caráter divino, e o rei seria o representante do culto. “Cabe levar em conta que a realeza justamente não inaugurava uma secularização de Israel, mas representava, como em todo o antigo Oriente, um fenômeno eminentemente religioso” (GUNNEWEG, 2005, 164).

No Oriente próximo, havia uma diversidade de significações para a monarquia. Para o Egito, esta concepção do Rei-Deus é muito clara e franca. Para os sumérios, o rei era um grande-homem, para os quais os templos eram construídos. Os reis hititas eram sumo sacerdotes. Entretanto, Israel não conheceu estas concepções em sua trajetória política.

Contra essa comparação com a realeza do antigo Oriente Médio podemos colocar a teoria, primeiramente desenvolvida por Alt, de que a monarquia israelita se desenvolveu a partir da condução carismática típica do período anterior ao Estado, de que, de modo geral, a idéia da realeza carismática foi mais bem preservada no Reino do Norte, mas foi afastada pelo princípio dinástico em Judá, de que, contudo, essa monarquia dinástica adquiriu significado religioso e teológico por meio da noção da “aliança” eterna concluída com Davi por Iahweh, o qual legitimou o domínio da casa davídica para sempre (2 Sm 7,8), e de que a divergência da realeza carismática com a realeza dinástica (que se verificou no Reino do Norte sob Omri e Jeú) foi motivada pela posse de uma capital que pertencesse ao rei pessoalmente, na qual o rei não estivesse sujeito às leis de Israel (FOHRER, 2006, 187).

A partir desta compreensão devemos abrir duas questões muito claras, que aparecem, inclusive nos discursos dos profetas do VIII século. Em primeiro lugar a importância da capital do Estado. É indiscutível a influência de Jerusalém para Judá e para todo o messianismo davídico. Da mesma forma, a construção de Samaria por Jeroboão II cria um referencial de domínio a partir da posse da capital. Dá uma falsa sensação de segurança, claramente condenada por Amós (Am 6,1). Em um segundo sentido, sendo o mais profundo e marcante na mentalidade israelita é a noção da liderança carismática. O desejo arraigado do profeta de perceber a realeza

como uma manifestação carismática de Deus. A ação humana espelhada na justiça divina.

“Ouvi, pois, chefes da casa de Jacó e dirigentes da casa de Israel, vós que execras a justiça, que torceis o que é direito, vós que edificais Sião com o sangue e Jerusalém com injustiça!” (Mq 3,9-10). O que se espera de um governante justo é que seja compatível com ideal ético de política e relacionamentos, onde a observância das normas e regras heterogêneas possam ser experimentada sem infringir as normas morais. Isso claramente não se percebe em Israel.

Em Israel, o surgimento da monarquia coincide com o aparecimento do movimento profético. Existe por parte dos profetas uma rejeição clara e consistente da realeza (Am 1,4.5.8.15; 2,3).

O monarca precisa do referendo do profeta, que é mais do que um simples respaldo moral. Por outro lado, o profeta, com capacidade de eleger reis e dinastias, não dispõe de um poder político equivalente ao do rei. No fundo existirá sempre um conflito de poderes – um religioso, outro político -, que é fonte de inúmeras tensões e suspeitas. As tradições sobre Samuel refletem esta situação. Samuel elege Saul como o primeiro rei de Israel, mas é também o primeiro a condená-lo (I Sm 15). Também Natã não poupará críticas ao segundo monarca, Davi, por causa do adultério (II Sm 12). As condenações às dinastias e aos reis do Norte são repetidas em Aias de Silo (I Rs 14,1-16), Jeú (I Rs 16,1-4.7), Elias (I Rs 18,18-19; 17-23; II Rs 1), Miquéias bem Jemla (I Rs 22), Eliseu (II Rs 3,13; 6,30-32), Oséias (Os 1,4), Amós 7,9). No sul, Isaias enfrenta com dureza a corte (Is 3,12-15), não aceita composições com o rei Acaz (Is 7), inclusive condena algumas atitudes do piedoso rei Ezequias (Is 39). Jeremias tacha publicamente a Joaquim de ladrão e assassino (Jr 22,13-19). Ezequiel condena Sedecias (Ez 17) (SICRE, 2002, 131).

As relações entre os profetas e os reis sempre foram conflitantes. O confronto com a monarquia institucionalizada é recorrente. A profecia em Israel é realizada por homens de Palavra e ações que defendem uma religião onde Deus se faz ação na história, promovendo libertação. A experiência do êxodo é impactante e elucida a necessidade do foco de poder colocar-se ao lado do povo. A monarquia, para o profeta, representa um regresso à idolatria do poder e um deslocamento de direção em relação ao projeto de Deus, vivenciado no período dos Juízes.

Apesar de muitos profetas e sacerdotes estarem ao lado do rei, a relação geralmente é conflituosa, na medida em que o profeta defendia os interesses do campo, das tribos, das classes desfavorecidas, da posse familiar da terra, do culto familiar e descentralizado, enquanto o rei defendia as cidades, o comércio, a

especulação, o culto oficial centralizado, proporcionando uma política de espoliação das classes menos favorecidas.

Da mesma forma que conseguiu um rei próprio, Israel obteve também um profeta para invocar a justiça do Deus da Aliança. Assim, para o profeta, a monarquia pode ser considerada como retrocesso em relação ao projeto de Aliança.

Em Am 7,10 lemos:

*Então Amasias, sacerdote de Betel,
mandou dizer a Jeroboão, rei de Israel:
"Amós conspira contra ti, no seio da casa de Israel:
a terra não pode mais suportar todas as suas palavras".*

Aqui encontramos uma tensão fortíssima entre o profeta e a figura do governante. A partir do ponto em que o profeta agride a figura do rei ele se torna pessoa merecedora de morte. Esse é um dos últimos oráculos do profeta. Anteriormente, quando ele denuncia as outras classes, as tensões e conflitos também se fazem presentes, mas agora, Amós ultrapassa - na visão do profeta de Estado - o limite do tolerável. Ele deve morrer. Day analisando a relação da realeza com o sacerdócio, demonstra que o sacerdote é um funcionário religioso, em virtude de sua posição em relação a Deus. Em relação ao governante afirma:

Ele detém, portanto, o que poderia chamar de posição sacerdotal *ex-officio*, decorrente da natureza sagrada de sua realeza. Uma característica importante da realeza sagrada é o entendimento de que, de algum modo, o monarca é a encarnação do deus, ou foi conduzido a uma relação especialmente íntima com a divindade ao ser escolhido e imbuído do poder divino. A versão israelita desse entendimento era que, desde o dia da entronização, o monarca tornava-se filho adotivo de Deus (DAY, 2005, 201).

Quando Amós atinge a figura do rei, para Amasias, está atingindo o próprio Deus, dessa forma, certamente Amós deve ser considerado um falso profeta. Não pode mais exercer a "profissão" de profeta. Deve se calar. Toda a expressão contra o poder constituído torna-se plausível de censura. Existe a elaboração de uma figura pública do rei inquestionável. Propaganda ideológica que reforça a dominação.

Através do poder monárquico a atitude crítica do povo, inclusive das hierarquias sociais, é substituída por uma atitude de passividade neutralizante.

Certamente que o poder monárquico possui essa característica que lhe é inerente: o aprisionamento do desejo e da luta pela liberdade. Ele desaglutina o povo e impossibilita o esforço comunitário. Sua ação determina uma sociedade estratificada: uma maioria que produz, mas que vive subordinada a uma minoria em forma de elite que detém o poder. Junta-se a isso o outro fator fundamental para o aumento das

desigualdades: o reconhecimento, em algumas pessoas, de uma grande dose de carisma, sabedoria, espírito de justiça; e que depois de projetadas sobre seus descendentes e, ideologicamente transformadas em fundamentos do poder (ROSSI, 2008, 21).

A ideologia é utilizada para justificar a opressão, calando aquilo que Israel possuía de mais sagrado, a sua noção de liberdade. E isto, para Amós, é imperdoável. O homem chega aonde o sistema o projeta. Ao poder, incomodam os gritos dos excluídos. O sistema era perturbado quando o profeta demonstra a corrupção, as mordomias, a ostentação, a arrogância. Quando ninguém mais se importa com aqueles que são expropriados, empobrecidos, excluídos, Deus sempre responde, “... *Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está...*” (Ex 3,7). Este mesmo Deus que chamou Moisés, vocaciona Amós e esse demonstra que a prática monárquica de Israel é corrupta, impura e incompatível com a noção de justiça que Deus possui. Não existe benção - portanto relação - entre este sistema de poder e Deus.

A partir da expressão de eleição de Israel em Am 3,1-2 (*só a vós conheci*), este privilégio deveria conduzir a uma opção de responsabilidade. Para o profeta, Deus conhece Israel, mas este, através de seus governantes, não possuía a experiência do conhecimento de Deus. O conhecimento supõe participação, ação concreta que conduz a uma experiência de vida. Neste capítulo de Amós encontramos vários exemplos a partir da vida comum de Israel. Para cada causa existe um efeito. O leão ruge porque já capturou sua presa, o pássaro caiu porque foi capturado e o soar da trombeta provoca o pânico na cidade porque avisa que o perigo se aproxima. Entretanto, “*Não sabem agir com retidão, - oráculo de Yahweh – aqueles que amontoam opressão e rapina em seus palácios*” (Am 3,10). A prosperidade fez com que o sistema perdesse todo sentido de moralidade. Existe extorsão, desassossego, injustiça social e opressão. A toda ação o profeta vê uma reação. A ação de Deus em relação à monarquia será através da justiça divina.

Quando Amós analisa a monarquia sob o crivo da justiça, percebe que o poder instituído é promotor da morte e não da vida. “O rei não é parte das ordens salvíficas. Dele só é falado no âmbito da morte” (SCHWANTES, 1987, 66). Assim, morrerá à espada (7,11), com sua descendência e dinastia abraçado ao seu reino (9,8). A monarquia não está condizente com seu projeto, não é uma mediação dos propósitos divinos. Amós sabe que sua Palavra é ponte entre Deus e seu povo. Não

se cala, pelo contrário, proclama a justiça de Deus, que na visão do profeta advem como castigo.

Desta forma, quando não existe mais a condução da história por parte de Deus, o profeta somente vê destruição:

*“Por isso, assim disse Yahweh:
Tua mulher se prostituirá na cidade,
Teus filhos e tuas filhas cairão pela espada,
A tua terra será dividida com a treva
E tu morrerás em uma terra impura,
Israel será deportado para longe de sua terra!” (Am 8,17)*

Ao contrário da promessa a Abraão que se realizava a partir da descendência numerosa (vida) e da grande extensão de terras, aqui temos morte, desolação, derrota e ausência, inclusive para um repouso eterno. O local de descanso será em terra estrangeira, marcada pelos ídolos, portanto impura. Oséias afirma esta impureza da terra estrangeira em 9,3-4, ao mostrar que a terra de Israel, onde habita Yahweh (Os 8,1), é totalmente diferente, ela é santa e pura. A intervenção divina na história de Israel não esgota as oportunidades salvíficas ofertadas por Deus (Am 2,11). Para Amós, a oportunidade salvífica ofertada por Deus não foi interpretada pelo sistema de governo como uma oportunidade de viver uma história de salvação e, sim, uma história ininterrupta de pecado. A vinha produziu apenas uvas azedas (Is 5,2).

Apesar de ser de um período mais tardio, o Sl 2,7 quando afirma: “*Tu és o meu filho, eu hoje te gerei*”, joga luz nesta relação da realeza com Deus. É uma declaração da vontade de Deus. Quem governa deve exercê-la com responsabilidade. Como governante deve governar segundo a expressão da justiça.

*Teu trono é de Deus,
Para sempre e eternamente!
O cetro do teu reino é o cetro da retidão!
Amas a justiça e odeias e impiedade (Sl 45,7-8a).*

A opressão e a idolatria já são uma realidade presente que corroeram os ideais apresentados por Deus.

O discurso do profeta nasce no local social que ele ocupa, contemplando que o homem criado a semelhança de Deus, não nasceu para ser escravo, mas para a comunhão. A preocupação de Amós não é falar a respeito de Deus, da teologia do êxodo e sim a partir de sua percepção concreta, falar do homem.

Teologia não é um discurso vazio sobre Deus e sim um discurso sobre o homem e do projeto que Deus tem para ele. O projeto de Deus é gerador de vida.

O discurso de Amós nasce na vida do ser humano. Torna-se assim, um ato segundo, sendo o primeiro, a própria afirmação da vida. O profeta antes de ser teólogo é um defensor da vida. Nenhum sistema político, neste caso a monarquia, que gera opressão, pobreza e morte pode ser legítimo. Mesmo não possuindo garantias de vitória, muito pelo contrário, Amós somente vê (Am 1-2) fogo e um fim eminente. Ele interfere nas realidades históricas e nas relações sociais para que as ações objetivas da história de Israel possam encontrar-se com o projeto de Deus.

Existe um potencial libertador no discurso profético. O anúncio da justiça é a maneira do profeta interferir na vida dos pobres e assim possibilitar que esses sintam-se refugiados em Yahweh que é um Deus que salvaguarda a vida na concretude das respostas inseridas na história. Amós não possuía um discurso explícito do êxodo, mas conhecia esta tradição. Nenhuma teologia é neutra e a de Amós é coincidente às opções básicas da espiritualidade do êxodo (SCHWANTES, 1987, 72-74).

O discurso de Amós não é neutro, pois leva a adesão de uma proposta de libertação e condenação das estruturas que promovem as práticas excludentes e apresentam um comportamento ético diferente daquele esperado por um governante. A abordagem de Amós frente a monarquia é de oposição. O centro do mundo não é o palácio e toda a riqueza que emana dele. A opção do profeta é pela proteção dos pobres e excluídos da sociedade. A resposta política-social não se encontra nos messianismos. Para o profeta a salvação está exclusivamente em Deus (Am 5,4), e ainda há tempo.

4.2 A JUSTIÇA E O EXÉRCITO

O profeta Amós, com seus discursos ameaçadores, dá especial atenção ao exército. São palavras diretas que apresentam claramente um discurso antimilitar

(Am 1,3. 6. 13; 2,7. 14-16; 3,9-11; 5,1-3, 6,1-3. 13-14; 9,10). Devemos, antes de nos aprofundarmos em Amós, fazer uma análise do exército, sua constituição e função para o Reino de Israel. Muito útil é a contribuição dada por Carlos Dreher (DREHER, 2002, 157-162) para a compreensão desta problemática.

Mesmo antes da formação do Estado de Israel, as tribos já se organizavam de forma ordenada para a defesa. “Entre os nômades, o exército não se distingue do povo: todo homem válido pode tomar parte em uma razia e deve estar pronto para defender dos inimigos os bens e o direito de sua tribo” (VAUX, 2003, 252). Os clãs primitivos se reuniam individualmente ou, quando se fazia necessário, em grupos para se defenderem de ameaças comuns. Quando a necessidade da guerra requeria, camponeses adaptavam suas ferramentas de trabalho como instrumentos de defesa. Relhas de arado são transformadas em espadas, facas de podar depois de adaptadas transformam-se em lanças. Esta organização primitiva era essencialmente tribal e de defesa.

A unidade deste exército é o mesmo do povo, isto é, o clã. São, entretanto mal preparadas e pouco treinadas para a arte da guerra, o que fatalmente se manifestava nos enfrentamentos diretos entre Israel e seus adversários. Israel geralmente saía derrotado de batalhas campais, de outra forma, quando se utiliza de estratégias próprios onde sua inferioridade numérica e bélica é superada pela coragem e astúcia, sai vitorioso.

Neste período pré-estatal, o comando deste grupo, segundo diversas narrativas no livro de Juízes se fazia por um líder carismático. Este se “apropriava” do Espírito de Yahweh e liderava o povo por um período de tempo, até que uma suposta paz fosse percebida.

Com o advento do Estado monárquico, por necessidade, surgem as tropas regulares, que continuam, em um primeiro momento, exclusivamente para fins de defesa. Estas tropas regulares apresentam, em suas fileiras, dois tipos de constituintes. Um grupo marginalizado pela própria sociedade tribal que emprestam seus serviços por dinheiro (mercenários) e um segundo grupo, de guerreiros tribais, convocados pelo rei, que desta forma se posicionavam como soldados de ofício. Os cargos de comando eram supridos em conformidade com a lealdade e as relações pessoais que se faziam aflorar entre comandados e comandantes. Era o eixo de escolha da liderança sobre uma guinada significativa. Não é mais o próprio Deus que

vocaciona seu líder guerreiro, mas o seu representante: o rei. Desta forma se substituía uma realidade em Israel, “a convocação em massa pelo chamado de um chefe inspirado por Deus tinha dado lugar à mobilização organizada pela administração real” (VAUX, 2003, 266).

As organizações populares continuavam a coexistir com as forças regulares por quase toda a monarquia. Quando, em casos de crise militar, eram convocadas a participarem de ofensivas de defesa ou de ataque. Apesar de ofuscadas pelas tropas regulares, desempenharam papel de relevância, pois “mantiveram viva a possibilidade de resistência diante de desmandos do Estado. Nos anos finais do Reino de Israel, desapareceram por completo” (DREHER, 2002, 158). Sendo uma força popular, geralmente camponesa, percebendo a desigualdade crescente entre o campo e a cidade, fará frente ao poder estabelecido. Na revolta de Jeú, onde esse é proclamado rei, exclusivamente pelo exército após unção dada por um profeta a mando de Eliseu (II Rs 9,1-13), ela se fez presente.

Com Davi o exército passa por um aperfeiçoamento. Com sua experiência guerreira, introduz mercenários e estatiza as forças regulares. Tais forças possuem melhor treinamento, armamento e experiência em comparação com as milícias populares. O exército de Israel introduz os temidos carros de guerra (provavelmente sob Salomão), o que diminui ainda mais a importância das milícias populares. Estes carros trouxeram um desenvolvimento bélico muito grande para Israel. Os textos bíblicos exageram em seu número, “mais provável é que seu contingente tenha alcançado o número de 250, a julgar pela avaliação de textos assírios referentes à batalha de Carcar” (DREHER, 2002, 159). Estes carros de guerra nada mais eram do que uma plataforma móvel de tiro. Possuía um poder de mobilização muito bom, o que poderia definir rapidamente uma batalha.

O exército de Israel, além dos carros de guerra utilizava como armas o arco e a flecha, a lança, a espada, a funda e o escudo. O rei era o comandante supremo do exército, seguido por um comandante delegado pelo próprio rei. As subunidades eram compostas por cerca de 50 homens.

Para suportar tamanha máquina de guerra, investimentos financeiros faziam-se necessários. Esses advinham de três fontes: dos despojos de guerra, dos recursos da utilização de terras da coroa e da tributação (interna e externa), sendo a captação de recursos por tributação interna a mais utilizada sistematicamente pelo

poder em Israel, recebida por produtos ou em trabalhos compulsórios. “Embora aceita como normal em tempos de forte ameaça externa, esta tributação, em tempos de paz prolongada ou de cobrança exagerada, certamente levou a conflitos” (DREHER, 2002, 162). Estas tensões e conflitos foram percebidos e confrontados por Amós, denunciadas como contrárias à aliança, ao direito e a justiça.

Com o exército consolidado, especialmente sob Jeroboão II, a violência torna-se uma manifestação do poder. A valorização do material e do ter possibilita a violação do princípio primeiro do javismo: a liberdade. Pela violência e neste momento, o exército é seu agente, existe um rompimento das relações justas e normais da sociedade. Apesar de existirem leis específicas para salvaguardar e assegurar relações justas, essas rotineiramente não são cumpridas. Seguramente, este poder instituído deve promover a ordem pública e restaurar a justiça quando esta for afrontada. Porém, neste momento histórico, este poder torna-se opressor, corrompido e gestor de injustiças. Desta forma surgem duas violências, uma primeira gerada por circunstâncias sociais e uma segunda pela incapacidade do Estado em defender o injustiçado. A justiça se torna injustiça.

O profetismo irá de forma sistemática afirmar a necessidade de atacar esta violência segunda, a injustiça da justiça. *“Aprendeí a fazer o bem! Buscai o direito, corrigi o opressor! Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva” (Is 1,17)!* Neste grito por justiça, o profeta não está clamando contra os ricos, mas diretamente à aquele que tem poder de ação em defesa da vida, neste caso, está dirigida àqueles que podem suprimir estas injustiças e não o fazem.

Ora, os profetas não eram pessoas alienadas da história vivida de seu povo. Eram pessoas abertas ao diálogo, à compreensão dos fatos a partir de uma visão ímpar de Deus, em que, neste tempo de precariedades, possuíam uma proposta concreta, buscar o direito e a justiça. Não era preciso muito, somente fazer o bem. Possuir uma posição contrária às injustiças praticadas pelas classes dominantes que promoviam toda forma de pobreza, violência, alienação e dessas se alimentavam.

Em Amós encontramos gritos contra a opressão trazida pelo exército, principalmente nos oráculos contra as nações vizinhas. Nestas perícopes (Am 1,3-2,16) o exército parece ser o alvo preferencial. “É uma conjugação de cinco ditos, disposto em pares (1,3-5 + 1,6-8 e 1,13-15 + 2,1-3), tendo seu auge no quinto (2,6-9.13-16)” (SCHWANTES, 2004, 63). Desta forma, os ditos contra Tiro e Fenícia (1,9-

19), Edom (1,11-12) e Judá (2,4-5), conforme afirma Schwantes, são adendos deuteronomistas.

O primeiro par agrupa Damasco e Gaza (e as cidades filistéias):

*Assim falou, Yahweh:
 Por três crimes de Damasco,
 E por quatro, não o revogarei!
 Porque esmagaram Galaad com debulhadoras de ferro,
 Eu enviarei fogo à casa de Hazael
 E devorará os palácios de Bem-Adad;
 Eu quebrarei o ferrolho de Damasco,
 Exterminarei o habitante de Biceat-Aven,
 E de Bet-Éden, aquele que segura o cetro,
 O povo de Aram será deportado para Quir, disse Yahweh.
 Assim falou Yahweh;
 Por três crimes de Gaza,
 E por quatro, não revogarei!
 Porque deportaram populações inteiras,
 Para entregá-las a Edom,
 Enviarei fogo contra as muralhas de Gaza,
 E ele devorará seus palácios;
 Exterminarei os habitantes de Azoto,
 E de Ascalon, aquele que segura o cetro,
 Voltarei a minha mão contra Acaron
 E perecerá o resto dos filisteus,
 Disse o Senhor Yahweh (Am 1,3-8).*

Neste primeiro par de denúncias o agente opressor e agressor é claramente o exército. Populações civis são massacradas (1,3) e ainda há uma deportação maciça de habitantes derrotados (1,6). Nestes dois oráculos, somente o exército é visado não de forma explícita. O autor sagrado acentua a força das cidades, dos palácios, das muralhas, do poder que será destruído. De forma implícita podemos afirmar que a destruição destas “grandezas” somente poderia ocorrer após a destruição do exército. “É importante salientar que Amós aponta, nestes oráculos, basicamente a crueldade da guerra e a conseqüente escravização de populações inteiras. O exército, como avalista da espoliação, é o alvo central de Amós” (SILVA, 1998, 55).

No segundo par de ameaças, novamente somente o exército é acusado por seus crimes de guerra:

*Assim falou Yahweh;
 Por três crimes dos filhos de Amon,
 E por quatro, não o revogarei!
 Porque abriram as entranhas das
 mulheres grávidas de Galaad,
 Para alargar o seu território,
 Atearei fogo nas muralhas de Rabá,
 E ele devorará os seus palácios,
 Com grito, no dia da batalha,*

*Com tempestade no dia da borrasca;
 E seu rei irá para o exílio,
 Ele juntamente com seus príncipes,
 Disse Yahweh
 Assim falou Yahweh;
 Por três crimes de Moab,
 E por quatro, não o revogarei!
 Porque queimou os ossos dói rei de Edom até calciná-los,
 Enviarei fogo contra Moab,
 E ele devorará os palácios de Cariot.
 Então morrerá Moab em meio ao barulho,
 Em meio ao grito de guerra, ao som da trombeta.
 Exterminarei o juiz de seu meio,
 E com ele matarei todos os seus príncipes,
 Disse Yahweh. (Am 1,13-2,3)*

Nestes textos encontramos toda a compreensão do profeta. Como homem de Deus, ele percebe sempre um todo. A ação relatada é condenável ao extremo. Existem nos atos dos homens e na instituição bélica atitudes deploráveis, exemplifica-as apresentando as ações contra cadáveres e na mutilação de mulheres grávidas. O profeta denuncia que a vida, na sua forma mais elementar e protegida, isto é, no ventre materno estava sendo atingida. O exército, não cumpria sua função protetora, pelo contrário, era promotor da morte já na origem da vida e esta ação desenrola-se até na morte. A profanação do cadáver com fogo e a incineração do corpo para o semita, eram crimes abomináveis tornando a alma infeliz na próxima vida. Quando Deus pergunta a Caim: *Onde está teu irmão Abel?* E esse responde: *Não sei. Acaso sou guarda de meu irmão?* (Gn 4,9). Este diálogo nos apresenta muito mais que um relato de tensões e conflitos, é teologia, conhecimento de Deus puro. O sangue de Abel clamava a Deus, pedia justiça. Para Amós o crime do exército é hediondo. O povo está numa condição em que não existe mais sangue para clamar por justiça. A esperança parece aniquilada. A voz do profeta se levanta e defende aquele que não pode mais clamar. Torna-se voz de sangue.

Neste segundo par é apresentado um quadro bastante característico. Os conflitos estão presentes de forma acentuada. Existe a ação concreta da guerra e da destruição. Nesse caso, seguramente, os ouvintes de Amós enquanto escutam estas palavras, vibram com a destruição de seus inimigos próximos. Estavam prontos para o ápice da mensagem:

*Assim falou Yahweh;
 Por três crimes de Israel,
 E por quatro, não o revogarei!
 Porque vendem o justo por prata
 E o indigente por um par de sandálias.
 Eles esmagam sobre o pó da terra a cabeça dos fracos*

*E tornam torto o caminho dos pobres;
Um homem e seu pai vão a mesma jovem,
Eles se estendem sobre vestes penhoradas,
Ao lado de qualquer altar,
E bebem vinho daqueles que estão sujeitos a multas,
Na casa de seu deus.
Mas eu destruíra diante deles o amorreu,
Cujas alturas eram como as alturas dos cedros,
E que eram fortes como os carvalhos!
Pois bem! Eu vos taxarei no lugar
Como é taxado um carro chio de feixes!
A fuga será impossível ao ágil,
O homem forte não empregará a sua força
E o herói não salvará a sua vida.
Aquele que maneja o arco não ficará de pé,
O homem ágil não se salvará com os seus pés,
O cavaleiro não salvará a sua vida,
E o mais corajoso entre os heróis fugirá nu, naquele dia,
Óráculo de Yahweh. (Am 2,6-16)*

O reinado de Jeroboão II havia depositado toda a sua certeza na força de seu exército. Tinha reconquistado seu território, anteriormente ocupado por Damasco. As suas fronteiras estavam estáveis. Mas, o profeta sabe que conhecer a Deus é sinônimo da prática da justiça. A estabilidade era promotora de atrocidades que atingiam a dignidade da pessoa humana, e desta forma, atingia diretamente a Deus.

Yahweh é o condutor da história. É ele que conduz o povo pelo deserto e suscita profetas. Deus é o provedor e possui uma proposta de libertação que compreende sempre uma totalidade.

A denúncia (cf. 2,6-8) restringe-se a questões internas. Apresenta sete cenas da opressão dos pobres. Essa esmagação dos fracos é especialmente escandalosa porque nega, na prática, a história salvífica, na qual Javé justamente evidenciara como intransigente defensor dos frágeis contra “cedros” e “carvalhos” (2,9). A ameaça (cf. 2,13-16) começa com uma figura de difícil compreensão (cf. 2,13), mas é bem explícita em sua parte principal (cf. 2,14-16). Nela somente é atingido o exército: sua “infantaria” (“o ágil”, “o forte”, “o valente”, “o ligeiro de pés”), que era o setor mais numeroso, sua “artilharia” (“o arqueiro”), sua “cavalaria” (“o que vai montado a cavalo”), ou melhor: “o que conduz o cavalo” (isto é, o carro de combate) e, por fim, sua “oficialidade” (“o valente”) e seu “generalato” (“o mais corajoso entre os valentes”). Todos serão assolados pelo medo e devorados pela morte, com exceção de “o mais corajoso entre os valentes” (o “general” ou “rei”?), que em desonra total “fugirá nu” (SCHWANTES, 2004, 65-66).

A parcialidade de Deus é relativa à vida e à justiça. A opção de Deus é por aquele que não se sustenta sozinho, pelo fraco, pelo excluído. Os profetas normalmente enumeravam os grupos sociais que exigiam uma benevolência por parte das pessoas: as viúvas, o pobre e o órfão. Para esses é preciso praticar a *tsedaqah* e mostrar certa parcialidade. A. J. Heschel afirma o seguinte a respeito da

justiça. “A justiça morre quando ela desumaniza, não importa quão exatamente ela pode ser exercida. (...) A lógica da justiça pode parecer impessoal por isso, a preocupação por justiça é um ato de amor” (apud HELLER, 1998, 87). O profeta percebe a morte do sentimento que deveria ser a base da Aliança.

De forma consequente, surgirá a pergunta do porque Amós é tão enérgico com o exército, quando no conteúdo dos versos 2,6-8 fica claro que os culpados pelos casos denunciados diretamente não são os militares e sim os juízes, sacerdotes, senhores, comerciantes, inclusive o sistema real. Os integrantes do exército serão julgados por crimes que nem cometeram e condenados pela ação que não tiveram.

A possível resposta à pergunta podemos encontrar em Schwantes (2004, 66) quando afirma que “O exército viabiliza e dá cobertura aos que espoliam e arrasam os pobres. Os militares garantem juízes, comerciantes, senhores e sacerdotes em suas investidas contra escravos e camponeses espoliados”. É através do exército que estruturas de dominação são possíveis. Esse perdeu aquela sua função primeira, de promover a defesa da vida do clã, quando esse era ameaçado. A profissionalização do exército acabou com as forças populares e possibilitou, para que esse pudesse se manter, esta troca de favores. Esta relação contratual de troca de serviços possibilitou uma classe pequena, mas rica de pessoas com sensação de segurança em detrimento de uma classe majoritária, pobre de camponeses que estavam desamparados. “Esta esmagação dos fracos é especialmente escandalosa por que nega, na prática, a história salvífica, na qual Javé justamente se evidencia como intransigente defensor” (SCHWANTES, 1987, 39).

A abordagem de Amós frente ao exército é de confrontação. A força e o poder não se encontram no exército. A opção do profeta é pela proteção dos mais fracos, excluídos e vulneráveis na sociedade. Para o profeta a salvação está exclusivamente em Deus (Am 5,4).

4.3 A JUSTIÇA E O CULTO (O TEMPLO E O SACERDÓCIO)

“A profecia é a expressão maior da força do povo a partir do tribalismo em Israel” (SCHWANTES, 2008, 35). Muitos são os profetas do período tribal: Aías de Silo, Semaías, Miquéias, e posteriormente já na monarquia Elias, Eliseu e Jeú. Torna-se interessante, que para o autor do livro de Reis, esses últimos receberem mais atenção do que muitos dirigentes políticos.

Os profetas possuem desde o início da monarquia uma ação muito mais forte em Israel do que em Judá, aparecendo em seus discursos uma defesa implícita do tribalismo solidário. Tem-se dito que os profetas do VIII século não apresentavam um projeto e que simplesmente se valiam de ameaças. Indubitavelmente há um projeto e esse remete a uma experiência verificada no tribalismo.

Segundo Milton Schwantes (2008, 35) os profetas se expressam claramente em três momentos:

1- na acusação de injustiças praticadas pelo sistema monárquico, pois provocam a morte do lavrador, exemplificado com a história de Nabot (I Rs 21),

2- condenam os reis por sua idolatria (I Rs 14 e 19),

3- organizam e apóiam o povo, percebendo neles as suas necessidades específicas, pois estão inseridos no meio do povo.

A problemática encontra-se no poder e em sua relação com o povo. Entretanto, é o culto, na tradição do Antigo Testamento, prestado em santuários oficiais de Jerusalém, Betel e Dã, o sistema legitimador do poder monárquico. Amós fará uma leitura particular desta realidade que analisaremos neste capítulo. De forma genérica Fohrer afirma:

Era um culto de Estado, oficial, que celebrava não apenas os eventos da vida de Estado, tais como a investidura de um rei (cf. Sl 2, 72, 101, 110), ou as orações, ação de graças ou lamentações que acompanhavam a guerra (oração: Sl 20, 44, 144; ação de graças: Sl 18b). Era um assunto que dizia respeito a toda a população, como por ocasião de um dia de lamentação ou de arrependimento proclamado num tempo de angústia (cf. Jr 36,9). Era o ato cultual dos habitantes de uma aldeia, quando julgavam que necessitavam oferecer um sacrifício (cf. I Sm 9,12ss). Era uma festa de um clã ou família (cf. I Sm 20,6), ou o ato de uma única pessoa que desejava oferecer suas petições ou ação de graças perante Deus ou obter um

oráculo. Além disso, os homens podiam visitar o santuário como um lugar de julgamento (cj. Ex 22,7), como um lugar de asilo (cf. I Rs 1,50ss), ou para receber uma revelação num sonho (incubação; cf. I Sm 21,7) (FOHRER, 2006, 254-255).

Através do culto e da mediação povo-sacerdote-Yahweh firmava-se a relação entre Yahweh como Deus preferencial e Israel como povo eleito. A participação no santuário remetia o povo à esfera do divino. Desta forma, o sacerdote participa ocupando lugar de destaque nas esferas do poder.

Os profetas são críticos do culto contra seu formalismo (Am 8,50) e contra a hipocrisia (Is 1,12-17) de certas participações cultuais. Para Isaías, por exemplo, o templo não era para sacrifícios (Is 1,10-17), de forma dura, direta e concreta afirma ser o templo o lugar da lei, da lei em defesa dos pobres (Is 1,17; 2-14). Posteriormente trataremos este assunto com mais cuidado.

Amós se põe contra o culto desprovido do caráter de justiça e que não é orientado para Deus, mas que está a serviço de apaziguar a consciência dos grupos dominantes e impor subserviência ao pobre e disfarçar a ausência da fé plena e verdadeira religião. Crossan (2002, 247) afirma que Deus rejeita o culto na ausência da justiça, entretanto, não rejeita a justiça na ausência do culto, e acrescenta:

A adoração, ritual, culto e templo não são apenas a celebração do Deus da Aliança, mas a celebração desse Deus como libertador da opressão e do domínio, da escravidão e da morte no Egito, para uma terra que reinam os opostos, uma terra de justiça, direito e liberdade

O pressuposto básico que norteia este capítulo é de que toda a vida social de Israel era permeada pela religião. As manifestações coletivas de Israel eram manifestações religiosas, assim, desde uma manifestação cultural, como a circuncisão até a guerra e a realeza possuía caráter religioso. A lei, veremos adiante, também possuía um sentido sagrado.

O culto é o conjunto de atos sensíveis que a comunidade ou indivíduo realizam para exteriorizar sua vida religiosa e entrar em relação com Deus, e o culto sem dúvida estabelece esta relação. Mas, Deus sendo necessariamente primeiro, a ação do homem é segunda, o culto é resposta da criatura a seu Criador. O culto é essencialmente um fenômeno social: mesmo praticado pelo indivíduo, ele se caracteriza segundo regras determinadas, o mais possível em lugares determinados e geralmente em tempos determinados. Assim entendido, e este é seu sentido próprio, o culto não existe sem um ritual (VAUX, 2003, 309).

Muitos dos ritos empregados por Israel são comuns ou assimilados entre os povos vizinhos, mas apresenta idéias religiosas distintas que merecem menção. Em primeiro lugar, o culto a um Deus único. De forma alguma esta concepção exclui,

principalmente durante o princípio da monarquia, a multiplicidade de santuários, inclusive defendida pelos profetas, mas existe uma intenção condenatória de todo culto oferecido que não seja exclusivo a Yahweh, que condiz com o primeiro preceito do Decálogo.

Outra característica do culto em Israel é a compreensão da ação deste Deus na história do homem. Diferentemente dos cultos mesopotâmicos e cananeus, os cultos de fertilidade de caráter cíclico são substituídos por uma Aliança: “Essa substituição de mitos extratemporais por uma história da salvação é uma originalidade de Israel” (VAUX, 2003, 310). Daí percebe-se que, na história humana, em todos os povos, em todos os séculos e em qualquer estágio da sociedade, a religião é a força central unificadora da cultura. Ela é a guardiã da Tradição, a preservadora da lei moral, educadora e mestra da sabedoria. A religião é a chave da história. Não são compreensíveis as estruturas íntimas de uma sociedade sem conhecer bem a sua religião. Não se pode entender as suas conquistas culturais se não se compreende as crenças religiosas que estão por trás delas.

“Os sacerdotes agiam no nível da palavra, se bem que o rito lhes fosse mais importante, na medida em que estavam vinculados aos templos” (SCHWANTES, 1987, 68). A problemática surge com a institucionalização da religião. Centrar a importância da religião em ritos exteriores e não a partir de uma consciência de relação, que desaparece em detrimento de uma consciência de auto-suficiência: “*Eu detesto o orgulho de Jacó*” (Am 6,8). Interpretar o sentido de Deus a partir do altar, dos sacrifícios, da realeza, do sacerdócio, enfim, do poder institucionalizado, e não a partir do pobre, da viúva, do retirante, do excluído não condizem com a noção que o profeta possui de justiça. Para o profeta, é este Deus que é digno de liturgia e adoração, de toda espécie de festas e celebração. Mas na ausência da justiça social, tal celebração é a mais pura falsidade. Crossan (2004, 247) afirma um elo entre ritual e justiça:

Não se pode dizer: vosso ritual está certo, mas precisais acrescentar vossa justiça. Na tradição judaica, o ritual expressa a justiça, o culto cultua o Deus de justiça. Naturalmente, insiste esse Deus, a justiça é suprema e sem ela o ritual é hipocrisia.

O culto deixou de expressar a justiça e se transforma em simples ação exterior humana, que rende honras e faz pedidos ao seu Deus em um local que, espera-se seja apropriado para este Deus receber esta homenagem. Neste local,

pelo menos, enquanto se desenrola o ritual, deve supor a presença da divindade. Torna-se “lugar santo-sagrado” que precisa estar separado do profano. Os 500 côvados citados em Ez 42,20 comprovam esta necessidade.

*Israel era uma vinha exuberante,
Que dava frutos.
Quanto mais se multiplicava seu fruto,
Tanto mais multiplicava os altares;
Quanto mais bela se tornava sua terra,
Tanto mais embelezava as estelas.
Seu coração é falso,
Agora eles vão expiar (Os 10,1-2).*

A religião se multiplicou, os lugares sagrados prosperaram, mas a relação é falsa, adúladora, hipócrita. Para o profetismo, e este texto de Oséias é esclarecedor, a falta religiosa direciona a vida para a falta social. A justiça (Os 10,4) e o direito deram lugar a desordem da mesma forma que as ervas daninhas suplantaram as plantas que possibilitam a continuidade da vida. Sem vida religiosa, baseada na Aliança, a vida social torna-se reflexo da auto-suficiência humana. Enfraquecida a relação com o transcendente a vida é debilitada.

Outra característica é de que o lugar do culto não pode ser escolhido pelo homem, é afinal, local da manifestação de Deus. Este local será determinado por uma manifestação ou ação divina. Assim temos na tradição semita, diferentes locais de culto que foram definidos pelas teofanias, pelas águas sagradas (comum entre os cananeus, que pela manifestação de presença de água encontravam a ação divina), árvores sagradas e colinas, os chamados lugares altos, que serão utilizados de forma providencial na cultura do Reino do Norte. Este local, sendo um lugar de culto, comporta obrigatoriamente um altar. Muito comum nestes lugares altos, é a colocação de uma estela comemorativa chamada de *maššebah*, símbolo masculino da fertilidade (2 Rs 3,2). “*Nos cimos de montanhas oferecem sacrifícios, e sobre as colinas oferecem sacrifícios, e sobre as colinas queimam incenso, debaixo do carvalho, do choupo e do terebinto, pois sua sombra é boa*” (Os, 4,13). Os cultos à fertilidade se propagavam entre o povo. Os verdadeiros culpados, para Oséias, eram os sacerdotes porque arrastavam o povo ao pecado ao unirem-se eles mesmos às prostitutas sagradas - “*Porque um espírito de prostituição os desviou, eles se prostituíram, afastando-se de Deus (Os 4,12)* – A culpa, invertendo a mentalidade tradicional da época é deslocada da mulher para o varão, neste caso, o dirigente religioso. Isto cria um povo sem conhecimento (Os 4,14), sem entendimento,

perdido. O povo necessita de instrução que possibilite libertação e não escravidão. Neste caso, sob o crivo da justiça, o sacerdócio é condenado de forma veemente.

Antes da fundação do Templo de Jerusalém, Israel tribal se reunia nos santuários locais. Guilgal, localizado a leste de Jericó, entre a cidade e o Jordão, era marcado por um círculo de pedras, como relatado em Js 4,20. Siló foi o local privilegiado na época dos Juízes, eclipsando o brilho de Guilgal. De certa forma torna-se a capital religiosa da confederação tribal. Outro santuário que assume importância no período de Samuel é Mispá de Benjamin. É lá que Samuel julga Israel (1 Sm 7,16). Temos ainda, importantes locais de culto na época dos juízes, Ofra e Dã, esse último com um destino muito mais longo, cuja fundação está diretamente ligada a migração da tribo, e finalmente Jerusalém, que de todos os santuários da primeira época Israelita é o mais tardio.

O Templo de Salomão foi o centro religioso de Israel e continuou assim mesmo depois da separação dos dois reinos e apesar da edificação por Jeroboão de um santuário concorrente em Betel. Anunciando o cisma político, Aías, um profeta de Siló, fala de Jerusalém como da cidade que Deus escolheu I Rs 11,32; os fiéis do Reino do Norte sempre olharam para Jerusalém e, logo depois da queda da cidade, peregrinos de Siquém, de Siló e de Samaria vinham ainda trazer oferendas ao Templo em ruínas, Jr 41,5. Se Jerusalém tornou-se Cidade Santa é porque ela possuía o Templo (VAUX, 2003, 364). Isaías será uma voz forte contra a força do Templo.

O Templo assumiu uma importância ímpar na vida religiosa de Israel. Muitos profetas o defenderão com afinco, entretanto, a mensagem de Isaías critica duramente a vida luxuosa e o orgulho da classe dominante. Na sua denúncia social, condena as instituições, especialmente o culto de Jerusalém, porque desvia a “atenção do essencial para o acessório, do desejo preocupar-se com o necessitado para a busca de espiritualidade estéril” (SICRE, 1990, 327). Para Sicre, esta oposição de Isaías não é um princípio, mas ele descobre, porém, no culto e no Templo, um terrível perigo e relação direta com a injustiça social (Is 1,10-17).

O templo possuía um poder aglutinador sobre todo o Israel. O cisma político e religioso realizado por Jeroboão em 931, provocou uma reviravolta. Jeroboão, em I Reis, refletiu consigo e disse:

*“Desse jeito, o reino pode voltar à casa de Davi.
Se este povo continua subindo ao Templo de Yahweh,
em Jerusalém, para oferecer sacrifícios,
o coração do povo se voltará para seu senhor,
Roboão, Rei de Judá, e matar-me-ão.
Depois de ter pedido conselhos, fez dois bezerros de ouro
e disse ao povo: Deixai de subir a Jerusalém!
Israel, eis teus deuses que te fizeram sair da terra do Egito.
Erigiu um em Betel e pôs o outro em Dã”. (IRs 12,26-33)*

Não era intenção de Jeroboão promover uma mudança de religião e de divindade. Em oposição à Arca da Aliança depositada no Templo de Jerusalém, ele opõe os bezerros de ouro, símbolo do pedestal de Yahweh, o invisível. Há uma iniciativa clara de relacionar este novo símbolo com o episódio relatado no Ex 32. Uma prova de que Jeroboão não pretendia realizar uma mudança de mentalidade, é não encontrar-se oposição dos textos mais antigos a esta ação. Elias e Jeú não o fazem quando lutam contra os deuses estrangeiros em II Rs 10,29, muito menos Amós, quando prega no Templo de Betel.

“O sacerdócio em Israel não é uma vocação, é uma função. Os textos nunca falam em um chamado ou de uma escolha divina a respeito dos sacerdotes, como fazem para o rei e o profeta” (VAUX, 2003, 385), os sacerdotes assumiam seu ofício e seu ministério o santificava. Diferente das vocações proféticas, onde o Espírito de Deus reveste a pessoa, no caso do culto, é a função que capacita.

As funções sacerdotais incluíam sobretudo a supervisão dos oráculos e ordálios, a instrução e o pronunciamento de bênção e maldições. Originalmente, eles representavam apenas uma pequena parte do ritual sacrificial: aspergiam o sangue, colocavam no altar as porções dedicadas a Yahweh e ofereciam incenso. Mais tarde, as primeiras funções diminuíram de importância ou desapareceram inteiramente, enquanto o ritual sacrificial foi crescentemente reservado ao sacerdócio e se tornou monopólio sacerdotal. Em suas várias funções, o sacerdote representava perante o homem (Oráculo, ordálio, instrução, bênção e maldição) e também o homem perante Yahweh (sacrifício). Assim, ele funcionava, em seu ofício, como mediador. (FOHRER, 2006,274)

Esta capacitação deve, obrigatoriamente, na visão do profeta, administrar a justiça. A mensagem de Isaías sistematicamente “critica as classes dominantes, pelo luxo e orgulho, pela sua cobiça desmedida e pelas suas injustiças” (SICRE, 2002, 274). Isaías convida à conversão. “*Vinde, subamos ao monte de Yahweh, à casa de Deus de Jacó, para que ele nos instrua a respeito dos seus caminhos e assim andemos nas suas veredas*” (Is 2,3). O problema, para o profeta é que as pessoas responsáveis por instruir a justiça, não o fazem. São promotores de injustiças. A

ação redentora é de Deus. O sacerdócio está corrompido. Não existe mais instrução e formação para a justiça.

O sacerdócio de Jerusalém e também dos outros santuários estava hierarquicamente organizado, conforme Am 7,10. Em 1 Rs 4,2 o sacerdote é equiparado a um funcionário do rei e em 2 Rs 25,18 percebemos classes sacerdotais, o sacerdote chefe, o sacerdote que ocupava o segundo lugar e cita ainda os três guardas das portas. Este segundo sacerdote, segundo Fohrer, seria o supervisor do Templo, tinha em seu comando a polícia do Templo. Temos ainda os levitas, pouco mencionados durante a monarquia, àqueles que eram classificados como auxiliares: os cantores e os porteiros.

O sacerdote escolhido e instalado para o serviço de um santuário. Esta ligação é universal, era particularmente marcada entre os árabes de antes do islã: o sacerdote aí é essencialmente um *sadim*, um “guardião” do templo; ele mantém o santuário, acolhe os visitantes e recebe as ofertas. O elo é tão forte que, quando a tribo emigra, o *sadim* fica e continua a exercer seu ofício entre estrangeiros (VAUX, 2003, 387).

Desta forma, não se concebe um santuário que não possua um oficiante. Em Samuel e Juízes existem vários relatos de famílias relacionadas aos santuários locais (Jz 17; Jz 18,30; I Sm 1-2; I Sm 7,1). Como guardiões deveriam preservar aquilo que Yahweh considera o mais sagrado, a vida e a liberdade. “*Eu os queria libertar, mas eles proferem mentiras contra mim*” (Os 7,13). Os líderes religiosos frustram o plano salvador de Yahweh. “*Com suas ovelhas e seus bois eles irão em busca de Yahweh, mas não o encontraram. Ele afastou-se deles*” (Os 5,6). Tornam-se guias cegos. A mediação com Deus está comprometida.

No antigo Israel a função primeira do sacerdote do santuário é a consulta a Yahweh. Porta-se assim, como um entregador de oráculos. Conforme o Deuteronômio (Dt 31,9-26; 33,10), a *Torah* é confiada aos sacerdotes que possuem também a função de ensinar. A partir do exílio esta tarefa passa aos levitas, que passam a ser os pregadores e catequistas do povo. A função de ensinar ultrapassa o limite do pedagógico, é formação e geração de uma identidade. O profeta repreende os líderes acusando-os de deformarem a sociedade –“*Traíram Yahweh, pois geraram bastardos*” (Os 5,7). Geram pessoas que não possuem filiação, não conformadas ao projeto da Aliança, desta forma, o sistema religioso não se torna construtor de uma realidade de inclusão e sim de exclusão e desfiliação, assim, sob a ótica de justiça do profeta é condenado.

Em relação ao rendimento do clero, temos que voltar a visão sobre Jerusalém, de onde possuímos mais dados e estendê-los aos demais santuários. O Templo era mantido ordinariamente pelo rei que arcava com sua manutenção, entretanto não existem relatos claros a respeito da manutenção do clero que deveria se manter exclusivamente com os recursos do culto. Poderia também ficar com parte das contribuições levadas ao Templo (II Rs 12,5-17).

Retornando ao pensamento de Amós vemos que ele possui a noção de que quando o ser humano sacrifica algo seu por um bem superior, neste caso, a divindade: sacrifica algo por um ideal, por outra pessoa a quem ama, com a qual deseja reconciliar-se. Todo o sacrifício é pessoal porque o sacrificado é algo que nos pertence. Este aspecto chega à sua máxima expressão quando alguém se sacrifica a si mesmo, de forma que se referirmos este conceito comum às relações com Deus, o sacrifício alcança seu sentido original e pleno. O ser humano entrega a si mesmo ou algo que possui para reconhecer a soberania de Deus, agradecer-lhe seus benefícios, impetrar outros novos, reconciliar-se com Deus, testemunhar sua fidelidade etc. Deus aceita o dom e o consagra, selando assim a reconciliação com o ser humano, ou ratificando a finalidade específica do sacrifício.

A denúncia de Amós não possui um caráter geral, ao contrário, é específica. Não cita este ou aquele pecado contra a aliança e sim a manipulação da religião para fundamentar a estrutura social corrupta. “O que é direito e o que é justo são mandamentos da Aliança para Israel e são, portanto, imposições divinas para a criação toda” (CROSSAN, 2004, 248).

*Deus preside, na assembléia divina,
Em meio aos deuses ele julga:
“Até quando julgareis falsamente,
Sustentando a causa dos ímpios?
Protegei o fraco e o órfão,
Fazei justiça ao pobre e necessitado,
Libertai o fraco e o indigente,
Livrai-os das mãos dos ímpios!
Eles não sabem, não entendem, vagueiam em trevas:
Todos os fundamentos da terra se abalam.
Eu declarei: vós sois deuses,
Todos vós são filhos do Altíssimo,
Contudo, morrereis como qualquer homem,
Caireis como qualquer, ó príncipes”.
Levanta-te, ó Deus, julga a terra,
Pois as nações todas pertencem a ti!. (SI 82)*

A princípio podemos imaginar este Salmo diretamente relacionado à monarquia, mas após uma leitura mais atenta, percebe-se sua relação direta com o

culto. A centralidade encontra-se em Deus e na sua posição como Senhor do mundo. Este Salmo supõe uma cena mitológica, estando Deus no centro, entre diversos deuses, presidindo o conselho.

Os deuses e deusas pagãos não são destronados só porque são pagãos, nem porque são diferentes, nem porque são concorrência. São destronados por injustiças, por negligência divina, por mau procedimento transcendental no cargo. São rejeitados porque não exigem nem fazem justiça entre os povos da terra. E essa justiça significa proteger os pobres dos ricos, proteger os organicamente fracos dos organicamente fortes. Tal injustiça cria trevas na terra e abala os fundamentos do mundo. ...O Sl 82 nos diz que seremos julgados por Deus, mas também como Deus quer ser julgado por nós (CROSSAN, 2004, 605-606).

Amós percebe que a essência do culto está destruída. A mediação é falha. Não existe fidelidade ao projeto de Deus. O culto não é mais local de justiça visto que ela é lançada por terra, jogada fora. No julgamento profético da classe religiosa esta se equipara aos falsos deuses. São rejeitados por sua opção pelo poder.

Na visão do profeta o direito e a justiça são o verdadeiro santuário que brota no compromisso com o Deus da libertação.

*Porque assim falou Yahweh à casa de Israel:
procurai-me e vivereis!
Mas não procureis Betel,
Não entreis em Guilgal
E não passeis por Bersabéia,
Pois Guilgal será deportada
E Betel se tornará uma iniquidade!
Procurai Yahweh e vivereis!
Para que ele não penetre como fogo na casa de José
E a devore, sem que haja alguém em Betel para apagá-lo!
Eles que transformam o direito em veneno
E lançam por terra a justiça. (Am 5,4-7)*

Procurar é uma palavra carregada de sentido. Pode significar direção, concentração, tarefa (SCHÖKEL, 1991, 1006), mas pode significar também uma opção: ou os santuários preferidos de vocês ou Yahweh! Para o profeta, quer pelo sincretismo religioso, quer pela prática de injustiças, ou ainda pela omissão dos sacerdotes, estes santuários perderam sua função. Para o profeta, a instituição da justiça é um tema capital, é certo que Amós não faz uma análise profunda, científica ou específica a respeito da justiça. Mas as instituições devem ser promotoras de justiça, tanto mais próximas estas instituições estiverem de Deus.

A vida não se encontra mais nos santuários. Já está profetizada a deportação e destruição, enfim, o castigo. São promotores de morte e não de vida. Existe, para o profeta, ainda uma solução, que na contramão do pensamento religioso, está na

mudança de rumo, em uma nova procura por Deus, no arrependimento. Os Ais do capítulo quarto, reforçam esta idéia, ...*mas não voltastes a mim*. É possível, para aqueles que são mais sensíveis, escutar o choro do profeta pelo povo que não encontra mais Deus na calmaria. *Betel*, a casa de Deus, torna-se agora casa da iniquidade (*Bet-avén*).

Os rituais sacrificais, oferendas e sacrifícios, acompanharam a história do Antigo Israel e, para aquele povo, deixar de apresentar a Deus suas oferendas e seus sacrifícios equivaleria a perder a razão de caminhar. Numa leitura mais espiritual dos rituais sacrificais do Antigo Israel, poder-se-ia permitir a compreensão de que apresentar oferendas e sacrifícios reaviva a idéia de dar de si mesmo como dom. A mensagem do profeta afirmando a necessidade de procurar Deus longe dos santuários é impactante. Amós não dá mais detalhes, mas Oséias, alguns anos depois será mais direto.

*Sim, que ninguém abra um processo e que ninguém julgue!
Pois, na realidade, o meu processo é contra ti, ó sacerdote!
Tropearás de dia,
E contigo tropeçará, de noite, também o profeta;
Farei perecer a tua mãe.
Meu povo será destruído por falta de conhecimento.
Porque tu rejeitaste o conhecimento,
Eu te rejeitarei do meu sacerdócio;
Porque esqueceste o ensinamento de teu Deus,
Eu também me esquecerei dos teus filhos,
Quanto mais numerosos se tornaram,
Tanto mais pecaram contra mim,
Eu mudarei sua glória em ignomínia.
Eles se alimentam dos pecados do meu povo
E anseiam por sua falta.
Como ao povo, assim acontecerá ao sacerdote:
Eu o castigarei por seu procedimento
E farei recair sobre eles as suas obras.
Comerão, mas não ficaram saciados,
Prostituir-se-ão, mas não se multiplicarão,
Porque abandonaram Yahweh
Para se entregarem a prostituição (Os 4,4-10).*

O principal delito dos sacerdotes encontra-se no fato de conhecerem a Deus. Eles são privilegiados no conhecimento de Deus e este conhecimento não resulta em uma ação que proporcione um crescimento na consciência, bem precioso para Deus. A justiça exige que todos possuam direito a mesma dignidade e integridade de vida.

Da mesma forma o culto, tornou-se abominação:

*Eu odeio, eu desprezo as vossas festas
E não gosto de vossas reuniões.*

*Porque se me ofereceis holocaustos...,
 Não me agradam as vossas oferendas
 E não olho para o sacrifício de vossos animais cevados.
 Afasta de mim o ruído de seus cantos,
 Eu não posso ouvir o som de suas harpas!
 Que o direito corra como a água
 E a justiça como um rio caudaloso (Am 5,21-24).*

Esta preocupação pela justiça e o direito são impactantes e fazem com que o profeta afirme que esta segurança religiosa que Israel sente é falsa, chegará o “dia do Senhor”. A verdadeira segurança se encontra em Deus.

Falar de Deus é falar do ser humano, fundamentalmente como princípio primeiro que emana de Deus. O sacerdote ao propor mediação com Deus propõe também a condição do ser humano? Um Deus que se apaga ou um Deus que se ilumina? Independentemente, inclusive da existência de Deus, a própria idéia de Deus, por si só já deveria dar sentido ao ser humano (ser animado por um enigma). Desde o momento em que Deus é medido conforme nossas utilidades, por mais elevadas que elas sejam, é despossuído de sua diferença, como também de sua transcendência e de sua alteridade. Não é mais Deus e nós não somos mais seres humanos. Deus é Deus simplesmente.

O sacerdote deve ser mediador privilegiado do conhecimento autêntico de Deus e não um simples funcionário de práticas rituais. Como funcionário pode viver do pecado alheio, pois se alimenta das vítimas oferecidas em holocausto, assim quanto mais pecados, maior o lucro. O profeta, nesse caso, faz uma alusão direta aos profetas que cercam a corte do rei, em vez de denunciar as atrocidades, transformam-se em cúmplices. Esta cumplicidade percebeu também Jeremias, “*porque até mesmo o profeta e o sacerdote são ímpios, até mesmo em minha casa encontrei a sua maldade, oráculo de Yahweh*” (Jr 23,11).

No ciclo das últimas visões, Amós demonstra todo antagonismo em relação ao Templo ao ponto de afirmar a sua destruição. “*Vi o Senhor, que estava de pé junto ao altar, e ele disse: Bate no capitel para que tremam os umbrais! Quebra-os na cabeça deles todos*” (Am 9,1). Forma rude para enaltecer o sentimento de desaprovação. No confronto com Amasias surge uma questão crucial ao impedir a profecia de Amós em Betel com a justificativa:

“Este é o santuário do rei, esta é a casa do reino”! O simples fato do nosso profeta centrar fogo contra Betel (Cf 3,14[?]; 4,4-5; 5,4-5; 7,9.10-17) mostra que sua questão era não o templo em si e em geral, mas sim o que está amarrado aos interesses da cidade e do reino. Ora, no reino do Norte, em

Israel historicamente o principal centro cltico não estava na capital (como ocorria no sul, em Judá, com Jerusalém). Estava em Betel (e em D), como pode-se verificar em IRs 12,26-33. Essa estreita relação entre reino e templo não se deve são a necessidade de encontrar razões religiosas e divinas para a existência do Estado e os caprichos dos soberanos. (Este certamente era o caso, como pode-se deduzir das palavras de Amós [cf.8,14] e de salmos como o Sl 2 ou 45). Deve-se principalmente ao papel do templo como lugar de arrecadação dos produtos da roça, por meio de festas e peregrinação e de sacrifícios. No tributarismo, os templos veiculam a espoliação dos camponeses. Os centros religiosos aos quais Amós se opes radicalmente são os que agilizam a exploração dos pobres e a sustentaao religiosa dos soberanos. (SCHWANTES, 2004, 71-72).

Estes templos não estão à parte. Fazem parte de um conjunto, que potencializa todo um sistema de exploração dos pobres. A religião sustenta e legitima os soberanos. Assim, a abordagem de Amós frente ao culto e aos santuários são de oposição. O centro do mundo não é o santuário e seus interesses. O essencial para o profeta é a solidariedade que nasce da relação com Deus. Para o profeta a salvação está exclusivamente em Deus (Am 5,4).

4.4 A JUSTIÇA E O JUDICIÁRIO

Stadelmann afirma que “entre os povos do antigo Oriente Médio que traçaram as coordenadas do direito e da justiça, determinantes de sua ordem social, não há nenhum como os israelitas que as tenha projetado tão radicalmente sobre o plano fundamental divino” (CULTURA BÍBLICA, 1991, 70). A ordem jurídica e estatutária está tão relacionada com Yahweh que a própria lei perde seu caráter impessoal e passa a ser expressão da vontade de Deus. Esta vontade está expressa no Pentateuco, conjunto de cinco livros que contm as coletâneas do conjunto de leis do povo israelita.

A fonte da lei para a tradição Israelita é o próprio Deus que a manifesta por revelação, entretanto discutimos aqui as pessoas e organismos que fizeram a lei. A fonte consuetudinária era o próprio costume. Muitas leis existiam simplesmente porque constituíam a maneira como as coisas sempre tinham sido feitas. De modo mais próximo, a pessoa que determinava com exatidão qual deveria ser a formulação do costume era o juiz. Quando surgia um caso, (direito casuístico) o juiz

decidia com base no costume conhecido e aceito. Em casos de envolvimento de leis sacrais o sacerdote era o juiz e em tantos outros casos, esses poderiam ser levados ao sacerdote para que esse decidisse. Assim, a fonte da lei, para os israelitas, independentemente de quem a proferisse, o rei, o juiz ou o sacerdote, era a tradição determinada pelo juiz.

Mas é preciso sabedoria e sair do confinamento da religião e de sua esperança, de uma solidão identitária sem alteridade regenerante, fechada ao de fora, ao diferente, ao questionamento. Em relação à identidade do povo, a *Torah* é como uma identidade fundada, que permite afirmar, conhecer os contornos e assegurá-la. Os profetas serão a contestação desta identidade. Junto com a Sabedoria irão afirmar o que poderia ser de outra forma, uma identidade de universalização, uma identidade de abertura para a alteridade. É a salvação que vem em socorro, possibilitando o encontro do caminho da esperança.

As coleções legislativas do Antigo Testamento são, como os códigos orientais, compilações de regras particulares, sendo ainda menos unificadas que elas. São divididas em dois grupos, as formulações casuísticas, que são interpretadas a partir de um caso concreto e as apodíticas que implicam uma série de ordens e proibições em segunda pessoa no futuro. A formulação casuística serve sobretudo para o direito profano, a apodítica sobretudo para o direito cultural (VAUX, 2003, 179).

Desta forma, o direito casuístico é tomado de forma maciça, das tradições dos países vizinhos a Israel, enquanto as prescrições apodíticas são próprias de uma cultura javista. Muitos documentos mesopotâmicos foram redigidos de forma casuística e desta forma parte da legislação israelita encontra paralelos neles; igualmente a eles, as coleções legislativas de Israel reúnem decisões consuetudinárias.

Nesses códigos não se encontra a formulação apodítica. Entretanto, a originalidade de Israel desaparece se tomarmos outro termo de comparação: os tratados impostos pelos reis hititas a seus vassalos. Eles contêm ao mesmo tempo cláusulas introduzidas por um “se”, muito freqüentes, e cláusulas imperativas, como: “Conservarás a terra que te dei e não desejarás nenhum outro território da terra de Hatti.” A forma é análoga aos mandamentos do Decálogo: “Não cobiçarás a casa do teu próximo, etc.”, Ex 20,17. Deve-se comparar também o primeiro mandamento do Decálogo com esta cláusula do tratado de Asaradon mencionado a seguir: “Não tereis outro rei ou senhor”. O mesmo estilo se acha em três tratados assírios de vassalagem bastante deteriorados (VAUX, 2003, 180).

Assim, semelhantemente às coleções mesopotâmicas, a aliança entre Yahweh e Israel deveria ser selada como um tratado, e sendo entre Deus e os homens, deveria ser um tratado de vassalagem. “Eu serei o seu Deus e vós sereis o meu povo”: este pacto sela uma relação de dependência em relação a Deus e não em relação a um humano. Desta forma, diferentemente dos tratados de vassalagem orientais, o código Israelita é um tratado religioso, ou seja, uma lei religiosa. A lei é uma carta da aliança com Deus, tornando-se compromisso assumido por todo o povo. A aplicação da lei deve ser feita de tal forma a preservar a Aliança.

O ato de libertação implica numa imediata mudança na forma de viver, que seja coerente com um Deus que promove a liberdade e a vida. Israel, pela lei, foi convidado a ser um povo diferente entre os povos da terra. Israel é convidado a ser luz entre as nações. O modo de vida, onde a liberdade e a vida fossem respeitados como critérios fundantes, que deveriam permear todos os setores da sociedade: o religioso, o civil, o militar, o jurídico e o político. Quebrar a lei é voltar atrás, é recuar, é transformar a sociedade em uma sociedade alienante. É retornar aos braços do Faraó.

A força da lei é tão poderosa, sendo inclusive vedado ao soberano, em Israel, promulgar alguma lei particular, não existe relato de leis de reis em Israel. Cabe a figura do rei, em decorrência de sua posição, assumir o seu papel de juiz. Este é o pedido encaminhado a Samuel pelo povo, que lhes desse um rei para que julgue entre nós (1 Sm 8,1-3).

O relato do Ex 18,13-27 demonstra toda a problemática do sistema judiciário religioso israelita, a centralização da esfera judiciária. Moisés, dirigente religioso máximo institui dirigentes judiciários para julgar, reservando a ele, os casos de difícil solução. Com o assentamento, Israel conheceu três jurisdições, a comum dos anciãos, a real e a sacerdotal.

Os anciãos se reuniam na porta principal onde julgavam (Ex 23,10; Jó 29,10). Estes são citados por Amós: “*Eles odeiam aquele que repreende à Porta e detestam aquele que fala com sinceridade*” (Am 5,10). Em Rt 4,1-12 encontramos um relato que ilustra perfeitamente o funcionamento destes tribunais. Rute segura Booz, seu parente e convida dez homens entre os anciãos da cidade e esses são as testemunhas privilegiadas da disputa. Quando se torna necessário emitir juízo, são estes anciãos que o fazem.

Entretanto, em Israel também haviam juízes profissionais, proclamados por autoridade instituída, seguramente, o rei. O seu funcionamento e necessidade estão estabelecidos no Deuteronômio, mas devem ser comparados a reforma realizada por Josafá, relatada em II Cr 19,4-11.

*Estabelecerás juízes e escribas em cada uma das cidades que
Yahweh teu Deus vai dar para as tuas tribos.
Eles julgarão o povo com sentenças justas.
Não perverterás o direito, não farás acepção de pessoas e
nem aceitarás suborno,
pois o suborno cega os olhos do sábio e
falseia a causa dos justos.
Busca somente a justiça,
para que vivas e possuas a terra que
Yahweh teu Deus te dará. (Dt 16,18-20)*

De acordo com o relato de Josafá, esse emprega não somente levita mas também escribas com escrivães do tribunal, que vão atuar como comissários adjuntos aos juízes. Conforme Vaux, os julgamentos eram feitos em público, à porta da cidade (Am 5,10), em lugar santo ou em um santuário (Ex 21,6; Jz 4,5; 1 Sm 7,16), o rei pronunciava sua sentença na casa da justiça (1 Rs 7,7) que era aberta a todos. Durante os debates, o juiz ficava sentado: “*O trono se firmará sobre a misericórdia, e sobre ele, na tenda de Davi, sentar-se-á um juiz fiel, que buscará o direito e zelará pela justiça*” (Is 16,5) – mas se levantava para pronunciar a sentença (Is 3,13; Sl 76,10). As partes interessadas ficavam de pé (Is 50,8). *Satan*, o acusador, o adversário, era colocado à direita do acusado (Sl 109,6; Zc 3,1), o defensor, colocava-se igualmente à direita, sendo mais uma testemunha de defesa do que verdadeiramente um advogado. Não existe, na forma que conhecemos, esta palavra no hebraico. Cada qual apoia ou defende sua própria causa (VAUX, 2003, 190).

Neste contexto, encontramos um profeta que percebe Yahweh como Deus relacional, que faz história com o homem. No passado, interveio na história para salvar e libertar Israel; ofereceu ao seu povo leis e preceitos. Aqui, apesar de não citar explicitamente o êxodo, teologicamente porta-se na mesma forma. Amós reforça a necessidade dos pobres, recorda as pragas em seus ditos. Amós não é um recitador da tradição, mas vem reler a experiência de libertação e clama por justiça. A lei de Deus não está sendo cumprida. Para o profeta a justiça é sagrada.

*Assim falou Yahweh:
Por três crimes de Israel,
E por quatro, não o revogarei!*

*Porque vendem o justo por prata
E o indigente por um par de sandálias. (Am 2,6)*

Podemos interpretar este texto dizendo que o profeta acusa os juízes de estarem vendidos, corrompidos, que são capazes de condenar um inocente em troca de algo. O profeta não estaria questionando a escravidão (vender alguém como escravo), mas desaprova o fato daqueles que deveriam zelar pelo direito e a justiça, e não o fazem. O grande problema é o sistema. De outra forma, poderíamos interpretar o texto, como muitos fazem, com um apelo sócio-econômico. A ação não se desenrola nos tribunais. Os culpados aqui seriam os credores que, para recuperar o dinheiro emprestado ou aplicado, vendem como escravos pessoas cuja única culpa é não poder devolver a dívida. A dignidade do homem é oprimida pelos grandes senhores, atraída pelos tribunais, pisoteada e comprada por um par de sandálias.

Para o profeta a justiça de Deus foi lesada. A parte ofendida aqui é o próprio Deus. Ofendendo a dignidade da pessoa humana, que não vale mais nada, ofende-se ao próprio Deus. Aqueles que deveriam defender o direito e a justiça são os verdadeiros agentes da condenação e possuem suas responsabilidades.

Para Amós a prática correta da lei, em primeiro lugar, é manifestação de gratidão: é a resposta de Israel a este Deus libertador, Deus que age para salvar o seu povo. Em segundo lugar, as leis e preceitos do Senhor são inquestionavelmente um caminho que conduz o povo pela estrada da felicidade e da liberdade. Em qualquer caso, o viver de acordo com as leis e os preceitos de Deus é pedagogia concreta para a realização de sonhos e esperanças – nomeadamente o grande sonho de se estabelecer numa terra, escapando aos perigos e incomodidades da vida nômade. Esta teologia do êxodo, presente no discurso profético, está direcionada para a defesa daqueles que apesar do sistema, continuam sendo excluídos.

Amós percebe que, o homem possui uma capacidade de adulterar as leis e preceitos que Deus lhe propõe. Há sempre o perigo de uma adaptação da Palavra de Deus, de forma a que ela sirva aos interesses pessoais; há sempre o perigo de os homens suavizarem a Palavra de Deus, de forma que ela não seja tão exigente; há sempre o perigo de os homens suprirem da Palavra de Deus aquilo que os incomoda; há sempre o perigo de os homens acrescentarem algo à Palavra de

Deus, atribuindo a Deus idéias e propostas com as quais Deus não tem nada a ver. A Palavra de Deus e suas prerrogativas devem ser entendidas como uma proposta sagrada, que o povo se esforçará por cumprir integralmente.

A proposta do profeta passa por Deus que quer a realização e a vida plena para o homem e, nesse sentido, propõe-lhe a sua lei. A lei de Deus indica ao homem o caminho a seguir. Contudo, esse caminho não se esgota num mero cumprimento de ritos ou de práticas vazias de significado, mas num processo de conversão (Am 4,6; 4,8; 4,11) que leve o homem a comprometer-se e arrepende-se. Mas como não se arrependem lança uma sentença final:

*Por isso, te tratarei assim Israel!
E, porque te tratarei assim, Israel,
Prepara-te para encontrar o teu Deus. (Am 4,12)*

Este capítulo termina com um encontro do povo com o Senhor. Um encontro ameaçador com fechamentos imprevisíveis. O capítulo cinco começa com estas conseqüências. Uma elegia apresenta Israel como donzela morta, prostrada por terra, porque seus habitantes foram dizimados. Espécie de previsão profética do futuro. De repente, em meio ao luto ressoa o grito de esperança: *“procurai o bem e não o mal para que possais viver”*. A vida, aquilo que parecia perdido, acha-se novamente ao alcance da mão. A donzela Israel poderá encontrar alguém que a levante. Mas a promessa (viver) vem precedida de condição (procurar), condição que se presta a ser mal entendida porque o povo pensa que há somente um local onde procurar a Deus e interessar-se por ele: os santuários. E Deus antecipadamente os rejeita, esclarecendo que ele não se encontra em Betel, Guilgal e Bersabéia. Não são lugares de Deus e sim de castigo; ainda supondo que o povo se converta e viva, os santuários estão condenados à morte de forma irremediável. Então, onde buscar Deus e interessar-se por ele?

A pergunta não encontra resposta imediata. O texto muda repentinamente de rumo e passa a justificar o castigo. As acusações do profeta concentram-se em um problema concreto; a administração da justiça.

*Eles que transformam o direito em veneno
E lançam por terra a justiça. (Am 5,7)
Eles odeiam aquele que repreende à Porta
E detestam aquele que fala com sinceridade.
Por isso: porque oprimis o fraco
E tomais dele um imposto de trigo,
Construístes casas de cantaria,
Mas não as habitareis;*

*Plantastes vinhas esplêndidas,
 Mas não bebereis o seu vinho.
 Pois conheço vossos inúmeros delitos
 E vossos enormes pecados!
 Eles hostilizam o justo, aceitam suborno,
 E repelem o indigente à porta.
 Por isso o sábio se cala neste tempo,
 Porque é tempo de desgraça. (Am 5,10-13)*

A primeira coisa de que trata Amós é o resultado. Convertem o direito em veneno e lançam por terra a justiça. Aqui direito pode ser traduzido por *mishphat* e justiça por *tsedaqah*. Excetuando-se 5,15 sempre aparecem unidos em Amós. Estão desta forma, relacionados entre si. Em 6,12 onde *mishphat* aparece em paralelismo com o fruto da *tsedaqah* sugere que o direito deve emanar da justiça. Ambas as coisas devem andar unidas. A atitude interna que não se manifesta na vida prática é puro engano. O ordenamento jurídico que não se baseia no sentimento profundo da justiça presta-se a grandes injustiças (SICRE, 1990, 159-163).

A justiça é o que Deus quer (Sl 72), é o que Deus faz (Sl 99,4), é o que Deus ama (Sl 33,5) e o que espera (Is 5,7) e deseja (Am 5,24) como uma atitude concreta. Do judiciário deseja simplesmente que este seja correto e faça aquilo que deve fazer, exercer o direito (água) na medida da *tsedaqah* (rio) de Deus.

A abordagem de Amós frente ao Judiciário é de reprovação. O sistema judiciário não assume a centralidade do mundo, a opção do profeta é demonstrar e lutar por uma justiça (*tsedaqad*) com autoridade superior ao sistema, possibilitando uma sociedade coerente com a manutenção e propagação da vida. Para o profeta a salvação está exclusivamente em Deus (Am 5,4).

5 CONCLUSÃO

A história de Israel, não é somente uma história da salvação, é antes de tudo uma história de crises, de fatos reais, de pessoas com alma e carne. O próprio conceito de história sofre uma mudança. Não é mais circular, repetitivo como nos seus povos vizinhos. Deus age na história concreta do ser humano e continua rompendo através dos profetas aquele silêncio que se lhe quis impor. “Ele continua rompendo seu aparente silêncio e revelando-se, imprevisível, quase sempre na contramão da história feita sem ele” (BRIGHENTI, 2004,11). A história do povo de Israel é uma realidade em uma totalidade. Percebe Deus pela linguagem dos fatos, a ponto de conceituar a sua história como um processo contido entre a promessa de Deus ao seu povo e o cumprimento, a realização plena desta promessa. Uma relação de Aliança. Quer se mova rumo a salvação ou a destruição, a história de Israel é uma história de crise, mas a idéia profética de justiça está presente nesta história e está baseada na sabedoria sobre a justiça divina

Toda história humana está inserida em dúvidas existenciais e definida pela liberdade humana e pelo poder infinito de Deus. Percebe-se a relação entre Deus e a liberdade. O homem angustia-se para além do imaginário com suas inquietudes existencialistas. A vida do ser humano é um projeto aberto, algo inacabado, em continuo aperfeiçoamento. Porém, o sentido como pertencente ao homem é remetido a uma destinação, isto é, voltar-se para sua alteridade plena, que está em Deus. É na liberdade que o homem consegue fazer a passagem de um ser insignificante (sem sentido) para uma pessoa singular.

A cultura judaico-cristã continua a ser o lugar da vida interrogada. Apesar do cientificismo afirmar questões resolvidas, as questões existenciais são recorrentes e perturbantes. De todas as faculdades do ser humano, a liberdade é a mais paradoxal. Ele nasce livre e aberto ao mundo. Entretanto, tende a fechar-se em seus problemas. A liberdade possibilita resignificar toda a existência.

A injustiça básica é a consciência roubada. Vivemos uma liberdade utópica. Temos a *potência* da liberdade afirmada pela tradição judaico-cristã, pela qual Deus nos reconhece como sua imagem e semelhança. A relação de Deus com o ser

humano seria mais fácil se esta criatura não possuísse a liberdade. Com ela, criam-se dois absolutos: Deus e o homem, que na liberdade pode negar o absoluto divino e pela razão tomar as potencialidades de Deus a ponto de tornar-se um deus explorador, opressor ou como ocorreu na modernidade, afirmar a sua inexistência. Entretanto, não um absoluto que se funda em si mesmo, mas na razão livre. A liberdade do ser humano, deste modo, torna-se o sofrimento de Deus.

Um profeta nasce de um momento histórico próprio e está contextualizado na sua comunidade. É o combustível da Palavra de Deus que busca ver a realidade conforme o entendimento que tem de Deus e é aqui que aparece a importância da ação profética. Ele, além de denunciar as injustiças e os erros, de estimular o povo à solidariedade, sobremaneira, anuncia a certeza sobrenatural da fé: Deus está no meio de nós! Ele ouve nosso grito! Deste modo, o profeta contribui para que apareça no povo uma nova consciência que já não depende das forças de propaganda, do poder, da religião, mas que nasce diretamente da fonte da vida: do amor de Deus. Deus quer que o amor se torne pleno em todas as criaturas. A manifestação da misericórdia de Deus - e isso principalmente Oséias entendeu muito bem – nasce da intimidade com o Senhor.

O pobre, o injustiçado, o espoliado, já não gritam para implorar favores. Eles gritam para Deus e Deus escuta seu clamor. *“Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei seu grito por causa dos seus opressores, pois eu conheço as suas angústias”* (Ex 3,7). Não importa quem é o Faraó, se governante do Egito, Jeroboão II, Herodes ou ainda um dos sistemas modernos de espoliação.

A voz de Amós continua atual. O pobre, o excluído, o necessitado, continuam a clamar por Deus e sua justiça. É na fé que o excluído se apóia. É sabedor que o sentido primeiro da fé é que Deus continua a ser o mesmo, atento para o clamor do necessitado e com fidelidade conhece as angústias do ser humano. Um Deus compassivo que exige fidelidade ao seu projeto de justiça. Um projeto de vida e não de morte.

Todo este edifício é construído na fé e a partir dela e do conhecimento de Deus, transforma-se em sabedoria. Neste sentido, o conhecimento é composto de três elementos: das normas e mandamentos de Deus, de perceber o mundo com suas imperfeições e transgressões e, finalmente, de Deus como sendo um juiz justo. O grito ético-profético de Amós é forte porque ele sabe que o mundo onde a injustiça

é cometida e sofrida, onde o mal é a fortaleza e a bondade é a fraqueza, faz parecer que a maldade torna os homens mais fortes e poderosos, enquanto a bondade favorece a fraqueza e silencia a certeza.

Na voz de Amós existe coerência e postura de fé que buscam mudar as estruturas injustas e a sociedade. A justiça é compreendida como a vontade de Deus e exige do poder atitude semelhante. A denúncia profética quer chamar o povo a suas responsabilidades, conforme o Dt 15. O pobre desamparado, para Deus, é escândalo.

Do rei, Amós cobra a fidelidade ao projeto de Deus, não promessas políticas, mas sim responsabilidade frente à Aliança. Amós não cita a Aliança de forma explícita, mas sua teologia se faz presente. O rei, na visão do profeta, possui a obrigação de representar Yahweh na terra e seu exemplo possui o compromisso de efetivar a justiça entre os homens.

Ao exército exige-se coerência. Percebe-se que este poder já não representa a luta dos excluídos. Não é uma força que está ao lado da liberdade, da defesa das relações humanas e da vida, mas possui uma relação de destruição, promotora da violência e da morte.

Ao sistema judiciário, de forma direta, exorta-se que seja justo, não na medida humana, mas na medida de Yahweh, nascida de Deus. Compreende o profeta que a justiça exige a ação concreta, não como uma piedade alienada sem fundamento, mas que nasce da intimidade com Deus.

Ao poder religioso, exige-se solidariedade, que seja renovadora da comunidade para que essa possa refletir aquilo que Deus quer de todos: fidelidade a um projeto de liberdade e gratidão. A autonomia destrói a solidariedade. Toda esta falsa moralidade e observância de ritos estão inseridos numa narrativa contrária a defendida pela liberdade humana e pelo poder infinito de Deus. A liberdade humana não é um bem em si mas, nasce em Deus e com Ele pode dialogar pela razão e pela fé.

Amós percebe que o projeto de Deus está sendo destruído pelo sistema de poder. As pessoas instituídas, na monarquia, no exército, no judiciário e inclusive no culto, que deveriam estar defendendo os interesses dos pobres, indigentes, excluídos, estão ao contrário, promovendo a quebra da aliança. A destruição é

eminente. Sabe que Deus é bom, mas também tem certeza de que é justo e percebe que a justiça vem em forma de castigo. Neste momento histórico, Amós não tem a percepção, da qual compartilha Oséias, de um Deus cheio de misericórdia. Faz aquilo que acha certo. Grita por justiça.

Existe uma profunda tensão entre o certo e o bom, entre o agir e o calar. Fazendo uma atualização cristã, buscando uma reflexão pastoral para a experiência de Amós com a justiça, precisa-se atualizá-la com Jesus. Jesus foi inquirido pelo jovem rico: “Mestre, que farei de bom para ter a vida eterna?” (Mt 19,16) O jovem percebe que existe um nexos entre o bem moral e a realização plena. Não pergunta o que é certo fazer, mas o que é bom. Muito melhor que a pergunta é a resposta oferecida por Jesus: “Bom é um só” (Mt 19,17). Transparece Jesus recomendando ao jovem a verdade plena, Deus, que é bom. Para entrar para a Vida, faça o que é certo, mas vincula o homem a essência do bem, que advém de Deus. Esta coerência é intrínseca em Amós, ele é livre perante Deus e entende Deus como fonte da vida plena e da justiça.

Toda ação do ser humano pressupõe uma opção livre por realizá-la, sendo ato controlado e consciente, deve, portanto, possuir certas diretrizes normativas em relação a valores e a princípios previamente acolhidos como verdadeiros, sendo a preservação da vida em todos os aspectos, seu valor mais caro. Amós quer que as relações de poder sejam regidas por um direito condizente com a justiça de Deus. O poder não vem dos homens, é expressão de Deus.

O direito moderno está centrado em uma garantia subjetiva dos direitos fundamentais do cidadão. Segundo Agnes Heller (1998, 16), a partir do pensamento de Aristóteles, ser justo significa tratar iguais igualmente e desiguais desigualmente. “Entretanto, este aforismo (ou referência) é normalmente analisado sob seu contexto original, deslocado da concepção completa aristoteliana, no qual faz sentido. Aristóteles jamais acreditou que duas pessoas pudessem ser exatamente iguais”. O que vai qualificar os iguais e os desiguais são as normas e regras. Este conceito de justiça “formal” não nos possibilita vislumbrar em que casos iguais devem ser tratados como iguais e desiguais como desiguais. Ainda, quais critérios servem para os iguais e quais servem para os desiguais. Enfim, quem são os desiguais? Pode a justiça hoje trabalhar com princípios jurídicos de igualdade (em ato) e de equivalência (em potência)?

As idéias de justiça não são justiça. Ela é concreta, é atitudinal. A justiça é uma condição ou atividade desempenhada em sentido descendente, isto é, do maior para o menor. Neste sentido, Jesus compreende a crise social do seu tempo quando ao afirmar a instituição do Reino de Deus, o afirma como a instituição da Justiça; o pobre não pode fazer a justiça, mas deve, no Reino de Deus, buscá-la, pois ela está sendo direcionada a ele. Esta *kenosis* de Jesus, do maior vindo ao menor, de forma privilegiada é ofertada aos pobres, viúvas, órfãos, enfim, os excluídos de justiça, desta forma, torna-se Cristo, o justo de Deus. Àquele que sendo igual a Deus se faz igual aos desiguais, para que todos fossem nele tornados justos.

Fazer justiça é um ato de nivelamento (ascendente), ou seja, buscar a justiça, não criar grupos de “inferiores” e “superiores”, baseado em um outro princípio singular, o do consentimento, isto é, consideram justas aquelas distribuições que ocorrem sem violência e em relação a uma livre escolha.

A justiça sempre foi identificada como uma deusa cega, imparcial, alheia aos problemas, mas necessitando emitir um juízo de valor. Carece desta forma, de uma amplitude mais humana. Amós clama por uma justiça identificada com a vida, onde possa abraçar valores comprometidos com o sentido da vida: solidariedade, caridade e equidade. Valores esses que são definidos como a disposição de decidir um conflito baseado mais na convicção íntima e no direito natural, nascido de Yahweh, que na letra da lei. Afirma-se outro valor como ideal da justiça, que em Amós ainda não está clara, mas desperta já em Oséias, a misericórdia.

As culturas semitas possuíam uma definição retributiva de justiça. Ao justo, justiça, ao injusto, desgraça, afastamento de Deus. O livro de Jó expressa sobremaneira esta problemática. É Jesus, em especial, quando relata a parábola dos trabalhadores da vinha, que nos oferta a medida de sua justiça. Recompensando trabalhadores diaristas da mesma forma para aqueles ajustados em momentos posteriores com um salário inteiro. Demonstra este “Pai de família” ser a bondade, misericórdia, desprendimento, um valor que vai além da justiça, sem ofendê-la. Talvez seja esta à medida da justiça absoluta, capaz de ser referência universal, transcendência de divergências particulares.

Assim como Jó, visionando uma imagem de Deus e conseqüentemente da justiça de Deus, onde prevalecia o escrúpulo, a retribuição e a prosperidade como prêmio, grita angustiado por justiça, este clamor ecoa em nosso mundo ainda hoje,

quando uma mãe de família não consegue um internamento para um filho doente, na miséria que exclui, nas situações de exploração, na fome. Mas, o personagem bíblico percebe ao fim, um Deus experienciado, que faz parte da história do homem, experimentado na carne, compassivo, um Deus Santo, Deus de amor, um Pai de Família. “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos vêem” (Jó 42,5).

Em ambos os exemplos, para a visão humana, Deus não é justo. Deixa o opositor (*Satan*) afligir Jó, que verdadeiramente sofre. Não recebe auxílio, consolo, Deus lhe imputa dor. No caso da parábola da mesma forma, torna-se injusto ao pagar todos com mesmo soldo. Desqualifica desta maneira, os trabalhadores contratados na primeira hora. Deus, para os padrões da justiça humana não é justo.

Jesus quando responde ao jovem rico apresenta na liberdade, uma opção de vida ética. A justiça é uma definição humana superada pelo amor de Deus. Deus não é justo; é muito mais. Na liberdade, o homem que tem sua fonte em Deus, pode percorrer um caminho de sensibilidade que vá além da justiça. Pode superar a sua própria racionalidade kantiana em fazer sempre o que é certo. Fazer-se semelhante, quando na justiça opera com misericórdia, reconhecendo aquele que é desigual, inferior, separado, oprimido, marginalizado como um portador do esplendor de Deus. Não é uma exaltação mística da pobreza e da miséria, mas uma ação para mudar a condição que desumaniza e desconfigura o rosto de Deus.

Somos chamados, a exemplo de Amós, a sermos promotores de uma vida justa onde relações de fraternidade e dignidade expressem a nossa condição fundamental de filhos de Deus. Vida justa é conceito plausível com o Reino de Deus. É conceito evangélico, que clama pela denúncia profética de todas as formas de conflitos, perseguições, injustiças e morte.

A mensagem de Amós continua a ser atual e concreta. A justiça quando confrontada com os modernos sistemas de governo continua a ser execrada. A corrupção, o tráfico de influências⁷ e os desvios de verbas⁸ acarretam conseqüências que desumanizam, geram pobreza, analfabetismo, fome, desemprego e morte. De forma sistemática, esses crimes de colarinho branco são acobertados ou quando denunciados se perdem nas esferas das apelações.⁹ A

⁷ Revista Isto É, nº 2090, p 48-49

⁸ Revista Isto É, nº 2157 p 40-42.

⁹ Revista Isto É, nº 2159, p 42-46

corrupção está institucionalizada. É preciso perceber que o regime político é escandaloso e injusto.

O poder de polícia, que por missão, deveria proteger, em grandes centros torna-se instrumento de tortura, corrupção,¹⁰ base de milícias que são muito mais identificadas com o crime do que com a justiça. Pessoas ligadas a chefia de polícia, poder de defesa da sociedade, tornam-se cúmplices de integrantes de grupos criminosos.¹¹ A justiça exige que assumamos em liberdade nossos atos praticados. A sociedade tornou-se insegura. Encontramos proteção em nossas cercas elétricas, condomínios fechados e muros altos. A ameaça força uma reação. Esta contraria a convivência pacífica e harmoniosa. O ato de defesa propiciou o confronto por meio de estruturas cada vez mais violentas. O próprio Estado, através de seu efetivo policial, materializa a violência generalizada.

A religião continua a ser utilizada como um meio de opressão. Teologias são implantadas para justificar os desníveis sociais. Para a teologia da prosperidade, fé e ascensão social tornaram-se sinônimos. Àquele que não prospera é “excluído” por falta de fé. Vivemos uma sociedade do medo. A sacralidade da vida é substituída pela demonização institucionalizada. O sentido pleno da relação com o transcendente de proporcionar liberdade e vida é substituído pela opressão, pelo autoritarismo eclesial e fanatismos.

Da mesma forma, relatos de juízes vendendo veredictos e outros se apropriando de patrimônio público são comuns em nossa sociedade.¹² O sistema, apesar de afirmar que a justiça é cega, nitidamente não consegue punir os crimes de colarinho branco. O dinheiro é fator preponderante. “Bons advogados custam caro”.¹³ Assim, a discriminação social é evidenciada e a criminalidade é sempre associada com a pobreza. O poder e o dinheiro determinam o eixo referencial, legitimam privilégios e critérios da justiça. Não podemos deixar de afirmar que o princípio da justiça social nasce do bem comum e não de privilégios. Não podemos lançar sobre a terra a justiça (Am 5,7), e preciosa demais, tanto para Deus, quanto

¹⁰ Revista Veja, nº 2204, p 62.

¹¹ Revista Veja, n 2205, p-62-63.

¹² Revista Veja, nº 2204, p 58-59.

¹³ SARTÓRIO, Tiago Elias Santos Sartório. Do sistema judicare. Disponível em:

<http://www.viajus.com.br/viajus.php?pagina=artigos&id=723&idAreaSel=15&seeArt=yes>. Acesso em 11 de Abril de 2011.

para nós. É a justiça que relaciona o conceito sistemático de Reino de Deus com o conceito evangélico.

No Sermão da Montanha, construindo um discurso teológico, Mateus nos mostra Jesus presente entre nós, constituindo a plataforma concreta sobre a qual Deus encontra cada pessoa humana, o lugar no qual o Reino se fez próximo. Mateus nos pede quase o impossível: “sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5,48). O evangelista Lucas percebe a limitação humana, reformulando o pensamento mateano, tornando-o muito mais justo, plausível, “Sede misericordiosos, como também o vosso Pai é misericordioso” (Lc 6, 36). Deus não é justo, é muito mais que justo, é misericordioso. Para chegar a este conceito foi preciso reinterpretar a própria Palavra. Amós não pôde perceber este dom, coerente com seu pensamento foi solidário em seu tempo. O desafio da releitura bíblica é sempre este: avançar. Avançar para águas mais profundas. Tem-se convicção que Amós, trabalhador, leigo e despojado de si, avançou, proporcionou que seu sucessor pudesse também avançar no entendimento, na solidariedade, na mística, na liberdade e na Justiça de Deus.

Gritar por liberdade, por justiça que emana de Deus, possibilita resignificar a vida, dar um sentido. Fomos feitos para a felicidade e agentes dela. “Se não existe a justiça verdadeira, se se explora os pobres, se se oprime o irmão ainda que legalmente, Deus não pode fechar os olhos” (SICRE, 2002, 70). O profeta continua a ser os olhos e a voz de Deus.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, J. e OUTROS. Fé e justiça. [Tradução de José A. Cheschin]. São Paulo: Loyola, 1981, 183 p.

ALT, Albrecht. **Terra Prometida**: ensaios sobre a história do povo de Israel. [Tradução de Haroldo Reimer]. São Leopoldo: Sinodal, 1997, 236 p.

AUZOU, Georges. **A tradição Bíblica**. [Tradução de Eliseu de Lucena Lopes]. São Paulo: Livraria das cidades, 1971, 373 p.

BAUER, Johanner. **Dicionário de Teologia Bíblica**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1983, 1173 p.

BEM-CHORIN, Schalom. **A eleição de Israel** – um tratado teológico-político. [Tradução de Carlos Almeida Pereira]. Petrópolis: Vozes, 1999, 156 p.

BONORA, Antonio. **Amós, o profeta da justiça**. [Tradução de Píer L. Cabra]. São Paulo: Paulinas, 1983, 110 p.

BRANDÃO, Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Unicamp, 2004, 122 p.

BRIGHENTI, Agenor. **A Igreja perplexa**. São Paulo: Paulinas, 2004, 149 p.

BRIGHT, John. **História de Israel**. [Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Solano Rossi]. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2003, 614 p.

CAMACHO, Ildefonso. **Doutrina Social da Igreja**: abordagem histórica. [Tradução de J.A. Cheschin]. São Paulo: Loyola, 1995, 526 p.

CRB. **A leitura profética da história**. São Paulo: Loyola, 1992, 246 p.

CROATTO, Severino. Êxodo. **Uma hermenêutica da liberdade**. [Tradução de Haroldo Reimer]. São Paulo: Paulinas, 1981, 179 p.

CROSSAN, John Dominic. **O nascimento do cristianismo**. [Tradução de Bárbara Theoto Lambert]. São Paulo: Paulinas, 2004, 701 p.

CULLMANN, Oscar. **Cristo e o tempo**. [Tradução de Daniel Costa]. São Paulo: Custon, 2003, 296 p.

DAY, John (org). **Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo**. [Tradução de Barbara Lambert]. São Paulo, Paulinas, 2005, 525 p.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. [Tradução de Claudio Molz e Hans Trein]. São Leopoldo: Sinodal, 1997, 268 p.

DREHER, Carlos A. **A constituição dos exércitos no Reino de Israel**. São Paulo: Paulus, 2002, 204p.

DURKHEIM, Émile. **Introdução ao pensamento sociológico**. São Paulo: Centauro, 2001, 252 p.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. [Tradução de Fernando Tomaz e Natalia Nunes]. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, 479 p.

ELLIS, Peter F. **Os homens e a mensagem do Antigo Testamento**. [Traduzido por Flávio Cavalca de Castro]. Aparecida: Santuário, 1985, 526 p.

ELLIS, Peter F. **Los hombres y el mensaje del Antiguo Testamento**. Santander: Sal Terrae, 1970, 606 p.

EPSZTEIN, Leon. **A justiça social no antigo oriente médio e o povo da Bíblia**. [Tradução de M. Cecílian de M. Duprat]. São Paulo: Paulinas, 1990, 205 p.

ESTUDOS BÍBLICOS 14. Petrópolis: Vozes, 1987, 73 p.

ESTUDOS DE RELIGIÃO 31. **Revista semestral de estudos e pesquisas em religião**. São Bernardo do Campo: Metodista, 2006, 284 p.

ESTUDOS DE RELIGIÃO 32. **Revista semestral de estudos e pesquisas em religião**. São Bernardo do Campo: Metodista, 2007, 244 p.

FÄRBER, Sonia Sirtoli. **Morte na Teologia e na Literatura**. Porto Alegre: Pallotti, 2009, 110 p.

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel**. [Tradução de Josué Xavier]. São Paulo: Paulus, 2006, 542 p.

FROMM, Erich. **O Espírito de liberdade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, 185 p.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. [Tradução de Anacleto Alvarez]. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1988, 639 p.

GOTTWALD, Norman K. **As tribos de lahweh - uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.** [Tradução de Anacleto Alvarez]. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004, 932 p.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel**. [Tradução de Monika Ottermann]. SP: Loyola, 2005, 391 p.

HELLER, Agnes. **Além da Justiça**. [Tradução de Savannah Hartmann]. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1998, 461 p.

KAEFER, José Ademar e JARSCHER, Haidi (Org.). **Dimensões sociais da fé do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2007, 462 p.

LACY, J. M. Abrego de. **Os livros proféticos: introdução ao estudo da Bíblia**. [Tradução de PE. Alceu Luiz Orso]. São Paulo: Ave Maria, 1998, 295 p.

LAMADRID, Antonio González. **As tradições históricas de Israel – introdução à história do Antigo Testamento**. [Tradução de José Maria de Almeida]. Petrópolis: Vozes, 1999, 238 p.

LATOURELLE, René e FISICHEL, Rino. **Dicionário de teologia fundamental**. [Tradução de Luiz João Baraúna]. Petrópolis: Vozes, 1994, 1094 p.

LEON-DUFOUR, Xavier. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977, 1117 p.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia**. História antiga de Israel. São Paulo: Paulinas, 2008, 537 p.

LOSS, Nicolò. **Amós e introduzione al profetismo biblico**. Roma: Pauline, 1984, 265 p.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. Violência, símbolo e religião. Relação entre monoteísmo e violência. **Estudos da Religião**. Revista semestral de estudos e pesquisa em religião. V. 32. São Bernardo do Campo: Metodista, 06/2007, 244 p.

MANNUCCI, Valério. A Bíblia. **Palavra de Deus** - curso de introdução à Sagrada Escritura. [Tradução de Luiz João Gaio]. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986, 421 p.

MARKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. [Tradução de Álvaro Cunha e outros]. São Paulo: Paulinas, 1984, 979 p.

MAZAR, Amihai. **Arqueologia na terra da Bíblia**. [Tradução de Ricardo Gouveia]. São Paulo: Paulinas, 2003, 553 p.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. De novo o sagrado selvagem: variações. **Estudos da Religião**. Revista semestral de estudos e pesquisa em religião. V. 32, São Bernardo do Campo: Metodista, 06/2007, 244 p.

MESLIN, Michel. **A experiência humana do divino** - fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes. 1992, 360 p.

MESTERS, Carlos. A profecia durante e depois do cativeiro. In: **Curso de Verão II**. São Paulo, Paulinas, 1988, 218 p.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança**. [Tradução de Helmuth Alfredo Simon]. São Paulo: Teológica, 2003, 432 p.

MONDIM, Battista. **Quem é Deus** – elementos de teologia filosófica. [Tradução de José Maria de Almeida]. São Paulo: Paulus, 1997, 447 p.

MONLOUBOU, L. e DU BUIT, F. M. **Dicionário Bíblico universal**. [Tradução de Gentil Tilton e outros]. Petrópolis: Vozes, 1997, 827 p.

NOTH, Martin. **El mundo Del Antiguo Testamento**. [Tradução de J. Alonso Asenjo]. Madrid: Cristandad, 1976, 399 p.

PIAZZA, Waldomiro Otavio. **Religiões da humanidade**. São Paulo: Loyola, 1977, 367 p.

PIAZZA, Waldomiro Otávio. Introdução à fenomenologia religiosa, 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1983, 321p.

PRADO, José Luiz Gonzaga do. **O pastor de Técuá**: vida do profeta Amós. São Paulo: Paulinas, 1987, 132 p.

PROFETISMO: **Coletânea de estudos**. [Tradução de Geraldo Korndörfer e Walter O. Schlupp]. São Leopoldo: Sinodal, 1985, 263 p.

REICHERT, Rolf. **História da Palestina**. [Tradução de Godeberto Crijns]. São Paulo: Helder, 1972, 411 p.

RENCKENS, H. **A religião de Israel**. Petrópolis: Vozes, 1969, 291 p.

REVISTA DE CULTURA BÍBLICA. **Temas Bíblicos**. 57 e 58. São Paulo: Loyola, 1991, 159 p.

RIBEIRO, Francisco Souza. **Justiça**: entrevista com o profeta Amós. [Tradução de Cristina Paixão Lopes]. São Paulo: Paulinas, 1996, 182 p.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações** - ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1969, 419 p.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Cultura militar de violência no mundo antigo** – Israel, Assíria, Babilônia, Pérsia e Grécia. São Paulo: Annablume, 2008, 115 p.

ROWLEY, H. H. **A fé em Israel** – aspectos do pensamento do Antigo Testamento. [Tradução de Alexandre Macintyre] São Paulo: Teológica, 2003, 296 p.

SCHÖKEL, Alonso e SICRE, J. L. Diaz. **Profetas I**. [Tradução de Anacleto Alvarez]. São Paulo: Paulinas, 1988, 679 p.

SCHÖKEL, Alonso e SICRE, J. L. Diaz. **Profetas II**. [Tradução de Anacleto Alvarez]. São Paulo: Paulinas, 1991, 723 p.

SCHREINER, Josef. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**. [Tradução de Benôni Lemos]. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004, 559 p.

SCHWANTES, Milton. **A terra não pode suportar suas palavras**. Reflexão e estudo sobre Amós. São Paulo: Paulinas, 2004, 206 p.

SCHWANTES, Milton. **Amós**: meditações e estudos. São Leopoldo: Sinodal, 1987, 123 p.

SCHWANTES, Milton. **Breve História de Israel**. São Leopoldo: Oikos, 2008, 92 p.

SCHWANTES, Milton. **História de Israel**. Vol. 1. Local e origens. 3. ed. São Leopoldo: Oikos, 2008, 141 p.

SCHWANTES, Milton. **Sofrimento e esperança no exílio**. São Leopoldo: Sinodal, 1987, 134 p.

SCHWANTES, Milton. A profecia durante a monarquia. In: **Curso de Verão II**. São Paulo: Paulinas, 1988, 218 p.

SICRE, José Luis. **A justiça social dos profetas**. [Tradução de Carlos Felício de Oliveira]. São Paulo: Paulinas, 1990, 666 p.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel**: O profeta. Os profetas. A mensagem. [Tradução de João Luís Baraúna]. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, 540 p.

SILVA, Airton José da. **A voz necessária**. Encontro com os profetas do século VIII a. C. São Paulo: Paulus, 1998, 142 p.

SILVA, Paulo Augusto. Aurora dos deuses - a emergência do conceito de divindade na cultura grega. **Reflexões**. Revista de filosofia e teologia da Faculdade Arquidiocesana de Mariana. Mariana: Dom Viçoso, Ano IV, n 4, 2005, 159 p.

SIMÕES, Jorge J. **Cultura religiosa** - o homem e o fenômeno religioso. São Paulo: Loyola, 1994, 138 p.

SOGGIN, J. Alberto. **Nueva Historia de Israel** – de los orígenes a Bar Kochba. [Tradução de Victor Morla]. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997, 508 p.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995, 241 p.

THIEL, Winfried. **A sociedade de Israel**. [Tradução de Ilson Kayser]. São Leopoldo: Sinodal, 1988, 158 p.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. **Normas para apresentação de documentos científicos**. V. 1. 2 ed. Projetos. Curitiba: UFPR, 2007, 85 p.

VAUX, R. de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. [Tradução de Daniel de Oliveira]. São Paulo: Teológica, 2003, 622 p.

WESTERMANN, Claus. **Teologia dell'Antico Testamento**. Brescia: Paideia, 1983, 344 p.

WILSON, Robert. **Profecia e sociedade no Antigo Israel**. [Tradução de João Rezende Costa]. São Paulo: Paulinas, 1993, 294 p.

WINTERS, Alicia. O Goel no antigo Israel. **Ribla**: revista de interpretação bíblica latino-americana. Petrópolis: Vozes, n 18, 1994/2, p 23-26.