

Profecia e Estado

Uma proposta para a hermenêutica profética (1)

Dedicado ao amigo e colega Erhard S. Gerstenberger

Milton Schwantes

I

Em lugar de uma introdução mais explícita, aponto para a exposição do primeiro palestrante deste nosso Ciclo de Palestras. O Pastor Orvandil Barbosa nos situou muito bem quanto ao sentido atual da igreja profética. Lembro tão somente duas de suas colocações: (1) Orvandil afirmava que nosso assunto 'é o tema do dia a dia da vida da gente', mostrando, deste modo, que nossa temática não é uma elaboração geral, mas uma experiência pessoal do cristão em meio às lutas do povo brasileiro. (2) E expunha também que 'o Estado que aí está não condiz nem ao povo e nem a seu projeto profético'. Estas colocações elucidam que a relação entre Igreja e Estado se evidencia como conflitiva na medida em que está enraizada na situação profética do povo.

Restrinjo minha introdução a esta retomada das palavras do Pastor Orvandil. E trato de buscar um enfoque vétero-testamentário para a questão. E, já que esta minha contribuição está colocada em um conjunto maior de palestras, penso poder me ater mais ao Antigo Testamento.

II

O fenômeno que costumamos designar de 'profecia vétero-testamentária' é uma grandeza múltiplice; está longe de ser um todo homogêneo ou monolítico. Em respeito a esta sua multiformidade certamente não faremos bem, se projetarmos harmonizá-la numa só definição abrangente ou se quisermos conglomerá-la em procura

(1) Em sua elaboração inicial este estudo foi formulado para o Ciclo de Palestras "Profecia - Igreja e Estado" em nossa Faculdade de Teologia, no 1º semestre de 1981.

apressada por algo como "la esencia del profetismo"(2). Tentemos aperceber-nos desta heterogeneidade da profecia, aludindo, tão somente, a três observações:

Primeiro: Acostumamo-nos a atribuir à palavra 'profeta' (3) a um bom número de personagens bíblicas e o conceito da 'profecia' a uma das mais significativas tradições do Antigo Testamento. E, de fato, muitos são intitulados de 'profetas' (אֲנִי נָבִי): Abraão (Gn 20.7), Aarão (Êx 7.1), Moisés (Dt 34.10), Miriã (Jz 4.4), Samuel (1 Sm 3.20), Gade (1 Sm 22.5), Natã (2 Sm 7.2), Aías de Silo (1 Rs 11.29), Elias (1 Rs 18.36), Eliseu (2 Rs 6.12) e tantos outros. Parece, pois, mui natural que designemos de 'profetas' a um Amós, Oséias, Miquéias, Isaías e os demais assim chamados 'profetas literários' ou 'profetas clássicos' ou 'profetas posteriores' (4). Que engano!

Pois, dos quinze 'profetas literários' somente três, relativamente tardios (Hc 1.1; Ag 1.1; Zc 1.1), são apresentados como 'profetas' nos cabeçalhos de seus livros. Além disso, Amós nega expressamente, ser 'profeta': "eu não sou profeta e eu não sou filho (= discípulo) de profeta" (Am 7.14) (5). Oséias tem 'profetas' como correligionários, mas não se auto-define como tal (6). Para Miquéias 'profetas' são só e justamente seus adversários (Mq 3.5s, 11). Se bem que Isaías esteja casado com uma 'profetisa' (הַנְּבִיאָה Is 8.3), ele mesmo não é citado como 'profeta', exceto em textos mui posteriores, em especial nos caps.36-39 que provêm de 2 Rs 18ss; também para ele 'profetas' são adversários (Is 3.2 etc). Tão somente nos

-
- (2) Este é o título de uma obra de NEHER, André. *La esencia del profetismo*. In: *Biblioteca de Estudios Bíblicos*, vol. 8 (Salamanca, 1975).
- (3) Cf. em especial JEPSEN, Alfred. *Nabi, soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*. (München, 1934), pág. 5ss, 43ss; KRÄMER, Helmut, RENDTORFF, Rolf, MEYER, Rudolf e FRIEDRICH, Gerhard. *προφήτης*. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol.6. (Stuttgart, 1959), pág. 781-863; JEREMIAS, Jörg. *נָבִי nabi* Prophet. In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol.2. (München, 1976), pág. 7-26.
- (4) Na tradição hebraica os livros de Isaías até Malaquias são os 'profetas posteriores' (אֲנִי נָבִי אֲנִי נָבִי). Os 'profetas anteriores' (אֲנִי נָבִי אֲנִי נָבִי) são os livros históricos de Josué até 2º Reis.
- (5) Quanto a esta interpretação de Am 7.14 cf. WOLFF, Hans Walter. *Dodekapropheten 2 Joel und Amos*. In: *Biblicher Kommentar Altes Testament*, vol. 14/2. (Neukirchen, 1969), pág. 359-361; RUDOLPH, Wilhelm. *Joel-Amos-Obadja-Jona*. In: *Kommentar zum Alten Testament*, vol. 13/2. (Gütersloh, 1971), pág. 250, 256. A tradução do v.14 como passado é defendida, por exemplo, por REVENTLOW, Henning Graf. *Das Amt des Propheten bei Amos*. In: *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Vol. 80. (Göttingen, 1962), pág. 16-20.
- (6) Cf. WOLFF, Hans Walter. *Hoseas geistige Heimat*. In: *Theologische Bücher*, Vol. 22. (München, 1964), pág. 232-250; WOLFF, Hans Walter. *Dodekapropheten 1 Hosea*. Vol. 14/1. 2ª ed. (Neukirchen, 1965), pág. 152.

decênios que antecedem à destruição de Jerusalém (em 587 a.C.), durante o cativeiro e, em especial, na era persa (após 538 a.C.) a palavra 'profeta' passa a ser usada também para 'profetas literários'. Contudo, inclusive nestes tempos, este vocábulo, no geral, continua a valer para os adversários (cf. por exemplo Jr 2.26; 6.13; 23.9ss; Ez 13.1ss; Sf 3.4; observe especialmente Zc 13.2,4s) e, tão somente, raras vezes para os 'profetas literários' (Hc 1.1; 3.1; Jr 1.5;46.1 etc(7); Ez 2.5; 33.33; Ag 1.1,3,12; 2.1,10; Zc 1.1,4-7; 7.3,7(!);12; 8.9). E até mesmo nesta época, em torno do cativeiro, um bom número de 'profetas literários' continuam não sendo designados de 'profetas'. É o caso de Sofonias, Naum, Dêutero-Isaías, Trito-Isaías, Joel, Obadias, Jonas, Malaquias.

Mas, então, a partir do texto bíblico qual é o termo adequado que abarque estes assim chamados 'profetas literários'? Pois, não existe! Há, isso sim, uma gama de termos ou expressões que se atribuem ou que lhes são conferidos. Um destes é o conceito 'profeta', do qual brevemente falamos acima. Mas existem outros:

Entendem-se preponderantemente como 'enviados' (שׁלח k. "enviar"(8). São mensageiros de Javé que fazem ecoar seus conteúdos como ditos de mensageiro que, em especial, em seus anúncios ou, com menor freqüência, em suas denúncias são caracteristicamente introduzidos pela fórmula do mensageiro "assim disse Javé" ("כֹּה אָמַר יְהוָה" (9). Eles profetizam (ni./hitp.) (10). São as pessoas da palavra; o פִּקְדָּן é seu específico (Am 3.8; Jr 18.18!)

-
- (7) Deve-se ter em mente que a grande freqüência do termo 'profeta' no Livro de Jeremias tem que ser atribuída ao processo de redação do texto, aos relatos sobre Jeremias (em especial em Jr 19-20; 26-29; 36-45) e a redatores deuteronomistas; cf. RUDOLPH, Wilhelm. *Jeremia*. In: *Handbuch zum Alten Testament*. Vol. 12. 3º ed. (Tübingen, 1966), pág. XV-XVIII e THIEL, Winfried. *Die Deuteronomistische Redaktion von Jeremia I-25*. In: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten Testament*. Vol. 41 (Neukirchen, 1973).
- (8) Este verbo aparece com freqüência e destaque, quando se trata da legitimação da tarefa profética, cf. SCHWANTES, Milton. *Isaías* (polígrafo). (São Leopoldo, 1979), pág. 53a.
- (9) Quanto a estas peculiaridades do linguajar profético veja WESTERMANN, Claus. *Grundformen prophetischer Rede*. 4. ed. (München, 1971).
- (10) Em diferença ao substantivo e título "profeta" (נָבִיא) o verbo "profetizar" (ni./hitp.) é usado com freqüência e sem restrições (cf. Am 3.8; 7.15a!) para descrever a função dos 'enviados' ou 'mensageiros': Am 2.12; 3.8; 7.12a, 15,16 (+ נִסַּף hi.); Mq 2.8 (ni./hitp.); Jr 18.14; 20.1; 25.13,30; 26.9,11s,18,20; 28.8; 29.27; 32.3; Ez 4.7; 6.2; 11.4,13; 12.27; 13.2,17; 21.2 (+ נִסַּף hi.);7 (+ נִסַּף hi.); 14.18,33;25.2; 28.21; 29.2; 30.2; 34.2; 35.2; 36.1,3,6; 37.4,7,9a,12; 38.2,14,17; 39.1, veja ainda Jl 3.1 e cf. 1 Rs 22.8,18. Este verbo também descreve ainda que de modo pouco freqüente o falso profetizar: Mq 2.11 (+ נִסַּף hi.); Jr 2.8; 5.31 etc; Ez 13.2,17; Zc 13.3, cf. 1 Rs 22.10.
- (11) Basta conferir os títulos dos livros para perceber o quanto eles se entendiam a partir da palavra: Is 2.1; Jr 1.1; Ez 1.3; Os 1.1; Am 1.1; Jl 1.1; Mq 1.1; Sf 1.1; Ag 1.1; Zc 1.1; Mi 1.1.

(11). São descritos, no geral por adeptos, como 'videntes' (כֹּהֵן "ver" (12) e ראה "olhar", "ver" (13)). São 'homens de Deus' (אֱלֹהִים יִשְׁרָאֵל (14), cf. Os 9.7). Pelos adversários são acusados de 'perturbadores'/'agitadores' (עֲבָרָה 1 Rs 18.17), de 'conspiradores'/'subversivos' (אֲשֶׁר "conspirar", "conjurar", Am 7.10; Is 8.12), de 'doidos' (מְצֻלָּם 2 Rs 9.11 Elias, Jr 29.20 Jeremias, Os 9.7 Oséias), de 'tolos' (יֵלֵךְ Os 9.7).

Tento agrupar e direcionar as pistas mais significativas que até aqui detectei: (1) Se fazemos 'profeta' e 'profecia' os termos abrangentes para uma das tradições básicas do Antigo Testamento, evidentemente estamos simplificando, já que estes termos, nem de longe, são valorizados por todos os textos e já que com eles concorre toda uma gama de outras expressões. (2) Constatei que os assim chamados 'profetas literários', tanto os do 8º século quanto os da era exílica, negam de modo expresso ou, em boa parte, evitam de modo evidente a designação 'profeta' (נָבִיא). 'Profetas' são basicamente seus adversários. Neste sentido, os profetas não são 'profetas'. (3) Desde alguns decênios antes do cativeiro a palavra 'profeta' passa a ser conferida também a alguns 'profetas literários'; no livro de Jeremias isso ocorre com grande freqüência (cf. também Zc 7.7!). (4) Tal uso genérico da palavra 'profeta' foi reforçado pela tradução grega (a Septuaginta), quando esta, em parte, passou a reservar o vocábulo προφήτης para o 'profeta literário e verdadeiro' e a cunhar o termo ψευδοπροφήτης ('falso profeta') (15) para o adversário. E assim 'profeta' que uma vez designava o adversário de um Amós ou Isaías, mais e mais, vai passando a ser — como hoje, de fato, ocorre — o termo abrangente e nivelador (16), que inclui a todos, tendendo a encobrir as diferenças. Formulando-o de

-
- (12) Am 1.1; 7.12; Os 12.11; Is 1.1; 2.1; 13.1; 30.10; Mq 1.1; Hc 1.1; 2.2s; Na 1.1; Ob 1.1; Ez 7.13; 12.21ss, cf. textos como 2 Sm 24.11; 2 Rs 17.13 etc. Com este verbo também pode ser designado o falso vidente: cf. por exemplo Is 29.10; 47.13; Jr 14.14; Ez 13.6 etc; Mq 3.6s. Veja VETTER, D. כֹּהֵן hzh mirar. In: *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Vol. 1. (Madrid, 1978), pág. 744-750. Quanto à raiz da 'profecia' na tradição dos videntes veja WESTERMANN, Claus. Propheten. In: *Biblich-Historisches Handwörterbuch*. Vol.3. (Göttingen, 1966), pág. 1499.
- (13) Am 7.13; Is 6.1; Jr 1.11.13; Ez 1.1.4 e muitos textos mais. Cf. VETTER, D. ראה r'h sehen. In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. 2. (München, 1976), pág. 697-699.
- (14) Dt 33.1 (Moisés); 1 Rs 17.18 (Elias); 2 Rs 4.7 (Eliseu) etc. Este título não é usado para os 'profetas literários' (cf. contudo WOLFF, Hans Walter. op. cit. [Hosea] pág. 202). Veja KÜHLEWEIN, J. אֱלֹהִים 'i' hombre. In: *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Vol. 1.1. (Madrid, 1978), pág. 219s.
- (15) Cf. HATCH, Edwin e REDPATH, Henry A. *A Concordance to the Septuagint*. Vol. 2. (Graz, 1954), pág. 1483.
- (16) "Nosso vocabulário nos leva a generalizações; falamos de 'profetas', dando assim a ilusão de uma unidade que não existe." RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. 2. (São Paulo, 1974), pág. 10.

um modo um tanto irônico, dir-se-ia que um Amós ou Miquéias passou à história com o título de seus mais ferrenhos adversários!

Desse modo vamos percebendo o quanto a 'profecia' é um fenômeno bem mais diversificado do que estamos habituados a admitir. Contudo, até agora, esta observação só foi aprofundada a nível terminológico. Seria metodologicamente insuficiente permanecer nesta faixa. Para obter um acesso ainda mais adequado, busquemos diferenciar algumas categorias fundamentais dentro deste quadro amplo e diferenciado de profecia.

Segundo: a oposição excludente entre os mensageiros de Javé e os profetas ou, para dizê-lo na linguagem costumeira, a contenda entre os falsos e verdadeiros profetas (17) perfaz o intransponível divisor de águas no que costumamos chamar de profecia; é uma "questão essencial" (18). Afinal, "nos livros dos profetas, a maior parte das afirmações sobre os מִיָּדָיִם é polêmica" (19). De certo modo já o esboçávamos acima. Trata-se, agora, de completar o quadro, de modo elementar (20), com algumas pinceladas a mais.

É um quadro em contraste de preto e branco. Para obtermos um conceito da profecia será necessário buscá-lo sob o enfoque do contraste, da polarização. O profeta existe em seu antagonismo aos profetas; este caráter conflitivo é intrínseco ao profético. Portanto,

-
- (17) O leitor que me perdoe a inconseqüência já que, apesar do anteriormente exposto, volto a me valer do termo 'profeta' para designar mensageiros como Amós, não porque este fosse o vocábulo que mais condiz a tais personagens, mas porque, afinal, é o vocábulo em uso.
- (18) QUELL, Gottfried. *Wahre und falsche Propheten, Versuch einer Interpretation*. (Gütersloh, 1952), pág. 9.
- (19) RENDTORFF, Rolf. op. cit. pág. 805.
- (20) Não posso pormenorizar, aqui, a questão dos assim chamados profetas falsos e verdadeiros. Para tal pode-se buscar orientação na literatura das notas nº 18 e nº 19 e nos seguintes trabalhos: GUNNEWEG, Antonius H.J. *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung*. In: *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Vol. 55. (Göttingen, 1959); OSSWALD, Eva. *Falsche Prophetie im Alten Testament*. In: *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*. Vol. 237. (Tübingen, 1962); WOLFF, Hans Walter. *Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie*. In: *Theologische Bücherei*. Vol. 22. (München, 1964), pág. 206-231 (especialmente pág. 221-225 e pág. 228-230); KRAUS, Hans-Joachim. *Prophetie in der Krisis, Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia*. In: *Biblische Studien*. Vol. 43. (Neukirchen, 1964); JEREMIAS, Jörg. *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*. In: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*. Vol. 35. (Neukirchen, 1970); MALLAU, Hans H. *Las diversas reacciones al mensaje profético en Israel y su ambiente, una contribución al problema de los profetas verdaderos y los profetas falsos*. In: *Cuadernos de Teología*. Vol. 2. (Buenos Aires, 1972), pág. 35-57; GARMUS, Ludovico. *Verdadeiros e falsos profetas*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 33, fascículo 131. (Petrópolis, 1973), pág. 547-578; GONZÁLEZ, Angel. *LOHFINK, Norbert e RAD, Gerhard von. Profetas verdaderos profetas falsos*. In: *Biblioteca de Estudios Bíblicos*. Vol. 16. (Salamanca, 1976).

mesmo que o conceito do falso e verdadeiro tenha sido atribuído posteriormente à profecia, a questão lhe é inerente. Seria acaso que o ambiente da profecia é o da luta? Mais adiante será necessário retornar à questão.

Para podermos orientar-nos em tal conflitividade, será necessário definir o que vem a ser preto e branco, discernindo entre o falso e o verdadeiro. Carecemos, pois, de critérios. Destes muito se lê nos textos vétero-testamentários (cf. por exemplo Jr 23.9ss). Resumindo, o profeta verdadeiro se destaca pelo seu sofrimento, por sua consciência vocacional, por sua moralidade, distingue-se pela radicalidade de sua mensagem aniquiladora, é reconhecido através da efetivação de seus anúncios, é confirmado pela tradição de antecessores(21). Há, pois, uma cadeia de critérios. E justamente esta quantidade aponta para sua precariedade: afinal falsos profetas também apresentam consciência vocacional, entendendo-se como mensageiros de Deus (cf. Jr 28.11); há anúncios de profetas autênticos que efetivamente não se cumprem (Am 7.11, cf. v.9); sua moralidade, por vezes, deixa a desejar (cf. Os 1-3); há profetas verdadeiros que conviviam com profundas crises pessoais (cf. Jr 20.14ss), etc. Por conseguinte, estes critérios se revelam como muletas, não como garantias. A questão da autenticidade da profecia perpassa tais critérios e desemboca no risco; se bem que a profecia verdadeira não seja calculável, ela pode ser crida. Como tal é dom, é carisma(22).

Por extensão, também o engodo da profecia falsa não é deduzível a base de evidências. Isso não anula a busca por critérios, mas coloca-os sob o devido enfoque. A falsa profecia converge em algumas características marcantes: Seus representantes, com regularidade, aparecem no plural ($\square \text{ } \text{?} \text{ } \text{?} \text{ } \text{?} \text{ } \text{?}$); aparentemente contam com tão pouca base que dependem do apoio mútuo; como que precisam do comparsa. Surgem, com constância, entre os da corte e dos templos centrais; são comensais da corte (1 Rs 18.19); estão associados aos sacerdotes (Mq 3.11). Despontam como falastrões da paz ("dizendo: Paz! Paz! quando não há paz" Jr 6.14; 8.11, cf. 23.17; Mq 3.5 etc) (23). Uma profecia sob tais auspícios haveria de entrar em conflito com o templo ou a corte, o 'Estado' e a 'Igreja'?

-
- (21) Cf. maiores detalhes e os respectivos textos bíblicos em GARMUS, Ludovico. op. cit. pág. 558ss; WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 228-230; GONZÁLEZ, Angel. op. cit. pág. 46-76;
- (22) Nessa direção indica, a seu modo, QUELL, Gottfried em sua obra fascinante (cf. acima nota nº 18). Veja também WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 229s. Boa crítica a esta posição se lê em KRAUS, Hans Joachim. op. cit. pág. 35s, 46, 114s.
- (23) Cf. maiores detalhes em RENDTORFF, Rolf. op. cit. pág. 805, 807; GONZÁLEZ, Angel. op. cit. pág. 36-45; GARMUS, Ludovico. op. cit. pág. 548-553; JEREMIAS, Jörg. op. cit. pág. 183-193.

Uma resposta negativa quase que se impõe! Mas a questão não é tão simples. Para divisá-lo temos que acrescentar à diferença fundamental entre falsa e verdadeira profecia outra distinção a mais que, em parte, coincide com aquela, mas, em parte, a transcende. Nela a profecia, que nos parecia um bloco monolítico, se esfacelará, em definitivo, em suas categorias divergentes e assim estaremos sendo remetidos ao ponto crucial de nosso Ciclo de Palestras. Vejamos!

Terceiro: a pesquisa dos últimos decênios destacou que aquilo que, em dado momento, se evidencia como falsa profecia integra antigas tradições de Israel. Sua inverossimilidade desvenda-se recém no processo histórico. Em sua origem está ancorada em funções e conteúdos legítimos e reconhecidos: um profeta é um intercessor (24), que assume certas cerimônias litúrgicas oficiais (por exemplo por ocasião de uma seca); é um conselheiro que pode ser procurado e consultado; é um crítico e juiz severo contra os que praticam desmandos na sociedade, inclusive enfrenta o rei (25). Tais funções e conteúdos não são mais que autênticos? Até profetas verdadeiros se enquadram nestas diretrizes (Am 7.1ss; Jr 38.14ss; Is 7.1ss)!? E, contudo, justamente intercessão, conselho e crítica visam o וָשָׁלוֹם , a paz! Intervêm, aconselham e criticam para manter ou restaurar o existente. Poder-se-ia dizer também: sua crítica estabiliza e visa harmonia (26). Neste propósito estão assentados os falsos profetas: são simpáticos cortesãos da paz palaciana. Mas aí também cabem um Natã, o cura de Davi (27), um Elias, o opositor de Acabe (28), enfim esta é a tendência dos profetas pré-literários. E, até mesmo, profetas literários estão nesta trilha: pensemos em Naum(?) (29), em Habacuque (30), em Obadias (31), em Ageu, Zacarias,

-
- (24) "Con esto queremos significar que la función cültica del profeta en los primeros tiempos fue la intercesión." RAD, Gerhard von. op. cit. pág. 154.
- (25) Cf. JEREMIAS, Jörg. op. cit. pág. 128ss.
- (26) "No centro da mensagem (dos profetas cülticos) está a intenção de manter... para Israel a situação de paz ou de reestabelecê-la." JEREMIAS, Jörg. op. cit. pág. 180. Cf. também WESTERMANN, Claus. op. cit. (Propheten) pág. 1507.
- (27) Cf. SCHWANTES, Milton. Natã precisa de Davi. In: *Estudos Teológicos*, ano 18. (São Leopoldo, 1978), pág. 99ss. Veja agora também LOEWENCLAU, Ilse von. Der Prophet Nathan im Zwielficht von theologischer Deutung und Historie. In: *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann*. (Neukirchen, 1980), pág. 202-215.
- (28) Cf. SCHMIDT, Werner H. Zukunftsgewissheit und Gegenwarts kritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung. In: *Biblische Studien*. Vol. 64. (Neukirchen, 1973), pág. 35-38.
- (29) BENTZEN, Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. Vol. 2. (São Paulo, 1968), pág. 169; SELLIN, Ernst e FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. Vol. 2. (São Paulo, 1978), pág. 680a; cf. contudo também JEREMIAS, Jörg. op. cit. pág. 11ss.
- (30) JEREMIAS, Jörg. op. cit. pág. 55ss.
- (31) WOLFF, Hans Walter. Dodekapropheten 3 Obadja und Jona. In: *Biblischer Kommentar Altes Testament*. Vol. 14/3. (Neukirchen, 1977), pág. 3s.

Malaquias (32). E, por fim, inclusive certos traços ou fases dos que costumamos chamar de profetas verdadeiros situam-se na mesma faixa (cf. Am 7.1ss; Is 1.21ss; Jr 2.1ss etc).

É fascinante ver como a falsa profecia remonta a antigas tradições e funções cúlticas legítimas, como é um ramo da profecia pré-literária e da profecia cúltica. E esta não deixa acomodar-se a limites fixos. Perpassa o todo do fenômeno profético. E com isso a pergunta pelo que há de verdadeiro na profecia verdadeira assume dimensões quase angustiantes. Afinal, que é típico do profeta verdadeiro, de um Amós, Miquéias, Isaías etc? Respondo, valendo-me, por ora, da característica elaborada na pesquisa, já que mais adiante terei que retornar à questão: "tiveram que anunciar ao Israel de seus dias o fim de sua aliança com Javé e com isso o fim de sua existência"; sua mensagem são "palavras de juízo contra todo Israel" (33). "O anúncio da ruína dirige-se a todo povo... Agora estava em jogo a existência de Israel." (34) "Os profetas proclamam a sentença de morte que Javé declarara a Israel." (35) "Em questão está o povo de Deus, Israel, como um todo em seu direito à existência diante de Javé, seu Deus, que a ele se voltara em dádiva e mandamento..." (36). "O essencial na atuação profética" é o seguinte: "pela palavra colocam Israel diante do ataque do Deus distante que fará surgir um dia totalmente diferente" (37). Conforme esta concepção, a diferença consiste em que para uns (profetas falsos, profetas cúlticos, profetas pré-literários, alguns profetas literários) a destruição tão somente atinge certas pessoas ou grupos de pessoas com o intuito de salvaguardar o todo, enquanto que para outros (Amós, Miquéias, Oséias e outros profetas literários) o aniquilamento abrange a totalidade de Israel, sendo ruína radical e total. Para alguns profetas só era relevante a morte de certo rei e sua substituição; para outros profetas o extermínio englobaria rei, corte, povo. No Antigo Testamento existe um exemplo contundente para esta afirmação: trata-se da postura de Eliseu e de Oséias diante do levante do general Jeú. Para Eliseu (cf. 2 Rs 9.1ss) a substituição de Jorão, descendente do famigerado Acabe, por Jeú no trono de Israel

(32) Cf. ainda JEPSEN, Alfred. *Nabl, soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*. (München, 1934).

(33) JEREMIAS, Jörg. op. cit. pág. 180 e pág. 178.

(34) WESTERMANN, Claus. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. In: *Altes Testament Deutsch Ergänzungreihe*. Vol. 6. (Göttingen, 1978), pág. 111.

(35) RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. 1. (São Paulo, 1974), pág. 80.

(36) ZIMMERLI, Walther. *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. In: *Theologische Wissenschaft*. Vol. 3. (Stuttgart, 1972), pág. 160.

(37) WOLFF, Hans Walter. *Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten*. In: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie Festschrift für Walther Zimmerli*. (Göttingen, 1977), pág. 555.

era relevante; contudo, esta troca em nada atingia estrutura e essência do reinado. Já para Oséias o sangrento golpe de estado de Jeú é um argumento a fim de anunciar "para Israel o fim de qualquer reinado" (38) (Os 1.4). Este exemplo revela, de modo eficiente, uma profunda divergência na profecia que, se bem que não coincida com o antagonismo de falsa e verdadeira profecia, já que permeia a ala dos assim considerados profetas verdadeiros (Eliseu e Oséias!), também não é radicalmente averso à falsa profecia já que um Eliseu tem em comum com um Hananias (um típico pseudoprefeta ψευδοπροφήτης na tradução grega, cf. Jr 28, i.e., Jr 35 na Septuaginta) o declarado propósito de preservar as estruturas políticas através de corretivos acidentais. Mas este exemplo também nos presta o serviço de dar uma primeira impressão quanto à importância do reinado para a profecia. Tematizemo-la. Mas antes disso é oportuno resumir este nosso terceiro item. E, além disso, devo tentar recompor a caminhada já feita.

Simplificando e resumindo, podemos encontrar três ramificações do fenômeno profético: (1). Existem profetas do templo e da corte. Entre estes há os que costumamos designar de profetas falsos (pensemos em Hananias), mas entre estes também se encontram aqueles que, de certo modo em descontinuidade com corte e templo, chamaríamos de profetas verdadeiros (pensemos em Natã). Na paz e na ordem está o sentido de sua mensagem. (2) Existem profetas críticos. Entre estes se deveria localizar, no geral, os profetas pré-literários. Distanciam-se de corte e templo. Denunciam erros concretos e localizados (pensemos em Elias em 1 Rs 21). (3) Existem profetas radicais. Entre estes se deverá enquadrar os representantes clássicos da profecia literária como Amós e Jeremias. Sua ameaça é radical, visando o fim do rei e, como se costuma dizer, de todo o povo. — A profecia é, pois, um fenômeno diversificado.

Era objetivo da caminhada até aqui feita destacar que a profecia não é uma grandeza homogênea. Não só falta um vocábulo hebraico que abranja o todo deste fenômeno — o termo 'profeta' (נָבִיא) justamente é evitado pelos que, como Amós ou Jeremias, se nos evidenciaram ser mensageiros de Javé — como também verifiquei que os 'profetas falsos' são tão radicalmente antagônicos aos 'profetas verdadeiros', como são profundamente divergentes aquelas vozes proféticas, que arremetem contra pessoas ou grupos culposos, daqueles que ameaçam, como se costuma dizer, todo povo de Israel. A profecia não é, pois, nenhum bloco monolítico.

(38) WOLFF, Hans Walter. op. cit. (Hosea) pág. 19.

A questão dos profetas é o reinado; no Estado está o foco de atritos. Esta é a chave para a leitura dos profetas! Dizia H. Gunkel (1917): "na verdade, o âmbito de sua (i.e., dos profetas) atividade foi a política" (39). G. Fohrer (1972) agora constata: "a verdadeira crítica ao Estado encontra-se nos profetas" (40). Cito estes dois autores, não porque a posição que neles se manifesta fosse algum tipo de consenso, mas porque são qual luzes em meio a penumbras. Pois, as preocupações da pesquisa, sem dúvida, têm sido outras. Nela se está enfatizando a definição das raízes do fenômeno em meio ao mundo religioso da época (41) e a descrição das idéias teológicas (42), quando não se tende a quase marginalizá-los (43). Em face a esta situação da pesquisa, se torna oportuno recolocar alguns dos argumentos que exigem uma leitura dos profetas no contraste ao reinado:

Primeiro: A maioria dos livros dos profetas literários fixa, em seus cabeçalhos (Is 1.1; Jr 1.2; Ez 1.2s; Os 1.1; Am 1.1; Mq 1.1; Sf 1.1; Ag 1.1; Zc 1.1), o reinado (44) no qual atuou o respectivo profeta. Isso não é mera indicação cronológica (45). Também não só

(39) GUNKEL, Hermann. *Die Propheten*. (Göttingen, 1977), pág. 31.

(40) FOHRER, Georg. *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*. In: *Theologische Bibliothek Töpelmann*. Vol. 24. (Berlin, 1972), pág. 219.

(41) Menciono como exemplos: HÖLSCHER, Gustav. *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*. (Leipzig, 1914); NEHER, André. *La esencia del profetismo*. In: *Biblioteca de Estudios Bíblicos*. (Salamanca, 1975). Quanto à origem do fenômeno cf. também: ELLERMEIER, Friedrich. *Prophetie in Mari und Israel*. In: *Theologische und orientalistische Arbeiten*. Vol. 1. (Herzberg, 1968); NOORT, Edward. *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari, die "Mariprophetie" in der alttestamentlichen Forschung*. In: *Alter Orient und Altes Testament*. Vol. 202. (Neukirchen, 1977).

(42) Cf. por exemplo DUHM, Bernhard. *Israels Propheten*. In: *Lebensfragen*. Vol. 26.2 ed. (Tübingen, 1922).

(43) É impressionante observar quão pouco espaço as Teologias do Antigo Testamento, por vezes, reservam aos profetas. Menciono: ZIMMERLI, Walther. *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. In: *Theologische Wissenschaft*. Vol. 3. (Stuttgart, 1972), pág. 84-91, 159-199 e, em especial, WESTERMANN, Claus. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. In: *Das Alte Testament Deutsch Ergänzungreihe*. Vol. 6. (Göttingen, 1978), pág. 109-120, 124-130. Lugar bem mais programático a profecia ocupa na *Teologia do Antigo Testamento* de Gerhard von RAD já que ele intitula o segundo volume de sua obra "a teologia das tradições proféticas de Israel" (São Paulo, 1974; nesta edição este sub-título do segundo volume infelizmente foi omitido). Mas, G. von Rad não chega a realmente ler os profetas sob o pano de fundo do reinado, já que para ele o início da profecia está em Elias e Eliseu (cf. op. cit. pág. 10!).

(44) A expressão "nos dias de " (יָמַי) designa, neste contexto, o período de governo. Cf. JENNI, Ernst. יָמַי yōm D'fa. In: *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Vol. 1. (Madrid, 1978), pág. 990.

(45) Afinal, em vários livros faltam tais 'datas' nos títulos: Na 1.1; Hc 1.1; Jl 1.1; Ob 1.1; Jn 1.1; Mi 1.1 (cf. Dn 1.1).

significa, de modo geral, que a profecia tem hora e lugar (46), não sendo doutrinária ou eternizante, mas concreta e temporal. Os títulos expressam também e fundamentalmente que a atuação profética está em confronto com a atuação do governante. Os cabeçalhos marcam os dois polos contrapostos: de um lado o profeta, através do qual acontece a palavra divina ou que a antecipa em visões (Is 1.1; Jr 1.1s), do outro lado, o regime monárquico que se sobrepôs a Israel e Judá. Nestes termos os que formularam os títulos dos livros proféticos (47) entenderam os profetas a partir de seu conflito com o Estado. A dor profética é o reinado!

Segundo: nos textos é deveras evidente que profecia e reinado surgem juntos, conflituam e juntos desaparecem. É como se a existência de um condicionasse a do outro (48). Ambos surgem no 10º século e desaparecem no 6º século. O que deles se fala antes, é mero prelúdio ou projeção (49), e o que deles se lê depois, é mero

-
- (46) Veja por exemplo: WILDBERGER, Hans. *Jesaja*. In: *Biblischer Kommentar Altes Testament*. Vol. 10/1. (Neukirchen, 1965), pág.; WOLFF, Hans Walter. op. cit. (*Hosea*) pág. 5; RUDOLPH, Wilhelm. *Hosea*. In: *Kommentar zum Alten Testament*. Vol. 13/1. (Gütersloh, 1966), pág. 35; WEISER, Artur. *Das Buch Jeremia*. In: *Das Alte Testament Deutsch*. Vol. 20-21. 6. ed. (Göttingen, 1969), pág. 4.
- (47) WOLFF, Hans Walter atribui os títulos a círculos deuteronomísticos (op. cit. [*Hosea*] pág. 2, cf. do mesmo autor op. cit. (*Joel und Amos*) pág. 138,150s e, igualmente do mesmo autor, Micha. *Dodekapropheten Micha*. In: *Biblischer Kommentar Altes Testament*. Vol. 14/4. (Neukirchen, 1980) pág. 2a. Veja também KIRST, Nelson. *Amós textos escolhidos*. In: *Série Exegese*. Vol. 1/1. (São Leopoldo, 1981), pág. 24s e THIEL, Winfried. *Die DEUTERONOMISTISCHE Redaktion von Jeremia 1-25*. In: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*. Vol. 41. (Neukirchen, 1973), pág. 46-61. — A uma época recente KAISER, Otto atribui Is 1.1 (*Der Prophet Jesaja Kapitel 1-12*. In: *Das Alte Testament Deutsch*. Vol. 17. 2. ed. [Göttingen, 1963], p. 1) e WEISER, Artur considera Jr 1.1-3 de autoria recente (op. cit. pág. 2s). — Já RUDOLPH, Wilhelm contesta a localização dos títulos no exílio (op. cit. [*Hosea*] pág. 35) e afirma que Am 1.1 é anterior a 722 a. C. (op. cit. [*Joel-Amos-Obadja-Jona*] pág. 115). Pelo que me consta há falta de um estudo que se proponha tanto a reelaborar as questões literárias quanto a recolocar o significado destes títulos, para o qual entendo ser relevante que os cabeçalhos dos livros proféticos, nos quais, ao meu ver, profecia e reinado estão contrapostos, se diferenciam claramente dos de salmos (Sl 3.1 etc. יְיָ לְדָוִד "para/de Davi") ou da literatura sapiencial (Pv. 1.1; 10.1; 25.1; 30.1; 31.1; Ctl.1; Ec 1.1), nos quais textos são atribuídos e dedicados a soberanos.
- (48) Nos trabalhos de WESTERMANN, Claus essa relação é adequadamente acentuada: *Tausend Jahre und ein Tag, unsere Zeit im Alten Testament*. (Gütersloh, 1965), pág.177ss; *Propheten* (cf. acima nº 12), pág. 1500; *Theologie* (cf. nº43) pág. 109. — A relação entre profecia e estado Duhm, Bernhard descreve de modo particular: a profecia "atingiu suas alturas mais elevadas, quando o desenvolvimento exigiu o Estado..." (op. cit. pág. 60).
- (49) O título e a tarefa profética foi transferida para a época pré-estatal. Mas trata-se aí evidentemente de um processo posterior, como se pode ler em RENDTORFF, Rolf. op. cit. pág. 803s e JEREMIAS, Jörg. op. cit. pág. 15s. É significativo que — exceto nos textos recentes de Jz 4.4; 6.8 (cf. NOTH, Martin. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. 3. ed. (Darmstadt, 1967), pág. 51) — o título profeta e o fenômeno profético não são tematizados em textos da época dos juízes, enquanto que o assunto da profecia é constante desde Samuel (cf. 1 Sm 3.20; 9.9; 10.5,

epílogo (50). Tentemos aperceber-nos da intrínseca relação entre profeta e rei, traçando um breve perfil histórico:

O episódio (51) decisivo, que conduziu para o reinado, ocorreu sob Saul (por volta do ano 1000 a.C.). Entre seu reinado espontâneo e carismático e o movimento da êxtase profética parece ter havido congruência, pois um provérbio (mašal) mui antigo (52) pergunta: "Também Saul entre os profetas?" (1Sm 10.12; 19.24). Mas, esta convergência inicial entre Saul e os profetas se vai diluindo na controvérsia entre o rei Saul e o profeta (1 Sm 3.20) Samuel (cf. 1 Sm 13.8ss). E os autores da época do cativo (no 6º século) acabam colocando na boca deste Samuel uma das críticas mais contundentes e arrasadoras sobre o reinado em 1 Sm 8.11-17 (53). A profecia liquida o reinado de início e de princípio. Para ela seu começo já é seu fim.

E esta contraposição entre profeta e rei que, pela primeira vez, é enfocada nos paradigmas de Samuel e Saul passa a ser uma constante. Já em Davi, que, na primeira metade do décimo século, estabiliza, em moldes cananeus – i.e., com exército permanente, capital central e culto oficial –, de modo definitivo um reinado em Judá e Israel, deparamos com dois profetas: Gade e Natã (1 Sm 22.5 etc, 2 Sm 7.2 etc). Sem dúvida, pertencem ao grupo de poder em

10-13; 18.10; 19.20,24 etc). Isso mostra que para os atuais textos profecia e reinado surgem juntos. Daf não se precisa deduzir que aqueles fenômenos que no geral se entende como precursores e incluídos na profecia, quais sejam os movimentos extático e visionário para SCHMIDT, Werner H. (Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt, zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses. In: *Neukirchener Studienbücher*. Vol. 6. (Neukirchen, 1968), pág. 201ss) e os movimentos dos extáticos, visionários, nazireus e recabitas para SCOTT, R.B.Y. (*Os profetas de Israel nos tempos contemporâneos*. [São Paulo, 1968], pág. 49ss), não pudessem ter existido antes. Contudo, proponho que não busquemos entender o fenômeno do profetismo perguntando tão exclusivamente por suas raízes religiosas mas inquirindo também e principalmente por suas raízes sociais. No interessante estudo de JEPSEN, Alfred (Nabl. op. cit. n°3) esta questão ainda não está muito clara.

- (50) Refiro-me, em especial, a Joel, Malaquias, Trito-Isaías, nos quais já tende a predominar legalismo e apocalipsismo (cf. Daniel). Textos como os de Ezequiel, Obadias e Dêutero-Isaías evidentemente mantêm intrínseca relação com a catástrofe de 587 a.C. Já Ageu e Zacarias além de tendências apocalípticas revivem, a seu modo, a relação de profecia e Estado (cf. por exemplo Ag 1.1; 2.20-23; Zc 6.9ss).
- (51) NOTH, Martin fala de "el episodio de la monarquía de Saúl" (*Historia de Israel*. [Barcelona, 1966], pág. 163ss).
- (52) Cf. EISSFELDT, Otto. Der Maschal im Alten Testament. In: *Beihfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Vol. 24 (Giessen, 1913), pág. 50. STOEBE, Hans Joachim relaciona este texto à fase tardia (pág. 211) e à fase intermediária (pág. 369) do reinado (Das erste Buch Samuelis. In: *Kommentar zum Alten Testament*. Vol. 6/1. [Gütersloh, 1973]).
- (53) Quanto à esta passagem como texto da 'escola deuteronomística' veja NOTH, Martin op. cit. (Studien) pág. 57. STOEBE, Hans Joachim não caracteriza 1 Sm 8 tão claramente como sendo parte desta escola (cf. op. cit. pág. 177,189).

torno de Davi. Contudo, são críticos ao menos quanto à nova moral imoral, implantada pelo reinado davídico (54). Um passo além vai Aías, o silonita. Vamos encontrá-lo entre os conspiradores contra o absolutismo terrorista e a espoliação econômica de Salomão (965-926); reforça a oposição de Jeroboão (1 Rs 11.26ss) (55). Mas, pouco adiante, encontramos este mesmo Aías junto com "um homem de Deus" em acirrada oposição a este mesmo Jeroboão (1 Rs 13.1ss; 14.1ss)(56), por causa da política de sincretismo religioso por parte deste primeiro rei do norte (926-906).

Este enfrentamento de profeta e rei vai acompanhando toda história do reinado. Citemos mais alguns exemplos: Jeú, filho de Hanani, investe contra o rei Baasa, de Israel (905-882, cf. 1 Rs 16.1ss). Entre Elias, o tesbita, e Acabe (870-851) desenrola-se longo conflito (1 Rs 17ss). Micaías, filho de Inlá, entra em choque com Josafá, de Judá (867-850, cf. 1 Rs 22.13ss). Eliseu apoia um golpe de estado contra Jorão, de Israel (850-845, cf. 2 Rs 9.1ss). Também os profetas literários acham-se nesta trilha. Oséias e Amós contestam Jeroboão II, de Israel (786-746). Sofonias se opõe aos regentes (Sf 1.8) que governam em lugar do jovem Josias, de Judá (639-608). Jeremias, enfim, se debate com nada menos do que cinco monarcas de Jerusalém: Josias (639-609), Jeoacaz (609), Jeoaquim (609-598), Joaquin/Jeconias (598/7), Zedequias (597-587).

Nestes profetas literários o conflito se radicaliza. Por um lado, o percebemos na vida dos profetas. Amós é posto a correr de Betel (Am 7.10-17). Isaías é isolado (Is 8.16-18). Jeremias é torturado e aprisionado (Jr 20.1ss; 37.1ss). E Urias é executado (Jr 26.20ss). A luta se radicaliza até a própria morte do profeta (cf. ainda Is 52.13ss). E, por outro lado, o conflito se amplia. Não só visa o rei e sua corte. Atinge, como se diz, a todo Israel. O povo é englobado na ruína. E assim o conflito tende a desembocar no fim de todos!

Terceiro: Mas para perceber como profecia e monarquia mutuamente se condicionaram não é suficiente olhar para o cabeçalho dos livros e o transcurso da história de Israel. Será necessário aperceber-se do conteúdo da fala profética. Fá-lo-ei resumidamente em relação aos profetas literários: Crítica e ameaça se afunilam

(54) Cf. acima nota nº 27.

(55) NOTH, Martin considera o texto deuteronomístico (Könige. In: *Biblicher Kommentar Altes Testament*. Vol. 9/1. [Neukirchen, 1968] pág. 246). Veja também WÜRTHWEIN, Ernst. Das erste Buch de Könige Kapitel 1-16. In: *Das Alte Testament Deutsch*. Vol. 11/1. (Göttingen, 1977), pág. 139ss.

(56) NOTH, Martin (op. cit. [Könige]) vê em 1 Rs 13 uma narração pré-deuteronomística que recém secundariamente foi relacionada a Jeroboão I (pág. 293s), em 1 Rs 14 reconhece uma história antiga, cujo conteúdo remonta à época daquele rei (pág. 311s).

contra o rei (Os 1.4; 13.11; Am 7.11; Is 7.17; Jr 21.11ss; Ez 17.1ss), contra o pessoal do palácio (Am 4.1ss; 6.1ss; Sf 1.8, cf. 1 Rs 16.1ss; 21.17ss), contra os funcionários (Is 1.21ss; 5.8ss + 10.1ss; 22.15ss) e contra o exército (Am 2.14-16; Is 5.22). A desgraça visa o pessoal da religião: os sacerdotes (Am 7.17; Os 4.4ss; 5.1ss), os profetas (Mq 2.5-7; Jr 23.9ss, cf. 1 Rs 18.20ss). A luta é contra comerciantes (Am 2.6; 8.4-8) e latifundiários (Am 5.11; Mq 2.1-5; Is 5.8-10). Em resumo, a profecia ameaça as capitais (Mq 1.6; 3.12; Ez 4-5; 15.1ss; 22.1ss; Sf 3.1ss, cf. Na 3.1ss?) e o templo (Jr 7.17; 26.6; Is 22.1ss; 29.1ss; Ez 8-11). Encaminha decididamente o fim de Samaria (722 a.C.) e de Jerusalém (587 a.C.). "O impacto do juízo de Javé, dizem os profetas, será sentido por todos os elementos constitutivos da ordem social que Israel erigiu... A monarquia e o estabelecimento real, os sacerdócios do templo com todo o aparato de seu culto, as cidades e palácios, que são o sinal externo e visível de riqueza e poder, os juízes e anciãos, que tinham cometido abuso de confiança, o exército, que se vangloriava de suas proezas – todos serão atingidos de um modo apropriado para destruir seu orgulho" (57). Pelo que se vê, a luta profética está voltada contra os dominantes (latifundiários, comerciantes, militares) e suas instituições concretizadas em cidade, templo e reinado. Trata-se evidentemente de revolucionários (58)!

Uma vez percebida – ainda que num apanhado mui condensado – esta dimensão revolucionária dos profetas e sua postura antagônica aos dominantes como que se impõe que, por um lado, perguntemos: E os pobres? Que lugar ocupam as vítimas destes senhores absolutos em meio às ameaças proféticas? No geral se diz estarem incluídos nos destinos de seus verdugos (cf. acima pág. 112). Esta resposta seria satisfatória? Mais adiante temos que tematizar esta questão! Por outro lado, torna-se urgente que tratemos de localizar estes profetas na sociedade de então. Qual é o lugar destes videntes revolucionários? Mas, antes de continuar neste ponto, cuidemos de resumir.

Fomos verificando que não basta ler os profetas meramente sob o pano de fundo do reinado. É indispensável compreendê-los em sua incompatibilidade e em seu antagonismo à dominação organizada no Estado monárquico do antigo Israel. Pois: a profecia crítica (Elias, por exemplo) e a profecia radical e revolucionária (Amós e Jeremias, por exemplo) só existem durante os cinco

(57) SCOTT, R.B.Y. op. cit. pág. 173. – Quanto à relação entre reinado e miséria social em Israel cf. ALT, Albrecht. Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda. In: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Vol. 3. 2.ed. (München, 1968), pág. 348-372.

(58) Cf. SCOTT, R.B.Y. op. cit. pág. 171s.

séculos de reinado em Israel e Judá; os cabeçalhos dos livros dos profetas literários postulam uma leitura dos ditos e das narrações, neles colecionados, à luz do reinado; o conteúdo crítico e radical dos profetas está centrado na ameaça às instituições básicas dos dominantes: corte, cidade, templo.

IV

No capítulo que antecedeu, para não complicar, evitei de enfatizar a falta de homogeneidade no que costumamos nivelar sob o conceito da profecia. Agora, esta ênfase se fará obrigatória.

A tarefa que me proponho a encaminhar beira a uma aventura. Daí porque, desde logo, passo a restringir-me à profecia clássica. Mas mesmo assim a tarefa nada fica devendo em amplitude. Por isso, não haverá como detalhar os argumentos em discussão na complexa questão do lugar social dos profetas (59). Não poderei diferenciar condignamente as nuances das posições. Pois bem, cientes destas limitações que se impõem, tentemos cumprir a tarefa. Em discussão estão basicamente dois modelos:

Primeiro: Os profetas integram o pessoal do culto. Há quem simplesmente nivela, integrando todo profeta clássico entre os funcionários do templo (60). Já outros, igualmente equiparando profetismo cultural e profetismo literário, de certo modo relativizam esta sua posição ao localizarem a profecia na assim chamada 'festa do pacto', em cujo contexto os profetas inclusive teriam sido vocacionados ou ordenados conforme um cerimonial litúrgico pré-fixado (61). Mais outros são ainda mais cuidadosos: alguns profetas querem ser profetas do culto mas "em seu íntimo se distanciam de funções essenciais de seu cargo", vindo a ser profetas que não mais o são (62). Uma variante dessa posição é a que afirma que os profetas emergem do culto, mas o transcendem carismaticamente em sua mensagem, em sua inovação religiosa (63).

-
- (59) Literatura encontra-se mencionada em VAWTER, Francis Bruce (Literatura recente sobre os profetas. In: *Concilium*, nº 10. Lisboa, 1965. pág. 82ss) e elaborada em JEREMIAS, Jörg op. cit.
- (60) HALDAR, A. *Associations of cult prophets among the Ancient Semites*. (Upsala, 1945). Não tive acesso a esta obra; ela se encontra resumida em GUNNEWEG, Antonius H.J. op. cit. pág. 14s,94s.
- (61) Cf. REVENTLOW, Henning Graf. Das Amt des Propheten bei Amos. In: *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Vol. 80. (Göttingen, 1962); *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*. (Gütersloh, 1963). A respeito do estudo de Reventlow sobre Amós confira a avaliação feita por SMEND, Rudolf. In: *Theologische Literaturzeitung*, ano 88. (Leipzig, 1963), pág. 662-664.
- (62) GUNNEWEG, Antonius H.J. op. cit. pág. 118.
- (63) BERGER, Peter. Charisma und religious innovation, the social location of israelite prophecy. In: *American Sociological Review*, ano 28, 1963, pág. 940-950.

Estas e posições semelhantes (64) não existem ao acaso. Pois efetivamente, existem profetas clássicos que temos que localizar, ao menos parcialmente, entre o pessoal do culto: Habacuque, Ageu, Zacarias, Malaquias (cf. acima pág. 111). E, além disso, várias vezes encontramos profetas clássicos na área do templo: Amós é expulso do templo de Betel (Am 7.10ss), Jeremias se apresenta no pátio do templo jerusalémita (Jr 7.1ss; 26.1ss), Isaías é comissionado em pleno templo (Is 6.1ss), sim sua esposa até é uma profetisa (Is 8.3), que atuava no templo de Jerusalém. Inclusive intercedem pelo povo qual profetas cúlticos (Am 7.1ss; Jr 14.1ss). Tais passagens, que nada mais são que exemplos, dão uma idéia de que, aparentemente, não podemos dissociar videntes como Amós ou Jeremias das práticas sacrais. Afinal não são criadores de uma nova religião, mas estão integrados nas tradições sacrais que seu povo há séculos articulava (65).

Mas, tudo isso, não chega a fazer de Miquéias ou Isaías funcionários autorizados e credenciados para o cerimonial cúltico. E, se bem vejo, então existem dois argumentos que o confirmam de modo contundente: (1) Estes profetas prognosticam o fim dos templos, das capitais, do reinado, o fim de todo Israel, como se costuma dizer. Como haveríamos de localizar pessoas com tais conteúdos programáticos no âmbito de templos como os de Samaria, Betel, Jerusalém que eram instituições estatais? Fosse sua profecia um mero corretivo para o reinado — como ocorre com o criticismo de um Natã (1 Sm 11-12) ou de um Habacuque (Hb 3.13) — ainda se enquadrariam no âmbito do santuário e da corte, mas sua previsão de morte ao rei e de deportação às elites não permitem localizá-los no culto oficial (Am 7.10-17!)(66). (2) Se bem que os profetas radicais vez ou outra também se apresentam na área do templo, os locais característicos de sua fala, cheia de improvisações (67), são os portões e as ruelas das cidades (Jr 5.1ss; Am 5.12 etc) (68). Vão a procura de seus ouvintes, não esperam até que algum ritual lhes permite a faia!

Segundo: Os profetas, homens solitários, são personalidades totalmente independentes em meio à sociedade e exclusivamente dependentes de Deus. Esta proposta provém basicamente do século

(64) Além da literatura da nota nº 59 compare ainda JOHNSON, Aubrey R. *The cultic prophet in ancient Israel*. 2ed. (Cardiff, 1962), e RAD, Gernhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. 2 (São Paulo, 1974), pág. 51-54.

(65) Esta tese de G. von RAD está desenvolvida no segundo volume de sua teologia.

(66) Este argumento está devidamente desenvolvido na obra de JEREMIAS, Jörg (cf. nota nº 20).

(67) Veja RAD, Gernhard von. op. cit. (Teologia) pág. 53.

(68) WEBER, Max (op. cit. pág. 283) já o percebeu.

passado e perpassa, com acentuações diferentes cá e lá, a pesquisa sobre os profetas até a atualidade (69). Evidente, em meio a esta grande gama de pesquisadores os acentos nem sempre são os mesmos. Destaco tão somente os seguintes:

Há os que enquadram os profetas na categoria do 'herói' (70), do 'gênio', do 'guia da humanidade' (71). Pertencem "ao pequeno número dos melhores do povo" (72). São "las personalidades más preclaras del antiguo Israel", marcados com inconfundíveis traços de 'individualidade' (73), já que seus pensamentos não brotam da história exterior dos fatos, mas da história interior da alma, das "experiências secretas da alma" (74). Preparam a "conquista espiritual do mundo" (75), elevando a fé do meramente cultural às "grandes verdades divinas" da "mais elevada originalidade" (76) "libres de lazos e una clase o estamento" (73). Estão repletos de espiritualidade e de dependência pessoal de Deus. São eles que, enfim, irrompem do mundo do culto para o do ético, da 'ordem moral', da religião ética e histórica, da casualidade moral (77). Desvendam, pois, a interioridade nas experiências com a própria alma, a personalidade no contato com Deus, a moralidade no convívio com o mundo. O monoteísmo ético dessas personalidades proféticas ímpares é o auge do Antigo Testamento (78). Aí pouco interessa o lugar social, aí importa o lugar ideal dos profetas.

(69) Está presente tanto em RAD, Gerhard von. op. cit. (Teologia) pág. 70ss quanto em GUNNEWEG, Antonius H.J. op. cit. pág. 118. Quanto à história da pesquisa cf. KRAUS, Hans-Joachim. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*. (Neukirchen, 1956), pág. 250-257. Breves relatos encontram-se também em REVENTLOW, Henning Graf. op. cit. (Amos) pág. 7ss e em RAD, Gerhard von. op. cit. (Teologia) pág. 7-9, 290.

(70) GUNKEL, Hermann. op. cit. pág. 9s.

(71) DUHM, Bernhard. op. cit. pág. 6,459.

(72) DUHM, Bernhard. op. cit. pág. 7.

(73) EICHRODT, Walther. Teologia del Antigo Testamento. Vol. 1. In: *Biblioteca Bíblica Cristandad*. (Madrid, 1975), pág. 311.

(74) GUNKEL, Hermann. op. cit. pág. 1as. DUHM, Bernhard (op. cit. pág. 458ss) vê sérios limites na profecia justamente por considerá-la incapaz de interiorizar as experiências.

(75) DUHM, Bernhard. op. cit. pág. 458.

(76) GUNKEL, Hermann. op. cit. pág. 31,72.

(77) HÖLSCHER, Gustav. op. cit. pág. 187s.

(78) Esta tese está claramente desenvolvida em Bernhard DUHM (op. cit.). (Cf. também DUHM, Bernhard. *Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, 1875; a esta obra de B. Duhm não tive acesso. Seu conteúdo está em Kraus, Hans-Joachim. op. cit. [Geschichte] pág. 250ss.) Mas a tese de que o profetismo é auge do Antigo Testamento continua marcando presença. FOHRER, Georg (op. cit. pág. 71), por exemplo, afirma: "O auge da história da fé vétero-testamentária se dá com o aparecimento dos grandes profetas".

Há outros que, mesmo refutando o entendimento dos profetas como personalidades de religiosidade monoteísta e moralidade racional, nem de longe rompem suas premissas centrais (79). Para estes se torna constitutivo falar de "a liberdade do profeta" (80). Porém, ao explicitarem o que vem a ser esta liberdade, retornam aos conceitos da posição que estavam refutando, ao afirmarem: "estes homens eram individualidades, para não dizer pessoas solitárias"; "tornaram-se indivíduos, personalidades" (81). Aqui, na verdade, a procura pelo lugar social tende a ser substituído por definições teológicas.

E, há mais outros que, apesar de formularem suas concepções dentro dos parâmetros gerais da pesquisa que enfatiza a personalidade — afinal os profetas continuam a ser avaliados essencialmente a partir de sua experiência pessoal e interior, fundamentalmente extática —, irrompem para um novo horizonte (82). Pois, insistem em perguntar pelo lugar social dos profetas. A discussão dessa questão é um passo realmente novo, ainda que a resposta até aqui encontrada certamente é insuficiente. Pois, os profetas acabam sendo enquadrados na camada dos intelectuais (83). Esta tese é insatisfatória porque tende a fixar a intelectualidade num setor da classe dominante e, principalmente, por pressupor que os profetas eram letrados, estudados e alfabetizados (84), o que nem mesmo vale para Jeremias, um filho de sacerdote (cf. Jr 36). Mas, ao invés de agora aprofundar a crítica, alegremo-nos com a luz que surge na penumbra e tratemos de continuar na trilha iniciada. Contudo, dediquemo-nos antes a uma breve avaliação deste modelo que localiza o profeta, definindo-o dentro de um âmbito de originalidade religiosa e de exemplar liberdade teológica.

Não seria difícil evidenciar a distância desta posição dos textos vétero-testamentários e de seu mundo. Mas, isso levaria a uma discussão abrangente. Em lugar dela, permito-me indicar tão somente para uma questão: Para afirmar-se a personalidade teológi-

(79) Esta crítica que REVENTLOW, Henning Graf (op. cit. [Amos] pág. 8s) faz a G. von Rad é adequada.

(80) RAD, Gerhard von. op. cit. (Teologia) pág. 70ss.

(81) RAD, Gerhard von. op. cit. (Teologia) pág. 168.

(82) WEBER, Max. op. cit. pág. 300ss; a literatura, à qual M. Weber tinha acesso, está relacionada na pág. 281. Cf. agora também LANG, Bernhard. Kein Aufstand in Jerusalem. die Politik des Propheten Ezechiel. In: *Stuttgarter Biblische Beiträge*. 2. ed. (Stuttgart, 1981), especialmente pág. 5-8.

(83) WEBER, Max. op. cit. pág. 292,295,299,317, cf. pág. 207ss. Quanto a B. Lang cf. abaixo nota nº 90.

(84) WEBER, Max. op. cit. pág. 299f.

ca incomparável dos profetas recorre-se, via de regra, aos textos das vocações (85). Mas, os relatos de vocação ocupam o lugar central que, por aí, se lhes atribui? Afinal, um bom número de livros proféticos não tematiza as vocações ou até nem as apresenta. Os relatos de vocação não são, pois, suficientes como ponto de partida para a avaliação dos profetas.

Contudo e apesar desta crítica, não se há de soterrar o que este modelo percebeu adequadamente. É indubitável que os profetas radicais ocupam um lugar de destaque na Escritura, ainda que seja inviável centrar neles o Antigo Testamento (86). São de uma criatividade impressionante. E, com isso, retornemos à trilha do lugar social destes profetas radicais.

Terceiro: Se é inviável concebê-los como funcionários culturais ou como 'religiosos autônomos', onde localizá-los? Tentemos apropriar-nos de alguns argumentos:

A radicalidade das ameaças contra as instituições essenciais ao reinado (cf. acima pág. 118) não permite que os situemos junto aos dominantes. Mas, então, qual é o lugar destes videntes?

Estudos mais recentes conseguiram evidenciar, com eficácia, que Amós e Miquéias estão ancorados nas tradições populares da sabedoria do clã (87) e que Oséias está sediado numa "comunhão de opositoristas" (88) dos círculos levíticos (89). Estas descobertas contêm uma dimensão profundamente nova, pois buscam a raiz da profecia não na estrutura secundária do estado (do templo, da reflexão teológica, da intelectualidade), mas nas estruturas primárias do clã, da vila israelita (90). Na sua conseqüência mais

(85) Em RAD, Gerhard von. op. cit. (Teologia) pág. 54ss.70ss isso é muito evidente.

(86) A obra de G. von Rad evidencia esta afirmação de modo muito adequado tanto nos dois volumes de sua Teologia do Antigo Testamento (São Paulo, 1974) quanto em ensaios especiais. Observe especialmente: Interpretación tipológica del antiguo testamento. In: *Estudios sobre el Antiguo Testamento, Biblioteca de Estudios Bíblicos*. Vol. 3. (Salamanca, 1976), pág. 401-419; Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments. In: *Theologische Bücherel*. Vol. 48. (München, 1973), pág. 289-312.

(87) Refiro-me a WOLFF, Hans Walter. Amos' geistige Heimat. In: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*. Vol. 18. (Neukirchen, 1964); *Mit Micha reden, Prophetie einst und heute*. (München, 1978), pág. 15-29, 30-40; *Wie verstand Micha von Moreschet sein prophetisches Amt?* In: *Supplements to Vetus Testamentum*. Vol. 24. (Leiden, 1978), pág. 403-418.

(88) WOLFF, Hans Walter. op. cit. (Hosea) pág. XIV.

(89) WOLFF, Hans Walter. Hoseas geistige Heimat. In: *Theologische Bücherel*. Vol. 22. (München, 1964), pág. 232-250.

(90) Para LANG, Bernhard (op. cit. pág. 7) os profetas fazem parte "dos grupos que possuem terra, cultura e direito à participação política", são uma das instituições "dos cidadãos livres, dos honorários ou patrícios".

evidente isto significa que os profetas estão nas tradições e nos círculos populares da sociedade israelita (91).

Tais considerações recebem alguma sustentação de mais outro fator. Um bom número de livros proféticos dão a conhecer os lugares de origem de nossos videntes. E daí podemos deduzir que eles provêm basicamente dos pequenos vilarejos provincianos de agricultores, lavradores, meeiros, pastores. Amós é de Tecoa, na serra de Judá. Miquéias provêm de Moresete-Gate na Sefelá. Naum vem de Elcós, cuja localização até desconhecemos. Jeremias surge da vila de Anatote. Urias é de Quiriate-Jearim. Elias veio de Tisbe. Tudo vilarejos! E já que na fala profética pulsa a vida sofrida destes lugarejos, a espoliação de que sua gente é vítima (cf. por exemplo Am 2.6-8; Mq 2.1-5), não há como evitar a conclusão de que os profetas provêm deste mundo periférico. Vamos percebendo o quanto os profetas radicais estão ancorados nas condições materiais de miséria da população dos vilarejos das centrais do "patriado citadino" (92).

Permanece um monte de perguntas. Mas, de momento, temos que satisfazer-nos com essas indicações, bem menos explícitas do que o desejável. Contudo, os indícios que coletamos já fornecem um quadro suficientemente animador e eloqüente: nos profetas está presente a oposição aos dominantes, tanto em retórica quanto em conteúdo; a tradição espiritual-intelectual provêm da sabedoria popular; encontram-se inseridos na situação econômica da periferia provinciana. Estes indícios nos dão uma idéia do quanto

(91) Mesmo recorrendo à tese de Hans Walter WOLFF devo ressaltar que, ao meu ver, há nela aspectos que não me parecem plenamente esclarecidos. Há nela uma tendência de isolar a dimensão da tradição, em especial a tradição oral, intelectual. Seu belo estudo "Amos' geistige Heimat" conclui com a tese: "Amós vive da tradição oral da sabedoria do clã do antigo Israel" (pág. 60). Mas quando passa a descrever o lugar social de Amós, afirma que ele é "um solitário que continuamente diz não" ("ein einsamer Neinsager" pág. 60s). Esta resposta parece não satisfazer. Em seu comentário H.W.Wolff caracteriza Amós de "criador de ovelhas" que "certamente não era pobre" (op. cit., [Amos] pág. 107), de "israelita culto" (op. cit. [Amos] pág. 108), de um "dos homens mais importantes do lugar" (op. cit. [Amos] pág. 154). Já em seus trabalhos mais recentes (cf. também pág. 108 do comentário sobre Amós) H.W.Wolff passa a definir Amós claramente, a semelhança de Miquéias, como 'ancião' (veja *Supplements to Vetus Testamentum* pág. 417 nota nº 38), como representante de sua vila junto ao centro maior (Jerusalém). Mas, essa tese dificilmente explica a profecia do sulista Amós em Israel, no norte. E, em Miquéias fica difícil de entender (apesar da argumentação de H.Wolff em *Supplements to Vetus Testamentum* pág. 404s,407) que Miquéias tenha atacado os anciãos (3.1,9,11), se ele mesmo é um deles. A questão se torna ainda mais problemática, se H.W.Wolff descreve Miquéias como estando entre as frentes: "entre os oprimidos e seus opressores", "entre o regime do terror e os aterrorizados" (*Mit Micha reden* pág. 19). A questão necessita de maiores estudos.

(92) Cf. WEBER, Max. op. cit. pág. 26.

os profetas radicais não têm seu lugar social nas esferas e funções religiosas e teológicas da elite, mas em lutas populares e nos movimentos camponenses, dos quais brotaram (93). Na proporção que, em experiência e pesquisa, nos for dado mergulhar nas condições sofridas da classe trabalhadora da sociedade israelita (94), nos será possível ir além.

Passemos ao resumo, naturalmente cientes de que, nem de longe, estão assentados os complexos detalhes comprobatórios para a determinação do lugar social dos profetas radicais. Dois modelos parecem-me conter propostas inviáveis: Os representantes característicos dos profetas radicais não são nem liturgos dos rituais sacrais comprometidos com o culto, como seus funcionários regulares, e nem exuberantes personalidades teológicas que sobrevivem à margem de compromissos sociais. Proponho, ao invés destes modelos, que leiamos os profetas desde o lugar social e econômico periférico do qual provinham e cuja experiência de fé em Javé e de dor sob o reinado através deles se articulava. Busquemos, agora, um exemplo!

V

No decorrer desse estudo afloraram duas interrogantes que reclamam por verificação: A ameaça profética prevê o fim total de todo o povo? E, há alguma conexão entre o anúncio destruidor e as raízes sociais do profetismo radical? Exercitemo-las num exemplo. Opto por Amós porque este é — por volta de 760 a.C. em Israel (= norte) (95) — o primeiro dos 'profetas clássicos' e porque justamente neste profeta uma resposta nova àquelas perguntas é especialmente difícil, já que na pesquisa parecem ser questão fechada. Há como que um consenso.

-
- (93) "É evidente... que a oposição popular — nutrida pelos setores intelectuais — contra a nobreza militar e o patriciado da época do reinado influiu na posição dos profetas." WEBER, Max. op. cit. pag. 295.
- (94) O estudo das condições materiais e sociais da sociedade israelita felizmente está recomeçando. Aponto para SCHMIDT, Werner H. *Einführung in das Alte Testament*. Berlin, 1979. pág. 28-38. Cf. "Estudos Teológicos" (21) 1981, pág. 173ss. Além de literatura mencionada por W.H. Schmidt (pág. 344) cf. também KRAUS, Hans-Joachim. Die Anfänge der religionssoziologischen Forschungen in der alttestamentlichen Wissenschaft. In: *Biblisch-theologische Aufsätze*. (Neukirchen, 1972), pág. 296-310. Também se poderia apontar para SCHOTTROFF, Willy. Der Prophet Amos — Versuch der Würdigung seines Auftretens unter sozialgeschichtlichen Aspekt. In: *Der Gott der Kleinen Leute*. Vol. 1. pág. 39-66. Mas, este estudo, se bem que em boa intenção, de fato não está imbuído de uma nova perspectiva na leitura do texto bíblico.
- (95) Veja WOLFF, Hans Walter. op. cit. (Amos) pág. 105s; RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. (Amos) pág. 96s; KIRST, Nelson. op. cit. pág. 11s.

O consenso, ao qual me refiro, assume os seguintes traços: Am 8.2b é entendido como um resumo do anúncio de Amós:

Chegou o fim para o meu povo Israel
e não mais passarei por ele.

Neste anúncio Javé explica a Amós a visão do cesto de frutas maduras (vv.1-2a). E esta visão, por sua vez, é o ponto alto de três visões anteriores (7.1-3,5-6,7-9) e o ponto de partida para uma quinta visão (9.1-4) (96). Observa-se, pois, que 8.2b é central nas visões. Podemos ver nele um tipo de resumo das profecias de Amós (97). A questão é: em que consiste este resumo?

A solução, no geral apresentada, afirma que a ameaça abrange "todo povo", "tem significado nacional" (98), "juízo de Javé sobre todo Israel" (99), é "expulsão total de Israel da terra" (100), é um "fim total" (101), é "o fim total e absoluto de Israel" (102), é um "não à existência do povo" (103), vale "para todo o povo" (104). Poder-se-ia citar muitos autores a mais que, nestes termos, dão a sùmula da mensagem de Amós e, como vimos acima (pág. 112), de outros profetas. Houve até quem chegasse a afirmar: "A ameaça até nem se dirige contra o rei, mas contra o povo, cujos mais altos bens são os santuários e a casa real" (105).

Há que admitir que em Amós existem passagens que, quando isoladas, a maneira de 8.2b, podem ser avaliadas no sentido de um aparente fim total de todo povo. Penso, em especial, em 3.1-2 (106) (cf. ainda 7.8,15):

-
- (96) A ligação de 9.1-4 com 7.1-9; 8.1-3 é discutida. WOLFF, Hans Walter (op. cit. pág. 385ss), RUDOLPH, Wilhelm (op. cit. pág. 240ss), KIRST, Nelson (op. cit. pág. 71ss), por exemplo, vêem em 9.1-4 uma quinta visão. Outros separam este texto do Ciclo de Visões: SCHMIDT, Werner H. (op. cit. [Zukunftsgewissheit] pág. 17 nota nº 5), KOCH, Klaus. Amos untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte. In: *Alter Orient und Altes Testament* vol. 30/2, (Neukirchen, 1976), pág. 89s.
- (97) "Neste v.2 está o cerne da mensagem de Amós." (KIRST, Nelson. op. cit. pág. 70, cf. pág. 19s). Cf. também WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 124.
- (98) SCHMIDT, Hans Walter. op. cit. pág. 15s.
- (99) WOLFF, Hans Walter. op. cit. (Amos' geistige Heimat) pág. 59; cf. também o comentário de WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 124s.
- (100) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 128.
- (101) WOLFF, Hans Walter. *Die Stunde des Amos Prophetie und Protest*. (München, 1971), pág. 28.
- (102) KIRST, Nelson. op. cit. pág. 20.
- (103) SMEND, Rudolf. Das Nein des Amos. In: *Evangelische Theologie*, ano 33. (München, 1963), pág. 415.
- (104) RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 239.
- (105) WELLHAUSEN, Julius. *Die kleinen Propheten*. 4. ed. (Berlin, 1963), pág. 90.
- (106) Quanto à influência da escola deuteronomística na redação destes versículos cf. SCHMIDT, Werner Hans. *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches - zu den theologischen*

Ouvi esta palavra que Javé falou contra nós, filhos de Israel,
 contra todo clã que fiz subir da terra do Egito, dizendo:
 Somente a vós escolhi
 de todos os clãs da terra.
 Portanto vos punirei
 por todas as vossas iniquidades.

Este texto – que encabeça a coleção das 'palavras de Amós' (caps. 3ss) – se caracteriza por abrangência. Os 'filhos de Israel' aparentemente são todo o povo (talvez tanto Judá/sul quanto Israel/norte) (107). Também o resumo da fala profética, que Amazias comunica de Betel à corte de Samaria (7.11, cf. o final do v.17b), parece conter a mesma amplitude:

Pela espada morrerá Jeroboão
 e Israel certamente será deportado de sua terra.

Nessa passagem Israel – paralelo ao rei Jeroboão II (786-746 a.C.) – aparentemente é a população (108). No Ciclo dos Povos (1.3-2.16) encontro tendências semelhantes: tanto a ameaça de deportação do povo de Arã (1.5) quanto o anúncio de liquidação do resto dos filisteus (1.8) é abrangente (109).

Portanto, a afirmação de que, em Amós, todo o povo será destruído não existe por acaso. Cá e lá aparecem passagens que facilitam este postulado (cf. ainda 9.7b). Verifiquemo-lo!

Primeiro: Já uma primeira leitura crítica de 8.2b, em seu contexto maior, levanta algumas dúvidas. O Ciclo de Visões, no qual 8.2b está inserido, desvenda-se como composição intencional: a primeira corresponde à segunda, e a terceira à quarta visão (110). As semelhanças não se restringem ao formal. A terceira visão

Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 77. (Berlim, 1965), pág. 172a.

(107) Este é um dos argumentos que levam KOCH, Klaus (op. cit. pág. 14s) a afirmar que 3.1-2 não são de Amós

(108) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 357; RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 253.

(109) Neste contexto também devo citar BARSTAD, Hans M. (Die Basankühe in Amos IV, 1. In: *Vetus Testamentum*, vol. 15. (Leiden, 1975), pág. 286-297) em reação a 4.1-3. Sua tese é a de que as vacas de Basã são todo povo e não só as representantes da elite de Samaria (cf. também WILLIAMS, A.J. A further suggestion about Amos IV, 1-3. In: *Vetus Testamentum*, ano 19. (Leiden, 1979), pág. 206-211). Contudo, esta conclusão é muito improvável: Nos vv. 2-3 a ameaça se refere (ao menos em parte) a um feminino! De que jeito as vacas de Basã haveriam de ser todo povo, se em todo caso os pobres não são idênticos às vacas de Basã?

(110) Cf. WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 113,339a,366s; KIRST, Nelson op. cit. pág. 41ss (em especial pág. 86ss).

(7.7-9), apesar de ser de difícil compreensão, há de se referir a um muro, aparentemente ao muro da cidade. A quarta visão (8.1-3) gira em torno de frutas maduras, dos produtos colhidos. Nestas duas visões é negada a possibilidade de suspensão da ameaça ("e não mais passarei por ele" 7.8b [final] = 8.2b [final]). Em ambas, a ameaça recai sobre "meu povo Israel" (לְיִשְׂרָאֵל). As duas visões iniciais são diferentes. Nelas tão somente está em jogo o crescimento da planta, posta em perigo por gafanhotos (7.1-3) e por terrível seca (7.4-6). Portanto, nelas só se fala da vida sofrida do agricultor (אֲדָמָה no v.4 é a "roça"!). E aí a intercessão de Amós efetua suspensão das ameaças. As pessoas, às quais é concedida esta suspensão, não são designadas de "meu povo Israel" como aquelas, sobre as quais recai a ameaça. Elas são Jacó (יַעֲקֹב). E além disso são fracas e pequenas ("pois Jacó é pequeno" 7.2b, 5b). Há, pois, uma diferença mui clara: os 'agraciados' (os que obtiveram suspensão do castigo) são o fraco "Jacó", enquanto que os ameaçados são "meu povo Israel" (111)! Seria isso mero acaso?

Olhemos, agora, para o contexto mais imediato de 8.2b. No geral, está reconhecido que o v.3 é uma exemplificação ou especificação do fim anunciado no v.2:

E gererão as cantoras do palácio (112). Naquele dia, dito do Senhor Javé, muito cadáver. Em todos os lugares são jogados. Silêncio!

Ora, este v.3 apresenta uma cena toda especial sobre o fim: é uma cena de palácio; nela se pressupõe que um grupo de pessoas, as cantoras do palácio, não está morto. Estas cantoras devem ter sido escravas (Ec 2.8!) (113). Sobrevive, pois, o grupo humilhado de mulheres escravas para constatar e celebrar a morte dos senhores do palácio. Seriam elas tão somente enfeite, que quer caracterizar a morte de tudo e de todos, i.e., uma parte de "meu povo de Israel"? Ou são elas parte do fraco "Jacó"? Em todo caso, já posso ir suspeitando que, aparentemente, não é tão evidente que Amós tenha desejado ameaçar todos indistintamente.

(111) Esta diferença evidente entre "Jacó" e "meu povo Israel" é nivelada, quando se começa a querer definir "Jacó" como sendo "todo Israel" (RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 231) ou, no geral, "o povo do reino do norte" (MAAG, Victor. *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*. [Leiden, 1951], pág. 80).

(112) Quanto ao sentido deste difícil texto hebraico cf. WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 366ss; KIRST, Nelson. op. cit. pág. 65ss (quanto às cantoras do palácio cf. em especial pág. 70).

(113) Cf. LAHUA, Aarre. Kohelet. In: *Biblicher Kommentar Altes Testament*. Vol. 19. (Neukirchen, 1978), pág. 51; GALLING, Kurt. *Textbuch zur Geschichte Israels*. 2.ed. (Tübingen, 1968), pág.

Em 7.9 esta suspeita é reforçada. Trata-se de uma explicação da terceira visão (7.7-8, cf. 8.3 em relação a 8.1-2):

E serão assolados os altos de Isaque
e os santuários de Israel serão destruídos
e levantar-me-ei contra a casa de Jeroboão com a espada.

Este versículo mostra que "meu povo Israel", ameaçado em 7.8, não é uma grandeza genérica. É concretamente a corte real (v. 9b) e os santuários estatais (v.9a [segunda parte], cf. v.9a [início]?) (114). Não é o povo em geral!

Mesmo que haja muitos que consideram 7.9 (cf. 7.9b com 7.11a) e 8.3 como acréscimos dos discípulos de Amós (115), não há como fugir da constatação óbvia de que estes versículos visivelmente incluem os dominantes (corte e templos) e excluem as mulheres escravas e os agricultores fracos ("Jacó"), quando se referiram a "meu povo Israel".

Em 9.1-4 vamos encontrar um reforço para nossa constatação. Contudo, no geral, justamente esta quinta visão é interpretada no sentido da destruição total de todos. Para afirmá-lo busca-se apoio no fato de que no v.1 se fala de "todos eles" (כָּל־הֵמָּה) e que o v.4b conclui com uma frase categórica:

E colocarei meus olhos sobre eles
para o mal e não para o bem.

A questão é: quem são estes "eles", dos quais falam estes versículos. Seriam todos, "templo e povo" (116)? Mas esta não é a interpretação mais lógica (117). Pois, a visão narra, pelo que podemos entender de seu difícil texto, a destruição do templo pelo Senhor que está parado sobre o altar situado defronte ao templo. Neste caso, aqueles que o Senhor irá aniquilar são os sacerdotes e, talvez, os assíduos frequentadores do santuário. Destes não restará ninguém. 9.1-4 coincide, pois, com 7.9a! E assim vamos vislumbrando que "meu povo Israel" não são indistintamente todos, mas os grupos do templo (7.9a; 9.1-4) e do palácio (7.9b; 8.3).

(114) Quanto ao início do v. 9a cf. WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 348.

(115) Cf. por exemplo WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 131-135; KIRST, Nelson. op. cit. pág. 58s,66s,70s. MAAG, Victor. op. cit. pág. 47-49 define 7.9 e 8.3 como fragmentos (literalmente como 'lascas').

(116) ROBINSON, Theodore H. Die zwölf Kleine Propheten. In: *Handbuch zum Alten Testament*. Vol. 14. 3 ed. (Tübingen, 1964), pág. 104.

(117) RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 245 percebeu-o muito bem!

A esta altura, temos que ampliar nossa procura, englobando todo Livro de Amós. Que se diz de Israel no todo dos textos? Somente após tal busca, poder-se-á fazer afirmações mais contundentes. Mas, antes disso, se faz necessário que nos situemos no assunto básico deste nosso vidente.

Segundo: Como praticamente nenhum outro livro bíblico, Amós está centrado na questão social: uns dominam, outros são suas vítimas (118). "No todo, Amós simplesmente diz o seguinte: a injustiça de Israel deve ser procurada exclusivamente na opressão dos pobres." (119) Observemo-lo mais de perto:

Há a classe das vítimas. Amós designa-as de: "pobres" (לֵבִי אֲנִי sg. 2.6; 8.4, pl. 4.1; 5.12), "fracos" (לֵבִי sg. 5.11, pl. 2.7; 4.1; 5.12), "oprimidos" (לֵבִי pl. 2.7; 8.4), "justo" (קִי אֲנִי 2.6; 5.12), "lavrador" (לֵבִי 5.16) (120), "moça" (הַיָּעֲרָבָה 2.7), "dominados" (מִיָּדָה 3.10b) (121). Quem são estes pobres? Trata-se de gente que vive de esmola? Nada mais errado do que isso! Pois, basta observar o contexto, no qual se fala destes pobres, para verificar que os verbos usados expressam violência. Os pobres são explorados como mão de obra, em especial como escravos (2.6; 5.16; 8.6, cf. 8.3). São maltratados e extorquidos ao máximo (2.7a [primeira parte]; 2.7b; 3.9; 4.1; 8.4). São explorados pela cobrança de rendas (4.1; 5.11). São injustiçados (2.7a [segunda parte]; 2.8; 5.12). Nada mais claro e cristalino do que a constatação de que estes são os que trabalham e produzem. São pobres por trabalharem. E neste sentido são empobrecidos (122). São os que poderíamos chamar de 'pequenos proprietários' endividados (cf. 2.7,8; 5.11,12). Já são tão dependentes que passam a ser forçados à escravidão (2.6; 8.6). Muitos já se tornaram escravos e escravas (2.7; 8.3,4) (123). Estas são as vítimas.

Do outro lado estão os dominantes. Com total clareza, Amós descreve quem está antagonicamente oposto a estes agricultores

(118) Uma tese diferente encontra-se em FENDLER, Marlene. Zur Sozialkritik des Amos – Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte. In: *Evangelische Theologie*, ano 33. (München, 1973), pág. 33ss. Para ela Amós critica e ameaça basicamente os setores intermediários e não a classe alta.

(119) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 126.

(120) GESE, Hartmut. Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches. In: *Vetus Testamentum*, ano 12. (Leiden, 1962), pág. 432-436.

(121) Cf. WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 229.231a.

(122) Veja MESTERS, Carlos. A história do empobrecimento na Bíblia. In: *Por trás da palavra – centro de estudos bíblicos*, ano 1, nº 1. (Angra dos Reis, 1980), pág. 1ss (adendo).

(123) Cf. KOCH, Klaus. Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten. In: *Probleme biblischer Theologie, Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*. (München, 1971), pág. 242-246; SCHWANTES, Milton. Das Recht der Armen. In: *Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie*. Vol. 4. (Frankfurt, 1977), pág. 87ss.

empobrecidos em fase de escravização: É o 'patriciado citadino' de Samaria, bem instalado e em festa contínua, usufruindo a renda de suas terras e de seus cargos (3.9-11,12,13-15; 4.1-3; 5.11; 6.1-7,8-11). São os militares (2.6-16; 5.1-3). São os sacerdotes latifundiários (3.13; 5.21-27; 7.9,10-17; 9.1-4). São os comerciantes (8.4-7). Nos textos de Amós podemos, pois, perceber que são vários os grupos que se estão aproveitando do suor dos empobrecidos. Contudo, o problema não está em cada um destes grupos (124). E a solução não está em seu afastamento ou em sua cura. O problema é que estes grupos agem, conjuntamente, contra agricultores, escravas, lavradores. Em outras palavras: o problema não é cada um destes grupos, com seus erros e defeitos específicos, mas o Estado! Nele estes grupos de comerciantes, sacerdotes, militares, damas, funcionários, latifundiários estão organizados. Este Estado, nos dias de Amós, está simbolizado no rei. Deste rei pouco se fala no livro de Amós. Contudo, fala-se dele em lugar de destaque. Pois, quando Amós ameaça o rei (7.9,10ss; 9.8), é corrido de Betel, porque justamente esta ameaça encheu a medida (7.10b), fazendo com que o profeta viesse a ser denunciado como conspirador subversivo ("conjurou contra ti" 7.10b). O conflito com o Estado é o ápice de Amós. O valor de sua profecia não reside tanto em sua impiedosa e desbocada crítica social, mas em haver feito a conexão entre a exploração e espoliação reinante e o reinado, entre o empobrecimento do que trabalha e o Estado dos dominantes.

E, agora, após havermos percebido este antagonismo, podemos retornar à pergunta por Israel. Ao falar da destruição Amós inclui todos ou só ameaça uma parte?

Terceiro: Posso pressupor duas conclusões: a primeira é evidente nos textos de Amós; para a segunda terei que ficar devendo, neste contexto, algumas discussões pormenorizadas. (1) Os textos de Amós mostram que os empobrecidos não são alvo da ameaça e da destruição. (2) É possível mostrar que nos textos de Amós não existe a ameaça do aniquilamento de todos. Quando a seguir estiver estudando o sentido da palavra "Israel" (יִשְׂרָאֵל) em Amós(125), estarei tentando evidenciar esta segunda afirmação em alguns detalhes. Observemos, pois, os textos relevantes:

(124) Pode-se verificá-lo em um exemplo: em 2.6-8 temos uma coletânea de infrações. Por elas vários grupos são culpados: juizes (v.7a), comerciantes (v.6b), latifundiários (v.7), sacerdotes (v.8). Mas, conforme 2.14-16 os grandes culpados são os militares. Portanto, Amós não só está preocupado em apontar falhas concretas de ricos específicos mas em indicar que por diversas situações opressivas concretas um só grupo pode ser responsável último. Esta questão não foi percebida por FENDLER, Marlene (cf. acima nota nº 118).

(125) Cf. WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 199s; MAAG, Victor. op. cit. pág. 81,156.

No auge do Ciclo dos Povos (1.3-2.16) a ameaça recai sobre Israel (2.6-16, cf. v.11). As "transgressões de Israel" são violência contra os empobrecidos (2.6-7a,8) e a moça escrava (2.7b). Estes evidentemente, neste texto, não são Israel. Israel são aqueles que o terremoto (2.13) destruirá: a infantaria (2.14), a artilharia (2.15a), a cavalaria (2.15b) e a oficialidade (2.16). Israel é, pois, o poderio militar (cf. 3.11 יָצוּ "força", "fortaleza").

Também em 3.14s são mencionadas "as transgressões de Israel". Mas, este Israel não é, como em 2.6ss, a força das armas. São os altares (os sacerdotes, v.14b, cf. 7.9a) e os ricos que se dão o luxo de duas moradias com os devidos requintes (v.15). O mesmo tipo de gente é englobada sob "filhos de Israel" em 3.12. Neste texto difícil, o mais provável (126) é que o último paralelismo do versículo ("que estão sentados em Samaria no canto da cama e na cabeceira do leito") explica quem são os "filhos de Israel": são os da boa vida do luxo e da preguiça (talvez até sejam os governantes, cf. כֹּהֲנֵי em 1.5, veja 6.1ss) (127) da capital Samaria (cf. 3.9-11; 4.1-3; 6.1-7). A designação de "casa de Jacó" no v.13 há de ser, neste contexto (diferente em 9.8! cf. abaixo pág. 137s), idêntica a "Israel" (v.12) (128). Comparável é 6.8-11, onde, em uma coletânea de ditos (contra Samaria?) (129), "Jacó" é a gente dos palácios (v.8), da casa grande e pequena (v.11) e, provavelmente, do exército (v.9s).

Os "filhos de Israel" igualmente são mencionados em 4.4s. Nestes versículos, Amós interpreta como meras transgressões o fervor religioso nos santuários de Betel e Gilgal: peregrinações, sacrifícios significativos, dízimos. Evidente, também aqui o profeta não fala de todos os israelitas, mas dos que têm condições econômicas para a glória religiosa (cf. 5.21-26). Justamente por isso, seu culto é transgressão; é celebrado em cima da miséria de outros. Em suma, os "filhos de Israel" são ativistas religiosos bem dotados e esbanjadores em seus donativos à religião. Em sentido semelhante fala-se dos "filhos de Israel" em 9.7: os cultivadores oficiais das tradições religiosas, os sacerdotes(130).

(126) Cf. WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 234-236.

(127) Veja especialmente MITTMANN, Siegfried. Amos 3,12-15 und das Bett der Samarier. In: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*. Vol. 92. (Wiesbaden, 1976), pág. 149ss. Para este autor o v.12 está relacionado ao v.15; estes dois versículos ameaçam, especialmente, a corte real de Samaria. Cf. também PAUL, Shalom M. Amos III,15 – winter and summer mansions. In: *Vetus Testamentum*, ano 28. (Leiden, 1978), pág. 358a.

(128) Para MITTMANN, Siegfried (op. cit. pág. 149ss) os vv. 13-14 são secundários.

(129) RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 221ss.

(130) Quanto a 9.7 cf. agora GESE, Hartmut. Das Problem von Amos 9,7. In: *Textgemäss – Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments*. (Göttingen, 1979), pág. 33-38.

A partir do cap.5, constata-se o uso da expressão "casa de Israel". Esta "casa de Israel" sempre é a dinastia e o Estado (7.10!). Em 5.4 a "casa de Israel" é o âmbito, no qual ecoa a ameaça. Em 5.1-3 a "casa de Israel" e, o que lhe é sinônimo, a "jovem de Israel", são ameaçados com a dizimação do exército; "casa de Israel" no concreto é, pois, o exército (cf. acima as observações sobre 2.14-16; 3.11). A mesma concreticidade "casa de Israel" tem em 6.13s.

Duas passagens fazem alusão à deportação da "casa de Israel": 6.1 e 9.9. Em nenhuma das duas passagens trata-se da deportação de todo povo. Em 9.9s o povo é expressamente excluído. E em 6.1ss são os governantes (vv. 1-3,6b), que vivem em banquetes (vv.4-6). A deportação da "casa de Israel" é, pois, a deportação de sua elite mandante e governante.

Estamos constatando que nem "Israel", nem "os filhos de Israel" e nem "a casa de Israel" são todos. São os culpados pelo massacre da população! Contudo, o resultado que assim se vai esboçando não é posto em dúvida por 7.10-17? Afinal, ali é anunciada a deportação total de Israel de sua terra! Inicialmente temos que reparar que 7.10ss é uma narração à respeito de Amós. A linguagem de uma tal narração pode ser, em alguns detalhes, diferente-da linguagem própria do personagem em questão. Por exemplo: "meu povo Israel", no v.15, não é usado no mesmo sentido que em 7.8 e 8.2. Aí é objeto de ameaça. Em 7.15 somente é fórum (cf. 9.14). Contra este "meu povo Israel" do v.15 não há ameaça; ora, o texto fala claramente em "profetizar para" (לַיָּמֵי !) e não "contra" (לַיָּמֵי !). Quando se trata de uma ameaça, os autores só falam de "Israel" e da "casa de Isaque" (v.16) e de "casa de Israel" (v.10). Sob estas duas palavras os autores enquadram o Estado. E isso por sua vez implica em que, em 7.10-17, Israel significa o Estado, os grupos sustentadores e mantenedores deste Estado. Ou seja: Nos v.11b e v.17b não é o todo da população, como geralmente se pensa (131), mas aqueles que estão agrupados em torno do reinado, em especial a elite latifundiária(132).

(131) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 357; RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 253; KIRST, Nelson. op. cit. pág. 125. Veja agora também BJØRNDALLEN, Anders Jørgen. *Erwägungen zur Zukunft des Amasja und Israels nach der Überlieferung Amos 7,10-17*. In: *Werden und Wirken des Alten Testaments, Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag*. (Göttingen, 1980), pág. 245-247.

(132) Amazias aparentemente era um tal latifundiário, cujas terras podiam ser redistribuídas (v.17a). Além disso não parece ser acaso que Israel será deportado se sua אֶרֶץ אִשְׂרָאֵל não de sua אֶרֶץ אִשְׂרָאֵל (v.10) tem o sentido de território, enquanto que אֶרֶץ אִשְׂרָאֵל designa bem mais a terra cultivável (v.11,17).

Não faríamos jus ao jeito de Amós falar de Israel, se não atentássemos também para o contexto teológico específico, no qual Israel está colocado: Israel encontra-se em tradição histórico-salvífica com Javé; é o povo de Deus; é "meu (!) povo Israel"! Amós conhece esta tradição teológica (5.14; 9.10). Mas, de modo algum, a reforça. Tão somente a relativiza (133) (2.9 [10-12 acréscimos?]; 3.1-2; 4.4s; 5.18; 6.1ss,13s; 9.7s) e anuncia seu fim (7.8; 8.2). Sim, a história salvífica justamente é ponto de partida para a ação destruidora de Javé; não se pode desvincular esta crítica teológica de Amós de sua ameaça ao templo. O fim do santuário e o fim da teologia da eleição (3.1-2), da tomada da terra (2.9) e, até mesmo, do êxodo (9.7) são dois lados de uma mesma moeda. Na medida em que contesta o santuário, desiste também da religião nele cultuada.

Em suma (134), Amós foi vidente "contra Israel" (1.1), i.e., contra o Estado monárquico do norte. Não anuncia o extermínio do povo em geral, mas a liquidação deste Estado e da classe que o mantém. Não fala do fim da totalidade. Fala do fim total dos totalitários. Quando 8.2b prevê o "fim do meu povo Israel", está se referindo à organização arrematadora do povo e à religiosidade, com a qual tenciona sancionar o Estado. Contudo, este resultado pressupõe que Amós diga algo sobre o futuro do povo sofrido (135).

Quarto: E Amós diz algo sobre o povo não englobado neste fim? É indubitável, a maior parte do Livro de Amós realmente só fala de fim e destruição. E o texto que, com maior vigor, descreve a restauração futura (9.11-15) certamente é um acréscimo secundário (136). Amós atuou tão pouco tempo (no máximo dois anos, cf. 1.1) e a opressão era tão catastrófica que, além de anunciar o desmantelamento da situação reinante, pouco acrescentou quanto ao futuro. Sua necessidade primária não é a nova ordem, mas a antiga ordem. Neste aspecto outros profetas são mais específicos (cf. Is 9.1ss; Mq 5.1ss). Mas, mesmo assim a mensagem de Amós contém embrionariamente um projeto novo e revolucionário. Em alguns traços rudimentares podemos percebê-lo.

Inicialmente, verifiquemos mais uma vez que há quem sobrevive. Amós aparentemente já falava de um resto; chama-o sintomaticamente não de resto de Israel, mas de resto de José (5.15, cf. 5.6)

(133) Veja SMEND, Rudolf. op. cit. pág. 409-413; cf. também acima nota nº 130.

(134) Não me referi a alguns textos como 2.11; 4.12; 5.25, porque certamente são secundários, cf. o comentário de WOLFF, Hans Walter em relação a estas passagens.

(135) Quanto ao assunto cf. WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 126s; MAAG, Victor. op. cit. pág. 246ss. Veja também GORGULHO, Luís Bertrando. O sinal profético. In: *Revista eclesialística brasileira*. Vol. 27. (Petrópolis, 1966). pág. 317ss, 322ss.

(136) Cf. WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 403ss.

(137). Em 8.3 sobrevivem as cantoras do palácio. Em 5.16 resta o lavrador assalariado e sem terra. (O "parante" de 6.10 igualmente poderia ser mencionado neste contexto; mas o texto hebraico parece ser incerto (138).) Em textos que eventualmente podem ser atribuídos a discípulos de Amós (139) se afirma só a morte dos pecadores em meio ao povo (9.10) e se anuncia a sobrevivência da "casa de Jacó" (9.8). Esta casa de Jacó há de ser a população do norte, hão de ser, em especial, os fracos (7.2,5f), os empobrecidos, dos quais tanto se fala nas denúncias. "Amós tem que se opor ao reinado, mas tem esperança para o povo." "Amós parece ter pressentido que povo e Estado... não são indênticos." (140)

Haverá choro. Cantoras e lavradores escravizados lamentarão a morte de seus opressores (5.16; 8.3). Seu fim não provocará festa, mas contrição. Esta não é fruto da tão decantada dependência natural que o escravo sentiria por seu patrão, mas o respeito pelo defunto que já não exerce mais nenhuma opressão (cf. 2.1f). A lamentação toma consciência do que foi, libertando para o que vem.

Haverá distribuição de terra (7.17). A terra de Amazias já é tanta que necessita ser medida e redividida; dela muitos clãs poderão alimentar-se. E o que sucede com Amazias, sucederá com todos de sua classe. Quão mais abundantes serão as roças depois do afastamento de toda elite, que detinha o monopólio da terra!? A redivisão da terra lembra a situação de Israel antes do reinado (cf. Js 13ss; Mq 2.4s).

Haverá tanto justiça quanto justificação (5.4,14-15,24, cf. 3.10a). Amós visivelmente acentua com destaque a proposta da justiça (עֲשֵׂה מִשְׁפָּט וְהַרְצֵף צְדָקָה). Afinal, com seu aparato administrativo e seu favorecimento do latifúndio o reinado entrara em conflito com a justiça, que se praticava no portão de cada vila e cidade israelita. Esta jurisprudência local será revitalizada (5.15a), será reconquistada pelos lavradores empobrecidos. Justiça neste contexto profético não quer assinalar uma faceta ou um setor da vida social. É sua própria essência e existência. É vital como a água (5.24). É a expressão e 'explicação' (141) mais adequada do que é o bem, טוֹב כִּי (5.14a,15a). e do que é correto, וְכִי כִּתְּבָה (3.10a). Funcionando a jurisprudência local no portão, toda a vida política e econômica está

(137) Quanto à autenticidade do v.15 cf. RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 193.

(138) Veja os comentários de WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 324a,327s e RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 222s.

(139) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 131-134, 397.

(140) MAAG, Victor. op. cit. pág. 251 e pág. 250.

(141) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 295.

bem. Contudo, em Amós esta proposta da nova justiça está conectada a da nova justificação. Ainda que Amós, no geral, descreva a relação com Javé de modo negativo, ameaçando as gloriosas e faustosas celebrações dos bem situados (por exemplo 5.21ss), há também a proposta programática do novo culto: "buscai-me e vivei" (5.4b, cf. 5.6a,14a), i.e., ouvi a palavra profética (cf. 3.8) (142).

Seria uma tarefa significativa reavaliar sentenças admoestativas ou orientadoras como 5.4b, 6a, 14a, 15a, 24. São semelhantes a textos como Os 6.6 ("frase programática" de uma "comunhão oposicionista") (143) ou como Is 1.16s. São comparáveis a textos como Mq 6.8 que foi designado de "resumo teológico" (144) e como as denúncias programáticas de Am 3.10a; Mq 3.1b,2a,9b, em cujas origens eventualmente existiam frases positivas. Tal reavaliação poder-se-ia orientar na seguinte suspeita: tais sentenças axiomáticas não são formulações do momento, mas condensações de todo um conjunto de reivindicações (ou, conforme o caso, de denúncias), tendo, pois, sua origem na luta, na disputa política, em manifestações reivindicatórias; são as formulações generalizantes das propostas por uma nova sociedade; são a teoria que brota na prática da luta. Percebo que alguns exegetas se aproximam desta minha suspeita e proposta de interpretação. Vejamos alguns exemplos:

Para uns 5.4b (e/ou 5.6b) é uma formulação que Amós assume de seus contestadores para revidar-lhes através do v.5 (145). Para outros este versículo — tão diferente que os demais textos de nosso vidente — é "como uma irrupção de um mundo totalmente diferente" (146), que deve ser atribuído a Javé, estando, ao mesmo tempo, enraizado na religiosidade popular (cf. v.14b!). Mais outro atribui o v.4b ao "material sapiencial do antigo Israel" (147). Estas propostas divergem entre si, mas coincidem na sensibilidade de perceber que o v.4b é anterior a Amós.

Em relação a 5.14a,15a há quem afirme que estas sentenças

(142) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 280.

(143) WOLFF, Hans Walter. op. cit. (*Hosea*)pág. 154.

(144) RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. 2. (São Paulo, 1974), pág. 407.

(145) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 280.

(146) HESSE, Franz. Amos 5,4-6.14f. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Vol. 68. (Berlim, 1956), pág.9, pág. 13.

(147) RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 190.

são tanto interpretação do v.4 quanto provenientes da discussão, como o v.14b o comprova (148). Especialmente a origem do v.14a se busca na discussão de Amós com seus ouvintes (149). Deveras interessante é a tese que A. Alt formula em relação aos vv. 14-15 e vv. 4-5a, 6: nas capitais a vontade de Javé foi esquecida, mas "nas massas do campesinato" continua presente, de sorte que admoestações como vv. 14a, 15a se dirigem a este campesinato na esperança de neles encontrar ressonância (150).

Apesar de haver quem entenda 5.24, no contexto de 5.21-27, como ameaça (151), este versículo certamente é admoestação (152). A partir deste v.24 se torna compreensível, porque o aparato cúltico está condenado: na falta de justiça, o culto mais lindo é repudiado por Javé. No v.24 está o critério do sagrado! De onde provém este critério? WOLFF, Hans Walter (op.cit. pág 309) aponta para contraposições entre o social e o cúltico na sabedoria. Isso implica em buscar a origem do v.24 na condensação sapiencial da experiência do clã, enquanto que os vv.21-23 (e vv. 25-27) surgem em oposição às práticas cúlticas, aludindo inclusive, no estilo de linguagem, ao oráculo cúltico. Em resumo: vv. 21-23 + 25-27 surgem por causa e contra o templo, v. 24 é citação de tradição sapiencial. E é mais! Pois, na verdade, o v.24 inclui uma visão reivindicatória, uma proposta por uma nova sociedade. Um tal projeto está enraizado nas tradições e lutas populares. (Na base de 3.10a poderia existir uma formulação positiva com perspectiva semelhante a 5.24.)

Tais sentenças programáticas podem ser encontradas também na literatura sapiencial, como se pode descobrir em Pv 28-29: 28.2a; 29.2,4a. A avaliação de tais sentenças e o estudo de seu Sitz im Leben poderá ser deveras relevante para a exegese bíblica.

Não haverá reinado e, assim, não haverá Estado. Isso é evidente em todo Livro de Amós (cf. 7.11 por exemplo). Mas em 9.8 (139) é expressamente formulado:

(148) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 274, 294a.

(149) WEISER, Artur. op. cit. pág. 181; HESSE, Franz. op. cit. pág. 11.

(150) ALT, Albrecht. Die Heimat des Deuteronomiums. In: *Kleine Schriften*. Vol. 2. 3.ed. (München, 1964), pág. 268a.

(151) Cf. por exemplo WEISER, Artur. op. cit. pág. 173a.

(152) RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 211a.

Eis!
 Os olhos do Senhor Javé
 (estão) contra o reinado pecador:
 exterminá-lo-ei
 da face da terra.

Também a ausência do reinado, no projeto de Amós, lembra a era dos juizes, anterior à monarquia. (Em 9.11ss o reinado já está novamente previsto!) Contudo, nosso vidente não chega a esboçar um novo governo, como ocorre, por exemplo, em Miquéias (Mq 5.1).

E assim se vai delineando um novo projeto. Aparentemente busca seus modelos na era pré-monárquica: todos têm acesso à terra e à jurisprudência numa nova sociedade sem reinado. Contudo, aí não se trata de uma mera volta romântica aos bons tempos passados. Trata-se de uma reestruturação do presente. Pois, o modelo esboçado coincide com experiências então atuais nos vilarejos israelitas. Ainda há jurisprudência nos portões. Mas ela está em ruínas (5.12!). Ainda há clãs trabalhando em terras herdadas (7.4!). Mas, a expropriação e espoliação tomou conta (2.6-8!). O projeto propõe reagrupar e organizar a vida social a partir do modelo dos vilarejos, do portão. O projeto não recorre a uma idéia longínqua, mas ao atual movimento dos camponeses. E, com isso, já estamos em meio à pergunta pelo lugar social de Amós.

Quinto: No contexto desta palestra naturalmente só será possível enfocar algumas facetas da origem de Amós. Buscarei destacar alguns rastros em certos textos tradicionalmente relevantes para a verificação do lugar social deste vidente. Estou consciente de que tais pistas necessitam ser avaliadas no contexto mais amplo do livro de Amós, seja dando continuidade crítica à tese que busca a origem intelectual de Amós na sabedoria do clã (153), seja distanciando-se criteriosamente da tese que aproxima nosso vidente demasiadamente ao ritual cúltico (154).

(153) Cf. as obras de WOLFF, Hans Walter citadas acima na nota nº87. Observações críticas à tese de Wolff encontram-se, entre outros, em: SCHMID, Hans Heinrich. *Amos zur Frage nach der "geistigen Heimat" des Propheten*. In: *Wort und Dienst*. Vol. 10. (Bethel, 1969), pág. 85ss (pág. 92ss); STÖBE, Hans Joachim. *Überlegungen zu den geistlichen Voraussetzungen der Prophetie des Amos*. In: *Wort-Gebot-Glaube, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Walther Eichrodt zum 80. Geburtstag*. (Zürich, 1970), pág. 209-225. Cf. acima nota nº91.

(154) Veja WÜRTHWEIN, Ernst. *Amos-Studien*. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Vol. 62. (Berlim, 1950), pág. 1-52; REVENTLOW, Henning Graf. *Das Amt des Propheten bei Amos*. In: *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Vol. 80. (Göttingen, 1962). Cf. ainda a literatura acima relacionada nas notas nº 80-84 e os ensaios da nota nº175. - ZIMMERLI, Walther. *Das Gottesrecht bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja*. In: *Werden und Wirken des Alten Testaments, Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag*. (Göttingen, 1980), pág. 217-220.

Conscientizemo-nos, inicialmente, das posições existentes a respeito do lugar social de Amós:

Amós é um dos bem situados em seu povo! Nesta direção argumentam vários estudiosos: Kapelrud deduz que nosso profeta é "um agricultor abastado" (155). Hertrich fala de "um criador de gado" da "classe média" (156). Stoebe afirma: "é um homem economicamente independente"; "não é homem insignificante que mal e mal tem para viver... tem uma existência garantida" (157). Para Fohrer, Amós viveu "como proprietário autônomo de rebanhos", "talvez tivesse uma propriedade na região de colinas" (158). Mesmo que Tourn ressalte com insistência que a origem de Amós "en el contexto del mundo agrícola pastoril de la región montañosa de Judá" "no evoca pensamientos de naturaleza económica sino de naturaleza espiritual" acaba por defini-lo como "hijo de aquella equilibrada visión de la realidad cultivada en los círculos eruditos de Israel, un pequeño hacendado, llevado por Dios a una misión inesperada" (159). Para von Rad "provavelmente exercia uma profissão elevada e dispunha de meios suficientes de subsistência" (160). Wolff pensa em um "criador de ovelhas", "israelita culto", "economicamente independente", que "provavelmente pertence aos círculos dirigentes" (161). Kirst considera-o "um proprietário bem situado, que tinha outras pessoas a seu serviço, empregadas..." (162). Rudolph, por fim, postula "um abastado proprietário de rebanhos" (163).

Amós é homem simples e pobre! Nesta direção indicam alguns poucos pesquisadores: Em Hölscher se lê que nosso vidente "provém de condições humildes... e se tornou pastor de ovelhas" (164). Weber escreve que "Amós era um pequeno criador de ovelhas: designa-se um pastor que teria vivido dos sicômoros (o alimento dos pobres)" (165). Robinson faz referência a "um

(155) KAPELRUD, A.S. Amos. In: *Biblich-Historisches Handwörterbuch*. Vol. 1.1. (Göttingen, 1962), pág. 85.

(156) HERNTRICH, Volkmar. *Amos der Prophet Gottes*. (Göttingen, 1941), pág. 8.

(157) STOEBE, Hans Joachim. *Der Prophet Amos und sein bürgerlicher Beruf*. In: *Wort und Dienst*. Vol.5. (Bethel, 1957) pág. 178.

(158) SELLIN, E. e FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Vol. 2 (São Paulo, 1978), pág. 648, 649.

(159) TOURN, Giorgio. *Amos, profeta de la justicia*. (Buenos Aires, 1978), pág. 22,23,24.

(160) RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. 2 (São Paulo, 1974), pág. 124.

(161) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 107,108,361, cf. pág. 154. Veja também acima nota nº91.

(162) KIRST, Nelson. op. cit. pág. 117.

(163) RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 96.

(164) HÖLSCHER, Gustav. op. cit. pág. 190.

(165) WEBER, Max. op. cit. pág. 291.

homem simples que leva a vida difícil de um pastor"; "também seu estilo, por vezes, dá uma impressão pouco desenvolvida" (166). Creio que também Maag, mesmo sem chegar a definir a situação econômica de Amós, deve ser mencionado neste contexto, porque afirma que a tradição intelectual do profeta tem suas raízes entre o povo da terra ou, mais concretamente, entre os pastores seminômades do sul, que cultivavam suas tradições próprias, independentes dos grandes santuários (167).

É estranho que haja tamanha divergência na definição do lugar social de Amós. Afinal, justamente neste livro existem até mesmo duas passagens que falam expressamente deste assunto: 1.1 e 7.14s. Em outros livros proféticos encontramos bem menos alusões à origem de seus iniciadores. Por que então há tão pouca unanimidade na caracterização do vidente de Tecoa? Parte do problema deve ser atribuído ao vocabulário usado em 1.1 e 7.14s. É relativamente único. Assim sendo, a seguir teremos que estar atentos a este vocabulário.

Tomo a liberdade de antecipar algumas pistas: apesar das dificuldades de interpretação do vocabulário podemos tranquilamente constatar que Amós teve, no mínimo, três atividades diferentes: lida com frutas, com bois, com ovelhas. Agrega-se a este fator outro que lhe é semelhante: nasceu no sul (1.1) e é conhecido como 'sulista' (7.12) (168), mas atuou no norte. A consequência é: ou Amós é abastado e tem várias fontes de renda ou é muito desprivilegiado, de sorte que necessita trocar de trabalho. O que é mais provável? Examinemos a questão em seus detalhes:

Ao ser vocacionado, Amós tinha outra ocupação do que em sua expulsão de Betel por Amazias. A diferença entre 7.15 e 7.14 requer tal dedução (169). Pois, quando Javé o tomou (v.15), estava

(166) ROBINSON, Theodore H. op. cit. pág. 100,71.

(167) MAAG, Victor. op. cit. pág. 177s.222; cf. também a literatura da nota nº 150.

(168) Contudo, nem todos identificam a cidade natal de Amós com a Tecoa de Judá. Alguns procuram-na na Galiléia: SCHMIDT, Hans. Die Herkunft des Propheten Amos. In: *Beihfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Vol. 34. (Berlim, 1920), pág. 158-171 (não tive acesso a este ensaio); KOCH Klaus. op. cit. pág. 2; cf. também SPEIER, Salomon. Bemerkungen zu Amos. In: *Vetus Testamentum*. vol. 3. (Leiden, 1963) pág. 305ss. – Quanto às raízes de Amós no sul cf. ainda WAGNER, Siegfried. Überlegungen zur Frage nach den Beziehungen des Propheten Amos zum Südreich. In: *Theologische Literaturzeitung*. Vol. 96. (Leipzig, 1971), pág. 653-670.

(169) Os v.14 e 15 realmente contém informações diferentes. O ensaio de SCHULT, Hermann (Amos 7.15a und die Legitimation des Aussenseiters. In: *Probleme biblischer Theologie, Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*. (München, 1971), pág. 462-478) torna-o evidente ainda que sua tese (v.15a seria um motivo da tradição "da vocação do pastor ou agricultor" [pág. 474]) seja pouco provável. Afinal, H. Schult busca harmonizar as divergências entre os dois versículos ao querer explicar um deles (v.15a) com o auxílio da história de certa tradição. – Outra tentativa

efetivamente pastoreando צֹאֵן, i.e., ovelhas e/ou cabritos. (Este vocábulo não designa nem gado em geral, nem rebanhos de bois!) Deste v.15 temos que deduzir que Amós era pastor de ovelhas e dificilmente poderemos afirmar que era proprietário de tais rebanhos. Se fosse proprietário, não falaria de 'minhas ovelhas'? E, por ocasião de seu conflito com Amazias, em Betel, Amós já não era mais pastor de ovelhas, pois nenhuma das duas atividades descritas no v.14b equivale àquela que está mencionada no v.15. Para bem aquilatar esta diferença entre v.15 e v.14, entre o trabalho de Amós por ocasião de sua vocação e seu ganha-pão no episódio de Betel, temos que avaliar com atenção o v.14b (quanto ao v.14a cf. acima pág. 106):

Amós afirma ser עֹבֵד בְּיָקָר e עֹבֵד בְּיָקָר. Estas duas expressões só aparecem aqui. Mas, apesar disso, seu sentido é relativamente claro. עֹבֵד בְּיָקָר é um denominativo (170), evidentemente derivado do substantivo יָקָר "bois", designando alguém que cuida de gado, um "pastor de bois" (171). Devido à simplicidade e evidência dessa explicação será muito difícil querer ver no עֹבֵד בְּיָקָר um criador e proprietário de gado, ainda mais que posse de gado é expressa de outro modo (cf. Gn 12.16; Jó 1.3); e será quase impossível querer equiparar o trabalho como "pastor de bois/gado" (por ocasião do conflito em Betel) com o de "pastor de ovelhas" (por ocasião da vocação) (172) como, à semelhança da Septuaginta, ocorre em muitos intérpretes (173); e será inadequado querer ver em Amós, ao devirar עֹבֵד בְּיָקָר do verbo בִּקַּר "examinar com exatidão" (174), um especialista na interpretação e no exame das vísceras de animais sacrificados no templo (175).

de harmonizar, encontra-se naqueles autores (como MAAG, Victor. op. cit. pág. 50, cf. Septuaginta) que querem transferir o עֹבֵד בְּיָקָר (de 1.1) para o v.14b, colocando-o no lugar de עֹבֵד בְּיָקָר. Justamente estas tentativas de harmonizar o v.14 com o v.15 exigem que se insista em respeitar as diferenças.

- (170) MEYER, Rudolf. *Hebräische Grammatik*. In: *Sammlung Göschel*. Vol. 764/764a/764b. 3. ed. (Berlim, 1969), § 36.2, cf. § 104.
- (171) BAUMGARTNER, Walter. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. (Leiden, 1967), pág. 111; GESENIUS, Wilhelm. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18. ed. (Berlim, 1962), pág. 89.
- (172) Devemos ter em mente que o hebraico costuma diferenciar claramente entre צֹאֵן 'animais pequenos' como ovelhas e cabras e עֹבֵד בְּיָקָר 'animais grandes' como bois! Se Amós quisesse apresentar-se, ao mesmo tempo, como pastor de ovelhas e como pastor de gado, não se teria designado de עֹבֵד בְּיָקָר "pastor"?
- (173) Cf. WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 361; RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 250; KIRST, Nelson. op. cit. pág. 117; contudo cf. também STOEBE, Hans Joachim. *Der Prophet Amos und sein bürgerlicher Beruf*. In: *Wort und Dienst*. Vol. 5. (Bethel, 1957), pág. 177.
- (174) Cf. BAUMGARTNER, Walter. op. cit. (Lexikon) pág. 144.
- (175) BIC, Milos. *Der Prophet Amos - ein Haepatoskopos*. In: *Vetus Testamentum*. vol. 1. (Leiden, 1951), pág. 293-296; este autor também vê no עֹבֵד בְּיָקָר (1.1) um especialista do templo. Esta tese

Ainda mais evidente é a expressão **בַּיּוֹם הַהוּא יִבְרָשׁ הַתְּמָרִים**. Pois, **הַתְּמָרִים** é o sicômoro abundante nas regiões mais quentes das baixadas litorâneas e do vale do Rio Jordão (176), de sorte que em sua cidade natal de Tecoa (a 825m acima do nível do mar) Amós nem encontrava esta planta. O sentido do particípio substantivado **בַּיּוֹם** é bastante evidente. O verbo **בָּרַשׁ** eventualmente também poderia designar o coletar das frutas dos sicômoros para pasto, mas, em todo caso e com maior probabilidade, este verbo assinala uma escoriação, um arranhão, um pequeno talho que, com a unha ou com pedacinho de metal, se aplica em cada fruto do sicômoro, antes de sua maturação, para que o figo fique doce (177). Trata-se de um trabalho penoso e sazonal que, ainda por cima, exigia de alguém, que fosse natural de Tecoa, deslocamentos periódicos (o sicômoro dá fruto mais que uma vez ao ano) em direção às regiões dos sicômoros. "Este trabalho mal remunerado é feito por pastores e gente pobre..." (178); é uma "ocupação para gente pobre" (179), "é comida de pobre" (180).

Constato, pois, que por ocasião de sua expulsão de Betel, Amós não mais ganhava a vida como pastor de ovelhas (v.15), mas como pastor de gado e, ocasionalmente, como 'talhador' de sicômoros.

As conclusões que se estão delineando não são frustradas em Am 1.1? Aí é usado, em relação ao profeta, um vocábulo que só aparece uma vez mais, em 2 Rs 3.4. Ali um rei, com enorme quantia de cordeiros e carneiros, é **בַּרְעִי**. Naquela passagem **בַּרְעִי** evidentemente é um "criador de ovelhas", é bem mais que um simples pastor (181). Amós não seria também um tal "criador"? Busquemos uma aproximação gradativa à questão:

-
- está sendo devidamente contestada nos comentários (cf. especialmente WOLFF, Hans Walter e RUDOLPH, Wilhelm) e em alguns bons ensaios: MURTONEN, A. The Prophet Amos - a hepatoscoper? In: *Vetus Testamentum*, Vol. 2 (Leiden, 1952), pág. 170a; STOEBE, Hans Joachim. op. cit. (*Der Prophet Amos*), pág. 165a; SEGERT, S. Zur Bedeutung des Wortes **נֹקֵד**. In: *Supplements to Vetus Testamentum*, Vol. 16. (Leiden, 1967), pág. 279-283.
- (176) GALLING, Kurt. Baum- und Gartenkultur. In: *Biblisches Reallexikon*, 2 ed. (Tübingen, 1977), pág. 33; DALMAN, Gustav. *Arbeit und Sitte in Palästina*, Vol. 1/2. (Hildesheim, 1964), figura nº 6 no adendo.
- (177) Cf. RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 257x; BAUMGARTNER, Walter. op. cit. (*Lexikon*) pág. 129; WRIGHT, T.J. Amos and the "sycamore fig". In: *Vetus Testamentum*, Vol. 28. (Leiden, 1976), pág. 362-368.
- (178) FELIX, J. Maulbeerfeigenbaum. In: *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, Vol. 2 (Göttingen, 1964), pág. 1177.
- (179) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 362.
- (180) HÖLSCHER, Gustav. op. cit. pág. 190.
- (181) Cf. SEGERT, S. op. cit. pág. 279sa. - ROBINSON, Theodore H. (op. cit. pág. 74) ainda derivava nosso vocábulo de uma palavra árabe **naḥḥad**, definindo um **בַּרְעִי** como "pastor de um certo tipo de ovelhas".

Inicialmente, percebo como interessante que 1.1 liga bem com 7.15: nos dois textos Amós lida com ovelhas e ambos dizem respeito a uma época e situação anterior àquela de 7.14, em que nosso vidente se encontrava em Betel. Além disso, é muito provável que a informação de 1.1 foi deduzida de 7.14s (182), i.e., 1.1 deve ser lido à luz de 7.14s e não o inverso (183). Agrega-se a estas mais outra observação simples, mas relevante: no geral se interpreta a oração relativa $\text{אֲשֶׁר הָיָה בְּצִדְקָיִם}$, como se ela expressasse pertença, i.e., Amós seria um dos criadores (184). Mas, no hebraico, tal pertença se expressa através de לְ הָיָה (cf. Am 3.4) e não de הָיָה בְּ (185). De הָיָה בְּ não se pode deduzir mais que o âmbito, o local de vida de Amós: "era/vivia/agia entre os criadores de ovelhas", de sorte que esta expressão coloca Amós mais para o lado de um 'dependente' do que de um 'patrão'.

Nossas descobertas convergem numa mesma direção: não deveríamos querer procurar o vidente Amós entre os bem situados de sua terra, mas entre a gente humilde do campo. Muda de ocupação e trabalho: tinha sido pastor de ovelhas (7.15), aparentemente na região de Tecoa (cf. 1.1); era pastor de gado em outra ocasião (7.14). Ao profetizar em Betel até chega a ter dois serviços: pastor de gado e 'talhador' de sicômoros, este segundo de característica nitidamente sazonal. De grande relevância teológica é o entrelaçamento entre a realidade do trabalho e a experiência da fé em Javé; em Amós o foco da fé está coligado ao trabalho e à luta do campeonato.

Frisei acima que, nesta palestra, tão somente poderia indicar algumas pistas. Repito-o no final. Esta análise de algumas poucas passagens não reivindica ter abarcado o todo do livro. Contudo, confesso que, à luz desta determinação do lugar social de Amós entre os trabalhadores dependentes e itinerantes, algumas questões de nosso livro recebem colorido especial:

Um exemplo: torna-se mais compreensível por que o 'sulista' Amós profetiza em Israel. Acontece que ele é parte de uma população migrante de Judá, que certamente foi assimilada em Israel como mão-de-obra, na era progressista de Jeroboão II.

(182) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 147,154 e KIRST, Nelson. op. cit. pág. 24^{as} reconhecem em "o que era entre os criadores de ovelhas" um acréscimo.

(183) Por isso é inadequado, se STOEBE, Hans Joachim (op. cit. nota nº 173) parte de Am 1.1 para descrever a 'profissão civil' de Amós.

(184) Cf. WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 145 ("der zu den Schafzüchtern gehört hat"), RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. pág. 109,113 ("der zu den Viehzüchtern gehörte"). Veja também ROBINSON, Theodore H. op. cit. pág. 74.

(185) Cf. BAUMGARTNER, Walter. op. cit. (Lexikon) pág. 234; MAAG, Victor. op. cit. pág. 105.

Outro exemplo: torna-se mais compreensível por que Amós fala de modo tão retumbante da exploração dos "pobres", atribuindo a ela, em última instância, o fim do Estado monárquico opressor, enquanto que Oséias, no mesmo Estado e praticamente na mesma época, nem mesmo menciona "pobres". Acontece que o próprio Amós provém deste campesinato empobrecido. Sua contestação à classe dominante e ao Estado está enraizada em sua situação e na fé em Javé, que tinha seu foco justamente nestes setores explorados da sociedade israelita.

Resumindo esta tentativa de entender Amós, concluo que sua mensagem não trata do fim total do povo, mas do fim dos totalitários, chegando inclusive a esboçar esperança ainda que de modo pouco explícito, e postulo que este profeta provém do movimento do campesinato.

VI

Procuro chegar ao fim de minha contribuição a este Ciclo de Palestras. Vejo que na profecia vétero-testamentária ficaram em aberto uma série de questões. Inquieta-me também, em especial, a pergunta pelo lugar que a postura profética diante do Estado há de ocupar no quadro geral da teologia. Fico na expectativa de que esta pergunta seja abordada em outras contribuições a este Ciclo de Palestras.

Pretendi chamar a atenção para o fato de que a profecia vétero-testamentária não é um movimento homogêneo; há profetas de muitas matizes. "Hay profetas y profetas" dizia certo autor (186). Ressaltei o conflito entre 'falso' e 'verdadeiro' profeta. Observei a existência de profetas de corte e templo, de profetas críticos e de profetas radicais.

O específico da profecia radical deve ser buscado em seu antagonismo ao Estado. Reinado não é um de seus assuntos. É seu tema básico, ao tematizar a ruína das instituições básicas deste Estado/reinado: fim do templo e palácio, da cidade-capital e do rei. Neste antagonismo espelha-se a oposição entre agricultores e cidade, pelo que devemos de buscar as raízes do movimento profético nos vilarejos interioranos de Israel e Judá, em seu campesinato.

Assim sendo, o conflito com o Estado não emerge do sacerdócio. Nem brota da pergunta pelo lugar do Estado dentro da

(186) VERMEYLEN, J. Los profetas de la conversión frente a las tradiciones sacrales del antiguo Israel. In: *Selecciones de Teología*. Vol. 18. 1979. pág. 338.

ordem ou das ordens existentes. Posso imaginar que, quem olha o Estado sob esta ótica, dificilmente perceberá antagonismos. Justamente neste sentido a profecia vétero-testamentária nos poderá ajudar a redescobrir que não é do templo e nem da estabilidade sacral que provém a contestação à opressão arregimentada sob estruturas estatais. Origina-se justamente na margem, ou melhor: na luta de quem efetivamente produz, de quem trabalha a roça, em termos de Antigo Testamento. Daí porque será fácil de entender que, se uma igreja não estiver enraizada neste mundo periférico, até mesmo lhe será difícil de entender que existe o conflito profético-sofrido contra o Estado.