

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA  
RELIGIÃO

**JUSTIÇA E REALIDADE SOCIAL NO LIVRO DE HABACUC:  
A FIDELIDADE DO JUSTO FRENTE À INJUSTIÇA SOCIAL**

JEOVÁ RODRIGUES DOS SANTOS

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer.

GOIÂNIA

2009

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 12 DE AGOSTO DE 2009  
E APROVADA COM A NOTA 10,0 (DEZ INTEIROS)  
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Haroldo Reimer / UCG (Presidente)



2) Dr. Valmor da Silva / UCG (Membro)



3) Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro / FBRJ (Membro)



Dedico este trabalho à minha querida esposa Edirajane pela paciência e lealdade demonstradas a mim durante minhas longas ausências.  
Aos meus filhos, Jeová Filho e Jeziel, fontes perenes de inspiração.

Agradeço a Deus pela graça a mim concedida para finalizar  
com êxito este meu árduo labor.

À Universidade Católica de Goiás por proporcionar-me um  
ambiente adequado para o desenvolvimento de minha  
pesquisa.

Ao corpo docente do Mestrado em Ciências da Religião por  
apontar-me caminhos possíveis de serem percorridos para a  
concretização deste trabalho.

Ao meu orientador Prof. Dr. Haroldo Reimer pela leitura  
paciente de meus 'rabiscos' e pelas ricas sugestões que  
viabilizaram a construção e a consolidação desta dissertação.

À secretária do Programa de Pós-Graduação em Ciências da  
Religião, Geyza Pereira pela excelência no desempenho de  
sua função.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Ciências da  
Religião pela graça de suas respectivas companhias.

Porque a figueira não dará fruto, e não haverá frutos nas vinhas. Decepcionará o produto da oliveira, e os campos não darão de comer, as ovelhas desaparecerão do aprisco e não haverá gado nos estábulos. Eu, porém, me alegrarei em lahweh, exultarei no Deus de minha salvação! lahweh, meu Senhor, é a minha força, torna os meus pés semelhantes aos das gazelas, e faz-me caminhar nas alturas.  
(Habacuc 3,17-19)

## RESUMO

SANTOS, Jeová Rodrigues dos. *Justiça e realidade social em Habacuc: a fidelidade do justo frente à injustiça social*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009.

Esta dissertação objetiva apresentar o resultado de uma pesquisa no Antigo Testamento, tendo o livro do profeta Habacuc como foco central da pesquisa. Este trabalho busca compreender os conceitos de justiça e injustiça social e os papéis de Yahweh e do 'justo' na implementação da justiça social no contexto de Habacuc. A dissertação está estruturada em três capítulos e fundamenta-se primariamente numa leitura histórico-gramatical do livro de Habacuc. O primeiro capítulo apresenta uma análise histórico-crítica do livro de Habacuc. Para isso utiliza alguns instrumentos do método histórico-crítico. O segundo capítulo consiste de um histórico do texto e contexto de Habacuc, apresentando informações sobre a autoria do livro, o período da escrita e o destinatário da mensagem profética, e de uma exposição da mensagem do profeta Habacuc. Essa exposição utiliza como referencial o texto final do livro que leva seu nome, conforme estruturado na Bíblia de Jerusalém (BJ), que também serviu de padrão para todas as citações bíblicas mencionadas nesta pesquisa. Essa exposição se dá numa perspectiva histórico-gramatical, social e teológica. O terceiro capítulo, busca descrever os conceitos de justiça e injustiça social em Israel. Discute a maneira como esses conceitos foram tratados entre os povos do Oriente Antigo e em Israel desde sua gênese até a época da desintegração da monarquia, e o 'como' e o 'porquê' do surgimento do Profetismo em Israel. Essa leitura é feita numa perspectiva histórico-social. A conclusão aponta algumas implicações que podem ser inferidas a partir da análise do livro do profeta Habacuc, conforme a compreensão dos conceitos de justiça e injustiça social e de parceria entre Yahweh e o 'justo' na promoção da justiça social.

Palavras-chave: injustiça social, justiça social, fidelidade do justo, Habacuc.

## ABSTRACT

SANTOS, Jeová Rodrigues dos. Justice and social reality in Habakkuk: *the fidelity of the righteous front to social injustice*. Dissertation (Master in Sciences of Religion) - Catholic University of Goiás, Goiânia, 2009.

This dissertation aims to present the results of a survey in the Old Testament, and the book of the prophet Habakkuk as the central focus of research. This paper seeks to understand the concepts of justice and social injustice and the roles of Yahweh and 'righteous' in the implementation of social justice in the context of Habakkuk. The dissertation is structured into three chapters and is based primarily on a historical-grammatical reading of the book of Habakkuk. The first chapter presents a historical-critical analysis of the book of Habakkuk. For that uses some tools of historical-critical method. The second chapter consists of a historical text and context of Habakkuk, presenting information on the authorship of the book, the period of writing and recipient of the prophetic message, and an explanation of the message of the prophet Habakkuk. This exhibition uses as reference the final text of the book that bears his name, as structured in the Portuguese Jerusalem Bible (BJ), who also served as the standard for all Biblical quotations cited in this research. This exhibition takes a historical-grammatical, social and theological. The third chapter seeks to describe the concepts of justice and social injustice in Israel. Discusses how these concepts were treated between the peoples of the Ancient Near East and in Israel since its genesis to the time of the disintegration of the monarchy, and 'how' 'why' and the emergence of the prophet in Israel. This reading is done on a social-historical perspective. The conclusion points out some implications that can be inferred from the analysis of the Prophet Habakkuk, as understanding the concepts of justice and injustice and social partnership between Yahweh and 'righteous' in promoting social justice.

Keywords: social injustice, social justice, fidelity of the righteous, Habakkuk.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b>	<b>6</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>7</b>
<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>2 ANÁLISE HISTÓRICO-CRÍTICA DO LIVRO DE HABACUC</b>	<b>14</b>
2.1 CRÍTICA DAS FONTES E CRÍTICA DA REDAÇÃO	16
2.2 CRÍTICA DO GÊNERO LITERÁRIO	20
2.3 ANÁLISE GRAMATICAL E CRÍTICA TEXTUAL DE HABACUC 2,1-4	22
2.3.1 Análise Gramatical de Habacuc 2,1	24
2.3.2 Crítica Textual de Habacuc 2,1	28
2.3.3 Análise Gramatical de Habacuc 2,2	28
2.3.4 Crítica Textual de Habacuc 2,2	32
2.3.5 Análise Gramatical de Habacuc 2,3	32
2.3.6 Crítica Textual de Habacuc 2,3	36
2.3.7 Análise Gramatical de Habacuc 2,4	37
2.3.8 Crítica Textual de Habacuc 2,4	39
<b>3 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL NO LIVRO DE HABACUC</b>	<b>42</b>
3.1 AUTORIA, TEXTO E CONTEXTO DE HABACUC	43

3.2 A MENSAGEM DE HABACUC	47
3.2.1 Título (1,1)	49
3.2.2 O Diálogo entre Deus e o Profeta (1,2-2,4)	51
3.2.2.1 Primeira lamentação do profeta: a derrota do justo (1,2-4)	51
3.2.2.2 Primeiro oráculo: os caldeus flagelo de Deus (1,5-11)	53
3.2.2.3 Segunda lamentação do profeta: as extorsões do opressor(1,12-17)	58
3.2.2.4 Segundo oráculo: o justo viverá por sua fidelidade (2,1-4)	59
3.2.3 Maldições contra o Opressor (2,5-20)	63
3.2.3.1 Prelúdio (2,5-6a)	63
3.2.3.2 As cinco imprecações (6b-20)	64
3.2.3.2.1 a primeira imprecação (2,6b-8)	64
3.2.3.2.2 a segunda imprecação (2,9-11)	65
3.2.3.2.3 a terceira imprecação (2,12-14)	66
3.2.3.2.4 a quarta imprecação (2,15-17)	68
3.2.3.2.5 a quinta imprecação (2,18-20)	69
3.2.4 Apelo à Intervenção de lahweh (3,1-19)	71
3.2.4.1 Título. Prelúdio. Súplica (3,1-2)	71
3.2.4.2 Teofania. A chegada de lahweh (3,3-7)	73
3.2.4.3 O combate de lahweh (3,8-15)	74
3.2.4.4 Conclusão: temor humano e fé em Deus (3,16-19)	75
<b>4 A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO CONCEITO DE JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL EM ISRAEL E SEUS REFLEXOS NO LIVRO DE HABACUC</b>	<b>77</b>
4.1 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL NO ORIENTE ANTIGO	78
4.1.1 Justiça e Injustiça Social no Egito	78
4.1.2 Justiça e Injustiça Social na Mesopotâmia	82
4.2 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL EM ISRAEL	85
4.2.1 Justiça e Injustiça Social da Época dos Patriarcas ao Êxodo	86

4.2.2 Justiça e Injustiça Social na Época dos Juízes	90
4.2.3 Justiça e Injustiça Social na Época da Monarquia	92
4.2.3.1 O governo monárquico de Saul a Davi	94
4.2.3.2 O governo monárquico de Salomão	97
4.3 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL E O PROFETISMO EM ISRAEL	100
4.3.1 Primórdios do Profetismo em Israel	100
4.3.2 O Profetismo e o Estado Monárquico em Israel	105
4.4 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL: HABACUC E O PROFETISMO	110
<b>5 CONCLUSÃO: JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL, PARCERIA ENTRE YAHWEH E O 'JUSTO' NO LIVRO DE HABACUC E SUAS IMPLICAÇÕES</b>	<b>122</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>130</b>
<b>ANEXOS</b>	<b>136</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Preocupações com a justiça e o problema da injustiça social sempre se fizeram presentes no mundo. Constantemente levaram pessoas, religiosas ou não, a questionarem a existência, a bondade e a justiça de Deus.

Esta dissertação objetiva apresentar o resultado de uma pesquisa sobre os conceitos de justiça e injustiça social e o papel de Yahweh e do 'justo' na implantação da justiça social no contexto do Antigo Testamento, tendo o livro do profeta Habacuc como foco central da pesquisa. Habacuc não foi o primeiro nem o único profeta a desenvolver esses conceitos. Antes dele, profetas tais como Isaías e Jeremias já denunciavam a injustiça social e conclamavam o povo à prática da justiça, sob pena de serem punidos por Yahweh por meio da intervenção de povos estrangeiros (assírios ou caldeus).

O que possivelmente diferencia Habacuc dos demais profetas do Antigo Testamento é o fato de que ele não se conforma com o meio divino utilizado para a solução do problema da injustiça em seu tempo: a ação de povos estrangeiros, dos caldeus. Sua insatisfação leva-o a questionar o método divino. Desse questionamento surge uma nova perspectiva. Habacuc, um profeta que provavelmente viveu e atuou no final do século VII a.C., enfrentou o dilema da presença marcante da injustiça social em seu tempo e apontou para a "fidelidade do justo" como mediação a partir da qual Yahweh e o 'justo' promoveriam mudanças radicais na sociedade de sua época.

A pergunta fundamental que norteia essa pesquisa é a seguinte: Qual a proposta apresentada no livro de Habacuc para a solução do problema da injustiça social no contexto de sua época, e qual a ação de Yahweh e do justo para a solução deste problema, segundo o fragmento textual de Hc 2,1-4, analisado em sua relação com a totalidade da obra?

O problema da injustiça social foi abordado, no livro de Habacuc, a partir da perspectiva de que Yahweh não irá resolvê-lo sozinho, através de um milagre ou por meio de uma intervenção sobrenatural. Ao contrário, a solução ocorrerá por meio de uma parceria entre ele e o 'justo'. O papel do justo nesse empreendimento se constitui na proclamação da denúncia profética e na prática da justiça proposta em

seu respectivo discurso profético. Essa é a hipótese central estruturante desta pesquisa.

A dissertação está estruturada em três capítulos e fundamenta-se primariamente numa leitura histórico-gramatical do livro de Habacuc. O primeiro capítulo apresenta uma análise histórico-crítica de Habacuc. Iniciaremos esta etapa do trabalho com a Crítica do Gênero Literário com a finalidade de identificar o gênero do texto de Habacuc, o que exigirá o exame de sua forma, levando em conta sua estrutura ou configuração, conteúdo narrativo, estilo e vocabulário. O próximo passo consistirá da Análise da Crítica das Fontes e da Crítica da Redação. Apresentaremos as duas análises num único bloco porque elas são complementares e estão inter-relacionadas. Então, apresentaremos a análise gramatical e a crítica textual de Habacuc 2,1-4, considerada por vários pesquisadores do Antigo Testamento a parte central do livro. Mencionaremos as principais variantes que ocorrem no aparato crítico do texto hebraico, de acordo com o editor da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS).

O segundo capítulo consistirá de um histórico do contexto e do texto de Habacuc, apresentando informações sobre a autoria do livro, o período da escrita e o destinatário da mensagem profética. A seguir, faremos a exposição da mensagem do profeta Habacuc, tomando como referencial o texto final do livro que leva seu nome, conforme estruturado na tradução da Bíblia de Jerusalém (BJ), que também servirá de fonte primária para todas as citações bíblicas mencionadas nesta pesquisa.

Nesta fase, analisaremos os conceitos de justiça e injustiça social no tempo do profeta procurando identificar quais foram as ações de Yahweh e do 'justo' nesse contexto que serviram de instrumentos de mudança na sociedade da sua época, sociedade esta, marcada por toda sorte de injustiças nas esferas social, política, econômica e religiosa. Essa exposição se dará numa perspectiva histórica, social e teológica.

No terceiro capítulo, buscaremos descrever a gênese e o desenvolvimento histórico dos conceitos de justiça e injustiça social no Antigo Testamento, predominantes em Israel na época de Habacuc. A fim de alcançarmos tal intento, abordaremos a maneira como a questão da justiça e o problema da injustiça social foram tratados entre os Povos do Oriente Antigo e em Israel desde sua gênese, e o 'como' e o 'porquê' do surgimento do Profetismo em Israel.

A perspectiva veterotestamentária sobre justiça e injustiça social será descrita a partir da análise das várias etapas do desenvolvimento sócio-econômico da nação de Israel passando por suas origens com os patriarcas, sua permanência no Egito, o Êxodo e a conquista de Canaã, até a instituição e a desintegração do Estado monárquico, através de uma leitura histórico-social.

A partir da análise global do processo de desenvolvimento sócio-econômico de Israel, situaremos o movimento de denúncia profética de Israel, conhecido como Profetismo, procurando compreender as razões do surgimento desse movimento e sua função no processo de afirmação da justiça e de denúncia da injustiça social, a fim de inserirmos nesse contexto a mensagem do profeta Habacuc. Mesmo sabendo não ser possível descrever com clareza e exatidão cada etapa do desenvolvimento histórico de Israel (qualquer tentativa nesse sentido pode induzir a erros graves), preferimos, por questões didáticas, apresentar essa visão panorâmica da constituição da História de Israel.

À guisa de conclusão, apontaremos algumas implicações que podem ser inferidas como resultado da análise do livro do profeta Habacuc a partir da compreensão dos conceitos de justiça e injustiça social e de parceria entre Yahweh e o 'justo' na promoção da justiça social e as aplicaremos à nossa realidade brasileira que sucumbe diante da injustiça em todas as esferas da sociedade.

## 2 ANÁLISE HISTÓRICO-CRÍTICA DO LIVRO DE HABACUC

A fim de compreendermos os conceitos de justiça e injustiça social e a respectiva esfera de ação de Yahweh e do 'justo' conforme esboçado no livro do profeta Habacuc (e intenção de análise dessa pesquisa) iniciaremos este trabalho utilizando alguns instrumentos do Método Histórico-Crítico para uma melhor compreensão deste livro e de sua mensagem.

O surgimento do Método Histórico-Crítico de abordagem da Bíblia está vinculado a uma série de mudanças ocorridas nos séculos XVII e XVIII, mudanças essas relacionadas à forma de pensar de pessoas no Ocidente. Com o advento do iluminismo nessa época, a razão torna-se o único instrumento legítimo capaz de libertar o ser humano do erro e da ignorância. A ignorância era considerada pelos 'iluminados' a causa única dos males do gênero humano. O otimismo que os iluministas alimentaram em relação aos poderes ilimitados da razão humana parece ter sido legitimado "pelas conquistas da ciência e da técnica, que no século XVIII puseram o homem em condição de tornar-se senhor da Natureza e da História" (MONDIN, 1980, p. 14).

As novas descobertas criaram nas pessoas o sentimento de liberdade das cadeias da religião ou das forças desregradas da natureza, que o ser humano agora aprende a controlar e a usar para proveito próprio.

As descobertas do homem, cuja mente não cabia mais na prisão de dogmas eclesiásticos, levam à revolução na cosmovisão e a uma sempre maior autonomia do pensamento humano capaz de desenvolver mais a ciência e levar a novas descobertas. Com isso, a compreensão da natureza e da história não mais está determinada pela Bíblia, mas é o resultado da pesquisa autônoma. A racionalidade humana passa a ser a força motriz que explica tudo à qual tudo está submisso (VOLKMANN et al., 1992, p. 26-27).

Essa mudança de perspectiva no pensamento Ocidental trouxe conseqüências na produção teológica, na maneira de compreender a fé e na maneira de interpretar a Bíblia. Desse modo, o Método Histórico-Crítico foi a maneira encontrada "de tornar a interpretação bíblica compatível com o mundo e o modelo científico da época" (VOLKMANN et al., 1992, p. 26).

Para compreendermos melhor o Método Histórico-Crítico é necessário conceituar cada um dos termos dessa nomenclatura.

"Método" designa um conjunto de procedimentos que permitem acesso mais objetivo a um objeto de pesquisa. Deve ser transmissível, é preciso que

possa ser ensinado e aprendido. [...] O termo “histórico” implica reconhecer que os textos bíblicos foram concebidos e compostos em tempos idos, que se desenvolveram num processo histórico e que, por conseguinte, a relação com aquele tempo tem provavelmente algo a dizer sobre o sentido de tais textos, embora possam ter ainda vida e sentido atuais. A palavra “crítico”, tal como se costuma interpretar, significa estabelecer distinções e com base nelas poder julgar os diversos aspectos do texto ligados à história: o processo de constituição do texto, a identidade do autor, o tempo da composição, a relação com outros textos contemporâneos, e a referência do conteúdo do texto à realidade extratextual (por exemplo, a história política, social e religiosa que o texto subtende) (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 74).

A escolha e aplicação do Método Histórico-Crítico nesse trabalho se justifica pelo fato de estarmos lidando com um texto profético milenar do Antigo Testamento. Sobre o processo histórico de transmissão e preservação desses textos antigos já se afirmou que,

O texto do Antigo Testamento transmitiu-se ao longo dos séculos sob a forma de manuscritos. É natural, portanto, que durante esse longo período de transmissão tenham-se introduzido erros de transcrição. O texto também foi objeto, antes do séc. I de nossa era, de mudanças e acréscimos que espelhavam diversas tradições. Sua fluidez sugere que a preocupação de conservar o texto numa única forma pura passou a ser valorizada somente por volta do séc. I (PISANO, 2000, p. 39).

Diante do desafio da abordagem de um texto tão antigo e ao mesmo tempo tão complexo, como é o caso do livro de Habacuc, lançaremos mão de vários instrumentos do Método Histórico-Crítico, a saber: Análise das Fontes e Crítica da Redação, Crítica do Gênero Literário, e Análise Gramatical e Crítica Textual de Habacuc 2,1-4.

Iniciaremos essa fase do desenvolvimento da dissertação com as Análises da Crítica das Fontes e da Crítica da Redação.<sup>1</sup> Apresentaremos as duas análises num único bloco porque elas são complementares e estão inter-relacionadas (MAINVILLE, 1999, p. 69). A Crítica das Fontes tem como finalidade verificar se um determinado texto estudado é fruto do trabalho de um só autor, ou se possui uma ou várias unidades preexistentes. Sua função é detectar e identificar essas fontes e reconstituí-las de modo que elas se aproximem ao máximo possível do original. No caso em particular, o texto a ser analisado será o livro de Habacuc.

A Crítica da Redação é um passo complementar na Análise das Fontes, pois, enquanto esta tem como propósito fragmentar o texto e identificar suas partes, a

---

<sup>1</sup> A análise histórica do texto e contexto do livro de Habacuc, elemento fundamental do método histórico-crítico, com informações e questionamentos sobre o contexto vital em que o discurso profético foi constituído (autoria do livro, período da escrita e destinatário, e conteúdo geral da mensagem profética) encontra-se no próximo capítulo e acompanha a análise da mensagem do livro do profeta.

Crítica da Redação tem como finalidade última, abordar a forma final do texto, ou seja, avaliar o texto como uma unidade, motivo pelo qual ela é considerada como continuidade da análise da Crítica das Fontes.

## 2.1 CRÍTICA DAS FONTES E CRÍTICA DA REDAÇÃO

A prática da Crítica das Fontes tem suas raízes históricas em meados do século XV. Contudo, só veio a tornar-se método científico de investigação no século XIX. No caso do Antigo Testamento, J. Wellhausen (1844-1918) é o principal expoente e o grande responsável pela elaboração da hipótese documental aplicada ao Pentateuco que segundo ele, “teria sido constituído a partir de quatro fontes distintas: J, ou *javista*, dos séculos X e IX; E, ou *eloísta*, do século IX; D, ou *deuteronomista*, do século VII; e P, ou *sacerdotal*, do período do exílio” (MAINVILLE, 1999, p. 66-67). Esta hipótese vem sendo severamente questionada pela comunidade científica nas últimas décadas, devido à simplicidade com que trata os estratos literários. A grande preocupação dos cientistas na atualidade é alcançar uma datação mais exata possível de tais estratos literários.

A Crítica das Fontes tem como finalidade verificar se um determinado texto estudado é fruto do trabalho de um só autor, ou se possui uma ou várias unidades preexistentes. Desse modo, este método científico “procura identificar as unidades literárias que existiram, ou podem ter existido, fora do seu presente conjunto contextual” (MAINVILLE, 1999, p. 69), tais como passagens repetidas, narrativas paralelas ou repetições de uma mesma narrativa, que constituem *per se* indícios de que os autores sagrados fizeram uso de várias fontes na elaboração de seus respectivos textos. Em suma, o papel da Crítica das Fontes é detectar essas fontes e reconstituí-las de modo que elas se aproximem ao máximo possível do original.

A Crítica da Redação, por sua vez, desenvolveu-se de forma sistemática e científica em meados do século XIX. Nesse tempo, aqueles que faziam uso do Método Histórico-Crítico eram duramente criticados por fragmentarem excessivamente os textos na tentativa de localizar nestes, fontes, tradições e formas, a ponto de perderem de vista a configuração final deles, e “por reduzirem o hagiógrafo a um simples compilador de tradições” (MAINVILLE, 1999, p. 130). Portanto, a crítica da redação surgiu para preencher as lacunas deixadas pela Crítica das Fontes, haja vista, sua finalidade última que é abordar a forma final do

texto. Geralmente, essa etapa do Método Histórico-Crítico é considerada como continuidade da análise da Crítica das Fontes.

Ao aplicarmos esses instrumentos ao texto hebraico do livro de Habacuc constatamos que o mesmo encontra-se em estado deficiente. Várias passagens sofreram alterações, transposições e glosas. Apesar disso, o profeta se expressa de forma elegante. Ele expressa seus pensamentos fazendo uso de imagens tomadas da natureza e da história se servindo para isso do paralelismo. No capítulo 3, em especial, ele se mostra um grande poeta. Com freqüência utiliza palavras *hapax legómena*, ou seja, aquelas que são raramente utilizadas no Antigo Testamento, e palavras difíceis (Hc 2,4). Freqüentemente, Habacuc emprega certas expressões suas, a saber, “justo” e “ímpio”, “violência” e “rapina”, entre outras. Outro detalhe importante é que o vocabulário de Habacuc coincide, com muita freqüência, com o dos profetas do final do século VII a.C., o que pode ser usado como evidência interna de que ele desenvolveu seu ministério no último quarto deste século (BUCK, 1971, p. 350-351).

Em se tratando da Análise da Crítica das Fontes e da forma final em que o texto hebraico se encontra, as opiniões dos pesquisadores são divergentes. Alguns estudiosos, a saber, Stade, Cornill e Ward negam a autenticidade do trecho de 2,9-20 porque, segundo eles, sua mensagem não se aplica aos babilônios. Outros, como Stephens, Irwin, Zolli, Cassuto, Gaster e Albright não admitem que o capítulo 3 pertença à obra original e, conseqüentemente, negam sua autenticidade. Segundo eles, tal negação se justifica pelo uso de elementos mitológicos, associados aos babilônios, egípcios ou cananeus, que aparecem no conteúdo do referido capítulo (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1093).

Alguns pesquisadores defendem que o conteúdo dos capítulos 1 e 2 de Habacuc teria sido composto por um redator posterior, ainda que o Habacuc pré-exílico pudesse ter sido o autor de todas as partes. Porém, em relação ao capítulo 3, tais pesquisadores são unânimes em duvidar de sua autoria, alegando que o mesmo constitui-se de um Salmo e não de um oráculo profético (ARCHER JR, 1984, p. 296).

Selin e Fohrer asseveram que a tradição de Habacuc segue o seguinte esquema: no capítulo 1 temos um cântico de lamentação individual a respeito de um ímpio violento, referindo-se à calamidade em que o povo se encontra; um oráculo salvífico de Yahweh; um novo cântico de lamentação profundamente marcado por questionamentos e afirmações; resposta de Yahweh e ordem para registrar o

oráculo de salvação e exortação a esperar com confiança o cumprimento do referido oráculo; O capítulo 2 é marcado por uma série de cinco 'ais' "censurando ao violento salteador seus crimes e anunciando-lhe os castigos correspondentes" (SELIN e FOHRER, 1977, p. 682).

Como afirmamos anteriormente, e vale a pena nos determos um pouco mais nessa particularidade, muitos comentaristas defendem a opinião de que o capítulo 3 de Habacuc, escrito em forma de Salmo, não pertence à obra original. Sua resistência em aceitar este capítulo como parte integrante da mensagem profética do livro fundamenta-se nos argumentos de que neste capítulo encontramos indicações litúrgicas, não encontramos referências históricas, o gênero literário é diferente daquele que foi utilizado na elaboração dos capítulos 1-2, e, há uma alusão ao 'ungido' em 3,13 que parece não se aplicar ao contexto dos capítulos 1-2.

Apesar de serem inegáveis, essas constatações não são provas incontestáveis contra a originalidade do capítulo 3 de Habacuc, "porque o salmo faz perfeito sentido dentro da obra, trata do mesmo problema e culmina em uma afirmação capital (3,16b) relacionada com a temática dos dois primeiros capítulos" (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1093, tradução própria).

Ainda em relação ao capítulo 3, muitos críticos consideram-no como acréscimo posterior ao livro de Habacuc pelo fato deste capítulo não constar no comentário de Habacuc,<sup>2</sup> encontrado em uma das cavernas de Qumran (1QpHab)<sup>3</sup> na primavera de 1947. O autor do referido comentário de Habacuc dispensa o sentido literal do livro profético e aplica sua mensagem a fatos e pessoas de seu tempo.

Os caldeus são os kittim, que provavelmente se identificam com os romanos. O malvado, o caldeu, é a figura do sacerdote ímpio, que geralmente se identifica com Jonatas ou Simão Macabeo; o termo alude também aos últimos sacerdotes ímpios, ou seja, aos asmoneus. O justo é o Mestre da justiça, que com os seus vive no desterro. O "sacerdote ímpio"

<sup>2</sup> Acerca desse precioso achado arqueológico temos a seguinte informação: "O comentário de Habacuc está em melhor estado, embora a parte inferior das colunas tenha sido corroída, restando apenas algumas palavras do final das linhas da primeira coluna. O rolo, relativamente pequeno, é constituído por duas tiras de pele costuradas uma à outra, e mede, em seu estado atual, cerca de 1,60 metro de comprimento por 13 centímetros de largura. Abrange treze colunas que deviam ter dezessete linhas de texto, à exceção da última, que não possui mais que quatro linhas de escrita seguidas por um espaço em branco. Por conseguinte, o manuscrito devia realmente terminar depois dessas quatro linhas, que correspondem ao final do capítulo 2 do livro bíblico de Habacuc" (Laperrousaz, 1961, p. 40).

<sup>3</sup> Do ponto de vista exegético esse comentário possui pouco valor. Contudo, por ser um texto pré-massorético, esse manuscrito tem uma grande importância para a história do texto bíblico, pois o mesmo confirma que o nosso texto massorético está bem conservado e possui, relativamente, uma boa qualidade (Buck, 1971, p. 351).

persegue o “Mestre da justiça” e aos seus partidários, porém, finalmente, será castigado (BUCK, 1971, p. 351, tradução própria).

O fato do comentário de Habacuc se encerrar com o capítulo 2, pode ser explicado de diferentes formas. Pode significar “que os sectários do Qumran considerassem o material dos caps. 1-2 mais útil aos seus propósitos, de forma que nenhum comentário tenha sido escrito sobre o cap. 3” (DILLARD e LONGMAN, 2006, p. 393), ou ainda, que o comentarista não utilizou este último capítulo por não se sentir plenamente habilitado para sua interpretação espiritual (BUCK, 1971, p. 352).

Além disso, o fato do referido comentário não conter esse salmo não é argumento cabal contra sua autenticidade, uma vez que todos os manuscritos completos da Septuaginta, que certamente foram feitos sobre um texto hebraico mais antigo que o de Qumran, o incluem em seus respectivos textos (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1093; DILLARD e LONGMAN, 2006, p. 393). Em relação à autenticidade e harmonia do capítulo 3 com o restante da obra de Habacuc, pode-se afirmar que:

Há várias razões para sustentar que o c. 3 deve atribuir-se ao profeta. O tema do salmo é idêntico aos cc. 1s: o término da opressão. A linguagem é a mesma. O opressor é chamado de ímpio em 1,4.13 e em 3,13. Em 3.2 ocorre uma referência a 2,1-4. A estrutura harmônica do opúsculo e o nexo das partes estão a favor da autenticidade (VIRGULIN e SPINETOLI, 1978, p. 116).

A opinião do autor dessa dissertação em relação à autenticidade dos trechos supostamente não genuínos e do capítulo 3 do livro de Habacuc é que apesar de poderem ter sido produzidos em épocas diferentes, estes acréscimos posteriores se constituíram em desdobramentos da mensagem original que possivelmente girou em torno de 2,1-4. À luz da crítica da redação pode-se inferir que o conjunto da profecia de Habacuc não se constitui uma unidade literária, nem tampouco, uma simples coleção de oráculos, mas trata-se de uma liturgia profética. Mais precisamente:

[...] deve-se dizer que 1-2 constituem a imitação profética de uma liturgia cultual, tendo Habacuc como seu único porta-voz. Da mesma forma que nas lamentações e nas orações ele utiliza do vocabulário da lírica cultual, assim também ele usa certos gêneros literários cultuais (cântico de lamentação e hino) e aparece como porta-voz da comunidade na oração do templo onde provoca uma experiência extático-visionária e registra o seu oráculo por escrito. [...] Seguramente, em 3,2-16 encontra-se a descrição da visão que foi concedida a Habacuc (2,1ss). Esta visão foi escrita independentemente da liturgia profética, tendo-lhe sido acrescentada como conclusão complementar e conclusiva. Ao mesmo tempo ela explica porque é que o profeta se dá por satisfeito com o segundo oráculo de Javé, embora este oráculo não traga nada de novo com relação ao primeiro, e por que é que ele coloca em seguida a série de “ais” como “certeza de atendimento”: é

porque ficou plenamente convencido depois da visão (SELIN e FOHRER, 1977, p. 684-686).

A seguir, procederemos a Crítica do Gênero Literário procurando identificar o gênero do texto de Habacuc, o que exigirá o exame de sua forma final, levando em conta sua estrutura ou configuração, conteúdo narrativo, estilo e vocabulário, a fim de identificar o contexto ou ambiente vital de Habacuc.

## 2.2 CRÍTICA DO GÊNERO LITERÁRIO

A Crítica do Gênero Literário teve seu ponto alto no começo do século XX, por causa da influência de M. Dibelius e R. Bultmann. Estes eruditos desenvolveram vastos trabalhos acerca dos evangelhos sinóticos, e denominaram seu método de análise de *Formgeschichte* – crítica das formas. Todavia, a liderança em matéria da crítica do gênero literário pertenceu a H. Günkel.

Günkel, no seu esforço em aprofundar-se na Crítica das Fontes, “acabou sendo levado a buscar, por trás das fontes identificadas no livro de *Gênesis*, as situações, a utilização e as intenções – ou seja, o ambiente vital, ou o contexto – que lhe deram origem” (MAINVILLE, 1999, p. 90). Ele denominou sua metodologia de trabalho *Gattungsforschung* – pesquisa do gênero.

O Gênero Literário pode ser definido como sendo “a expressão que permite designar as unidades de textos ou das obras que têm uma forma comum” (MAINVILLE, 1999, p. 90). Nesse caso, o método de análise de uma unidade literária tem como objetivos identificar a forma que permita determinar seu gênero como escrito, e o contexto ou ambiente vital – *Sitz im Leben*, do referido escrito (MAINVILLE, 1999, p. 91).

A crítica do gênero de um texto exige o exame de sua forma, levando-se em conta sua estrutura ou configuração, conteúdo narrativo, estilo e vocabulário. Em seguida, deve-se localizar outros textos que apresentem formas semelhantes. Nesse caso, o autor do texto em foco ou outros autores devem ser levados em consideração. Ao examinar a forma de um texto e compará-la com outros textos de semelhantes formas, torna-se possível estabelecer um esquema comum a partir dos seguintes aspectos:

- *estrutura ou configuração*: mesmo quadro, mesma realização, mesmo tipo de personagens, mesma dinâmica, mesmo resultado, mesma conclusão.
- *sujeito*: similaridade de cenários e conteúdos.

- *vocabulário e estilo*: terminologia comum, mesmas figuras de estilo, mesmos procedimentos literários, e emprego quase obrigatório das mesmas fórmulas (MAINVILLE, 1999, p. 92).

Na identificação do ambiente vital de um texto bíblico, o foco central é a busca do tipo de situação ou experiência que deu origem a um gênero literário em particular, ou que motivou sua utilização. Algumas questões que orientam a busca do ambiente vital são: Quem toma a iniciativa? A iniciativa é tomada visando a quem? E em que situação? De que maneira (palavras ou gestos)? Qual é a consequência? Qual é intenção do hagiógrafo? A quem o texto pode servir (grupo ou indivíduo)? Em que contexto o escrito analisado pôde ser composto e transmitido? Qual a função que o texto pode ter no seio do grupo que o utiliza? (MAINVILLE, 1999, p. 92-93). Existem vários estilos de gêneros literários para o Antigo Testamento entre os quais podemos citar: a prosa, os ditos ou palavras, os oráculos e os cânticos.

O livro de Habacuc é único em sua forma entre os livros proféticos. Em lugar de apresentar uma série de afirmações proféticas ou de mensagens para admoestar o povo sobre o pecado e o castigo, Habacuc apresenta seus dois primeiros capítulos em forma de diálogo com Yahweh, onde ele questiona sua aparente impassibilidade diante da injustiça reinante em sua época. Após uma série de esclarecimentos divinos, Habacuc eleva a Yahweh uma oração (cap. 3) onde registra sua fé inabalável em Deus, e sua confiança de que se ele, Yahweh, está no controle da situação, então tudo terminará bem (WOOD, 1983, p. 336-337).

Na pequena obra de Habacuc podemos encontrar vários gêneros literários tais como: lamentações individuais, pelas desgraças da comunidade (1,2-4; 12-17); oráculos divinos como resposta às queixas do profeta (1,5-11; 2,1-5); oráculos proféticos indicando maldição e anunciando castigo ao culpado; e, uma fervente oração (3,1-19) que pede e espera uma intervenção salvífica de Yahweh na história (BUCK, 1971, p. 350).

Sendo o gênero literário "lamentação individual" freqüente no livro dos Salmos, muitos autores quiseram fazer de Habacuc um profeta cultural. Nele a resposta à súplica é dada muitas vezes por oráculo. Em seu ministério Habacuc se inspira largamente nessas orações para expor a Deus a situação do povo e pedir sua intervenção. Principalmente a primeira queixa (1,2-4) mistura o gênero lamentação com elementos tipicamente proféticos, com o jogo de interpretações nos vv. 2-3 (lamentação) e de constatações no v. 4 (elemento profético). As imprecações de 2,6-20 se situam bem no quadro da atividade profética. Seu meio de origem seria o da sabedoria e dos ritos fúnebres. O livro de Isaías usa muitas vezes esse gênero literário. O livro se encerra com uma prece, assim designada no começo do capítulo

3 (*Tefillah*). O diálogo dos dois primeiros capítulos termina aqui com a afirmação da confiança do profeta em seu Deus; ele espera apesar de tudo. As ligações de vocabulário e de pensamento com os dois primeiros capítulos falam em favor de sua autenticidade. As indicações musicais mostram que o salmo foi usado muito cedo na liturgia ou que lhe foi adaptado pelo profeta. A originalidade e o valor mais típicos do livro de Habacuc estão, do ponto de vista literário, em sua arquitetura geral. Bom número de termos que ele usa não se encontram em outros lugares. [...] O texto hebraico de Habacuc se encontra em muito mau estado. Se a isso juntarmos a falta de dados concretos do livro, compreenderemos que ele tenha dado motivo a múltiplas interpretações (AMSLER et al., 1992, p. 175-176, o itálico pertence ao texto original).

De acordo com a descrição acima, o gênero literário do livro de Habacuc constitui-se numa mescla de lamentação e dito profético. Desse modo, a estrutura do livro apresenta, por um lado, traços de originalidade, e por outro, uma série de empecilhos que dificultam muito o trabalho de interpretação do mesmo.

A próxima discussão apresentará a Análise Gramatical e a Crítica Textual da perícopes de Habacuc 2,1-4, considerada por muitos estudiosos do Antigo Testamento, a parte central do livro de Habacuc (VIRGULIN e SPINETOLI, 1978, p. 122-126). Mencionaremos as principais variantes que ocorrem no aparato crítico do texto hebraico, de acordo com o editor da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS).

### 2.3 ANÁLISE GRAMATICAL E CRÍTICA TEXTUAL DE HABACUC 2,1-4

A transmissão do texto bíblico no período anterior à invenção da imprensa ocorria por meio de cópias manuscritas. Como não possuímos nenhuma cópia do texto original, ou seja, do denominado texto autógrafo, e as cópias que possuímos atualmente apresentam muitas variantes, nossa tarefa inicial “consiste em estabelecer, com a maior fidelidade possível, o teor original desse texto [...] para tanto, é à ciência da *crítica textual* que se deve recorrer, pois ela tem como objetivo propiciar o acesso ao texto que mais se aproxime do seu estado primitivo” (MAINVILLE, 1999, p. 39, os itálicos pertencem ao texto original).

A principal tarefa da Crítica Textual é constatar as diferenças entre os vários manuscritos que contêm cópias do texto a ser analisado, e avaliar qual das variantes encontradas no referido texto estaria mais próxima da intenção original do autor do texto bíblico (WEGNER, 1998, p. 39). Como o texto que pretendemos analisar está inserido no Antigo Testamento, poderíamos validar, em síntese, o uso da Crítica Textual a partir da seguinte afirmação:

Dois fatos originam e justificam o estudo da história e da crítica textual do AT. O primeiro é a *perda dos autógrafos ou “originais” dos autores bíblicos*. O segundo é a presença de *variantes, lacunas, glosas e erros na cópia* dos manuscritos ao longo dos séculos. Deve-se levar em conta, além disso, o fato de que os grandes códices hebraicos procederem do período medieval e distarem mais de um milênio dos originais. [...] A crítica textual tem dois objetivos. O primeiro responde ao problema da multiplicidade de variantes existentes na tradição manuscrita e consiste na *reconstrução da história de transmissão do texto bíblico* desde o momento do seu nascimento até nossos dias. O segundo é determinado pela perda dos autógrafos e consiste na *restauração do texto em seu estado original* ou na forma mais próxima possível à dos autógrafos (TREBOLLE BARRERA, 1995, p. 527, os itálicos pertencem ao texto original).

Literariamente, o livro de Habacuc apresenta numerosos problemas de crítica textual que complicam enormemente sua interpretação. O texto hebraico de Habacuc parece às vezes corrompido, e de difícil compreensão porque contém numerosos termos que não são usados noutra lugar, o que dificulta a compreensão do verdadeiro significado do texto, ou seja, “o seu significado exato escapa ou fica ambíguo” (BONORA, 1993, p. 120). Como a principal tarefa da Crítica Textual é constatar as diferenças entre os vários manuscritos que contêm cópias de um texto a ser analisado, e avaliar qual das variantes encontradas no referido texto estaria mais próxima da intenção original do autor do texto bíblico, cremos que esse instrumento oferecerá maior possibilidade de compreensão da mensagem de Habacuc devido à complexidade estrutural de seu texto.

Portanto, apontaremos a seguir, as principais considerações de K. Elliger, editor do aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), sobre o estado em que se encontra o texto hebraico da perícope de Habacuc 2,1-4 e suas possíveis leituras e variantes. Antes, porém, de procedermos à Crítica Textual desta perícope, que, como afirmamos anteriormente, é considerada por muitos como parte central do livro de Habacuc, apresentaremos uma Análise Gramatical dos termos hebraicos que compõem cada um dos versículos deste texto.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Para a busca de significados das palavras hebraicas aqui apresentadas recorreremos a: KIRST et al., 1996 e HATZAMRI e MORE- HATZAMRI, 2000. A presente análise gramatical (preposições, substantivos, waw conjuntivo, artigos, tempos verbais, etc.) foi extraída de: DAVIDSON, 1993; BIBLE WORKS FOR WINDOWS, 2006. As fontes de consulta dos elementos gramaticais que aparecem na perícope serão mencionadas nas notas explicativas correspondentes aos respectivos termos. Para efeitos de simplificação, os elementos gramaticais que estruturam a língua hebraica serão analisados uma única vez. Quando o mesmo termo aparecer outra vez, favor recorrer à nota explicativa anterior onde o referido termo apareceu pela primeira vez.

### 2.3.1 Análise Gramatical de Habacuc 2,1

2:1 על-משמרתִי אַעֲמֹדָה וְאֶתִּיצְבָּהּ עַל-מִצּוֹר  
וְאֶצְפֶּה לְרֵאוֹת מֵהַיַּדְּבָר־בִּי וּמָה אָשִׁיב עַל-תּוֹכְחָתִי:

Proposta de tradução: “Sobre minha guarda me colocarei, me posicionarei sobre a cidade fortificada e esperarei atentamente até ter a visão: aquilo que ele dirá a mim; e aquilo que responderei por causa do meu protesto”.

עַל-מִשְׁמַרְתִּי

1. **עַל** (*‘al*) Preposição separável<sup>5</sup>: “sobre, acima de, em cima de; diante de; por causa de, por; em vistas a; concernente a”.
2. **מִשְׁמַרְתִּי** (*mishmarthi*) Substantivo<sup>6</sup> feminino, singular, construto<sup>7</sup>, com sufixo pronominal<sup>8</sup> da 1a pessoa comum, singular: “minha guarda”.
  - 2.1 Substantivo **מִשְׁמֶרֶת** (*mishmereth*): “o que deve ser guardado / preservado; guarda, custódia; guarda, sentinela; obrigação, dever, compromisso; dever, serviço, tarefa, incumbência”.
  - 2.2 Derivado da raiz verbal **שָׁמַר** (*shmr*): “guardar, proteger; cuidar, observar, conservar, manter; vigiar; reter; reverenciar”.
3. Tradução: “Sobre minha guarda”.

<sup>5</sup> “As preposições hebraicas são de dois tipos: inseparáveis e separáveis. Preposições inseparáveis ou prefixadas são aquelas que vêm sempre conectadas à palavra (prefixadas). [...] Preposições separáveis são aquelas que vêm no meio da frase, sem estarem prefixadas às palavras” (Vita e Akil, 2004, p. 41-42).

<sup>6</sup> “Em hebraico, os substantivos são classificados por gênero (masculino e feminino) e por número (singular, plural e dual). [...] Dual é aquilo que aparece aos pares na natureza (ex. pés, mãos, olhos, etc.)” (Vita e Akil, 2004, p. 53).

<sup>7</sup> “Em hebraico, quando queremos denotar posse, fazemos uso do construto (relação genitiva). O hebraico bíblico não utiliza *de* (indicando posse), apenas coloca lado a lado dois substantivos, modificando a terminação do substantivo possuído” (Vita e Akil, 2004, p. 57).

<sup>8</sup> “Sufixos pronominais são pronomes pessoais abreviados que aparecem sempre ligados a uma palavra, quer substantivo, adjetivo, preposição, partícula ou verbo. [...] eles podem ter formas variadas dependendo do gênero e do número das palavras às quais estão ligadas, e normalmente indicam posse” (Gusso, 2005, p. 93).

## אֶעֱמְדָה

1. אֶעֱמְדָה (*'e'emôdâ*) Verbo Qal<sup>9</sup>, Imperfeito<sup>10</sup>, 1a pessoa comum, singular, coortativo<sup>11</sup>: “eu colocarei”.
  - 1.1 Derivado da raiz verbal עִמַד (*'md*): “pôr em pé, fazer parar, colocar, firmar, manter, estabelecer, constituir”.
2. Tradução: “colocarei”.

## וְאֶתִּיצְבָה

1. וְ (we) Waw conjuntivo<sup>12</sup>: “e; mas; (e) então”.
2. וְאֶתִּיצְבָה (*'ethyatsbha*) Verbo Hitpa'ael<sup>13</sup>, Imperfeito, 1a pessoa comum, singular, coortativo: “eu me posicionarei”.
  - 2.1 Derivado da raiz verbal יָצַב (*ytsb*): “posicionar-se, permanecer firme; aparecer; surgir; resistir”.
3. Tradução: “e me posicionarei”.

## עַל-מְצוֹר

1. עַל (*'al*) Preposição separável: “sobre, acima de, em cima de; diante de; por causa de, por; em vistas a; concernente a”.
2. מְצוֹר (*matsôr*) Substantivo comum, masculino, singular: “fortificação, cidade fortificada”.
3. Tradução: “sobre a cidade fortificada”.

<sup>9</sup> “Os sete troncos dos verbos em Hebraico são Qal, Nif'al, Pi'el, Pu'al, Hitpa'el, Hif'il e Hof'al. Qal (קָל) vem da raiz verbal קָלַל, “ele foi/é leve (não pesado)”. Como o nome indica, é o tronco simples na voz ativa” (Kelley, 1998, p. 138).

<sup>10</sup> “Os verbos hebraicos têm duas categorias de flexões que englobam todas as variações possíveis de pessoa, gênero e número. São conhecidas como a flexão do perfeito e a flexão do imperfeito. Estes termos são usados para refletir a natureza da ação das formas verbais, e não o seu tempo. As formas verbais no perfeito refletem uma ação concluída e as formas verbais no imperfeito refletem uma ação incompleta” (Kelley, 1998, p. 113).

<sup>11</sup> O Coortativo pode ser entendido como expressão de um pedido ou de uma resolução (Ross, 2005, p. 156). No caso de Habacuc preferimos entendê-lo como uma resolução.

<sup>12</sup> “A conjunção “e” não é uma palavra independente em hebraico, mas vem prefixada à palavra seguinte” (Kelley, 1998, p. 54).

<sup>13</sup> “As formas do Hitpa'el normalmente expressam uma ação reflexiva, isto é, uma ação que o sujeito pratica, e ao mesmo tempo, sofre” (Kelley, 1998, p. 141).

## וְאַצְפֵּה

1. וְ (we) Waw conjuntivo: “e; mas; (e) então”.
2. אֲצַפֶּה (*'atsapeh*) Verbo Pi'el<sup>14</sup>, Imperfeito, 1a pessoa comum, singular, coortativo: “eu esperarei” .  
2.1 Derivado do verbo צַפֵּה (*tsph*): “esperar com expectativa, atentamente”.
3. Tradução: “e esperarei atentamente”.

## לְרֹאוֹת

1. לְ (*li*) Preposição inseparável: “(em sentido local) para, a, em direção a, junto a; (em sentido temporal) até, em torno de, por volta de, quando de, ao, depois de, no espaço de”.
2. רֹאוֹת (*re'ôth*) Verbo Qal, Infinitivo<sup>15</sup>, Construto: “ter a visão”.  
2.1 Derivado da raiz verbal רָאָה (*r'h*): “ver, olhar, observar; ter a visão; perceber; conhecer; prover”.
3. Tradução: “até ter a visão”.

## מִהַיְדַבֵּר בִּי

1. מִהַ (*mâ*) Pronome interrogativo<sup>16</sup>: “que? o que; após verbos relacionados com falar, ver, perguntar, examinar, etc. o que, aquilo que”.
2. יְדַבֵּר (*yedaber*) verbo Pi'el, Imperfeito, 3a pessoa masculino singular: “ele dirá” .  
2.1 Derivado da raiz verbal דָּבַר (*dbr*): “falar, dizer; mandar; ameaçar; prometer”.
3. בִּי (*bî*) Preposição inseparável com sufixo pronominal da 1a pessoa comum, singular: “em companhia de mim; a mim”.

<sup>14</sup> “O uso mais comum do Pi'el é como o intensivo do Qal” (Kelley, 1998, p. 139).

<sup>15</sup> “O infinitivo hebraico é usado em duas formas chamadas absoluto e construto. O infinitivo absoluto nunca é acompanhado por preposições, e descreve, inicialmente o mesmo que o infinitivo em português, ou seja, o nome do verbo como: *matar, andar, nadar, comer etc.* Em algumas ocasiões eles são utilizados como o gerúndio (matando, andando, nadando, comendo), em outros como um imperativo e, em outras servem para enfatizar uma idéia” (Gusso, 2005, p. 191).

<sup>16</sup> Esta forma do pronome é utilizada para indagar sobre coisas e sobre as funções das pessoas, tais como, posição social, lugar de origem, profissão, etc. (Freitas, 2006, p. 113-114).

3.1 Derivado da preposição inseparável **בְּ** (*be*): “em, dentro de; em meio de, entre; como (na qualidade de, na condição de); em companhia de; junto com; por meio de”.

4. Tradução: “aquilo que ele dirá a mim”.

## וְמָה

1. **וְ** (*û*) Waw conjuntivo: “e; mas; (e) então”.
2. **מָה** (*mâ*) Pronome interrogativo: “que? o que; após verbos relacionados com falar, ver, perguntar, examinar, etc. o que, aquilo que”.
3. Tradução: “e aquilo que”.

## אֲשִׁיב

1. **אֲשִׁיב** (*'ashîbh*) Verbo Hif'il<sup>17</sup>, Imperfeito, 1a pessoa comum, singular: “eu responderei”.

1.1 Derivado da raiz verbal **שׁוּב** (*shubh*): “trazer de volta, conduzir de volta, levar de volta; deixar / fazer voltar, volver; deixar / fazer retornar; fazer recuar, afugentar; fazer voltar, aplacar, amainar; fazer voltar atrás, retirar, impedir, cancelar, sustar, anular, revogar, desviar, desfazer; dar de volta, devolver, restituir; restaurar, restabelecer; retribuir, recompensar, vingarse, fazer cair (sobre); fazer voltar a palavra, responder, informar”.

2. Tradução: “responderei”.

## עַל-תּוֹכַחְתִּי:

1. **עַל** (*'al*) Preposição separável: “sobre, acima de, em cima de; diante de; por causa de, por; em vistas a; concernente a”.
2. **תּוֹכַחְתִּי** (*tokhahtî*) Substantivo comum, feminino, singular, construto, com sufixo pronominal da 1a pessoa comum, singular: “meu protesto”.

<sup>17</sup> “Os verbos no Hif'il normalmente são o causativo do Qal” (Kelley, 1998, p. 142).

2.1 Substantivo תּוֹכַחַת (*tôkhachath*): “reprimenda, protesto, objeção, recriminação, réplica, censura”.

2.2 Derivado da raiz verbal יָכַח (*yachh*): “argumentar (judicialmente); ser justificado”.

3. Tradução: “por causa do meu protesto”.

### 2.3.2 Crítica Textual de Habacuc 2,1

No primeiro versículo, Elliger apresenta uma proposta de substituição para o substantivo masculino מְצוֹר (*matsor*) “fortificação, cidade fortificada”. Sua sugestão é no sentido de que esse termo seja substituído pela variante מְצוֹרִי (*matsori*) “minha fortificação, minha cidade fortificada”. A proposta de substituição do termo da BHS pela variante fundamenta-se na descoberta de um manuscrito do *pesher*<sup>18</sup> de Habacuc da 1ª gruta de Hirbet Qumran<sup>19</sup> (1QpHab) (BHS, 1990, p. 1050).

A segunda consideração no primeiro versículo feita por Elliger, diz respeito à forma verbal no Piel Imperfeito וְאַצְפֵּה (*wa'atsapeh*) “montar guarda, vigiar, observar atentamente, espreitar” que aparece na BHS. Elliger levanta a hipótese de que esse verbo seja uma possível adição posterior ao texto de Habacuc (BHS, 1990, p. 1050). É provável que essa suposição seja levantada pelo fato de que, a presença ou ausência deste verbo não compromete em absolutamente nada a estrutura do texto hebraico em questão, nem a mensagem do mesmo.

### 2.3.3 Análise Gramatical de Habacuc 2,2

וַיֵּעַנֵּי יְהוָה וַיֹּאמֶר כְּתוּב חֲזוֹן וּבְאֵר  
יְרוּן קוֹרָא בּוֹ:

<sup>18</sup> Peshet: comentário.

<sup>19</sup> “Entre o inverno e a primavera de 1947, Jum’a Muhammed e Muhammed ahmed el-Hamed,, dois beduínos árabes da tribo Ta’amireh, acidentalmente encontraram na região de Hibet [ruína] Qumran, a 12 km ao sul de Jericó, na região noroeste do Mar Morto, uma gruta contendo pergaminhos bíblicos muito antigos, entre os quais um rolo completo e outro em estado fragmentário do livro de Isaías, um comentário ao livro de Habacuque e um texto sobre regras de uma determinada comunidade” (Francisco, 2005, p. 338).

Proposta de tradução: “Então replicou Yahweh e disse: Escreve uma visão e anota de maneira clara sobre as tábuas a fim de que até aquele que corre possa lê-la”.

## וַיַּעֲנֵנִי

1. וַ (wa) Waw conjuntivo: “e; mas; (e) então”.
2. וַיַּעֲנֵנִי (ya’anênî) Verbo Qal, Waw consecutivo<sup>20</sup>, Imperfeito, 3a pessoa, masculino, singular, com sufixo pronominal da 1a pessoa comum, singular: “ele replicou”.
  - 2.1 Derivado da raiz verbal עָנָה (‘nh): “responder, replicar, atender; dar a entender; testificar”.
3. Tradução: “então replicou”.

## יְהוָה

1. יְהוָה (K:<sup>21</sup> YHWH; Q:<sup>22</sup> ’adonay; o nome de Deus) Substantivo próprio: “Javé, Yahweh, lahweh, SENHOR, YHWH<sup>23</sup>”.
  - 1.1 Derivado da raiz verba הָיָה (hyh): “tornar-se, acontecer, ocorrer, ser, haver, ter”.
2. Tradução: “Yahweh”.

<sup>20</sup> “Waw consecutivo ou Conversivo é uma modalidade hebraica de expressão de pensamento. Quando um verbo conjugado no passado é precedido por um Waw consecutivo, ele normalmente é traduzido no futuro. Ou seja, apesar de lermos o verbo no passado, ao traduzirmos, deveremos colocá-lo no futuro. Já quando um verbo conjugado no futuro é precedido por um Waw consecutivo, ele é normalmente traduzido no passado” (Vita e Akil, 2004, p. 72).

<sup>21</sup> K (Ketibh): “a forma escrita”.

<sup>22</sup> Q (qerê): “o que se lê”.

<sup>23</sup> “O tetragrama (quatro letras) יְהוָה forma o nome pessoal de Deus. Em Êxodo 3.14 foi explicado a Moisés como “EU SOU O QUE SOU” [...]. A partir do cativeiro babilônico (talvez antes), os judeus têm considerado este nome sagrado demais para ser pronunciado. Por conseqüência, depois do exílio, o nome propriamente dito não era lido em voz alta, a não ser em algumas formas abreviadas. Em vez disso, os leitores pronunciavam a palavra ’adonay (Senhor). Quando os pontos vocálicos eram acrescentados ao texto hebraico, as vogais da palavra אֲדֹנָי eram escritas sob as quatro letras יְהוָה a fim de lembrar como a leitura devia ser feita. Isso resultou na forma יְהוָה geralmente escrita sem *holem* e com *sheva* simples em vez de *sheva* composto sob a letra forte y, o que resultou em יְהוָה. A falta de compreensão dessa forma híbrida levou as traduções antigas a empregar “Jeová” (*yehowâ*). A maioria das traduções, no entanto, emprega a forma que é lida [...] “SENHOR” [...]. A pronúncia correta das quatro letras escritas no texto tem sido assunto de muitos debates. O consenso dos especialistas a respeito da vocalização correta desse nome é *Yahweh* (pronuncia-se *Yavé*)” (Ross, 2005, p. 64). Dentre as várias possibilidades, optamos por utilizar a forma Yahweh na tradução deste versículo e no corpo do texto em geral. Nos casos em que citamos outras fontes bibliográficas, mantivemos a grafia das referidas fontes citadas.

## וַיֹּאמֶר

1. וַ (wa) Waw conjuntivo: “e; mas; (e) então”.
2. וַיֹּאמֶר (yô'mer) Verbo Qal, Waw consecutivo, Imperfeito, 3a pessoa, masculino, singular: “ele disse”.
  - 2.1 Derivado da raiz verbal אָמַר ('mr): “dizer, exprimir através da fala, falar”.
3. Tradução: “e disse”.

## כָּתוּב

1. כָּתוּב (kethobh) Verbo Qal, Imperativo<sup>24</sup>, masculino, singular: “ escreve (tu)”.
  - 1.1 Derivado da raiz verbal כָּתַב (kthbh): “escrever, registrar, anotar; assinar; gravar”.
2. Tradução: “escreve”.

## חֲזוֹן

1. חֲזוֹן (châzôn) Substantivo comum, masculino, singular: “visão; revelação”.
2. Tradução: “visão”.

## וּבְאֵר

1. וּ (û) Waw conjuntivo: “e; mas; (e) então”.
2. וּבְאֵר (bâ'êr) Verbo Pi'el, Imperativo, masculino, singular: “anota de maneira clara! (tu)”.
  - 2.1 Derivado da raiz verbal בָּאֵר (b'r): “explicar, (anotar) de maneira clara”.
3. Tradução: “e anota de maneira clara”.

<sup>24</sup> “Os imperativos no hebraico ocorrem somente nas formas da segunda pessoa (masculino e feminino, singular e plural). São usados somente para expressar ordens positivas, nunca para expressar proibições. Os imperativos nunca aparecem no Pu'al e no Hof'al, pois estes são troncos que sempre expressam o sentido passivo. Os imperativos no Qal podem ser descritos como formas reduzidas do imperfeito Qal. A redução se dá através da supressão dos performativos das formas da segunda pessoa do imperfeito (masculino e feminino, singular e plural)” (Kelley, 1998, p. 198).

## עַל-הַלְּחֹת

1. עַל (*'al*) Preposição separável: “sobre, acima de, em cima de; diante de; por causa de, por; em vistas a; concernente a”.
2. הַ (*ha*) Artigo definido<sup>25</sup>: “o, a, os, as”.
3. לְחֹת (*luchôth*) Substantivo comum, masculino, plural: “tábuas”.
  - 3.1 Derivado do substantivo לַיָּחַ (lûach): “tábua, prancha; lousa, chapa ou lâmina de pedra”.
4. Tradução: “em cima das tábuas”.

## לְמַעַן

1. לְמַעַן (*lema'an*) Partícula conjuntiva: “para, para que, afim de; por causa de, porque”.
2. Tradução: “porque”.

## יָרִיץ

1. יָרִיץ (*yarûts*) Verbo Qal, Imperfeito, 3a pessoa, masculino, singular: “ele correrá”.
  - 1.1 Derivado da raiz verbal רוץ (*rwtz*): “correr; apressar-se”.
2. Tradução: “correrá”.

## קוֹרֵא

1. קוֹרֵא (*qôré'*) Verbo Qal, Particípio<sup>26</sup>, masculino, singular : “proclamando; o que lê”.

<sup>25</sup> “O artigo definido Hebraico é representado pela letra הַ e pelo dagesh na primeira consoante: (.) הַ. Sua tradução varia com o contexto, podendo ser “o, a, os, as”. A língua hebraica não possui o artigo indefinido” (Vita e Akil, 2004, p. 39).

<sup>26</sup> “Em hebraico, o particípio [...] não indica a pessoa, mas, como no português, somente o gênero e o número. Em outras palavras, ele pode ser masculino ou feminino, singular ou plural. No hebraico, o particípio pode estar na voz ativa ou na voz passiva, dependendo do tronco no qual está sendo conjugado. Somente no tronco do Qal é que se tem ambas as formas, um particípio ativo e outro passivo” (Kelley, 1998, p. 228).

- 1.1 Derivado da raiz verbal **קרא** (*qr*): “chamar; clamar, berrar; denominar; invocar; convocar; proclamar; apelar; convidar; recitar; ditar, ler”.
2. Tradução: “o que lê fluentemente”.

**בו:**

1. **בו:** (*bô*) Preposição inseparável, com sufixo pronominal da 3ª pessoa, masculino, singular: “junto com ele”.
- 1.1 Derivado da preposição **בְּ** (*be*): “em, dentro de; em meio de, entre; como (na qualidade de, na condição de); em companhia de; junto com; por meio de”.
2. Tradução: “junto com ele”.

#### 2.3.4 Crítica Textual de Habacuc 2,2

No v. 2, o aparato crítico apresenta apenas uma variante para a forma verbal Qal Particípio **קורא** (*qôrê'*) “chamar, invocar” que aparece na BHS. A variante referida no aparato crítico como possibilidade de substituição é a forma verbal acrescida do artigo definido **הקירא** (*hqyr'*) de acordo com manuscrito do *pesher* de Habacuc da 1ª gruta de Hirbet Qumram (1QpHab) (BHS, 1990, p.1051).

#### 2.3.5 Análise Gramatical de Habacuc 2,3

<sup>3</sup> כִּי עוֹד חֲזוֹן לְמוֹעֵד וַיִּפֶּחַ לֶקֶץ וְלֹא יִכְזֵב אִם־יִתְמַהֲמָהּ  
חֲכֵה־לוֹ כִּי־בֹא יָבֹא לֹא יֵאָחֵר:

Proposta de tradução: “Porque ainda é uma visão até o tempo marcado; e proferirá a respeito do fim e não mentirá; não se demorará; espera até ela porque sobrevirá não tardará”.

## כי

1. כי (*ki*)<sup>27</sup> Conjunção: “porque, pois, que, quando, se, caso, apesar de”.
2. Tradução: “porque”.

## עוד

1. עוד (*ôdh*) Advérbio: “continuamente, novamente, constantemente, mais uma vez, ainda assim, além disso, ainda”.
2. Tradução: “ainda”.

## חזון

1. חזון (*châzôn*) Substantivo comum, masculino, singular: “visão; revelação”.
2. Tradução: “uma visão”.

## לְמוֹעֵד

1. לְ (*la*) Preposição inseparável: “(em sentido local) para, a, em direção a, junto a; (em sentido temporal) até, em torno de, por volta de, quando de, ao, depois de, no espaço de”.
2. הַ (*ha*) Artigo definido: “o, a, os, as”.
3. מוֹעֵד (*mô'êd*) Substantivo comum, masculino, singular: “ponto de encontro, lugar de assembléia, lugar de reunião; encontro, reunião, assembléia; momento combinado, tempo marcado, data, época, estação, prazo”.
  - 3.1 Derivado da raiz verbal ידע (*yd'*): “notar, observar, perceber, descobrir, interessar-se, saber, conhecer; coabitar, selecionar, escolher, compreender”.
4. Tradução: “até o tempo marcado”.

## וְיַפְיָח

1. וְ (*we*) Waw conjuntivo: “e; mas; (e) então”.

<sup>27</sup> Esta partícula “introduz orações casuais, temporais, substantivas, ou adversativas” (Ross, 2005, p. 335).

2. **יִפְחֵחַ** (*yâphêach*) Verbo Hif'il, Imperfeito, 3a pessoa, masculino, singular, jussivo<sup>28</sup> na forma e não no significado: “ele proferirá (algo)”.

2.1 Derivado da raiz verbal **פּוּחַח** (*pwch*): “assoprar, desafiar; produzir, proferir”.

3. Tradução: “e proferirá”.

## לְקַץ

1. **לְ** (*la*) Preposição inseparável: “(em sentido local) para, a, em direção a, junto a; (em sentido temporal) até, em torno de, por volta de, quando de, ao, depois de, no espaço de”.

2. **הַ** (*ha*) Artigo definido: “o, a, os, as”.

3. **קֵץ** (*qets*) Substantivo comum, masculino, singular: “fim, final (em sentido local e temporal); extremidade, limite”.

4. Tradução: “até o fim”.

## וְלֹא

1. **וְ** (*we*) Waw conjuntivo: “e; mas; (e) então”.

2. **לֹא** (*lô'*) Partícula de negação: “não; sem, nenhum”.

3. Tradução: “e não”.

## יִכְזֵב

1. **יִכְזֵב** (*yekhazebh*) Verbo Pi'el, Imperfeito, 3a pessoa, masculino, singular: “ele mentirá”.

1.1 Derivado da raiz hebraica **כִּזַּב** (*khzbh*): “mentir, enganar, iludir”.

2. Tradução: “mentirá”.

<sup>28</sup> “O modo volitivo na terceira pessoa, e muitas vezes na segunda pessoa nas frases que recebem o negativo. Os jussivos [...] expressam vontade, desejo ou pedido [...] um mandamento ou uma ordem” (Ross, 2005, p. 155-156).

## אִם-יִתְמַהֵמָה

1. אִם (*im*)<sup>29</sup> partícula conjuntiva: “se (*indicando condição*); ó se...! (*expressando desejo*); se (*em juramentos, expressando imprecisão condicional; geralmente a oração condicional subsequente é omitida, de modo que אִם = não e לֹא אִם = certamente*); quando”.
2. יִתְמַהֵמָה (*yithmahmâh*) Verbo Hitpalp’el<sup>30</sup>, Imperfeito, 3a pessoa, masculino, singular: “ele se demorará”.
  - 2.1 Derivado da raiz hebraica מָהַה (*mhh*): “hesitar, tardar, demorar, demorar-se”.
3. Tradução: “não se demorará”.

## חָכָה-לּוֹ

1. חָכָה (*hakêh*) Verbo Piel, Imperativo, masculino, singular: “espera! (tu)”.
  - 1.1 Derivado da raiz hebraica חָכָה (*chkhh*): “esperar, aguardar; ter paciência; vacilar”.
2. לּוֹ (*lô*) Preposição inseparável, com sufixo pronominal da 3a pessoa, masculino, singular: “até ele”.
  - 2.1 Derivado da preposição לְ (*le*): “(*em sentido local*) para, a, em direção a, junto a; (*em sentido temporal*) até, em torno de, por volta de, quando de, ao, depois de, no espaço de”.
3. Tradução: “espera até ele”.

## כִּי-בָא

1. כִּי (*kî*) Partícula conjuntiva: “porque, pois, que, quando, se, caso, apesar de”.
2. בָּא (*bô*) Verbo Qal, Infinitivo: “suceder”.

<sup>29</sup> Esta partícula é utilizada para introduzir um juramento de negação (Ross, 2005, p. 364).

<sup>30</sup> O Hitpalp’el pertence a um grupo de formas verbais que não se conformam com os temas padronizados. Essas formas verbais aparecem com pouca frequência no Antigo Testamento a ponto de não possuírem um paradigma completo (Ross, 2005, p. 302). No Hitpalp’el “a primeira consoante e a terceira são repetidas. Esses temas são provavelmente verbos ocios duplicados, embora alguns talvez sejam geminados” (Ross, 2005, p. 303).

2.1 Derivado da raiz hebraica **בוא** (*bw'*): “entrar; chegar, vir; coabitar; sobrevir; cumprir-se, suceder; relacionar-se; seguir”.

3. Tradução: “porque sobrevir”.

**יָבֵא**

1. **יָבֵא** (*yâbhô'*) Verbo Qal, Imperfeito 3a pessoa, masculino, singular: “ele sobrevirá”.

1.1 Derivado da raiz hebraica **בוא** (*bw'*): “entrar; chegar, vir; coabitar; sobrevir; cumprir-se, suceder; relacionar-se; seguir”.

2. Tradução: “sobrevirá”.

**לֹא**

1. **לֹא** (*lô'*) Partícula de negação: “não; sem, nenhum”.

2. Tradução: “não”.

**יֵאָחֵר:**

1. **יֵאָחֵר:** (*ye'achêr*) Verbo Pi'el, Imperfeito, 3a pessoa, masculino, singular: “ele tardará”.

1.1 Derivado da raiz hebraica **אָחַר** (*'chr*): “vacilar, hesitar, tardar; permanecer, demorar-se; reter algo, adiar; deter alguém”.

2. Tradução: “tardará”.

### 2.3.6 Crítica Textual de Habacuc 2,3

No v. 3, o editor menciona duas variantes. A primeira é a forma verbal Hif'il Imperfeito Jussivo **וַיִּפֵּחַ**, (*weyapheah*) que no manuscrito do *peshet* de Habacuc da 1ª gruta de Hirbet Qumram (1QpHab) aparece com a forma **וַיִּפִּיחַ** e que, segundo Elliger, provavelmente deve ser lido como **וַיִּפִּיחַ** (*wyphyach*) “e tenderá”. Outra variante possível seria: **וַיִּפְּיחַ** (*(we)yephyah*) “e brota, brotará”. Outra possibilidade

ainda é mencionada por Elliger a partir da Septuaginta<sup>31</sup>: וּפְתַח (*ûphetach*) “e abertura” (BHS, 1990, p.1051; SILVA, 1999, p. 78).

Outra sugestão de substituição de termo variante é mencionada para a partícula de negação לֹא (*l'*) “não”, que aparece no v. 3. O editor propõe como possibilidade de leitura, a partícula de negação acompanhada de waw conjuntivo. Ele justifica sua proposta a partir do manuscrito do *pesher* de Habacuc da 1ª gruta de Hirbet Qumram (1QpHab) e de muitos outros manuscritos como a Septuaginta, a Peshita, a Guenizá do Cairo<sup>32</sup>, e a Vulgata Latina<sup>33</sup> que também apresentam a forma וְלֹא (*we l'*) “e não” (BHS, 1990, p. 1051).

### 2.3.7 Análise Gramatical de Habacuc 2,4

הִנֵּה עִפְלָה לֹא־יִשְׁרָה נִפְשׁוֹ בּוֹ וְצַדִּיק בְּאִמוּנָתוֹ יַחִיָּה׃<sup>4</sup>

Proposta de tradução: “Eis que foi corrompida não foi reta a alma dele dentro dele. Mas o justo por meio de sua fidelidade permanecerá em vida.”

הִנֵּה

1. הִנֵּה (*hinnêh*)<sup>34</sup> Interjeição: “eis!, eis que; se (*diante de cláusula condicional*)”.
2. Tradução: “eis que”.

עִפְלָה

1. עִפְלָה (*‘upilâ*) Verbo Pu‘al<sup>35</sup>, Perfeito, 3a pessoa, feminino, singular: “ela foi corrompida”.

<sup>31</sup> “A *Septuaginta* é provavelmente a tradução mais importante da Bíblia hebraica. A tradução original do Pentateuco na primeira metade do século II a.C. (à qual a tradição aplica o nome *Septuaginta*, do latim que significa “setenta [tradutores]”, daí a abreviatura comum LXX) é uma tradução razoavelmente boa, à parte das passagens poética e formas difíceis” (Ross, 2005, p. 319).

<sup>32</sup> “Os fragmentos em hebraico achados em uma sala de armazenamento para os manuscritos velhos ou defeituosos (i.e., Guenizá) do Cairo datam do século V d.C. Esses fragmentos úteis fornecem informações importantes no tocante ao desenvolvimento da obra massorética” (Ross, 2005, p. 319).

<sup>33</sup> “A *Vulgata* é a tradução em latim por Jerônimo, começada em fins do século IV e fortemente influenciada pela *Septuaginta*” (Ross, 2005, p. 319).

<sup>34</sup> Esta partícula “introduz as orações subordinadas que são fundamentais para alguma declaração ou mandamento que se segue; pode, também, servir para indicar que alguma coisa existe ou está presente” (Ross, 2005, p. 335).

- 1.1 Derivado da raiz hebraica **עפל** (*phl*): “ser atrevido / corrupto”.
2. Tradução: “foi corrompida”.

### לא־ישרה

1. **לא** (*lô*) Partícula de negação: “não; sem, nenhum”.
2. **ישרה** (*yashrâ*) Verbo Qal, Perfeito, 3a pessoa, feminino, singular: “ela foi reta”.
- 2.1 Derivado da raiz hebraica **ישר** (*yshr*): “ser direito / reto / plano; seguir reto, agradar”.
3. Tradução: “não foi reta”.

### נפשו

1. **נפשו** (*naphshô*) Substantivo comum, feminino, singular, construto, com sufixo pronominal da 3a pessoa, masculino, singular: “sua garganta (dele), sua alma (dele)”.
- 1.1 Substantivo **נפש** (*nefesh*): “garganta; respiração, fôlego; ser, pessoa(s), gente; personalidade, individualidade; vida; alma, desejo, estado de ânimo, sentimento, vontade; pessoa morta, cadáver”.
- 1.2 Derivado da raiz verbal **נפש** (*nphsh*): “tomar fôlego”.
2. Tradução: “a alma dele”.

### בו

1. **בו** (*bô*) Preposição inseparável, com sufixo pronominal da 3a pessoa, masculino, singular: “dentro dele”.
- 1.1 Derivado da preposição **בְּ** (*be*): “em, dentro de; em meio de, entre; como (na qualidade de, na condição de); em companhia de; junto com; por meio de”.
2. Tradução: “dentro dele”.

<sup>35</sup> “O Pu‘al é o passivo do Pi‘el [...] o seu significado é mais uniforme e previsível do que os significados dos outros troncos” (Kelley, 1998, p. 140).

## וְצַדִּיק

1. וְ (we) Waw conjuntivo: “e; mas; (e) então”.
2. צַדִּיק (*tsaddiq*) Adjetivo<sup>36</sup>, masculino, singular: “certo, correto; inocente, não culpado; justo”.
3. Tradução: “mas (o) justo”.

## בְּאֵמוּנָתוֹ

1. בְּ (*be*) Preposição inseparável: “em, dentro de; em meio de, entre; como (na qualidade de, na condição de); em companhia de; junto com; por meio de”.
2. אֵמוּנָתוֹ (*'emûnâtô*) substantivo comum, feminino, singular, construto, com sufixo pronominal da 3ª pessoa, masculino, singular: “sua fidelidade (dele).
  - 2.1 Substantivo אֵמוּנָה (*'emûna*): “firmeza, constância; fidelidade, lealdade; honestidade; segurança; cargo, função”.
  - 2.2 Derivado da raiz verbal אָמַן (*'mn*): “confirmar, sustentar; estabelecer-se, ser fiel; estar certo, crer em”
3. Tradução: “por meio de sua fidelidade”.

## יִחְיֶה:

1. יִחְיֶה: (*yichyeh*) Verbo Qal, Imperfeito, 3ª pessoa, masculino, singular: “ele permanecerá em vida”.
  - 1.1 Derivado da raiz hebraica חָיָה (*chyh*): “estar com vida, permanecer em vida, viver, reviver, recuperar a saúde, tornar a viver”.
2. Tradução: “permanecerá em vida”.

### 2.3.8 Crítica Textual de Habacuc 2,4

O v. 4 desta perícopa apresenta o maior número de variantes. A primeira variante mencionada por Elliger relaciona-se à forma verbal Pu'al Perfeito עָפְלָה

<sup>36</sup> “O adjetivo é uma palavra que qualifica ou modifica, de forma geral, o substantivo. Concorde em gênero e número com o substantivo e é normalmente utilizado nas funções atributiva (ou seja: qualifica o sujeito – atribuindo-lhe qualidade) e predicativa, também chamada completiva” (Gusso, 2005, p. 81).

(‘*upelah*) “ser atrevido, corrupto”, para a qual ele propõe עָפַל (‘*upal*) ou עָפַל (‘*apal*), como a melhor possibilidade de leitura (BHS, 1990, p. 1051).

Silva sugere manter o perfeito pual massorético e traduzi-lo por “se decompôs”. Segundo ele, “O substantivo árabe correspondente significa *tumor na vulva ou no ânus*; o assírio *uplu* parece significar *tumor*. Daí que sugiro, para a raiz hebraica em questão, *decompor-se, inflamar, inchar*” (SILVA, 1999, p. 78).

A próxima variante refere-se à forma verbal Qal Perfeito יִשְׂרָה (‘*yashirah*) “ser direito/reto; seguir reto, agradar” que a Septuaginta (nesse caso, a Peshita<sup>37</sup> concorda com a LXX) traduz como εὐδοκεῖ (‘*eudokei*) “agradou”. Nessa linha de raciocínio, o termo provavelmente deve ser lido, segundo Elliger, como רָצְתָה (‘*ratsta*) “agradou”. Em lugar da forma verbal que aparece na BHS, o manuscrito do *peshet* de Habacuc da 1ª gruta de Hirbet Qumram (1QpHab) traz a forma יוֹשְׂרָה (‘*ywshrh*) (BHS, 1990, p. 1051).

Outra variante que Elliger menciona no aparato crítico é o substantivo נַפְשׁוֹ (‘*naphshô*) “alma dele”, que na Septuaginta e na versão de Áquila<sup>38</sup> é pressuposto como sendo נַפְשִׁי (‘*nphshî* - minha alma).

A última observação de Elliger aponta que o texto grego original da Septuaginta (séc. III/I a.C) traduz o substantivo בְּאֵמוּנָתוֹ (‘*be’emûnatô*) “na fé dele” ou “pela fé dele”, por ἐκ πίστεώς μου (‘*ek pisteôs mou*) “a partir da minha fé” (BHS, 1990, p. 1051).

Como pudemos observar, a tarefa de elaboração de um aparato crítico exige tempo, paciência e habilidade por parte do perito. Elliger demonstrou seu profundo conhecimento e sua habilidade em apontar as principais variantes da perícope aqui esboçada.

Após examinar as observações e sugestões apresentadas por Elliger, optamos por utilizar o texto hebraico na forma final em que se encontra (referimo-nos a BHS). Entendemos que na condição de pesquisadores nosso papel é analisar,

<sup>37</sup> “A *Peshita* é a tradução da bíblia hebraica para o siríaco, resultado de um processo aparentemente longo e complicado iniciado no século I e fortemente influenciada pela *Septuaginta*” (Ross, 2005, p. 319).

<sup>38</sup> “Entre 125 e 130, na época do imperador Adriano (117-138), Áquila fez sua tradução para o grego baseando-se em texto hebraico muito próximo ao TM. A sua versão é caracterizada por ser extremamente literal em comparação com todas as existentes nessa época” (Francisco, 2005, p. 394).

criticar e, se necessário, reformular aquilo que dedicados peritos do Antigo Testamento têm produzido em décadas de paciente e árduo trabalho.

Contudo, reconhecemos que qualquer tentativa nessa direção tende a dificultar e complicar mais ainda, aquilo que por natureza já é complexo, ou seja, o trabalho de recensão dos textos bíblicos e a elaboração da forma final, que supostamente seria o que nós temos de mais próximo em relação ao texto original.

A BHS tem como fonte o Códice L., também conhecido como *Códex Leningradensis*, que foi produzido por Samuel ben Jacó em 1008 ou 1009 no Cairo. Seu autor afirmou ter extraído esse códice a partir de exemplares pertencentes à tradição de Aarão ben Asher. “Este códice é o mais antigo manuscrito massorético que contém a totalidade do texto da Bíblia Hebraica” (FRANCISCO, 2005, p. 284).

A edição da BHS apresenta várias inovações em relação à sua antecessora, a Bíblia Hebraica 3 – BHK, entre as quais vale mencionar: “um aparato crítico renovado e atualizado, a Massorá revisada e refeita, além de uma melhor fidelidade e precisão em reproduzir o texto do mencionado códice” (FRANCISCO, 2005, p. 321).

Sendo assim, mesmo cientes das possibilidades de variação de determinadas formas verbais e outras estruturas gramaticais a partir do manuscrito *pesher* de Habacuc, encontrado em Qumran, e de outros manuscritos antigos, conforme lista apresentada por Elliger, preferimos nos ater à forma tradicional da BHS para a leitura e interpretação da perícopé aqui esboçada, por compreendermos que a mesma é adequada e suficiente, e que, portanto, atende às necessidades deste trabalho.

Uma vez consolidada a análise estrutural do livro de Habucuc em suas múltiplas facetas, apresentaremos, a seguir, o contexto vital e a mensagem deste profeta em sua totalidade, a fim de melhor compreendermos o significado de justiça e injustiça social em sua época e suas expectativas quanto à possibilidade de mudanças concretas a partir da atuação de Yahweh e do ‘justo’ neste contexto.

### 3 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL NO LIVRO DE HABACUC

Uma vez introduzida a análise do livro de Habacuc a partir do Método Histórico-Crítico, iniciaremos este capítulo da dissertação com um histórico do contexto do livro de Habacuc, apresentando algumas informações e questionamentos sobre o ambiente vital em que o discurso profético foi proclamado. Abordaremos questões vinculadas à autoria do livro, ao período da escrita e ao destinatário, e ao conteúdo geral da mensagem profética.

O discurso profético que se encontra articulado na forma final do livro de Habacuc como ele se apresenta hoje na BHS e na BJ é bastante límpido e ordenado.<sup>39</sup> Sua mensagem aparece de forma bem organizada. As interrogações e as súplicas do profeta são sempre acompanhadas de respostas divinas. Essas respostas divinas são as fontes geradoras da esperança profética. Elas asseveram que, por piores que sejam as circunstâncias históricas presentes, Yahweh virá em socorro de seu povo e trará livramento a ele. Sobre a maneira na qual a mensagem total do livro de Habacuc se encontra estruturada, pode-se inicialmente afirmar o seguinte:

*A primeira parte é constituída por diálogo dramático entre o profeta e Deus: o profeta interroga e suplica (1,2-4 e 1,12-17) e Deus dá resposta a cada uma das dúvidas tormentosas do profeta (1,5-11 e 2,1-20). A segunda parte é constituída pela segunda resposta de Deus, com a sucessão terrificante de cinco implacáveis Ais! (2,6b-19). A terceira parte compreende um salmo, que é "intercessão do profeta Habacuc pelos pecados de inadvertência" (3,1); assim o rolo profético conclui-se suplicando e louvando o Senhor, único salvador (cap. 3) (BONORA, 1993, p. 120, os itálicos pertencem ao texto original).*

Nas etapas a seguir, apresentaremos o contexto vital do livro de Habacuc e, em seguida, uma análise pormenorizada do conteúdo da mensagem do profeta conforme esboçada no livro que leva seu nome buscando extrair os conceitos de justiça e injustiça social, presentes na mensagem profética, e compreender os papéis de Yahweh e do 'justo' no processo de implantação da justiça social em sua época.

---

<sup>39</sup> Discussões mais amplas sobre o processo de formação do texto de Habacuc foram apresentadas no capítulo anterior.

### 3.1 AUTORIA, TEXTO E CONTEXTO DE HABACUC

Em se tratando da autoria do livro de Habacuc, não há muito o que dizer sobre o homem Habacuc. Ele é simplesmente um profeta com uma mensagem. Não sabemos quem foram seus pais ou quem foi o rei de Judá na época em que ele atuou. Seu nome é um enigma. Alguns entendem que seu nome vem do vocábulo acadiano *hambakuku*, que é a denominação de uma planta; outros defendem a origem do nome a partir do verbo hebraico traduzido por “abraçar” que aparece na história da mulher sunamita em 2 Reis 4,16. Essa perspectiva identifica Habacuc como filho desta mulher. Contudo, essa associação é muito tênue. Outra tentativa de identificá-lo, associa o profeta com a legendária história de Bel e o Dragão, adição apócrifa da história de Daniel, Dn 14,31-39, onde Daniel após ser lançado na cova dos leões, é assistido ali pelo profeta Habacuc (KAISER, 1992, p. 143). O texto adicional de Daniel apresenta a seguinte narrativa:

Eles o atiraram na cova dos leões, onde esteve durante seis dias. Ora, havia na cova sete leões, aos quais se davam diariamente dois corpos e duas ovelhas. Então, porém, não lhes deu nada, a fim de que devorassem a Daniel. Entretanto, o profeta Habacuc estava na Judéia. Ele havia acabado de cozinhar um caldo e de colocar pães em pedaços numa cesta, e se dispunha a ir ao campo a fim de os levar aos ceifeiros. Disse então o anjo do Senhor a Habacuc: “Leva a refeição que tens até a Babilônia, à cova dos leões, para Daniel”. Retrucou Habacuc: “Senhor, nunca vi Babilônia e não conheço essa cova!” Mas o anjo do Senhor, segurando-o pelo alto da cabeça, transportou-o pelos cabelos até Babilônia, à beira da cova, na impetuosidade do seu espírito. Gritou então Habacuc, dizendo: “Daniel, Daniel, toma a refeição que Deus te enviou!” E Daniel disse: “Tu te recordaste de mim, ó Deus, e não abandonaste os que te amam”. Depois, levantando-se, Daniel comeu. Entretanto, o anjo do Senhor imediatamente reconduziu Habacuc ao seu lugar (Dn 14,31-39, BJ).

Como podemos observar a partir da leitura desse relato, este acréscimo ao livro de Daniel não oferece nenhuma ajuda na identificação do profeta. Não se sabe o que deu origem a essa curiosa lenda, nem que relação essa lenda tem com o conteúdo das narrativas encontradas no livro de Habacuc (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1091).

Outra teoria defende que Habacuc seria descendente da família real de Judá, talvez filho ou neto de Manassés, e que ele teria sido deportado para Nínive quando ainda era criança. Durante sua permanência ali, ao observar os ataques ineficazes dos caldeus contra Nínive, reconheceu um sinal de salvação. Ao afirmar em 3,13 que Yahweh sairia para salvar o seu povo, o seu “ungido”, Habacuc estaria se referindo a si mesmo como o ungido. A suposta confirmação de que Habacuc tenha

vivido no exílio estaria fundamentada em 3,16<sup>40</sup> onde se lê: “espero tranquilo o dia da angústia que se levantará contra o povo que nos assalta”. Essa teoria, porém, tem sido contestada e considerada sem fundamento e altamente fantasiosa (BUCK, 1971, p. 349).

Por fim, encontramos na Septuaginta, no título do texto grego que foi acrescentado ao livro de Daniel (Bel e o Dragão), a menção de que a referida história foi tirada da profecia de “Ambakum, filho de Jesus, da tribo de Levi”.<sup>41</sup> Nesse caso, é possível que a identificação de Habacuc ocorra pela associação do profeta com a música, especialmente o Sl 3, aspecto da adoração característico dos levitas. À luz dessa argumentação, muitos chegaram à conclusão de que Habacuc teria sido um profeta do culto. No livro, é notável o uso do gênero do lamento, forma literária comumente utilizada no templo (BAKER et al., 2001, p. 324).

Contudo, o termo ‘profeta do culto’ é ambíguo. Ele pode significar um funcionário do culto que recebe o seu sustento das receitas do templo e que desempenha o ministério profético como parte do ofício do culto. Nesse caso, não existem dados suficientes para associar Habacuc com o templo de sua época. A expressão ‘profeta do culto’ pode significar também um profeta que no desempenho do ministério se encontra com muita freqüência nas imediações do templo. Essa seria uma possibilidade plausível de associação de Habacuc com o templo. Todavia, apesar de podermos afirmar que grande parte do material em Habacuc “possa ter surgido numa situação litúrgica, os elementos autobiográficos no livro (Hc 2.1; 3.2,16-19) mostram, em vez disso, que não se deveria atribuí-lo, na sua forma atual, à influência do culto” (DILLARD e LONGMAN, 2006, p. 392).

Desse modo, pode-se afirmar que os argumentos a favor de um ministério profético diretamente relacionado ao templo também carecem de maior fundamentação teórica. Dito de outro modo, “a familiaridade com os salmos usados no culto é uma coisa; ser “profeta cultual” é outra. O termo nabi’ não significa necessariamente funcionário cultual, e o livro não oferece elementos suficientemente precisos em apoio dessa hipótese” (AMSLER et al., 1992, p. 172). Como podemos notar, não apenas o nome, mas também o personagem Habacuc, permanece um enigma.

<sup>40</sup> Na Septuaginta, a última parte desse versículo, se lê “εις λαὸν παροικίας μου” (sobre o povo entre o qual eu vivo) (SEPTUAGINTA, 1979, p. 537).

<sup>41</sup> O texto de Daniel 13,1 na Septuaginta, diz o seguinte: “Ἐκ προφητείας Ἀμβაკουμ υιοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευι” (SEPTUAGINTA, 1979, p. 936).

Todavia, o mistério que envolve o personagem Habacuc se dissipa diante do fato de que o profeta é filho do seu tempo. Passou o tempo em que o papel do profeta se restringia a receber e compartilhar a palavra de Yahweh. Agora, Habacuc assume uma nova postura: toma a iniciativa, questiona a Deus, busca uma resposta. Sua profecia se transforma em diálogo entre Yahweh e seu enviado, diálogo a partir do qual sairá o ensino para a geração de sua época e para as futuras gerações. Esse diálogo constante entre o profeta e Yahweh justifica a afirmação de que o “livro de Habacuc está organizado em torno das orações do profeta e das respostas do Senhor” (HILL e WALTON, 2000, p. 518, tradução própria) a essas persistentes orações.

Assim surgiu o livro de Habacuc. Surgiu como fruto de muito tempo de reflexão e oração. Apesar de estar inserido num tempo histórico, Habacuc é reconhecido também como um símbolo, “porque este homem, superando seu momento histórico, se submergirá no problema da história enquanto tal e da ação de Deus nela” (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1091, tradução própria).

O livro de Habacuc é um dos livros mais discutidos e mais difíceis de se interpretar do Antigo Testamento. O problema básico do livro poderia ser resumido da seguinte maneira: em vários momentos o autor contrapõe as atitudes e o destino do ‘justo’ e do ‘ímpio’ sem, contudo, identificar com clareza quem seriam esses personagens. Devido a essa incógnita, os pesquisadores do Antigo Testamento têm diferentes opiniões sobre quem seriam eles. Alguns defendem a idéia de que o conflito descrito no livro entre o ‘justo’ e o ‘ímpio’ refere-se a conflitos de ordem interna entre os diversos grupos de judeus. Outros defendem a opinião de que se trata de conflitos externos entre Judá e alguma, ou várias, potências estrangeiras de diferentes épocas. Outros, ainda, apostam numa síntese entre as duas posições. Nesse caso, a mensagem profética anunciaria o juízo de Yahweh contra as classes dominantes e opressoras de Judá (conflitos internos) e contra a potência estrangeira que será o instrumento de correção nas mãos de Yahweh (conflitos externos) (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1091-1093).

A determinação da época de exercício do ministério profético de Habacuc só pode ser levada a bom termo com base nas evidências internas que o livro oferece. O autor não menciona o reinado de nenhum monarca. “A evidência de que dispomos aponta para o reinado de Jeoaquim (609-538 a.C.) como o período em que seu livro foi escrito” (WOOD, 1983, p. 333, tradução própria).

Alguns pesquisadores da área bíblica defendem a idéia de que uma das evidências claras para datar o livro de Habacuc encontra-se em 1,6, onde encontramos uma menção aos ‘caldeus’. Calcula-se que o profeta Habacuc quase foi contemporâneo de Naum no período em que a Babilônia estava se apoderando do Antigo Oriente Médio. Os caldeus começaram sua verdadeira ascensão política a partir de 626.

A referência à Babilônia em 1,6 é a única pista para datar o livro. A descrição de Habacuc sobre o domínio de Babilônia faz deste império um instrumento de Deus para castigo de seu povo (1, 6-11). Seu entendimento teológico sobre a soberania de Deus pressupõe que Deus, inclusive, pode usar os povos inimigos, como Babilônia, para castigar e levar a cabo seus planos; ao mesmo tempo, ele crê que Deus é livre para castigar a Babilônia por sua maldade (1,11; 2,2-5) (MUÑOZ, 2003, p. 82, tradução própria).

Este novo poder mundial, a Babilônia, destruiu Nínive, a capital da Assíria, em 612 a.C, e em 605 a.C., obteve uma decisiva vitória contra o Faraó Neco na batalha de Carquêmis (KAISER, 1992, p. 144), impondo-se, desde então, como a maior potência da região e subjugando efetivamente a Palestina. Como a obra de Habacuc não faz alusão à primeira tomada de Jerusalém em 597, “os textos que supõem a opressão babilônica (1,14-17; 2,6-20) datam provavelmente do tempo em que Judá pagou tributo aos babilônios, isto é, entre 605 e 602/601” (AMSLER et al., 1992, p. 172).

Embora as evidências internas do livro pareçam apontar com segurança o final do século VII como pano-de-fundo para o desenvolvimento do ministério profético de Habacuc (HARRISON, 2004, p. 931), os críticos nem sempre se satisfazem com esses dados.<sup>42</sup> Os pesquisadores de Habacuc “têm atribuído ao livro datas que vão desde o começo do séc. VII até o começo do séc. II a.C.” (DILLARD e LONGMAN, 2006, p. 393). Alguns estudiosos apontam que o texto pode fazer referência aos assírios, babilônios ou aos persas. Outros, a exemplo de Porath (2003, p. 281), apontam em direção às conquistas de Alexandre Magno (336-324 a.C.). Outros, ainda, indicam a época de Antíoco Epifanes (175-164 a.C.) (BUCK, 1971, p. 352-353).

Deduzimos a partir de evidências internas, que a grave situação social que caracteriza a mensagem de Habacuc pode ser postulada o mais provavelmente para o final do século VII, em torno do ano 600 a.C, em Jerusalém (SCHWANTES, 2007, p. 48).

<sup>42</sup> Para uma avaliação mais detalhada sobre as várias possibilidades de datar a profecia de Habacuc sugerimos a leitura de Harrison (2004, p. 932-937).

Após uma visão panorâmica do contexto vital em que provavelmente o livro foi escrito, nosso próximo passo será a leitura analítica da mensagem contida em todo o livro de Habacuc. No último capítulo deste trabalho, centraremos nossa atenção em 2,1-4 para uma análise mais aprofundada sobre os conceitos de justiça e injustiça social e os respectivos papéis de Yahweh e do 'justo' na implantação da justiça.

### 3.2 A MENSAGEM DE HABACUC

A seguir, procederemos uma exposição geral da mensagem de Habacuc buscando ressaltar os aspectos relacionados com a justiça e injustiça social vigente em seu tempo, e ao mesmo tempo, apontar as estratégias que o profeta e a comunidade oprimida, personificada no papel do 'justo', utilizaram para enfrentar tal realidade.

Nessa exposição utilizaremos a seguinte ordem e estrutura textual, com seus respectivos subtítulos, conforme aparecem na Bíblia de Jerusalém (BJ).<sup>43</sup>

#### Título (1,1)

#### I. Diálogo entre o profeta e o seu Deus

- i. Primeira lamentação do profeta: a derrota da justiça (1,2-4)
- ii. Primeiro oráculo: os caldeus flagelo de Deus (1,5-11)
- iii. Segunda lamentação do profeta: as extorsões do opressor (1,12-17)
- iv. Segundo oráculo: o justo viverá por sua fidelidade (2,1-4)

#### II. Maldições contra o opressor

- i. Prelúdio (2,5-6a)
- ii. As cinco imprecações (6b-20)

#### III. Apelo à intervenção de Yahweh

- i. Título (3,1)
- ii. Prelúdio. Súplica (3,2)
- iii. Teofania. A chegada de Yahweh (3,3-7)
- iv. O combate de Yahweh (3,8-15)
- v. Conclusão: Temor humano e fé em Deus (3,16-19)

---

<sup>43</sup> A opção pela estrutura aqui mencionada, seguindo a BJ, visa unicamente facilitar a leitura e exposição do conteúdo do livro de Habacuc.

A partir da estrutura acima proposta, podemos observar a lógica na qual o autor, ou editor final do livro de Habacuc, estrutura sua mensagem. O capítulo 1,1 traz o título do livro. Os capítulos 1,2 a 2,4 apresentam a seguinte ordem: queixa do profeta (1,2-4), resposta divina (1º anúncio – 1,5-11), nova queixa do profeta (argumentação – 1,12-17), indicação do procedimento e 2ª resposta divina (2,1-4), tendo como ápice o contraste entre o ímpio e o justo e a conseqüente revelação de que em tempos de crise “o justo viverá por sua fidelidade” (2,4).

O capítulo 2,5-20 que propaga uma série de imprecações foi construído a partir de estruturas concêntricas. Tais estruturas “se caracterizam por apresentar vários elementos equidistantes de um centro comum” (WEGNER, 2001, p. 92). Nesse trecho do livro de Habacuc podemos perceber a relação de equidistância dos versículos em referência a um centro comum (2,5-6a: introdução ↔ 2,20: conclusão; **a** ↔ **a'**, **b** ↔ **b'** e **c**: centro comum)

Poderíamos representar as estruturas concêntricas que foram descrita acima da seguinte forma:

2,5-6a: introdução: advertências para discernimento

**a-** (1) 2,6b-8: economia

**b-** (2) 2,9-11: tributos

**c-** (3) 2, 12-14: trabalho forçado

**b'-** (4) 2, 15-17: consumo excessivo da elite

**a'-** (5) 2,18-19: religião/idolatria

2,20: conclusão: temor a Yahweh no templo

O capítulo 3 apresenta continuidade do tema central do livro, que é “a *libertação-salvação do justo* (3,2-19)” (SILVA, 1999, p. 23, os itálicos pertencem ao texto original) a partir de uma confissão e súplica (3,2), da memória do êxodo (3,3-7), da descrição de uma transformação universal (3,8-15), e de uma espera confiante na intervenção de Yahweh (3,16-19). Os v. 1 e 19b contêm uma introdução e conclusão formal.

Após a descrição sumária do conteúdo geral do livro de Habacuc acima proposta, iniciaremos a análise do conteúdo de sua mensagem (bloco por bloco) de acordo com a estrutura geral encontrada na BJ.

### 3.2.1 TÍTULO (1,1)

O primeiro bloco, composto de um único versículo, introduz a mensagem profética. Essa mensagem é descrita como sendo um oráculo, uma mensagem ameaçadora que o profeta recebeu e que ele está prestes a compartilhar.

1,1 – Oráculo que o profeta Habacuc recebeu em visão.

A primeira questão relevante na abordagem da mensagem de Habacuc é o fato de alguns pesquisadores, a exemplo de Silva (1999), considerarem este versículo, juntamente com 2,20 e 3,1, como acréscimos, ou seja, adições posteriores, feitas ao texto pré-existente. Eles argumentam que nos casos de 1,1 e 3,1, por exemplo, a designação de profeta (*nabi'*):

Enquanto definitório de função específica no meio e a favor do povo eleito, evidenciaria essa procedência tardia, ou seja, exílica ou mesmo pós-exílica. O mesmo se poderia dizer do emprego de *oráculo* [...] igualmente em sobretítulo e sem indicação de povo a que se destina. O tocante a 2,20, a inserção tardia desse versículo confere, de fato, ao conjunto do texto profético, oportuna transição dos *ais!* (2,6b-19) para o capítulo três (SILVA, 1999, p. 24, os itálicos pertencem ao texto original).

É curioso o fato de que, mesmo defendendo a teoria de adição posterior destes versículos ao texto de Habacuc, o próprio Silva aponte argumentos em favor de sua autenticidade ao mencionar, por exemplo, as duas grandes edições do texto hebraico conhecidas como a Bíblia Hebraica de Rudolph Kittel (BHK) e a Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), que em seus respectivos aparatos críticos não fazem nenhuma menção a esses versos o que, segundo Silva, subtende, que para os editores, estes versículos são literariamente autênticos. Silva menciona ainda que o silêncio de grande parte dos estudiosos de Habacuc deixa a impressão de que eles têm a mesma opinião dos editores do texto hebraico (SILVA, 1999, p. 23-24). Para efeitos da análise que procederemos doravante, partiremos do pressuposto da autenticidade literária destes versículos.

O primeiro termo que aparece na mensagem profética é *massa* (מַשָּׂא), e é traduzido como oráculo. Esse termo parece fazer alusão às porções de 1,2-2,5 do livro de Habacuc, uma vez que a partir de 2,6 pode-se identificar um novo gênero, e, outro gênero ainda pode ser identificado em 3,1. A visão oracular é um tipo de narrativa curta, “dominada pelo diálogo pergunta-e-resposta, em que a imagem

visionária se revela simples e unidimensional, fornecendo a ocasião para o oráculo, uma sugestão um tanto fortuita para a proclamação divina na forma de anúncio profético” (LONG, 1985, p. 50).

O gênero oracular “aponta para uma palavra profética de caráter ameaçador ou intimidatório. A palavra [oráculo] aparece 27 vezes, apenas em contextos proféticos, com as exceções de Provérbios 30.1; 31.1” (KAISER, 1998, p. 1005). O contexto dos oráculos é marcado por ameaças e, normalmente, essas ameaças são endereçadas a alguma nação em especial. O termo *massa* (מַסָּא) é empregado várias vezes como título nos oráculos contra as nações, todavia, no profetismo tardio, nos períodos de exercício do ministério profético de Zacarias e Malaquias, por exemplo, aparece muitas vezes fazendo alusão à nação de Israel; são os famosos oráculos contra Israel (AMSLER et al., 1992, p. 173). Uma particularidade em relação à mensagem de Habacuc é que o objeto desse oráculo não é descrito no v. 1, todavia, ele é subtendido no decorrer do texto.

Outra particularidade que encontramos no livro, como já discutimos anteriormente, é a dificuldade de identificar o homem Habacuc, pois não temos, no livro que leva seu nome, nem informações de ordem genealógica, nem de ordem histórica a respeito dele ou de seu tempo (HILL e WALTON, 2000, p. 514). O livro não oferece nenhum dado biográfico ou contextual sobre o profeta. Não sabemos quem foram seus pais ou quem foi o rei de Judá na época em que ele ministrou. Ele é apresentado simplesmente como nabi' (נְבִיא), o profeta, com uma mensagem. Somente três profetas, Habacuc, Ageu e Zacarias, recebem este título explícito no início de suas respectivas obras (BULLOUGH, 1956, p. 756).

A partir de uma abordagem panorâmica da etimologia do termo profeta, Silva afirma que o vocábulo nabi' (נְבִיא) “significa aquele que anuncia ou aquele que proclama a mensagem de outrem. O profeta, no sentido bíblico original, é, portanto, um arauto, um porta-voz de alguém que lhe confia uma mensagem, que autoriza sua comunicação e garante sua veracidade” (SILVA, 1998, p. 12).

Uma última observação poderia ser feita em relação ao termo visão. O trabalho de construção do livro de Habacuc não esconde a tensão dramática da obra. Um dos aspectos desse drama é o jogo de ‘ver’ e ‘escutar’ que aparece com frequência em seu escrito. A aparente impassibilidade de Deus diante da injustiça e do mal que assola a sociedade (1,2) desafia o profeta a buscar respostas.

O profeta é convidado a ver, não sendo o bastante inteirar-se de ouvido (1,5). A “visão” profética (1,1; 2,3; que pode ser termo convencional) se traduz em ver e experimentar acontecimentos históricos. Já não são as visões de Amós, nem as visões de Zacarias. O profeta é forçado a ver e experimentar (1,3) uma situação histórica; como resposta ao seu problema, recebe ordens de olhar e observar a cena histórica internacional (1,5); vendo, terá que entender (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1096, tradução própria).

Sua busca por respostas inicia-se a partir de um diálogo entre Yahweh e o profeta.

### 3.2.2 DIÁLOGO ENTRE DEUS E O PROFETA (1,2-2,4)

O segundo bloco inicia-se com um diálogo entre Yahweh e Habacuc. A primeira parte desse diálogo contém em forma de lamentação toda a tristeza e pesar do profeta por ‘ver’ o mal triunfado em sua época.

#### 3.2.2.1 Primeira Lamentação do Profeta: A Derrota da Justiça (1,2-4)

1,2 – Até quando, Yahweh, pedirei socorro e não ouvirás, gritarei a ti: “Violência!” e não salvarás?  
 1,3 – Por que me fazes ver a iniquidade e contemplas a opressão? Rapina e violência estão diante de mim, há disputa, levantam-se contendias!  
 1,4 – Por isso a lei se enfraquece, e o direito jamais aparece! Sim, o ímpio cerca o justo, por isso o direito aparece torcido!

Mesmo não sendo possível identificar a pessoa do profeta, percebe-se que ele se identifica claramente com o seu tempo. Habacuc, provavelmente, viveu durante os últimos dias de Judá. Apesar do notável avivamento que ocorreu na época do rei Josias em 621 a.C. (provavelmente não mais que doze anos depois este livro foi escrito), a sociedade estava uma vez mais atraída por toda sorte de injustiça social e violência (Jr 7,3-6; 22,13-17). Habacuc usa seis diferentes palavras para descrever essa trágica situação: violência, iniquidade, opressão, rapina, disputas e contendias. Foi nesse contexto sombrio que o profeta elevou continuamente suas orações a Yahweh a fim de que alguma coisa pudesse ser feita acerca do grande número insuportável de erros que eram presenciados naquela sociedade (KAISER, 1993, p. 152-153).

A profecia de Habacuc caracteriza-se, como já afirmamos, por diálogos entre Yahweh e o profeta. Não são meros diálogos ou variações de gênero literário. Mais

do que isso, são diálogos marcados por forte tensão entre os interlocutores até que se encontre uma solução plausível para o problema que assola o profeta. Esse é outro aspecto importante do drama que circunda o livro de Habacuc (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1096).

Este bloco (1,2-4) começa com um grito impaciente do profeta questionando a atitude de aparente impassibilidade de Yahweh diante do mal latente. O profeta é forçado a ‘ver’. O Senhor confronta seu mensageiro com uma situação real. Faz com que ele vivencie e reaja diante dessa situação. “Gritos e interrogações indicam que ele já está vendo como Deus quer. Tudo se torna oracular: nem sonhos, nem visões, mas a dura realidade com seu sentido a decifrar” (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1098, tradução própria).

De onde vêm os gritos de socorro que o profeta articula como oração-protesto? Das ruas da capital de Jerusalém? Quem é responsável por tamanha dor? São grupos dominantes de Judá ou a injustiça gritante é praticada por uma potência estrangeira? Essas são perguntas difíceis de serem respondidas.

No v. 2, o profeta inicia sua queixa clamando contra a ‘violência’ (חַמָּסִים-*hamas*). Esse termo hebraico, que aparece também em outras passagens do livro (1,3;9; 2,8;17) sintetiza a situação conflituosa na qual o profeta se encontra. Esta expressão serve para designar uma situação onde imperam a injúria, o dano e a opressão. Neste contexto, “o termo, provavelmente, inclui também o uso da força” (BUCK, 1971, p. 357, tradução própria).

Os termos que Habacuc utiliza em 1,3, para caracterizar a situação reinante, em especial, o binômio ‘rapina e violência’ (שָׁד וְחַמָּסִים – *shod wehamas*), caracterizam uma relação de desigualdade, onde pessoas e grupos poderosos dominam e exploram outros. ‘Rapina e violência’ são expressões que podem indicar as conseqüências da invasão militar de um povo estrangeiro. Esses termos também podem aludir ao jugo, à exploração, à opressão interna, que as classes dominantes do povo de Judá impunham sobre os mais pobres da nação. Esse segundo sentido parece ser o contexto primário que a mensagem de Habacuc descreve (SILVA, 1999, p. 34-35).

Outros autores concordam com a assertiva de que a condição de ‘rapina e violência’ deve ser compreendida de modo concreto como estando mais relacionada

à opressão jurídica e econômica em Judá do que à opressão externa de alguma grande potência mundial (SCHMIDT, 1999, p. 282; AMSLER et al., 1992, p. 173).

Outro binômio importante que caracteriza a mensagem de Habacuc aparece em 1,4. Ali temos como protagonistas o ‘ímpio’ e o ‘justo’ (רָשָׁע/צַדִּיק - *rasha/tsaddiq*), com seus respectivos papéis sociais. Quem seria o ímpio? quem seria o justo? E o que fazer nesse contexto de ‘rapina e violência’(?) em que “a realidade é o domínio da injustiça, o atropelo do ‘direito’, que a ‘lei’ devia garantir. Na eterna contenda entre ‘injusto e inocente’ o culpado triunfa, o ‘honrado’ e seu ‘direito’ saem derrotados” (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1098, tradução própria).

A *torah*, que para Habacuc é principalmente deuteronomica, ficou paralisada, bloqueada (1,4). Habacuc é deuteronomista desiludido, que teve esperança na reforma de Josias, mas agora vê a sua falência. A *torah* e a *mispal* são, no tempo de Habacuc, idênticas ao livro do *Deuteronomio*, expressão da vontade e promessa de Deus. Agora, a *torah* está paralisada (o verbo *pûg* significa provavelmente a paralisia dos movimentos e a perda de força), tornada inerte e ineficaz como também o é o ‘direito’ (*mispal*). (BONORA, 1993, p. 124, os itálicos pertencem ao texto original).

Habacuc sente-se turbado pelos males que assolam e prevalecem em sua geração. Sua época é marcada pela injustiça, violência e destruição contínua. A lei (תּוֹרָה - *torah*) é ignorada, o que leva o profeta a questionar impacientemente a Deus sem que, todavia, nenhuma mudança ocorra. “Por quanto tempo Deus ignorará sua oração e tolerará tais condições?” (SCHULTZ, 1976, p. 389, tradução própria). A primeira lamentação é seguida de resposta divina que se torna o primeiro oráculo.

### 3.2.2.2 Primeiro Oráculo: Os Caldeus Flagelo de Deus (1,5-11)

1,5 – Olhai entre os povos e contemplai, espantai-vos, admirai-vos! Porque realizo, em vossos dias, uma obra, vós não acreditaríeis, se fosse contada.

1,6 – Sim, eis que suscitarei os caldeus, esse povo cruel e impetuoso, que percorre vastas extensões da terra para conquistar habitações que não lhe pertencem.

1,7- Ele é terrível e temível, dele procede seu direito e sua grandeza!

1,8 – Seus cavalos são mais rápidos do que panteras, mais ferozes do que lobos da tarde. Os seus cavaleiros galopam, seus cavaleiros chegam de longe, eles voam como a águia que se precipita para devorar.

1,9 – Acorrem todos para a violência, sua face ardente é como um vento do oriente; eles amontoam prisioneiros como areia!

1,10 – Ele zomba dos reis, príncipes são para ele motivo de riso. Ele se ri de toda fortaleza; ele amontoa terra e a toma!

1,11 – Então o vento virou e passou... É culpado aquele cuja força é seu deus!

Neste bloco de versículos, observa-se as primeiras respostas divinas dadas ao seu interlocutor. Nelas, encontramos uma breve introdução e a descrição de um povo e de suas campanhas militares, povo esse, que se tornará, por intervenção de Yahweh, o protagonista do cenário histórico no qual Habacuc encontra-se inserido.

A resposta inicia com um convite de Yahweh ao profeta para que ele estenda sua visão para além dos limites locais. Dito de outro modo, “o profeta não deve ficar apenas numa análise da situação dentro do seu próprio país. Deve abrir-se para o cenário internacional e aí ver como Javé intervém na história, servindo-se das nações” (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 16).

O convite em 1,5 para “olhar... contemplar... espantar... e admirar” não foi dirigido somente ao profeta, pois, os imperativos e os pronomes pessoais encontram-se na segunda pessoa do plural. Toda aquela geração, e aparentemente cada geração subsequente, é convidada a olhar cuidadosamente os acontecimentos internacionais e observar a maneira chocante de intervenção divina (KAISER, 1992, p. 150-151).

O desafio agora é estender o seu olhar para o panorama internacional. À primeira pergunta: “até quando...”, Yahweh responde que, “em vossos dias”, vai fazer uma obra extraordinária! Comumente, o uso da expressão ‘obra’ em relação a alguma ação de Javé descreve intervenções sobrenaturais. Essa expressão é utilizada para referir-se aos seus atos na criação, na história, e especialmente durante o êxodo (BUCK, 1971, p. 359).

Yahweh vai trazer castigo ao seu povo servindo-se dos babilônios, uma nação terrivelmente cruel. Os caldeus estão se aproximando. Rápidos em seu avanço, eles espalham o terror, capturam novas terras, destroem fortalezas e destronam reis. Deus está permitindo a esses ferozes conquistadores levarem a justiça a Judá (SCHULTZ, 1976, p. 389).

Na relação império e povos subjugados, a violência, a falta de ‘estado de direito’, a impotência diante do todo-poderoso invasor são uma constante. E com uma agravante: Yahweh se diz Senhor dessa história. É a obra de Yahweh que está sendo arquitetada pelo poder imperialista, por incrível que pareça (v.5).

Acima o profeta se dirigia a Deus em lamento, questionando com perguntas inquietantes a sorte do injustiçado, a prepotência do soberbo, a desgraça e maldade em marcha triunfal. O que se esperaria suceder após o lamento deveria ser uma

petição pela intervenção divina em seu socorro, ou que Yahweh pusesse fim ao estado deplorável em que as coisas se encontravam na sua época.

Ao invés disso, porém, uma voz profética se faz ouvir. Como se não bastasse o que já ‘via’ e ‘observava’ ao seu redor, ele é convidado (ou será que o autor está convidando seus leitores/as?) a integrar no seu olhar o mundo dos povos. O olhar deve alcançar horizontes mais amplos (por exemplo, os verbos ‘ver’ e ‘enxergar’ no v. 3 e 5). A pergunta que torturava o profeta, “até quando?”, ganha novas dimensões. Como é esta questão no mundo dos povos? Este é um tema dos círculos proféticos e de sua literatura.<sup>44</sup>

Ao contrário do que se sente na oração inicial de Habacuc, de que Yahweh é Deus passivo e indiferente frente às inquietantes injustiças, do meio profético vem a certeza de Yahweh como Deus atuante no palco da história. Na perspectiva dos profetas clássicos, Yahweh “é o soberano da história e usa as nações como instrumentos para a realização do seu governo. A meta deste é o exercício da justiça, e sempre que ela é violada Javé se serve desta ou daquela nação para punir os culpados”. (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 18). Essa maneira de interpretação profética da ação histórica de Yahweh, usando as nações como seu instrumento particular de justiça pode ser constatada, por exemplo, nas palavras de Isaías:

Ai da Assíria, vara da minha ira; ela é o bastão do meu furor posto nas suas mãos. Contra uma nação ímpia a enviei; a respeito de um povo contra o qual eu estava enfurecido lhe dei ordens, para que o saqueasse e o despojasse, para que o pisasse como a lama das ruas. Mas ela não tinha essa intenção; seu coração não se ateve a esse plano. Antes, o que estava em seu propósito era exterminar e destruir grande número de nações. Com efeito ela dizia: “Porventura não são reis todos os meus chefes? Não sucedeu a Calame o mesmo que a Carquemis, a Emat o mesmo que a Arfad, à Samaria o mesmo que a Damasco? Ora, se a minha mão alcançou os reinos dos falsos deuses, com imagens mais numerosas do que as de Jerusalém e de Samaria, não hei de fazer a Jerusalém e às suas imagens como fiz a Samaria e aos seus falsos deuses?” Pois bem, quando o Senhor concluir toda a sua obra no monte Sião, e em Jerusalém, ele dará ao rei da Assíria os castigos do fruto do seu coração arrogante e da soberba dos seus olhos altivos. Pois disse: “Com a força das minhas mãos o fiz e com minha sabedoria, pois agi com inteligência. Pus de lado as fronteiras dos povos; saqueei os seus tesouros; como um forte submeti seus habitantes. Minha mão, como em um ninho apanhou as riquezas dos povos, como se colhem ovos abandonados, assim colhi a terra inteira: não houve ninguém que batesse as asas, ninguém que desse um pio.” Por acaso se gloria o machado contra aquele que o empunha? Por acaso exalta-se a serra contra aquele que a maneja? Como se a vara pudesse manejar aquele que o ergue, como se o bastão pudesse erguer aquilo que não é madeira! Eis por

<sup>44</sup> Para maiores esclarecimentos sobre a relação entre os profetas e a política internacional de Israel, veja Seubert (1992, p. 76-88).

que o Senhor Iahweh dos Exércitos enviará magreza à sua gordura; em lugar da sua glória lavrará um incêndio como o incêndio provocado por fogo (Is 10,5-16, BJ).

Como podemos observar no conteúdo da narrativa acima mencionada, o profeta Isaías via a invasão da Assíria como uma ação dirigida por Yahweh em seu tempo contra a política dos reinos de Israel e Judá, que mantinha a injustiça em todos os níveis. A atuação de Yahweh na história é um agir-‘obra’ que causa espanto. O profeta Isaías já falava do agir histórico de Deus como ‘obra’, e que por sinal não era levada a sério.

Seus banquetes se reduzem a cítaras e harpas, tamborins e flautas, e vinho para as suas bebedeiras. Mas para os feitos de Iahweh não têm um olhar sequer, eles não vêem a obra das suas mãos. Ai dos que se apegam à iniquidade, arrastando-a com as cordas da mentira, e o pecado com os tirantes de um carro; dos que dizem: “Avie-se a ele, faça depressa a sua obra, para que a vejamos; apareça, realize-se o conselho do Santo de Israel, para que o conheçamos (Is 5, 12,19, BJ).

Outra vez, Isaías parece duvidar de que Yahweh pudesse interferir, porque é um ‘agir estranho’, de um Deus que se volta contra o seu povo. “Certamente, Iahweh se erguerá como no monte Farasim, inflamar-se-á como no vale de Gabaon, a fim de realizar a sua obra, a sua obra estranha, a fim de executar a sua tarefa insólita” (Is 28,21, BJ). Também o agir anunciado em Habacuc 1,6-11 não deverá despertar a pronta aceitação. Deus está por detrás do poder destruidor desse povo amargo chamado de ‘os caldeus’. Eles foram suscitados por Deus, mas com que objetivo?

Em anúncios similares, o alvo das incursões encomendadas por Yahweh a alguma nação estrangeira sempre é explicitado. Por exemplo, em Amós 6,14, a “casa de Israel” deverá ser atingida; em Isaías 13,17, os medos são chamados para destruir os babilônios.

Ao menos nos v. 5-7 de Habacuc, nada se lê dos destinatários desta ação dos caldeus. O interesse é destacar o desempenho bélico dos invasores e denunciar os excessos por eles praticados. A terra em sua extensão é tomada (v. 6).

Isaías falava dos exércitos assírios que tomariam a extensão da terra de Judá (Is 8,8 – os verbos estão no futuro!). Os profetas, portanto,

[...] articulavam uma análise da situação nacional dentro de um esquema mais amplo, onde a conjuntura internacional tinha grande influência, provocando transformações profundas. É o que podemos ver no texto de Habacuc. Ele está refletindo a concepção profética já tradicional sobre a história e os movimentos das nações. Essa concepção incluía também a idéia de julgamento para as nações que serviam de instrumento para Deus corrigir o seu povo: se essas nações ultrapassassem o seu papel de instrumento, também elas seriam objeto de castigo, o qual seria executado por uma outra nação. É o que poderíamos chamar de dialética entre justiça

versus injustiça, articulando o governo de Javé (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 18).

Em Habacuc, os babilônios são apresentados com uma ambição maior, quando comparada à ambição dos assírios: seu alvo é o mundo todo (v. 6b).

A cavalaria do invasor é descrita em sua eficiência (v. 8a) para tomar de surpresa novos alvos. A avidez dos babilônios é destacada através da figura da águia que se precipita sobre sua presa para devorá-la (v. 8b). Esta comparação “não somente descreve a velocidade dos caldeus como, também, a avidez com que se precipitam sobre suas vítimas para despojá-las” (BUCK, 1971, p. 360, tradução própria).

Ironicamente, o invasor, chamado por Yahweh, justamente vem para praticar a mesma violência inaceitável (v. 9a), conforme o lamento introdutório (v. 2-4). Seu caráter de opressor insaciável, “reunindo prisioneiros como areia” (v. 9b), faz parte de seu perfil. “Reis e príncipes”, mercedores de respeito em todo o Antigo Oriente, são tratados com desprezível arrogância (v. 10). O invasor não recua diante de nada. Nem mesmo cidades fortificadas poderão detê-lo (v. 10b). Qual furacão, assim é o efeito que o invasor deixa por onde passa.

Depois da conquista os caldeus, como antes os assírios, estabelecem um governo local seu, no qual se obriga a pagar tributos; logo se viram e vão tão repentinamente como o vento muda de direção. Por causa de seus êxitos, o caldeu se orgulha e crê que sua força é também sua única e suprema norma, isto é, seu deus (BUCK, 1971, p. 360, tradução própria).

O tom acusador que já aparecera nas entrelinhas está condensado na denúncia final: “É culpado aquele cuja força é seu deus” (v.11). Estas palavras marcam o ponto alto dessa descrição. Ao afirmar que o deus deles é a sua força, Habacuc descreve a concepção dessa potência imperialista que se autodivinizava e cultua à sua própria força, tornando-se absoluta, fechando-se em si mesma e fechando tudo o mais sob a sua garra violenta (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 17). Todavia, o julgamento divino já foi realizado e a sentença já foi promulgada: “É culpado...”

Habacuc não se cala diante da revelação de juízo decretada por Yahweh contra o seu povo. Ao contrário, essa revelação suscita uma nova lamentação do profeta.

### 3.2.2.3 Segunda Lamentação do Profeta: As Extorsões do Opressor (1,12-17)

1,12 – Não és tu, lahweh, desde o início o meu Deus, o meu santo que não morre? lahweh, tu o estabeleceste para exercer o direito, ó Rochedo, tu o constituíste para castigar!

1,13 – Teus olhos são puros demais para ver o mal, tu não podes contemplar a opressão. Por que contemplas os traidores, silencias quando um ímpio devora alguém mais justo do que ele?

1,14 – Tu tratas o homem como os peixes do mar, como répteis que não têm chefe!

1,15 – Ele os tira a todos com o anzol, puxa-os com a sua rede e os recolhe em sua nassa; por isso ele ri e se alegra!

1,16 – Por isso ele oferece sacrifícios à sua rede, incenso à sua nassa; pois por causa delas a sua porção foi abundante e o seu alimento copioso.

1,17 – Esvaziará ele, sem cessar, a sua rede, massacrando os povos sem piedade?

As primeiras respostas divinas dadas ao profeta Habacuc suscitam nele novos questionamentos. O v. 2 começa com um brado de Habacuc: “Não és tu, lahweh, desde o início o meu Deus, o meu santo que não morre?” No hebraico, a partícula interrogativa que inicia o v. 2 está relacionada com os lamentos nos v. 2 e 3 “Até quando... ? Por que...?”. Nesses versos Habacuc expressou impaciência. Aqui, ele manifesta alguma perplexidade por causa da súbita mudança dos eventos. Todavia, em todos os seus lamentos seu ponto de partida nos momentos de desespero é clamar pelo nome e caráter de Yahweh. Ele sempre existiu e sempre teve o tempo e o espaço sob seu controle porque ele criou a ambos. É reconfortante saber que Yahweh tem controle absoluto da história. Sendo assim, Habacuc continua sua confissão pessoal de fé nele. O profeta repetidamente chama Yahweh de “o meu Deus, o meu Santo” (KAISER, 1992, p. 156-157).

Contudo, sua confiança em Yahweh não impede que novos questionamentos surjam. Como pode um Deus justo e santo permitir que um povo mais ímpio que seu povo seja instrumento de justiça contra Judá? Em outras palavras, onde ficam a justiça e a santidade de Deus? O silêncio de Deus que era incompreensível num primeiro momento, em que o ímpio oprimia o justo em Judá, agora se torna escandaloso para Habacuc. O impasse permanece e acentua-se mais ainda, depois das primeiras respostas. “A situação se concentra de novo em seu teorema básico: a relação entre o culpado e o inocente, injusto e justo” (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1101, tradução própria).

A imagem da pesca é utilizada, nos v. 14-16, para aludir à soberania e à providência de Yahweh que sujeita a si todas as coisas e todos os acontecimentos

relacionados à história da humanidade. Os profetas usam a imagem da pesca em paralelismo com a imagem da caça com laço para indicar castigo. Os termos e as imagens usadas por Habacuc na narrativa descrevem com traços vigorosos a invasão dos caldeus que ‘pesca’ os povos como peixes indefesos. “Como o pescador, assim o caldeu se alegra por seus êxitos: subjuga as nações, se apodera de tudo sem escrúpulo; apenas encontra resistência e tem plena liberdade para a pilhagem” (BUCK, 1971, p. 362, tradução própria).

Habacuc não compreende o *modus operandi* divino, que inflige a Israel um castigo, certamente bem merecido, mas usando um povo ainda mais ímpio do que ele. Isso seria indicação de que Yahweh é incapaz de encontrar um instrumento que se adapte aos seus desígnios? Se esse princípio se estabelece como um novo paradigma:

Chega-se a uma cadeia sem fim, na qual um novo culpado poderá ser castigado por alguém mais ímpio do que ele. O impasse permanece. Apesar do jogo das perguntas e respostas, apesar da pressão do profeta sobre Deus para obter alguma luz, nenhuma solução aparece. O texto de Habacuc não traz nenhuma resposta (AMSLER et al., 1992, p. 178).

A partir da resposta escandalosa de Yahweh aos dilemas apresentados pelo profeta na primeira lamentação, e mediante a declaração de fé e os novos questionamentos que Habacuc lança perante a face de Yahweh, a próxima atitude de Habacuc é esperar uma resposta da parte do Senhor, resposta que não vem a ele de imediato.

É preciso ficar atento, aguardar ansiosamente para ver o que Yahweh dirá e como responderá às queixas do profeta. O primeiro bloco de queixas que Habacuc lançou diante do Senhor foi imediatamente acompanhado de uma resposta divina (v. 1-5). O segundo bloco, ao contrário, foi seguido por uma pausa (2,1), que ocasionou o segundo oráculo.

#### 3.2.2.4 Segundo Oráculo: O Justo Viverá por sua Fidelidade (2,1-4)

2,1 – Ficarei de pé em meu posto de guarda, me colocarei sobre minha muralha e espreitar para ver o que ele me dirá e o que responderá à minha queixa.

2,2 – Então Yahweh respondeu-me, dizendo: “Escreve a visão, grava-a claramente sobre tábuas, para que se possa ler facilmente.

2,3 – Porque é ainda visão para tempo determinado; ela aspira por seu tempo e não engana; se ela tarda, espera-a, porque certamente virá, não falhará!

2,4 – Eis inflada de orgulho aquele cuja alma não é reta, mas o justo viverá por sua fidelidade”.

O próximo passo dado pelo profeta depois da enigmática resposta divina é colocar-se na condição de sentinela e aguardar uma nova resposta à sua segunda leva de questionamentos. O profeta não tem dúvidas de que Yahweh escutou sua lamentação. A longa espera por resposta à sua oração, em forma de queixa, foi coroada por êxito. A resposta de Yahweh veio de forma surpreendente através de uma visão. Esta mensagem abrirá uma nova etapa de expectativa e esperança. A resposta divina deverá ser registrada. O cumprimento da visão ocorrerá não de forma imediata, mas no tempo determinado. “Escrever o oráculo terá valor jurídico (compare com Is 18,4ss). A escritura deve ser clara e duradoura, a fim de que não haja dificuldades para decifrá-la” (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1101, tradução própria).

A ordem que Habacuc recebeu para escrever em tabuinhas de pedra ou madeira a visão recebida da parte de Yahweh foi dada também a outros profetas no Antigo Testamento. Em Isaías 8,1 (BJ) temos a seguinte narrativa: “Iahweh me disse: Toma uma tabuinha de bom tamanho e nela escreve com estilete comum: para Maer-Salal Has-Baz”. Em Ezequiel 37,16 (BJ) encontramos o seguinte relato: “E tu, filho do homem, toma uma acha de lenha e escreve nela: “Judá e os israelitas que estão com ele”. Em seguida tomarás outra acha de lenha e escreverás sobre ela: “José (acha de Efraim) e toda a casa de Israel que está com ele””. A visão que deve ser registrada em tabuinhas, no contexto do profeta Habacuc, compreende “o decretado por Deus e contemplado pelo profeta” (BUCK, 1971, p. 363, tradução própria).

A ordem para registrar a visão em tabuinhas é uma demonstração do empenho de Yahweh no sentido de realizar a obra ali descrita. Elas deverão servir de testemunho e ao mesmo tempo deverão apelar à calma, à paciência e à confiança no Senhor que vela pela sua palavra para cumpri-la (AMSLER et al., 1992, p. 174).

A visão não se realizará imediatamente. Ao contrário, seu cumprimento se dará num tempo futuro fixado e conhecido apenas por Yahweh. O documento escrito, comprometendo a fidelidade de Yahweh, servirá de sustento para aqueles que esperam o cumprimento da promessa divina (BUCK, 1971, p. 364).

O segundo oráculo enuncia o princípio a partir do qual o justo<sup>45</sup> é desafiado a viver por sua fidelidade. A forma em que se encontra estruturado o v. 4 é enigmática e sua tradução é uma das tarefas mais difíceis encontradas no livro de Habacuc. Uma proposta de tradução desse verso seria: “Inchada, não reta é nele sua garganta/alma, enquanto que o justo por sua fidelidade viverá” (SCHÖKEL e DIAZ, 1987b, p. 1101, tradução própria).

No v. 4 de Habacuc, podemos notar que a resposta de Yahweh é uma sentença de julgamento que traz, respectivamente, a condenação e a salvação. Na primeira parte da resposta:

Ele condena o injusto, que Habacuc constatava ser o sujeito histórico mais importante e mais influente, tanto na situação interna, como externa. Era o injusto que determinava a forma da sociedade e dirigia os rumos da história, segundo seus caprichos e interesses, a ponto de determinar o que era certo ou errado, mesmo que as coisas fossem o contrário. Nesse mundo governado pelo injusto não havia qualquer modo com que o povo pudesse fazer valer seus direitos ou interesses. A resposta de Deus a Habacuc “vira a mesa”. O injusto vai perecer vitimado por suas próprias manobras [...] (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 24).

Diferente da primeira parte, a segunda parte do v. 4 é clara e sem problemas quanto ao entendimento. O texto hebraico afirma que “o justo viverá por sua fidelidade”.<sup>46</sup> Analiticamente, o sufixo “sua” ou “dele” na palavra *'emunah* (אֱמוּנָה) refere-se ao justo. É um conteúdo positivo em relação ao justo. Sua ação concreta é ressaltada. Espera-se do justo um ‘agir’, um comportamento que esteja de acordo com a justiça delineada na lei de Yahweh (PORATH, 2003, p. 286).

O texto grego da Septuaginta apresenta uma variação interessante.<sup>47</sup> De acordo com essa variante, o texto deveria ser lido: “o justo viverá a partir da fé em mim”. Nesse caso, o sufixo grego “minha” não se refere mais ao justo, mas a Deus. Há uma sensível mudança de perspectiva. A vida prometida, nesse caso, não estaria vinculada primariamente ao agir do justo, mas à graça de Deus através da fé nele.<sup>48</sup>

Como, todavia, o texto hebraico é claro em si mesmo, e não apresenta problemas nesse particular, preferimos reter o conteúdo básico extraído a partir da

<sup>45</sup> Para uma discussão aprofundada sobre o perfil e papel do justo, ver o item 4.4 – Justiça e Injustiça Social : Habacuc e o Profetismo, no próximo capítulo.

<sup>46</sup> Em hebraico: בְּאֱמוּנָתוֹ (*be'emûnatô*) “na fé dele”.

<sup>47</sup> A Septuaginta traduz o substantivo בְּאֱמוּנָתוֹ (*be'emûnatô*) “na fé dele ou pela fé dele”, por ἐκ πίστεώς μου (*ek pisteôs mou*) “a partir da minha fé” (BHS, 1990, p. 1051).

<sup>48</sup> Uma análise crítica profunda dessa linha de interpretação pode ser encontrada em Moura (2001).

leitura do texto hebraico, ou seja, a mensagem de que “o justo viverá por sua fidelidade”.

Após a análise semântica da estrutura do v. 4 e a comparação deste com o seu respectivo contexto, Schökel e Diaz (1987b, p. 1102) chegaram à seguinte paráfrase textual: “Há um homem movido pela cobiça e ambição, que se incha com sua arrogância e com seus resultados ou com seus êxitos; todavia, não triunfará já que não é reto. Há um homem oposto ao anterior, justo e inocente, que não recorre à força porque confia em Deus, e por isso ele salvará a sua vida” (tradução própria). Segundo esses autores, a maneira na qual o restante do texto se encontra estruturado (os *ais!* que apontam para a derrocada do arrogante e o hino final que expressa a confiança na providência de Yahweh), amplia e estende esse princípio.

Bonora também está de acordo com a conclusão proposta por Schökel e Diaz. A esse respeito, ele afirma que:

Nos cinco terríveis ‘ais’ (2,6b-19) é anunciada a ruína do arrogante; no salmo final, ao contrário, é cantada a vitória do justo. O profeta está convencido de que, mesmo que na história um opressor se livre de outro impondo em seguida seu jugo opressor, no fim os justos que confiam em Deus terão vitória. Deus, efetivamente, é aquele que, no fim, imporá a sua suprema justiça, exercitará a sua insondável salvação na história humana (BONORA, 1993, p. 127).

De modo concreto, o princípio que reza que “o justo viverá por sua fidelidade” é de aplicação ambígua e pouco funcional. O autor não aponta claramente quais são as ações concretas que demonstram a fidelidade do justo. Como já fizemos alusão anteriormente, o termo *'emunah* (אֱמוּנָה), fidelidade, pode ser traduzido também, por firmeza e constância, e quase sempre é empregado nas Escrituras em relação a Deus, apontando a dependência que todas as coisas têm dele, ou descrevendo um de seus atributos, ou suas obras divinas e suas palavras. Todavia, o vocábulo é utilizado também para referir-se àqueles com quem Deus se relaciona, e de quem ele espera fidelidade. *'Emunah* (אֱמוּנָה), “compreende a aceitação das afirmações divinas junto com a segurança que emana delas e a fiel perseverança no cumprimento das divinas exigências. Parece preferível, por isso, o termo hebraico, não por “fé”, ao contrário, seria melhor traduzi-lo por “fidelidade”” (BUCK, 1971, p. 365, tradução própria).

A partir das possibilidades de aplicação do substantivo *'emunah* (אֱמוּנָה), no Antigo Testamento, pode-se extrair daí “o conceito de se confiar uma

responsabilidade a um fiel que se torna encarregado (HARRIS, 1998, p. 86) de desempenhar de forma concreta a obra a ele confiada. No caso de Habacuc, ao justo é confiada a responsabilidade de esperar e, ao mesmo tempo, promover a justiça divina através da denúncia profética.

Não encontramos nas respostas divinas uma explicação clara para o paradoxo entre a justiça divina e sua aparente impassibilidade diante das injustiças humanas, mas podemos notar, a partir da atitude assumida por Habacuc no capítulo 3, uma disposição de confiança na justiça e intervenção de Yahweh mesmo que humanamente falando, suas ações sejam incompreensíveis. Todavia, antes dessa declaração de fé na intervenção de Yahweh, o profeta anuncia uma série de maldições contra o opressor.

### 3.2.3 MALDIÇÕES CONTRA O OPRESSOR

Como desdobramento da nova revelação de que o ímpio já está condenado por causa de suas más ações, o profeta anuncia uma série de maldições que advirão sobre ele.

#### 3.2.3.1 Prelúdio (2,5-6a)

2,5 – Verdadeiramente a riqueza engana! Um homem arrogante não permanecerá, ainda que escancare suas fauces como o Xeol, e, como a morte seja insaciável; ainda que reúna para si todas as nações e congregue ao seu redor todos os povos!

2,6a – Não entoarão, todos eles, uma sátira contra ele? Não dirigirão epigramas a ele?

Neste novo bloco, encontramos em continuidade ao v. 4, a descrição da condição em que se encontra o arrogante, possivelmente uma alusão direta à babilônia, mas que de forma implícita pode ser aplicada à nação como um todo. É bom lembrar que o ponto de partida de toda narrativa profética é a situação de violência interna descrita em 1,2-4. A proposta divina de usar os caldeus como instrumento de disciplina para Judá não passa, na perspectiva do profeta, de uma nova manifestação da injustiça (v. 9). Sendo assim, pode-se afirmar que, na prática, existem:

Duas violências, e não mais apenas aquela intestina e inicial, das quais o profeta busca propor como safar-se. E a solução reside fundamentalmente na própria fraqueza do ímpio (2,4a-5), e de modo igualmente relevante e

decisivo, na força que ainda se-lhe é somada, o justo oprimido mediante sua constância, fidelidade (2,4b). Desse modo, Habacuc verbera toda *violência* seja a promovida pelo agente interno seja a que provém do externo (SILVA, 1999, p. 113, o itálico pertence ao texto original).

O opressor, enganado por sua cobiça insaciável, já não pode dominar sua sede de poder, de novas conquistas. Ainda que aparentemente o ímpio prospere em seus feitos, sua ruína é certa. Sua desgraça trará gozo e alegria àqueles que foram oprimidos e explorados por ele. O tirano insaciável não pode durar. Ao contrário, sua postura opressiva prepara sua própria destruição. O profeta declara que quando chegar a hora da revanche, “os povos oprimidos se levantarão contra ele entoando sátiras e zombarias” (BUCK, 1971, p. 365, tradução própria).

Imediatamente o autor narra uma série de ‘ais’ que denunciam as práticas violentas do opressor, e as conseqüências que advirão a ele. Sobre esse gênero de escrita utilizado pelo profeta vale enfatizar que:

O *ai!* É um gênero literário, cujo *Sitz im Leben* natural e primeiro, é o ambiente fúnebre. Serve, por definição, para se chorar um morto. [...] O *ai!*, porém, geralmente é usado numa perspectiva que o desloca de seu contexto vital natural e primeiro. De fato, também Habacuc os profere contra um morto-vivo, contra o ímpio, alguém vivo e atuante, e até em plena vitalidade. Mas diante do destino iminente que o aguarda, para o profeta, e que assim seja igualmente para seus ouvintes ou leitores, já não passa de morto. Alguém que, em contraposição ao justo que “viverá”, já “se decompôs”, alguém que não terá sobrevivência (SILVA, 1999, p. 110-111, os itálicos pertencem ao texto original).

### 3.2.3.2 As Cinco Imprecações (2,6b-20)

Os cinco *ais!* a seguir, descrevem de forma vívida o destino final que Yahweh reservou para o ímpio.

#### 3.2.3.2.1 A primeira imprecação (2,6b-8)

2,6b – Eles *dirão*: Ai daquele que acumula o que não é seu, (até quando?) e se encarrega de penhores!

2,7 – Não se levantarão, de repente, os teus credores, não despertarão os teus exatores? Tu serás a sua presa.

2,8 – Porque saqueaste numerosas nações, tudo o que resta dos povos te saqueará, por causa do sangue humano, pela violência feita à terra, à cidade e a todos os seus habitantes!

O primeiro ‘ai’, anunciado pelo profeta, faz alusão ao crime da apropriação indevida de bens alheios e à pesada penhora sobre esses referidos bens. Os caldeus e, com toda segurança, os judaítas são os protagonistas desta cena (SCHWANTES, 2007, p. 48). O verbo acumular, em 6b, descreve a cobiça insaciável

dos caldeus. O v. 7 afirma que haverá uma reversão na situação existente. Os caldeus, os que até agora haviam se apoderado dos bens dos outros povos, se transformarão em seus devedores e “os povos espoliados se levantarão como credores, exigindo restituição total” (BUCK, 1971, p. 366, tradução própria).

No v. 8 temos novamente uma alusão à “violência (חַמָּסָה - *hamas*) contra a terra, a cidade e todos os moradores dela”. Esse termo descreve uma situação onde imperam a injúria, o dano, a opressão e inclui também o uso da força para subjugar o outro (BUCK, 1971, p. 357).

O juízo de Yahweh virá sobre essas grandes nações opressoras, a Babilônia e Judá. O modo como ele retribuirá aos caldeus por suas maldades, é paradigmático para a compreensão da maneira pela qual ele julgará e retribuirá seu povo. Uma vez que caldeus e judaítas “se equiparam nas ações, cabe então a ambos os ímpios o mesmo destino: merecem, em igual medida, os *ais!*” (SILVA, 1999, p. 113, o itálico pertence ao texto original). Em suma, a leitura do primeiro “*ai!*” leva-nos inferir a seguinte assertiva:

O justo denuncia os crimes mais fundamentais do injusto: roubo dos bens para acumular riquezas, extorsão para ajuntar penhores e, em nível internacional, o saque que as grandes potências praticam sobre as outras nações e, como crime mais grave, a violência sanguinária contra as vidas humanas. Em poucas palavras, o justo descobre e põe às claras a sede de poder e riquezas que domina os poderosos, que não temem fazer vítimas, a fim de satisfazer sua cobiça e ambição. Como se processará esse julgamento? Habacuc dá uma pista: os credores e cobradores e o que restou dos povos saqueados voltarão contra o opressor devolvendo-lhe exatamente o que fizera (BALANCIN e STORNILOLO, 1991, p. 31).

O próximo *ai!* denunciará crimes vinculados a ganhos injustos e sua respectiva condenação.

### 3.2.3.2.2 A segunda imprecisão (2,9-11)

2,9 – Ai daqueles que ajunta ganhos injustos para a sua casa, para colocar bem alto o seu ninho, para escapar à mão da desgraça!  
 2,10 – Decidiste a vergonha para a tua casa: destruindo muitas nações, pecaste contra ti mesmo.  
 2,11 – Sim, da parede a pedra gritará, e do madeiramento as vigas responderão.

No segundo ‘ai’, o profeta denuncia a prática ilícita dos “ganhos injustos” e aponta as conseqüências de tal prática, a saber, destruição dos bens e ruína da

família do ímpio. É necessário atentarmos para a dupla aplicação (Judá-Babilônia) dessa palavra profética. Nesta maldição, os acusados são os poderosos de Jerusalém, que exploram os mais fracos. A palavra hebraica que traduz “ganhos injustos” aponta para a prática de extorsão dos governantes ou da elite da cidade contra as populações camponesas (Jr 22,13; Ez 22,27). É saque, despojo, é tributo que se arranca de pessoas que não têm condições de resistir.

Aqui, na denúncia profética “condena-se a busca de interesse perverso, e mediante violência, em próprio favor (“para *sua casa*”), visando com isso proteger-se exatamente contra o mal (v.9)” (SILVA, 1999, p. 116, o itálico pertence ao texto original). A casa, isto é, todo o império caldeu, também foi edificado com meios desonestos e injustos. A destruição proferida contra esse império é apresentada como conseqüência de sua atividade política. Como os assírios, também os caldeus foram destinados para serem instrumentos do juízo divino, contudo, eles foram além daquilo que lhes havia sido ordenado, por isso, Yahweh haveria de destruí-los (BUCK, 1971, p. 367).

[...] esse *clamar-responder* das partes (“pedra de parede” e “trave de vigamento”) entendo-os como sendo o ruir da casa ou *ninho* do ímpio sobre ele mesmo. O clamor de uma das partes (“pedra de parede”) e a *resposta* ou *correspondência* da outra (“trave de vigamento”) são o desabar da casa. Todo o esforço (“avidez”) do ímpio, de construir para si uma *casa* ou *ninho* que lhe garanta segurança, resulta em vão. Pois reside no ímpio, no que ele faz, o princípio de sua auto-corrosão ou aniquilamento (cf. 2,4a) (SILVA, 1999, p. 118, os itálicos pertencem ao texto original).

A tentativa de praticar o mal para livrar-se da ‘desgraça’, isto é, fiar-se na prática da injustiça como refúgio seguro, acarretaria a vergonha e a destruição do ímpio. O próximo *ai!* será uma denúncia aberta contra a violência.

### 3.2.3.2.3 A terceira impreciação (2,12-14)

2,12 – Ai daquele que constrói uma cidade com sangue e funda uma capital na injustiça!  
 2,13 – Isto não vem de lahweh dos Exércitos; que os povos trabalhem para o fogo e que as nações se esgotem para o nada;  
 2,14 – porque a terra ficará repleta do conhecimento da glória de lahweh, como as águas recobrem o mar!

Esta terceira impreciação é dirigida contra o uso da violência. Há vários textos paralelos na literatura profética, o que tem levado alguns pesquisadores a defenderem a idéia de que “um escriba posterior, que compilava textos já

conhecidos, acrescentou esta parte” (BUCK, 1971, p. 368, tradução própria) à mensagem profética de Habacuc.

A denúncia profética é direcionada às cidades, em especial, à capital. Por terem sido construídas com sangue e crime, elas serão destruídas. As acusações contra a cidade devem ser compreendidas a partir do conflito entre a cidade e o campo, onde “a cidade explora e, ao mesmo tempo, oprime os camponeses” (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 32).

A crítica básica é direcionada contra a fortificação da capital Jerusalém através do desumano recurso da prática da corvéia. No livro do profeta Jeremias, encontramos o seguinte paralelismo com a mensagem de Habacuc: “Assim disse lahweh dos Exércitos: a larga muralha da Babilônia será completamente arrasada e atearão fogo em suas altas portas. Assim em vão penam os povos e as nações se cansam para o fogo” (Jr 51,58, BJ). A reinterpretação e o uso que Habacuc faz, nos v. 13-14, do texto citado, Jr 51,58, inclui também os babilônios nesse *ai!*.

O profeta Miquéias, também, falou sobre a situação interna de Judá e vaticinou:

Ouvi, pois, isto, chefes da casa de Jacó e dirigentes da casa de Israel, vós que execrais a justiça, que torceis o que é direito, vós que edificais Sião com sangue e Jerusalém com injustiça! Seus chefes julgam por suborno, seus sacerdotes decidem por salário e seus profetas vaticinam por dinheiro. E eles se apóiam em lahweh dizendo: “Não está lahweh em nosso meio? Não virá sobre nós a desgraça”. Por isso, por culpa vossa, Sião será arada como um campo, Jerusalém se tornará lugar de ruínas, e a montanha do Templo, cerro de brenhas (Mq 3,9-12, BJ).

O terceiro ‘ai’, no conjunto deles, ocupa posição central. O crime denunciado neste bloco alude à política de construções a preço de sangue e de injustiças, “às custas da vida de súditos ou subjugados” (SILVA, 1999, p. 120). A denúncia profética é contra toda ‘exploração e usurpação da força de trabalho’ que as classes dominantes impõem sobre seus súditos.

E não menos significativo é ainda o fato de aqui, na centralidade dos *ais!* se verberar exatamente um crime que, pelo testemunho da própria história, tem sido facilmente constatável por toda a parte. Numa análise crítica, é considerado comum e *central*, ou mesmo, como distintivo de todo poder que se fundamenta na força bruta e na violenta. Ou seja, sob múltiplos matizes, a exploração ou usurpação da força de trabalho caracterizam as ações daqueles que se sobrepõem à força sobre seus semelhantes (SILVA, 1999, p. 123, os itálicos pertencem ao texto original).

O triunfo de Yahweh sobre essa situação caótica é descrito de forma magistral usando quase que literalmente as palavras do profeta Isaías, que vaticinou: “Ninguém fará o mal nem destruição nenhuma em todo o meu santo

monte, porque a terra ficará cheia do conhecimento de lahweh, como as águas recobrem o mar” (Is 11,9, BJ). Para a vida do justo, isso significa um discernimento de que a busca da segurança pelo poder e pela fortaleza e às custas da injustiça, em termos de tempo maior, é esforço em vão. É trabalhar para o fogo.

O próximo *ai!* denunciará, entre outras coisas, a prática do consumo excessivo das elites em contraste claro com a exploração da grande maioria desprivilegiada.

#### 3.2.3.2.4 A quarta imprecisão (2,15-17)

2,15 – Ai daquele que faz beber seu vizinho! Tu misturas seu veneno até embriagá-lo, para ver a sua nudez!

2,16 – Tu te saciaste de ignomínia e não de glória! Bebe pois, tu também, e mostra o teu prepúcio! Volta-se contra ti a taça da direita de lahweh, e a infâmia cobrirá a tua glória!

2,17 – Porque a violência contra o Líbano te cobrirá, e a matança de animais te causará terror, por causa do sangue humano, pela violência feita à terra, à cidade e a todos os seus habitantes!

À primeira vista, é difícil determinar do que trata o quarto ‘ai’. Na denúncia principal, a questão em foco é o fazer “beber” seu vizinho. A questão do “beber” já foi, por inúmeras vezes, objeto de apreciação profética. “Beber” é símbolo para consumo excessivo, o que pode ser notado numa palavra de Amós contra as “vacas de Basã”, quando estas damas da alta sociedade dizem ao seu senhor: “Faze entrar a fim de que nós bebamos” (Am 4,1; 6,4-6, BJ). O consumo excessivo é lascívia às custas de outrem. Assim a Bíblia costuma julgar a questão.

Aqui, na mensagem profética de Habacuc, o tema do consumo excessivo vem à tona. A denúncia muito provavelmente enfoca a elite governante da cidade. Mas o problema vai mais longe. Além do consumo em si, há a acusação de que o “vizinho” está sendo seduzido a tornar-se cúmplice de tal prática com a finalidade induzi-lo à alienação através do consumo, para aí tê-lo em sua mão, para “ver suas vergonhas”. Isso pode significar despojar o próximo, ou o povo, de seus valores e de sua dignidade. O ímpio tem prazer na humilhação dos povos conquistados. O termo hebraico usado para referir-se à nudez pode significar humilhação ou dura privação.

Uma das armas mais terríveis do opressor consiste nos mecanismos de alienação, que mantêm o povo “embriagado” e “fora de si”. Isso se verifica a nível de grupo humano, onde a classe privilegiada impõe seus interesses e valores como absolutos, despojando o povo de seus valores e dignidade (“nudez”). Também é observável no nível internacional, onde as grandes potências ditam as normas político-econômicas, que dirigem todo o modo de viver das nações por elas submetidas (BALANCIN e STORNIOLO, 1991, p. 32-33).

Os caldeus se vêem não mais como instrumentos do juízo divino, mas, como divindade que “dispõe das nações e pode decretar sua ruína e desapareição” (BUCK, 1971, p. 369, tradução própria). Os caldeus ao verem os demais povos humilhados e reduzidos a total impotência já se gloriam. Porém, o profeta certo de que o ímpio será destruído por sua perversidade, declara a sentença final como se já estivesse cumprida: “Volta-se contra ti a taça da direita de lahweh, e a infâmia cobrirá a tua glória!” (v.16c).

O caldeu tem que beber da “taça do Senhor”, isto é, será castigado por Deus e reduzido a um estado de nudez, um estado especialmente humilhante para os caldeus incircuncisos. Assim, a glória, ou seja, o orgulho, a fama e a distinção dos caldeus, se converterá em infâmia, ou seja, degradação, vergonha e ignomínia (BUCK, 1971, p. 369, tradução própria).

A violência contra o Líbano e contra os animais (v. 17) pode ser uma alusão às práticas dos babilônios por ocasião da queda de Jerusalém em 598 e 587 a.C. Era prática entre os invasores mesopotâmios, tanto os assírios quanto os babilônios, devastar a agricultura dos povos dominados (especialmente plantações de oliveiras e vinhedos), matar os animais, e desmatar os bosques a fim de usá-los em suas próprias construções (Is 37,24;14,8).

O último *ai!* denuncia a prática da idolatria como pecado grave, e aponta para o triunfo de Yahweh sobre todos os ídolos.

### 3.2.3.2.5 A quinta impreciação (2,18-20)

2,19 – Ai daquele que diz à madeira: “Desperta!” à pedra silenciosa: “Acorda!” Ei-lo revestido de ouro e prata, mas não há sopro de vida em seu seio. [sic.]

2,18 – De que serve uma escultura para que seu artista a esculpe? Um ídolo de metal, um mestre de mentira, para que nele confie o seu artista, construindo ídolos mudos?

2,20 – Mas lahweh está em seu Santuário sagrado: Silêncio em sua presença, terra inteira!

No quinto ‘ai’, o profeta Habacuc discorre sobre o problema da idolatria. Idolatria pode ser definida como sendo:

Tudo aquilo o que o homem produz e que é apresentado como absoluto, mas só produz escravidão e morte. Isso porque os ídolos escondem atrás de si pessoas que se servem deles para manipular as outras, sugando-lhes a liberdade e a vida, ao passo que o verdadeiro Deus produz e promove a liberdade e a vida (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 33).

Da forma como o texto se apresenta, o v. 18 não inicia bem um 'ai'. Vários autores crêem que a ordem desses versos está deslocada por causa da maneira com que os outros protestos foram estruturados. Segundo eles, a ordem deveria ser v. 19-18 (como aparece no exemplo acima da BJ). Essa idéia está fundamentada na constatação de que todos os protestos anteriormente vaticinados, começaram com um desalentador "ai". Apesar disso, o Texto Massorético, a Septuaginta e o comentário de Habacuc encontrado em Qunram conservam a ordem numérica dos versículos (v.18-19) (BUCK, 1971, p. 370).

A problemática da idolatria, isto é, a prática de adorar imagens e esculturas e nelas depositar a sua fé e confiança acompanha a história do povo de Israel desde suas origens (Ex 32; 20,4-5; Dt 5,8-9). Vários profetas denunciaram essa prática religiosa da elite e do povo em geral.

O profeta Jeremias condenou os príncipes, sacerdotes e profetas que diziam "ao pau: "Tu és meu pai!". E à pedra: "Tu me geraste"" (2,27, BJ). Contra a prática popular da idolatria, Jeremias também protestou:

Sim, os costumes dos povos são vaidade, apenas madeira cortada da floresta, obra da mão de um artista com um cinzel. Eles a enfeitam com prata e ouro. Com pregos e com martelos a firmam, para que não balance. São espantalho em campo de pepinos. Não podem falar; devem ser carregados, porque não podem caminhar! Não tenhais medo deles, porque não podem fazer o mal e nem o bem tampoco. Prata batida, importada de Társis e ouro de Ofir, a obra de escultor e das mãos de ourives; sua veste é púrpura violeta e escarlate tudo obra de mestres (Jr 10,3-5.9, BJ).

As denúncias de Jeremias mostram que os sacerdotes e também os profetas do templo incentivavam a idolatria e que o povo se deixava levar por seus maus exemplos. Como os ídolos não exigem justiça, e assistem mudos ou se prestam ao jogo da mentira e da dominação, eles são usados como instrumentos de legitimação da opressão vigente, porque justificam e consagram o poder injusto de seus devotos e dão cobertura para os poderosos, aqueles que manipulam o povo.

O protesto contra os ídolos está fundamentado no fato de que os ídolos não podem se relacionar efetivamente com seus adoradores (v. 19). O ídolo não conhece nem pode satisfazer as necessidades de seu artista ou de seus adoradores. Ele é apenas madeira e pedra. Por mais que gritem os caldeus, ou que clamem por socorro, seus ídolos não se despertarão, pois não passam de um pedaço de madeira ou de pedra sem vida (v.18).

Os cinco 'ais' estão na seqüência litúrgica profética. Vistos no seu todo, essas imprecações apresentam uma estrutura interessante. No centro, v. 2, 3 e 4, os 'ais'

enfocam práticas relacionadas ao Estado e à elite dominante. Os v. 1 e 5 apontam relações e práticas mais generalizadas entre o povo. Por um lado as relações de empréstimo por juro e hipoteca e, por outro, a prática da idolatria. É importante perceber essa dinâmica do texto pois ela indica que o mal não está incorporado apenas no Estado e na elite dominante, mas também toma forma entre o povo.

Através dos 'ais', o profeta Habacuc expressou quais eram as práticas sociais, econômicas e religiosas que estavam em oposição ao projeto ou à vontade de Yahweh. O 'ai', como discutimos anteriormente, já antecipa a morte do denunciado. Tais pessoas não terão futuro. Diferente será com os justos, que viverão por sua perseverança e confiança em Yahweh.

Assim, pelos indícios que o próprio livro de Habacuc fornece, ser justo é não se deixar levar por práticas opostas à vontade de Yahweh. O ímpio, ao contrário, é quem adere a elas. Yahweh empenhou sua palavra: para o justo que perseverar em não compactuar com as práticas abomináveis aos seus olhos, haverá vida e futuro.

Finalmente, o v. 20 contrasta a impotência dos ídolos mudos e mortos com a majestade e transcendência de Yahweh. Diante de sua grandeza toda terra deve ficar em silêncio absoluto. "Javé habita em seu santo templo, em Jerusalém; todavia, mais ainda, em sua morada no céu. O profeta pede silêncio, um silêncio de reverência e de pasmo, porque Javé está para descer" (BUCK, 1971, p. 370-371, tradução própria) e intervir poderosamente na história do seu povo.

Os conteúdos e os objetivos que incitaram Habacuc à denúncia profética, através dos 'ais', abrem caminho para a terceira e última parte da profecia.

### 3.2.4 APELO À INTEVENÇÃO DE IAHWEH

O capítulo 3, que pode ser subdividida da seguinte maneira: a prece do profeta (v. 2); a teofania (v. 3-12); e a intervenção salvadora de Javé (v. 13-19), que desde o início tem sido buscada e esperada pelo profeta (1,2-4).

#### 3.2.4.1 Título. Prelúdio. Súplica (3,1-2)

3,1 – Uma oração do profeta Habacuc no tom das lamentações.

3,2 – lahweh, ouvi a tua fama, temi, lahweh, a tua obra! Em nosso tempo faze-a reviver, em nosso tempo manifesta-a, na cólera lembra-te de ter compaixão!

O capítulo 3, no estilo de um salmo, começa com uma confissão. Habacuc confessa conhecer a fama de Deus, pois ouviu acerca da sua obra. Essa breve confissão, que se desdobrará nos v. 3-7, é seguida de uma súplica. O profeta pede que Yahweh faça atualizar, faça acontecer de novo no seu tempo presente a obra do passado. Portanto, A oração ou súplica aplica-se exclusivamente ao v. 2. Todo restante do capítulo constitui-se de louvores a ele.

Não existem dúvidas de que Yahweh é quem salvará seu povo. Todavia, desde o princípio, a mensagem profética deixa claro que o “justo” tem participação efetiva nesse processo de libertação através da sua “fidelidade” (2,4b). É providencial o fato de que o desfecho da proposta profética, a efetivação da definitiva resposta divina aos lamentos de Habacuc, inicie-se com uma prece de reconhecimento do poder salvador de Yahweh, “ouvi a tua fama... temi... a tua obra”, e ao mesmo tempo, uma súplica por libertação, “em nosso tempo faze-a reviver... manifesta-a”.

Quando observamos a obra salvadora de Yahweh no transcurso da História de Israel fica perfeitamente clara a dinâmica de conceder vida para os oprimidos e castigo para os opressores.

Assim, aqui em Habacuc, a “compaixão”, ou seja, libertação e vida para o oprimido, virá em “furor”, na ação raivosa, vingativa e destruidora de Javé contra o malfeitor. [...] Essa súplica abre espaço para a tão esperada intervenção divino-libertadora. No entanto, esta não irrompe simplesmente. Pois é muito grandiosa, constitui-se na cartada única e total em que o profeta está apostando tudo, em que está penhorando a sua própria fé. Ela é de tal monta que ele continua investindo na sua preparação e ambientação. O oprimido, isto é, o seu auditório, necessita estar plenamente pronto a acolher essa intervenção, com todas as conseqüências que daí lhe advenham. O profeta sente como seu ônus indispensável, fazer de tudo a fim de passar a seu auditório, essa sua certeza de libertação, essa sua fé no seu Javé libertador. Para tanto, recorre ele agora à teofania, a este novo gênero literário que, inclusive, confere à experiência a certeza de atendimento (SILVA, 1999, p. 139-140).

Cólera e compaixão são as duas facetas da ação divina e é por intermédio delas que Yahweh faz justiça. Se ele agisse apenas com cólera ou somente com compaixão, seu julgamento seria injusto, pois, um julgamento justo implica em cólera contra a injustiça e compaixão “para com aqueles que não só não são responsáveis pela injustiça, mas são as suas vítimas” (BALANCIN e STORNILOLO, 1991, p. 39). A intervenção de Yahweh é descrita, a seguir, em linguagem teofânica.

### 3.2.4.2 Teofania. A Chegada de Iahweh (3,3-7)

3,3 – Eloá vem de Temã, e o Santo do monte Farã. A sua majestade cobre os céus, e a terra está cheia de seu louvor.

3,4 – Seu brilho é como a luz, raios saem de sua mão, lá está o segredo de sua força.

3,5 – Diante dele caminha a peste, e a febre segue os seus passos.

3,6 – Ele pára e faz tremer a terra, olha e faz vacilar as nações. As montanhas eternas são destroçadas, desfazem-se as colinas antigas, seus caminhos de sempre.

3,7 – Vi em aflição as tendas de Cusã, estão agitadas as terras de Madiã.

Nos v. 3-7, Habacuc reconta, em forma de hino, alguns feitos de Yahweh no tempo do êxodo. Nomes como “Temã” ou “Farã”, “Cusã” e “Madiã” apontam lugares onde o povo peregrinou na jornada do êxodo. “O distrito de Temã e o monte Farã ficavam no sudeste de Canaã por onde passou o grupo de Moisés depois da libertação do Egito” (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 40). O v. 5 relembra as pragas do Egito e outros feitos milagrosos que Yahweh realizou à frente do seu povo escolhido.

Eloá, termo usado quase sempre como nome próprio do único Deus verdadeiro, vem ao encontro do seu povo para salvá-lo da opressão e castigar os culpados. Uma vez que Yahweh sai para aplicar o juízo, para o combate, “vem escoltado de dois poderes formidáveis: a peste e a febre, que personificados como espíritos malignos, formam, respectivamente, vanguarda e retaguarda de Deus” (BUCK, 1971, p. 373, tradução própria).

Os v. 6-7 parecem fazer alusão à conquista da terra “quando o grupo de Moisés e os grupos oprimidos de Canaã se uniram contra as cidades-Estado, que exploravam o povo” (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 40). A intervenção histórica de Yahweh no passado era a garantia de que ele interviria no tempo presente combatendo a favor do profeta e da comunidade oprimida.

### 3.2.4.3 O Combate de Iahweh (3,8-15)

3,8 – Será contra os rios, Iahweh, que a tua cólera se inflama, ou o teu furor contra o mar para que montes em teus cavalos, em teus cavalos vitoriosos?

3,9 – Tu desnudas o teu arco, sacias de flechas o Amorreu. Cavas o solo com torrentes.

3,10 – Ao ver-te as montanhas tremem; uma tromba d’água passa, o abismo faz ouvir a sua voz, lá em cima,

3,11 – o sol retirou suas mãos, a lua permaneceu em sua morada, diante da luz de tuas flechas que partem, diante do brilho do relâmpago de tua lança.

3,12 – Com cólera percorres a terra, com ira pisas as nações.

3,13 – Tu saíste para salvar o teu povo, para salvar o teu ungido, destroçaste o teto da casa do ímpio, desnudando os fundamentos até a rocha.

3,14 – Traspassaste com seus dardos o chefe de seus guerreiros que escoiceavam para nos dispersar, gabando-se de devorar o pobre em segredo.

3,15 – Pisaste o mar com teus cavalos, o turbilhão das grandes águas!

Os v. 8-15 têm um estilo teofânico. Por que o profeta Habacuc faz uso da teofania como instrumento de confirmação da fé dos oprimidos? Um dos pressupostos básicos relacionados à experiência dos israelitas com Yahweh no Antigo Testamento é o da inacessibilidade do adorador para com ele. Todavia, uma exceção a essa regra ocorre toda vez que ocorre uma teofania, ou seja, uma manifestação visível de Yahweh.

A teofania é o lugar, por excelência, das intervenções de Yahweh na história do seu povo. Na trajetória histórica de Israel, enquanto povo eleito, a teofania do Sinai tornou-se uma espécie de protótipo ou paradigma para futuras intervenções na história desse povo. Habacuc, então, ao fazer uso da linguagem teofânica dentro do conjunto de sua profecia, mostra o valor que a intervenção divina tem, para o justo oprimido, na experiência de libertação (SILVA, 1999, p. 140-141).

Na descrição teofânica da manifestação de Javé nos v. 8-15, são usados elementos da natureza (rios, mar, montanhas, sol, lua, relâmpagos, raios, etc.) misturados a elementos bélicos (cavalos, arco e flechas, dardos, guerreiros). Dentre esses versículos, são os v. 13-14 que descrevem claramente o objetivo histórico da manifestação teofânica de Yahweh. Ele vem para salvar o seu povo e destruir o ímpio.

O objetivo da ação de Yahweh na história é criar a sua justiça. Na expectativa de Habacuc, Deus intervém para salvar o seu povo, libertar aquele que ele escolheu. A referência ao “ungido” aqui, termo originalmente aplicado ao rei, faz alusão nesse contexto ao povo de Judá. Essa ação de Yahweh trará desgraça para o ímpio, “destroçara o teto da casa do ímpio”. Aqui somos lembrados das práticas sociais injustas denunciadas na série de “ais” (2,6-20), a saber, exploração econômico-financeira, lucro ilícito, trabalho forçado, etc. nada disso sobreviverá à ação da justiça divina. O ímpio e sua casa serão destruídos até o alicerce. A ação de Yahweh a favor do seu povo gera no profeta um misto de temor humano e fé em Deus.

### 3.2.4.4 Conclusão: Temor Humano e Fé em Deus (3,16-19)

3,16 – Eu ouvi! Minhas entranhas tremeram. A esse ruído meus lábios estremececeram, a cárie penetra em meus ossos, e os meus passos tropeçam. Espero tranqüilo o dia da angústia que se levantará contra o povo que nos assalta!

3,17 – (Porque a figueira não dará fruto, e não haverá frutos nas vinhas. Decepcionará o produto da oliveira, e os campos não darão de comer, as ovelhas desaparecerão do aprisco e não haverá gado nos estábulos).

3,18 – Eu, porém, me alegrarei em lahweh, exultarei no Deus de minha salvação!

3,19 – lahweh, meu Senhor, é a minha força, torna os meus pés semelhantes aos das gazelas, e faz-me caminhar nas alturas. Ao mestre de canto. Para instrumentos de corda.

Após a proclamação dos ‘ais’ e a descrição teofânica da intervenção de Yahweh na natureza e na história de Israel, o contexto encontra-se preparado para o grande momento da profecia. A parte final do salmo de Habacuc faz referência às palavras de Yahweh ditas anteriormente ao profeta e que deveriam ser escritas: “A visão pode demorar, mas não falhará” (2,3). Essa é a palavra empenhada pelo próprio Deus.

O v. 16 parece referir-se novamente à situação existencial de Habacuc como profeta. Ele recebeu a mensagem de Yahweh e estremeceu. Sentiu-se como se a podridão invadissem seus ossos. Isso parece indicar que até mesmo o justo estremece diante do julgamento e condenação que virá sobre os opressores. A intervenção de Yahweh virá, e é necessário esperar o “dia da angústia”. Esse dia certamente trará angústia para os opressores, mas os justos se alegrarão nele.

Os v. 17-19 descrevem uma situação de desesperança. Nesse contexto, o justo é desafiado a esperar contra todo sinal de desesperança. Dito de outra maneira, “ainda que toda realidade seja contrária e não haja qualquer sinal de transformação, o justo vive na certeza da ação de Deus, que se realiza através do projeto de justiça, com o qual os justos se comprometem” (BALANCIN e STRONIOLO, 1991, p. 42).

Apesar da situação caótica e desanimadora em que se encontra o ambiente vital do profeta, ainda assim, a esperança é o último tom do grandioso salmo de Habacuc: “Eu, porém, me alegrarei em lahweh, exultarei no Deus de minha salvação! lahweh, meu Senhor, é a minha força, torna os meus pés semelhantes aos das gazelas, e faz-me caminhar nas alturas” (v. 18-19).

A mensagem de Habacuc se constitui claramente num protesto contra a injustiça social e um permanente apelo em direção à prática da justiça fundamentada na obediência à vontade de Yahweh. Como o profeta ou a comunidade profética que ele representa estão inseridos num determinado contexto histórico-social temporal, precisamos, então, investigar como esses conceitos de injustiça e justiça social foram construídos historicamente pelo povo de Israel em seus diferentes momentos históricos de constituição, até culminar no ato de denúncia profética presente na mensagem de Habacuc. Essa investigação constitui o tema do próximo, e último capítulo.

#### **4 A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO CONCEITO DE JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL ENTRE O POVO DE ISRAEL E SEUS REFLEXOS NO LIVRO DE HABACUC**

O problema da injustiça social vem sendo abordado pelos seres humanos desde os povos mais antigos que se têm notícia. Muitos séculos antes de Israel tornar-se uma nação e de seus profetas condenarem a prática da injustiça social em suas comunidades locais, outros povos do Oriente Antigo já percebiam essa problemática e procuravam dar-lhe uma solução adequada (EPSZTEIN, 1990, p. 132-133).

Talvez, como assevera Sicre, a grande diferença na abordagem sobre a injustiça social feita pelos povos antigos e pelos profetas de Israel não esteja relacionada ao conteúdo das mensagens de ambos, ou seja, à descrição da situação de injustiça reinante entre eles, mas, “ao compromisso pessoal [dos profetas], que converte as belas palavras em frases contundentes, denúncias capazes de custar-lhes a vida” (SICRE, 1990, p. 50).

A seguir, apontaremos algumas evidências de que a discussão sobre a injustiça social é bem anterior ao profeta Habacuc e ao próprio Profetismo em Israel. Como já afirmamos anteriormente, vários povos mais antigos que Israel já levantaram questionamentos sobre a justiça social e suas implicações para o bem-estar do ser humano. Apresentaremos alguns indícios dessa premissa ao mencionar fragmentos de documentos antigos de diversas civilizações do Oriente Antigo.

Uma boa justificativa para um estudo preliminar sobre a perspectiva das civilizações antigas e sua relação com o assunto em pauta, antes de abordarmos propriamente o processo de constituição do povo de Israel e sua visão sobre justiça e injustiça social, é o fato de que “a história de Israel se desenrola na sombra do desdobramento dos povos do Egito e da Mesopotâmia. A História de Israel é dependente da história dos impérios do Antigo Oriente, tanto de seus avanços quanto de seus recuos” (SCHWANTES, 2008b, p. 26).

Após a descrição panorâmica da perspectiva sobre justiça e injustiça social entre os povos do Oriente Antigo, centraremos nossa atenção em Israel analisando as várias fases de constituição dessa nação, que se inicia com os patriarcas e se consolidada com a instituição e desestruturação da Monarquia. É no período da

monarquia que o ministério profético encontrará seu auge através de protestos contra toda sorte de injustiça social. É nesse contexto que, posteriormente, analisaremos a mensagem de Habacuc.

#### 4.1 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL NO ORIENTE ANTIGO

A presente abordagem não tem como finalidade apresentar a história do desenvolvimento religioso dos povos que aqui serão mencionados e, sim, apontar alguns textos antigos que deixaram pistas para a possibilidade de compreendermos essas culturas, em especial, no aspecto da justiça e injustiça social.

José Luis Sicre (1990) elaborou uma boa síntese sobre a perspectiva de justiça social existente entre vários povos do Oriente Antigo, a saber, o Egito, a Mesopotâmia, Canaã, Fenícia e Império Hitita. É principalmente fundamentado nessa síntese que nos reportaremos para o desenvolvimento dessa temática.

##### 4.1.1 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL NO EGITO

Iniciaremos nossa busca histórica pelo Egito. As acusações de injustiça social são muito comuns na literatura da sabedoria egípcia. Os escritores procuravam confrontar a liderança nacional com parâmetros muito elevados, e consideravam que o essencial para a sobrevivência cultural era a exposição e o combate à corrupção por parte dos poderosos (WALTON et al., 2004, p. 903).

Os textos relacionados ao povo egípcio estão distribuídos de acordo com os Impérios e suas respectivas dinastias. Mencionemos, por exemplo, o Império Antigo (c. 2654-2190 a.C.) marcado pela 3ª-6ª dinastias. Esse período histórico ficou conhecido como “a época das grandes construções faraônicas, realizadas na base de impostos elevados e do trabalho, dos mais pobres” (SICRE, 1990, p. 14). A implantação de altos impostos e o uso do trabalho escravo contribuíram significativamente para o surgimento de uma consciência social durante a 5ª dinastia (EPSZTEIN, 1990, p. 35-38). Entre os textos que aparecem nesse período, Sicre menciona três deles, a saber: A autobiografia de Herkhuf, Palavra de um nobre e Ensino de Ptahotep.

Os dois primeiros textos mencionados pertencem ao gênero biográfico e contam os feitos e boas obras dos protagonistas que aparentemente são apresentados como modelos para a sociedade de sua época. Entre os feitos de Herkhuf encontramos as seguintes menções:

Dei pão ao faminto, vesti o nu, transportei quem não tinha barca (...) Eu era um dos que dizem coisas boas e dos que só repetem coisas amáveis. Nunca disse a poderoso nada de mal contra ninguém. [sic] porque desejava sentir-me bem na presença do grande Deus (*apud* SICRE, 1990, p. 14).

O segundo texto biográfico registra as palavras de um nobre que se vangloria de ter construído para si um túmulo sem roubar os seus operários:

Fiz esse túmulo com toda a justiça. Não aconteceu de ter tirado nada de alguém. A todas as pessoas que trabalharam para mim eu lhes paguei, e com isso louvaram muito a Deus por minha causa. Construíram o túmulo em troca de pão, cerveja, roupas, azeite, grande quantidade de trigo. Nunca fiz nada oprimindo outra pessoa (*apud* SICRE, 1990, p. 15).

É interessante observarmos o paralelo que há entre os ‘atos de misericórdia’ e a convicção religiosa desses protagonistas. Aparentemente, a consciência de justiça social está intimamente ligada à consciência religiosa de cada um deles, o que estabelece um importante paralelo com a mensagem dos profetas de Israel e do profeta Habacuc em particular.

O terceiro texto mencionado, Ensinamento de Ptahotep, “constitui o primeiro passo da literatura sapiencial egípcia” (SICRE, 1990, p.15). Nele, se observa os conselhos de um vizir dados a um faraó da 5ª dinastia:

Se és chefe, que estás à frente de grande número de pessoas, procura para ti toda espécie de benefícios, mas sem fazer nada de mal. A justiça é grande, excelente e duradoura; não mudou desde o tempo de quem a fez, enquanto é castigado quem infringe suas leis (...) A maldade nunca acaba triunfando. Pode ser que a fraude produza riquezas, mas no decorrer do tempo se impõe a força da justiça (...) Se és homem de posição depois de ter passado despercebido, podendo fazer coisas após ter sido indigente na cidade que conheces, em contraste com o que foi tua sorte anterior, não sejas tacanho com tua riqueza: ela te foi aumentada como dom de Deus (*apud* SICRE, 1990, p. 15-16).

Apesar da conotação fortemente utilitarista desses conselhos, onde a prática da justiça está estreitamente vinculada à busca de “toda espécie de benefícios” pessoais, ninguém pode negar a forte ênfase dada à justiça como algo “grande, excelente e duradouro”, ou seja, que não poderá ser vencida pelo mal.

O que pode ser observado durante a constituição dos próximos Impérios (Médio e Novo) no Egito sobre a justiça social não varia muito em relação aos exemplos acima apresentados. No período do Império Médio (2050-1800) foi escrita

uma obra intitulada “Polêmica sobre o suicídio” que expunha os males sociais que quase destruíram a sociedade egípcia durante o final do primeiro período intermediário (2258-2050). De acordo com essa obra, o homem que buscava aliviar seus males através do suicídio se queixava freqüentemente da sociedade de sua época acusando seus contemporâneos de vários delitos. Nas denúncias, o suicida declarava que todos os cidadãos de sua época eram ladrões, que todos eles tinham o coração dominado pela cobiça, e que as injustiças sociais e a criminalidade não incomodavam a ninguém (WALTON et al., 2004, p. 903).

Um texto importante a ser mencionado, datado da época do Império Novo (c. 1542-1069 a.C.), período em que se instauraram as 18<sup>a</sup>-20<sup>a</sup> dinastias, é uma parte do capítulo 125 do chamado ‘Livro dos Mortos’, pertencente aos denominados Textos das Pirâmides, uma das descobertas mais antigas desse período. De acordo com esses escritos, as qualidades exigidas para que alguém (um defunto) pudesse ser admitido no reino do deus sol eram a pureza física, a magia e a demonstração de que o defunto havia vivido uma vida de justiça (SICRE, 1990, p. 24). Algumas afirmações do capítulo 125 do ‘Livro dos Mortos’ demonstram a justiça do defunto:

Não cometi mal contra os homens.  
 Não fiz violência ao pobre.  
 Não difamei escravo diante de seu superior.  
 Não aumentei nem diminuí a medida de grão.  
 Não acrescentei nada ao peso da balança.  
 Não adulterei o fiel das básculas.  
 Não tirei o leite da boca das crianças.  
 Não retive a água em sua estação  
 (evitando que outros se beneficiassem dela).  
 Não edifiquei dique contra a água que corre.  
 Não roubei. Não fui cobiçoso.  
 Não pratiquei a usura. Não roubei a ração de pão.  
 Não fui irresponsável em matéria de justiça.  
 Dei pão ao faminto, água ao sedento, roupa ao nu.  
 Arrumei bote ao abandonado na costa (*apud* SICRE, 1990, 24-25).

Apesar de alguns estudiosos considerarem estas afirmações como simples parte de “uma fórmula mágica que permite ao morto evitar as conseqüências do julgamento” (EPSZTEIN, 1990, p. 55), e por esse motivo, sem valor prático para descrever a concepção de justiça social desse período (SICRE, 1990, p. 25), é inegável o fato de que nelas são citadas atitudes reconhecidas como boas pelos egípcios, atitudes estreitamente vinculadas à prática da justiça social e dignas de serem imitadas.

Outra obra datada da época da 20<sup>a</sup> ou 21<sup>a</sup> dinastia, e que merece ser mencionada, é conhecida como A sabedoria de Amenemope. Sua relevância

encontra-se na proximidade de seu conteúdo com os Provérbios do Antigo Testamento. Se levarmos em consideração o fato de que nesse período, século XI aproximadamente, as tribos de Israel estavam se constituindo em nação, essa semelhança de conteúdos pode ser prova indiscutível das relações que o Egito e Israel mantinham nessa época (EPSZTEIN, 1990, p. 52-53).

A seguir citaremos algumas passagens que apontam o paralelo entre A sabedoria de Amenemope e os Provérbios. As citações abaixo relacionam essas duas obras, salientando as semelhanças entre elas. Em primeiro lugar aparece um trecho da sabedoria de Amenemope, em seguida, um verso do livro de Provérbios.

“Inclina teu ouvido ao que é dito, aplica teu coração a conhecê-los; convém guardá-los em teu coração...” (I, 5) [sabedoria de Amenemope]. “Inclina o teu ouvido e ouve as minhas palavras, aplica teu coração ao meu saber; terás alegria em guardá-las dentro de ti...” (Pr 22,17-18) [Provérbios]. “Procura não despojar um miserável e ser forte contra o fraco...” (IV, 4-5) [sabedoria de Amenemope]. “Não despojes o fraco, por ser fraco, nem oprimas o pobre no julgamento...” (Pr 22,22) [Provérbios]. “Não afastes o limite do campo e não mudes a posição dos marcos” (VII, 12-13) [sabedoria de Amenemope]. “Não desloques os marcos antigos que teus pais colocaram” (Pr 22,28) [Provérbios]. “Não cobices um palmo de terra, nem desmarques os limites de uma viúva” (VII, 14-15) [sabedoria de Amenemope]. “Não desloques o marco da viúva e não penetres no campo dos órfãos” (Pr 23,10) [Provérbios]. “Não entristeças ninguém para ganhar mais (quando) possuis intato o que te é necessário. Se tuas riquezas chegarem a ti através de pilhagens, elas não permanecerão uma noite em tua casa...” (IX, 14) [sabedoria de Amenemope]. “A riqueza desaparecerá de tua casa. Se nela pousam teus olhos, ela já não existe mais” (Pr 23,4) [Provérbios]. “Não falseies a balança e não alteres os pesos” (XVII, 17-18) [sabedoria de Amenemope]. “Balança falsa é abominação para Javé, mas o peso justo é o seu desejo” (Pr 11,1) [Provérbios] (*apud* EPSZTEIN, 1990, p. 53).

A partir das breves menções feitas acima, fica clara a impressão de que para os antigos egípcios a justiça era uma questão de fundamental importância, inclusive com implicações morais e éticas vinculadas à religião. Ela deveria caracterizar a conduta do faraó, de seus conselheiros, de seus governantes e de todos os seus súditos. É notória, também, a preocupação com os desfavorecidos socialmente:

Também se nota especial interesse pelos mais fracos e necessitados. [...] com o faminto, com o nu, com quem não tem barca. A essa série se juntarão viúvas e órfãos, pobres e indigentes, estrangeiros, gente humilde que acorre ao tribunal mal trajada e sem protetor. Todos eles merecem respeito, atenção, palavra compreensiva e benévola. Porque, como observa o ensinamento de Amenemope, “deus prefere que se respeite o pobre a que se honre o nobre” (SICRE, 1990, p. 30).

Deixando de lado o Egito Antigo, centraremos nossa atenção na Mesopotâmia.

#### 4.1.2 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL NA MESOPOTÂMIA

A Mesopotâmia é uma região situada entre os rios Tigre e Eufrates, e é fortemente marcada pelo surgimento de raças e culturas diferentes que foram se sucedendo “interrompidas por períodos mais ou menos extensos de obscurantismo e decadência [...] Encontramo-nos diante de raças e línguas diversas, épocas de esplendor e de decadência, diferenças éticas, religiosas e políticas” (SICRE, 1990, p. 32-33).

Diante de tamanha diversidade e pluralidade cultural, Sicre assevera que, aparentemente, a melhor saída para avaliar os escritos produzidos nessa região do Mundo Antigo seria suprimir o adjetivo ‘mesopotâmico’, para referir-se aos textos produzidos nessa região, e agrupá-los de acordo com suas respectivas civilizações, a saber, suméria, acádia, babilônia e assíria. Todavia, para evitar uma série de problemas de ordem histórica e cronológica, ele agrupa os textos em três grandes blocos, a saber: reais, sapienciais e religiosos (SICRE, 1990, p. 33), todos eles fazendo alusão à importância da prática da justiça.

Citaremos, a seguir, alguns trechos do ‘Hino a Samas’, considerado o mais famoso texto religioso da Mesopotâmia, e um dos mais extensos e belos da literatura cuneiforme. Nele, Samas é apresentado como deus criador do universo e sustentador de todas as criaturas, que revela seus segredos e se preocupa com os necessitados. As desonestidades nos negócios e a injustiça praticada contra os desfavorecidos são consideradas pecados graves contra Samas. Parte deste Hino apresenta a seguinte mensagem:

A quem trama algo abominável, tu o destróis (...), ao juiz iníquo o fazes ver os grilhões, a quem aceita presente e não é justo, envias-lhe o castigo. Quem não aceita dinheiro e protege o fraco, agrada a Samas, prolonga sua vida. O juiz prudente que dá sentenças justas, controla o palácio, sua morada é morada de príncipes (...) Quem adultera a balança comete fraude, quem altera os pesos, reduz (...) não sairá ganhando, arruinará seu capital (...) Quem empresta com a medida média, mas obriga que devolvam com a grande, a maldição das pessoas o alcançará antes do tempo (...) O credor honesto, que dá trigo com a medida grande, multiplica o bem, agrada a Samas, prolonga a vida, amplia sua família, adquire riquezas. Como água de fonte perene perdura a descendência de quem presta ajuda generosa e não conhece falsidade (...) Tu escutas, escutas, reconheces a causa de quem pede justiça, todos e cada um estão em tuas mãos (...) Do mais profundo o pobre te invoca, o fraco, o débil, o oprimido, o pequeno; a mãe do cativo recorre sempre a ti (...) (*apud* SICRE, 1990, p. 45-46).

Outro documento importante encontrado por arqueólogos franceses entre 1901 e 1902, em meio a ruínas de construções abandonadas no final do segundo

milênio a.C., na antiga cidade de Susã, na Pérsia oriental, é a ‘Estela de Hamurábi’, da Babilônia, que traz inscritas as leis do rei Hamurábi. A ‘Estela de Hamurábi’ é uma coluna negra com 2,25 metros de altura e um relevo de 60 centímetros no alto (ANEXO A). Há centenas de linhas em estilo cuneiforme gravadas cuidadosamente no restante da pedra. Um ano após a descoberta, foram publicados detalhes desse achado arqueológico com sua respectiva tradução, e assim, o mundo veio a conhecer o famoso ‘Código de Hamurábi’<sup>49</sup> (MILLARD, 1999, p. 81).

Fazemos menção a essa famosa descoberta de início do século XX, porque seu conteúdo parece demonstrar uma grande preocupação deste monarca pela implantação da justiça social em sua época. Hamurábi, rei de Babilônia por volta de 1792-1750 a.C., fez desta cidade “a capital política, religiosa, econômica e intelectual da Ásia Menor” (EPSZTEIN, 1990, p. 18).

Além disso, o ‘Código de Hamurábi’ apresenta impressionantes semelhanças e diferenças em comparação com as ‘leis de Moisés’, o que é relevante, se nos lembrarmos que Moisés viveu vários séculos depois de Hamurábi. As semelhanças são explicadas a partir do estilo de vida parecido entre babilônios e israelitas. Como ambos os povos foram, em sua maioria, agropecuaristas que viveram em pequenas cidades, possivelmente, os crimes praticados eram os mesmos, e daí, a forte influência que as leis de Hamurábi devem ter exercido sobre as leis hebréias. As diferenças relacionam-se com a maneira de aplicação das leis. Por exemplo, entre os babilônios, a propriedade e os bens são tão importantes quanto as pessoas. Crimes praticados contra pessoas ou bens materiais recebiam as mesmas penalidades. Entre os israelitas, apenas os crimes praticados contra pessoas implicavam em penalidades físicas. Os delitos praticados contra bens materiais recebiam penalidades em dinheiro ou bens. Outro exemplo: as leis de Hamurábi condenam à morte o ladrão que não puder restituir o bem roubado. As leis dos hebreus, ao contrário, mandam que ele seja vendido como escravo, o que confere maior valor à vida humana (MILLARD, 1999, p. 83).

---

<sup>49</sup> Esse código é considerado o mais célebre da Mesopotâmia. Sua fama é explicada, “não somente pelo fato de ter sido descoberto relativamente muito cedo e, por assim dizer, quase em sua totalidade, mas também pelo que representa por si mesmo. [...] Sabemos agora que Hamurábi não foi o primeiro a ter a idéia de uma relação sistemática da lei, mas iria mais longe do que seus predecessores. Seu código continua sendo o monumento mais importante do direito babilônico pelo número de disposições que contém, assim como pela extensão e o alcance do prólogo e do epílogo que constituem verdadeiro tratado de direito público” (Epsztein, 1990, p. 18).

Abaixo reproduzimos alguns parágrafos do ‘Código de Hamurábi’ que estabelecem alguns princípios que deveriam garantir a ordem e a justiça social no seu reino:

Se um filho bater no pai, deve ter a mão cortada. (n. 195)

Se um cidadão roubar o filho de outro, deve ser morto. (n. 14)

Se um cidadão atingir outro numa briga e o ferir, esse cidadão deve jurar: ‘Eu não o feri intencionalmente’, pagando o tratamento médico. (n. 206)

Se um cidadão machucar a filha de outro, e ela vier a abortar, ele deve pagar dez ciclos de prata pelo aborto. Se a mulher acabar morrendo, a filha do cidadão deve morrer. (n. 209-210).

Se um cidadão roubar um boi, ou uma ovelha, ou um jumento, ou um porco, ou uma cabra, se o animal for propriedade do templo ou da coroa, ele deve devolver trinta vezes o valor; mas, se for propriedade de um servo, deve devolver dez vezes o valor. Se o ladrão não tiver como repor o valor, deve ser morto. Se um cidadão cometer roubo e for pego, deve ser morto. (n. 8,22) (*apud* MILLARD, 1999, p. 81-82).

Outros povos antigos que viveram em Canaã, na Fenícia, e no Império Hitita também fizeram alusão à importância da prática da justiça e da defesa dos desfavorecidos. Entre os Hititas, há dois textos interessantes que compõem o ‘Hino ao deus Telepino’, e que ilustram claramente nossa assertiva:

Do oprimido e do humilde (...) tu és pai e mãe; a causa do humilde, do oprimido, tu, Telepino, levas a peito. [...] Não julgarás a favor de seu superior, não decidirá a favor do seu irmão, de sua esposa ou de seu amigo. Ninguém gozará de favor particular. Boa causa não a considerará má, nem causa má a considerará justa; fará o que é justo (*apud* SICRE, 1990, p. 49-50).

Apesar da constatação de que a preocupação com a questão da injustiça social praticada contra o pobre, a viúva, o órfão, o estrangeiro, o assalariado, e o escravo é tão antiga quanto a própria humanidade (EPSZTEIN, 1990, p. 133-151), não se pode negar, à luz dos estudos feitos em documentos de diferentes épocas, vinculados aos povos do Oriente Antigo, o fato de que, a ‘denúncia social’ ou o estabelecimento de princípios de justiça (p. ex. Código de Hamurábi) entre esses povos, não ocupava um papel relevante. Dito de outro modo, sua influência talvez se baseasse mais em princípios do que na prática. Essa afirmativa se justifica pela escassez de registros de ações sociais efetivas a favor dos pobres, necessitados e injustiçados.

Na verdade, seria mais justo denominar essa tendência ao reconhecimento da prática da injustiça social de ‘exortação social’ (SICRE, 1990, p. 50). Entre os egípcios, mesopotâmios, canaanitas, fenícios e hititas, as pessoas não são desafiadas a promover mudança radical no contexto social em que vivem (isso, sim,

seria denúncia profética), e sim, são exortadas a não viverem como os opressores e maus.

Outro dado importante que pode ser deduzido a partir da leitura dos textos acima referidos é que eles ‘pintam’ um retrato claro da sociedade da época, profundamente marcada pela injustiça e a desigualdade social.

Uma vez delineada a perspectiva dos povos do Oriente Antigo acerca do significado de justiça e injustiça social procuraremos, doravante, inserir Israel nesse contexto e buscar elementos de semelhanças e diferenças entre Israel e esses povos na busca pela promoção da justiça social, para finalmente aplicar esses princípios ao contexto do profeta Habacuc.

#### 4.2 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL EM ISRAEL

Para compreendermos a gênese dos conceitos de justiça e injustiça social em Israel, faz-se necessário o estabelecimento de um ponto de partida. Um caminho a ser percorrido, que apresenta grandes possibilidades de sucesso é o recurso ao método sociológico fundamentado num conceito dinâmico de um fenômeno global, ou melhor, um “exame de todos os aspectos do fenômeno em questão como um só bloco, onde tudo se concilia, tudo se interpenetra” (EPSZTEIN, 1990, p. 105).

No nosso caso, em particular, o ‘fenômeno global’ que elegemos foi a evolução socioeconômica de Israel a partir da divisão da história desse povo conforme o relato da tradição dos livros do Antigo Testamento. Aqui procuraremos situar a história do desenvolvimento dos conceitos de justiça e injustiça social em Israel e sua relação com o aparecimento do profetismo nessa nação. Vinculamos o histórico do desenvolvimento dos conceitos de justiça e injustiça social com o profetismo por ser esse o contexto vital no qual a mensagem do profeta Habacuc está inserida.

Sicre (1990, p. 53) concorda que uma abordagem direta do processo de evolução socioeconômica de Israel a partir da divisão de sua história é uma boa estratégia para a compreensão dos conceitos de injustiça e justiça social em Israel. Desse modo, ele sugere a análise da história desse povo em três períodos: 1) das origens à aparição da monarquia; 2) durante a monarquia unida: Saul, Davi e

Salomão; 3) depois da divisão do reino. Nossa abordagem segue, em linhas gerais, essa tríplice divisão.

#### 4.2.1 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL DA ÉPOCA DOS PATRIARCAS AO ÊXODO

O início da história de Israel está vinculado à época dos patriarcas. O único documento literário que preservou tradições referentes ao referido período é Gênesis 12-35. Os registros aqui contidos não se constituem num “quadro de uma época dos patriarcas como parte da história de Israel ou até do Oriente Antigo. O Gênesis narra nada mais do que a história de uma família ao longo de três gerações num horizonte muito restrito, quase sem efeitos para fora e a partir de fora” (DONNER, 1997a, p. 83-84).

A Bíblia fornece grande quantidade de material informativo sobre o período patriarcal. Além do livro de Gênesis, alguns registros em Êxodo, Números, Deuteronômio, Josué e Juízes oferecem também algumas informações sobre a referida época. Contudo, como esses livros foram sistematizados numa perspectiva teológica, mais do que histórica, a aceitação dos dados ali contidos deve sujeitar-se à análise crítica. Uma boa síntese sobre as origens de Israel afirma que:

Israel tem sua origem nas migrações de arameus que a partir do século XVIII aC, desceram do norte para se estabelecerem na Palestina. O Gênesis nos fala concretamente de Abraão, primeiro patriarca, que sai com sua família de Ur, passando por Harã. Com ele começa o período patriarcal, que abrange os séculos XVIII a XIII aproximadamente. Nesta época não podemos ainda falar de um “povo”, muito menos de nação. São grupos seminômades, que se deslocam com seus rebanhos de gado menor (ovelhas e cabras), procurando pastos apropriados e mantendo relativo contato com as cidades por que passam, mas sem chegar a se estabelecer nelas (SICRE, 1995, p. 309).

A estrutura social mais antiga nesse período era a família que abrangia pai, mãe ou mães, concubinas, filhos e escravos. Apesar das discussões levantadas por vários etnólogos sobre o tipo de constituição da família nos primórdios da história de Israel,<sup>50</sup> “a família israelita é claramente *patriarcal* desde nossos documentos mais antigos” (DE VAUX, 2003, p. 42, o itálico pertence ao texto original). O termo corrente utilizado para designar a família nesse período é ‘casa paterna’, e as genealogias, salvo raras exceções, sempre são dadas a partir da linhagem do pai.

<sup>50</sup> Alguns etnólogos sugerem que a estrutura familiar dos primórdios da história de Israel seria o fratriarcado ou o matriarcado. Para maiores esclarecimentos, veja de Vaux (2003, p. 41-42).

No tipo normal de casamento israelita, o marido é o senhor, o *ba'al* de sua esposa. O pai tem sobre os filhos, inclusive os casados, se vivem com ele, e sobre suas mulheres, uma autoridade total, que antigamente chegava até o direito de vida ou morte: Judá condena sua nora Tamar, acusada de imoralidade, Gn 38.24. A família compõe-se daqueles elementos unidos ao mesmo tempo pela comunidade de sangue e pela comunidade de habitação. [...] À família pertencem também os servos, os residentes estrangeiros ou *gerim*, os apátridas, as viúvas e órfãos, que vivem sobre a proteção do chefe de família (DE VAUX, 2003, p.42, os itálicos pertencem ao texto original).

A família constituía-se no fundamento básico de toda organização social. Normalmente, era composta por um grupo de 50-100 pessoas, unidas por vínculos de parentesco, vizinhança ou questões comuns. À medida que essa estrutura social primária começava a se tornar mais complexa, surgia o clã ou a associação de famílias. Essa nova estrutura era constituída por cerca de dez comunidades-famílias vizinhas, e tinha como finalidade promover ajuda mútua e proteção, especialmente, para as comunidades mais carentes. Finalmente, com a união de vários clãs, surgirá posteriormente a tribo. Com a união celebrada entre várias tribos surgirá no futuro a confederação das tribos que “representava um pacto de solidariedade e ajuda recíproca, sobretudo nos momentos de agressões externas (Jz 6,35; 1Sm 10,20-21)” (MOSCONI, 1998, p. 23).

Uma observação importante que é possível ser feita à luz da constituição da família israelita é a clara distinção social que já existia nessa família desde suas origens através das ‘classes’ de servos, viúvas e órfãos. Outro elemento importante, referente ao período patriarcal, que deve ser levado em consideração é o fato de que já nessas comunidades antigas denominadas famílias, havia numerosos conflitos provocados, muitas vezes, por questões de ordem econômica. Exemplos dessa assertiva podem ser constatados nos relatos sobre os conflitos entre Abraão e Ló (Gn 13,5-9), Ismael e Isaque (Gn 21,9s) e Jacó e Labão (Gn 30,25-43). O desejo de ter o melhor ou de possuir o essencial para a vida provocou todas essas tensões. Observemos, a título de exemplo, o famoso conflito entre Abraão e seu sobrinho Ló conforme a narrativa do Gênesis:

Ló que acompanhava Abrão, tinha igualmente ovelhas, bois e tendas. A terra não era suficiente para sua instalação comum: tinham posses imensas para poderem habitar juntos. Houve uma disputa entre os pastores dos rebanhos de Abrão e os dos rebanhos de Ló (nesse tempo os cananeus e os ferezeus habitavam essa terra). Abrão disse a Ló: “Que não haja discórdia entre mim e ti, entre meus pastores e os teus, pois somos irmãos! Toda a terra não está diante de ti? Peço-te que te apartes de mim. Se tomares a esquerda, irei para a direita; se tomares a direita, irei para a esquerda” (Gn 13,5-9, BJ).

Além da importância da história da gênese da família israelita para a compreensão dos conceitos de injustiça e justiça social nos primórdios da História de Israel, outro elemento essencial para ampliar essa compreensão é o significado do Egito, do Êxodo e da conquista de Canaã para esse povo.

Os relatos das peregrinações de Abraão, Isaque e Jacó, na terra de Canaã apontam freqüentes contatos que esses patriarcas tiveram com o Egito, até que, finalmente numa época de grande seca em Canaã, sendo José filho de Jacó governante do Egito, Jacó e sua família desceram ao Egito para ali viverem. O autor do livro de Gênesis apresenta o seguinte relato:

Israel partiu com tudo o que possuía. Chegando a Bersabéia, ofereceu sacrifícios ao Deus de seu pai Isaac, e Deus disse a Israel, numa visão noturna: “Jacó! Jacó!” E ele respondeu: “Eis-me aqui.” Deus retomou: “Eu sou El, o Deus de teu pai. Não tenhas medo de descer ao Egito, porque lá eu farei de ti uma grande nação. Eu descerei contigo ao Egito, eu te farei voltar a subir, e José te fechará os olhos.” Jacó partiu de Bersabéia, e os filhos de Israel fizeram seu pai Jacó, seus netos e suas mulheres subir nos carros que o Faraó enviara para levá-los. Eles tomaram seus rebanhos e tudo o que tinham adquirido na terra de Canaã e vieram para o Egito, Jacó e todos os seus descendentes com ele: seus filhos e os filhos de seus filhos, suas filhas e as filhas de seus filhos; todos os seus descendentes ele os levou consigo para o Egito (Gn 46,1-7, BJ).

Pelos anos de 1500-1200 a.C., “os faraós do Egito dominaram a terra de Canaã, explorando, deportando populações e impondo trabalhos forçados” (MOSCONI, 1998, p. 21). É nesse ambiente de dura servidão que se situa a seguinte narrativa de opressão que recai sobre os hebreus:

Portanto impuseram a Israel inspetores de obras para tornar-lhe dura a vida com os trabalhos que lhe exigiam. Foi assim que ele construiu para Faraó as cidades-armazéns de Pitom e de Ramsés. Mas quanto mais os oprimiam, tanto mais se multiplicavam e cresciam, o que fez temer os israelitas. Os egípcios obrigavam os israelitas ao trabalho forçado, e tornavam-lhes amarga a vida com duros trabalhos: a preparação de argila, a fabricação de tijolos, vários trabalhos nos campos, e toda espécie de trabalhos aos quais os obrigavam (Ex 1,11-14, BJ).

Todavia, enquanto crescia a opressão, aumentava também entre o povo o clamor e o anseio pela vida e pela liberdade: “Muito tempo depois morreu o rei do Egito, e os israelitas, gemendo sob o peso da servidão, gritaram; e do fundo da servidão o seu clamor subiu até Deus” (Ex 2,23, BJ). Nesse contexto histórico, Yahweh se revela como aquele que vê, ouve e conhece o clamor dos oprimidos e toma partido a favor deles:

Yahweh disse: “**Eu vi, eu vi** a miséria do meu povo que está no Egito. **Ouvi** seu grito por causa dos seus opressores: pois **eu conheço** as suas angústias. Por isso **desci** a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e

mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito **o meu povo**, os israelitas (Ex 3, 7-10, BJ, negritos meus).

Pixley (1999, p. 18-19) afirma que uma comparação entre algumas passagens do relato do Êxodo (1,9 – “filhos de Israel”; 1,15 – “hebreus”; 12,38 – “[...] gente de todas as classes”) oferece indícios de que os que saíram da escravidão no Egito não eram oriundos de uma única grande família. Ao contrário, constituíam uma parcela significativa da sociedade egípcia, ou seja, eram os camponeses que se rebelaram contra o governo de Ramsés II, por causa da imposição de trabalhos forçados na construção de suntuosas cidades e monumentos egípcios.

Sua saída da servidão realizou-se sob a direção de Moisés, profeta de Javé, o Deus que tomava partido com os oprimidos em vista da sua libertação. Provavelmente estes camponeses não teriam tido a coragem de enfrentar uma migração revolucionária sem uma religião deste tipo. A revolução converteu-se num ato religioso. A luta contra o rei transformou-se numa luta entre os deuses: de um lado, o Faraó com direitos sobre a vida de todos os egípcios; e de outro, Javé que escutava o clamor dos oprimidos. A fidelidade ao movimento revolucionário exigia lealdade exclusiva a Javé. Qualquer outro deus podia representar um retrocesso à escravidão enquanto que Javé era o Deus que os libertava (PIXLEY, 1999, p. 19).

A experiência de libertação que culminou com o Êxodo, deixou marcas tão profundas na História de Israel que acabou “tornado-se referencial permanente, fonte geradora de novas energias e esperanças, sobretudo nos momentos mais críticos” (MOSCONI, 1998, p. 22), da trajetória histórica desse povo.

Subseqüente ao Êxodo, encontramos as narrativas vinculadas à conquista de Canaã. A maneira como ocorreu a apropriação da terra de Canaã pode ser explicada a partir de diferentes perspectivas.<sup>51</sup> São os chamados modelos de tomada da terra, entre os quais podemos citar: o modelo da conquista, o modelo da imigração e o modelo da revolta (GOTTWALD, 1986, p. 201).

De acordo com o modelo da conquista, Israel teria conquistado a terra de Canaã através de um grande empreendimento militar unificado. No modelo da imigração, Canaã teria sido conquistada por meio de uma infiltração pacífica, através de pactos entre diferentes povos e pelo crescimento populacional natural. O modelo da revolta, também chamado de revolução social, defende que Israel era composto em grande parte de cananeus nativos que se revoltaram contra seus senhores feudais e que uniram forças a um grupo de revoltosos vindo do deserto (MELO

<sup>51</sup> Para uma discussão mais ampla sobre o processo de conquista e apropriação da terra de Canaã e seus respectivos modelos interpretativos consultar Donner (1997a, p. 142- 151).

JÚNIOR, 2003, p. 26-27). O modelo da revolta poderia, em síntese, ser descrito nas seguintes palavras:

O Israel desta época foi uma entidade sociocultural que surgiu em reação e em interação com as formas dominantes de civilização no Oriente Próximo, particularmente com o feudalismo cananeu e o imperialismo egípcio. [...] Também existiam outros grupos oprimidos. [...] Israel somou-se a esses grupos oprimidos trazendo uma contribuição decisiva: [...] Os cananeus oprimidos pelo sistema feudo-imperial foram atraídos fortemente pelo javismo, pois este celebrava a libertação de uma servidão sociopolítica e prometia libertação contínua em caso de ameaça. O resultado, portanto, foi uma combinação de forças que dilacerou por dentro o sistema dominante [...] Onde estes grupos unidos como Israel se tornaram fortes (nas regiões altas), expulsavam seus senhores e formavam um novo governo tribal de anciãos rejeitando o governo central de reis feudo-imperiais. Por conseguinte, eram abolidos os impostos e os trabalhos forçados onde quer que Israel prevalecesse (ARANGO, 1996, p. 9).

A escravidão dos filhos de Israel no Egito estava vinculada ao trabalho duro (Ex 1,11-14) e a freqüentes maltratos (Ex 2,11s; 5,14) que geraram um profundo anseio por libertação.

A saída de Israel aparece, cada vez com maior clareza como uma “salvação” ou libertação realizada por Deus. Assim se exprime constantemente o Senhor (Ex 3.8: propriamente “arrebatar”), e este sentido se fixa na consciência de Israel. Trata-se de uma *libertação*: como o escravo hebreu que, segundo as disposições do livro da Aliança, no sétimo ano deve ir-se embora (propriamente “sair”) livre (Ex 21.2), assim também Israel é libertado da escravidão do Egito. Impõe-se ainda um outro paralelismo. Segundo a redação deuteronomística tardia da referida prescrição, o escravo israelita, que recobra a liberdade, não deve ser despedido “de mãos vazias”, mas “dar-lhe-ás presentes generosos do teu rebanho, da tua eira, do teu lagar...” (Dt 15.14). Também no caso do êxodo não há perigo de escassez e miséria: “Eu farei este povo encontrar graça junto aos egípcios, do que se seguirá que, ao sairdes, não ireis com as mãos vazias” (Ex 3.21) (SCHREINER, 2004, p. 78).

Independente da maneira com que os vários estudiosos interpretam o relato da permanência e saída de Israel do Egito, o relato da conquista de Canaã, e o seu processo de constituição numa nação, “as diversas tradições interpretaram os fatos partindo da consciência de que Deus escuta o clamor dos oprimidos” (SICRE, 1990, p. 56), frente aos seus exatores. A conquista, ou apropriação da terra de Canaã, estabelece um novo marco na história do povo de Israel, o surgimento dos juízes e juízas.

#### 4.2.2 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL NA ÉPOCA DOS JUÍZES

A época dos Juízes, período “no qual acontecem as primeiras grandes diferenças sociais e econômicas, é também testemunha dos primeiros esforços por

ajudar os necessitados” (SICRE, 1996, p. 357). O chamado ‘Código da Aliança’ (Ex 21,22-23,19) que um bom número de autores datam dessa época, enquanto outros, admitem ter sido redigido em data posterior, reflete em muitas de suas normas os problemas e desafios vivenciados nesse período histórico, em particular, a preocupação pelos mais fracos (viúvas, órfãos, pobres e escravos), e a preocupação pela correta administração da justiça (SICRE, 1996, p. 358).

Os autores bíblicos dão como certo que, ao sair do Egito, o povo já estava organizado em núcleos mais amplos que tradicionalmente são denominados clãs e tribos. Da condição de nômades ou seminômades o povo, agora, dividido em tribos, precisa se adaptar a um novo estilo de vida e se adaptar “à vida sedentária, à agricultura, à submissão às estações, aos trabalhos do campo, à criação de novos animais” (SICRE, 1990, p. 59).

De todas as mudanças e adaptações que o povo experimentou no processo de conquista da terra de Canaã, a mais significativa foi a da ocupação com a agricultura, haja vista que esta esfera de ação estava estreitamente relacionada com o problema da repartição das terras.

Os livros de Josué e Juízes têm como centro o tema da terra. Josué apresenta a libertação da terra (Josué 1-12) e logo, sua distribuição (Josué 13-19). Em Juízes temos histórias de lutas populares organizadas a partir de líderes carismáticos para manter livre a terra, livre dos cananeus (Juízes 4-5) e de outros invasores (SCHWANTES, 2008a, p. 15).

Após a ocupação da terra de Canã, “atribuiu-se a cada tribo israelita sua área territorial, e fica claro por Js 13-19 que a terra foi atribuída de forma que cada tribo recebesse a porção correspondente à sua necessidade” (DAVIES, 1995, p. 44). O critério utilizado no processo de divisão das terras foi o sorteio “diante do Senhor” (Js 18,10), o que deixou claro que para eles, Yahweh era o dono da terra e o grande responsável por partilhá-la entre as tribos de Israel.

Essas tradições sobre a ocupação e partilha de Canã são importantes porque consolidam a crença entre os israelitas de que o direito de posse da terra por cada tribo era uma prerrogativa garantida por Yahweh. Ao mesmo tempo, reforçam a crença de que as terras, por serem dadas pelo Senhor, deveriam ser divididas de forma equitativa, de modo que todas as tribos recebessem sua parcela, de acordo com suas reais necessidades (DAVIES, 1995, p. 44).

Mesmo nesse contexto onde imperaram, pelo menos conceitualmente, a prática da justiça e da equidade é possível verificarmos a presença da injustiça

social em suas várias facetas, como por exemplo, a existência de diferenças econômicas e sociais.

As diferenças de ordem econômica e social podem ser confirmadas através da arqueologia, das tradições de Juízes e Samuel que, por exemplo, indicam a existência de ‘desocupados e aventureiros’ que serviram a Abimelec, a Jefté e a Davi, e da legislação da época contida no “Livro da Aliança” (Ex 20, 22-23,19) que menciona grupos distintos com possibilidades econômicas variadas. É o caso dos chefes, dos poderosos, dos escravos e escravas, dos assalariados, dos emigrantes, e dos pobres (SICRE, 1990, p. 62-67).

Se, é fato que a época dos Juízes foi marcada por diferenças econômicas e sociais, também se pode afirmar que os primeiros esforços para ajudar os desfavorecidos surgem também nesse contexto. A preocupação pelos mais fracos pode ser notada em Ex 22,20-21, onde o redator proíbe oprimir e afligir o emigrante, e proíbe também humilhar viúvas e órfãos. A preocupação pela justa administração da justiça é notada em Ex 23,1-9. A formulação da legislação que controlava a prática de empréstimos e penhores é narrada em Ex 22,24, e tem como finalidade evitar a exploração dos israelitas mais pobres (SICRE, 1990, p. 67-71). A próxima etapa da história de Israel é a constituição do povo israelita em Estado monárquico.

#### 4.2.3 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL NA ÉPOCA DA MONARQUIA

A Monarquia era um sistema de governo comum entre os povos do Oriente Antigo. Um reino monárquico do Oriente Antigo consistia num:

Estado, por mais rudimentares que sejam ainda as suas instituições e serviços públicos. É bem certo que o chefe de Estado é ainda o chefe de uma espécie de grande família patriarcal, em escala de um agrupamento de tribos. Mas o reino tem capital, exército e administração. A monarquia oriental se situa no encontro de uma ideologia segundo a qual o rei é o pai de seu povo, encarregado por Deus de garantir-lhe uma vida boa e o suprimento das necessidades de uma organização estatal que supõe uma técnica, uma cultura, “uma sabedoria”, como então se dizia (CAZELLES, 1986, p. 121).

No Oriente Antigo, o rei ocupava um papel decisivo na religião e a ele cabia a função de mediação entre deus e os seres humanos. Na condição de mediador, ele representava a divindade na terra, e ao mesmo tempo representava seus súditos diante da divindade. Contudo, mesmo diante de evidências que apontam para o fato de que a existência da realeza sempre esteve vinculada à ordem divina, no contexto

do Oriente Antigo, o rei de modo algum ocupa sempre e em toda a parte a mesma posição, ao contrário, “a relação entre Deus e o rei é definida de forma diversa. Até na mesma região esta relação pode modificar-se no decurso da história” (SCHMIDT, 2004, p. 273).

No Egito Antigo, por exemplo, a distinção entre a natureza divina e humana de Faraó era vista a partir da distinção entre pessoa e cargo. A condição de divindade de Faraó estava vinculada ao seu cargo e não à sua pessoa. É no momento da entronização que ele recebe o caráter divino. Somente após a morte o Faraó era reconhecido um deus. Enquanto está vivo, ele possui um caráter humano e divino. Já no contexto mesopotâmico, apesar da diversidade cultural manifestada nessa região do Oriente, as evidências apontam para uma concepção de que a realeza era instituída pela divindade, sendo que a entronização era reconhecida como sinal de escolha e graça divina sem indícios de uma crença no caráter divino dos reis mesopotâmicos (SCHMIDT, 2004, p. 273-274). É a partir desse contexto histórico que nascerá a monarquia em Israel.

O rei israelita recebe de seu Deus as virtudes de direito e de justiça, *mishpat* e *çedaqah* (SI 72,1), assim como o faraó recebia de Rê – o deus supremo – Maât, a justiça ou a verdade; o rei babilônio recebia de Marduk *kittu* e *mêsharu* e o rei fenício possuía a retidão e a justiça divinizadas (*mshr* e *çdq*). A exemplo de outros soberanos no antigo Oriente Médio é conferido ao rei israelita o dever de proteger os fracos e os pobres, as viúvas e os órfãos. Mas, em Israel, o rei não é Deus, como o faraó, nem seu suplente como o príncipe babilônico. A submissão do rei à vontade de Javé permanecia regra constante; instrumento e servo de Deus, deve agir segundo a vontade divina (CAZELLES *apud* EPSZTEIN, 1990, p. 129, os itálicos pertencem ao texto original).

Há várias opiniões sobre os verdadeiros motivos que geraram uma mudança radical na estrutura política, social e econômica do povo de Israel, com tradições que ora apontam a instituição da monarquia como sendo a vontade de Deus, I Sm 9,1-10,16; 11,1-11 e 15, ora como sendo um ato de rebeldia da nação contra Deus, I Sm 8,1-22; 10,18-25.

Uma das explicações plausíveis, de ordem externa, para a organização das tribos em um Estado monárquico seria a grave ameaça do poderio militar dos filisteus que colocava em perigo a soberania das tribos de Israel (DE VAUX, 2003, p. 120). Outras explicações, de ordem interna, giram em torno de questões relacionadas à corrupção e ao enfraquecimento do sistema tribal e às diferenças entre as tribos nas esferas de ordem política e econômica (MELO JUNIOR, 2003, p. 28).

A ganância e a sede de poder foram envenenando a estrutura interna do sistema tribal de tal maneira que acabaram provocando sua completa ruptura e o surgimento do Estado monárquico tendo Saul e Davi como os dois primeiros e principais representantes desse novo momento histórico da constituição do povo de Israel.

#### 4.2.3.1 O GOVERNO MONÁRQUICO DE SAUL E DAVI

A monarquia nascida com Saul é concebida em função da guerra. O propósito desse novo regime de governo é a unificação do povo para defender-se de seus muitos adversários, em particular, os filisteus (DONNER, 1997a, p. 209). Esse período histórico marca o início de um “processo de unificação que desembocará em centralização; de militarização, que desembocará em militarismo; de acumulação de poder que desembocará em ditadura” (SICRE, 1990, p. 75), nas épocas de Davi e de Salomão.

Inicialmente o modelo monárquico estabelecido por Saul não se distanciou muito da ordem anteriormente estabelecida, na qual Javé estabelecia juizes para libertar seu povo das ameaças estrangeiras. Saul se apresentava muito mais como um chefe de guerra do que propriamente como um rei. Seu reino não possui capital, nem corte. A principal mudança instituída por Saul foi a criação de um exército permanente e uma aristocracia militar (MELO JUNIOR, 2003, p. 29).

Apesar de Israel ter se espelhado, de algum modo, no sistema monárquico dos povos vizinhos, um traço característico, como já mencionamos anteriormente, distingue a monarquia implantada em Israel das monarquias estruturadas por outros povos. Diferente de outros reinos que concebiam o rei como um descendente direto de deus (Egito), ou como um mero homem agraciado por uma divindade qualquer (Mesopotâmia), em Israel, o soberano é considerado adotado por Yahweh, como podemos notar no caso de Davi e de seus descendentes que entraram em filiação com ele através de um ato de adoção: “Publicarei o decreto de lahweh: Ele me disse: “Tu és meu filho, eu hoje te gerei” (Sl 2,7, BJ). Nessa perspectiva:

O rei não é um soberano, mas tão somente o lugar-tenente de Javé. Desta forma, Javé continuaria reinando sobre o seu povo. E ao rei caberia, como representante de Javé, defender seu povo e estabelecer a justiça. Entretanto, quase todos os reis tanto do Norte quanto do Sul não foram capazes de se manter fiéis a Javé, o que acabava por levar também o povo ao afastamento de Javé. Isto teve como consequência final a destruição de ambos os reinos (MELO JUNIOR, 2003, p. 29).

Mudanças significativas surgiram na esfera política, econômica e religiosa com a ascensão de Davi, e posteriormente, de Salomão. A Idade de Ouro de Davi e Salomão jamais se repetiu em outras épocas no Antigo Testamento. A expansão territorial e de ideais religiosos, como foi imaginada por Moisés, foi realizada nessa época em toda plenitude, de modo jamais igualado outra vez. Os esforços políticos de Davi foram coroados de êxito. Em menos de uma década após a morte de Saul, todo o Israel aclamou a Davi como rei. Mediante êxitos militares e numerosas alianças, rapidamente controlou o território existente entre o rio do Egito e o golfo de Ácaba até a costa fenícia e a terra de Hamat. O respeito internacional e o reconhecimento que Davi obteve para Israel não foi desafiado por nenhuma nação da época, até o fim do reinado de Salomão. Quando, séculos depois, surgiu o profetismo 'clássico', as esperanças proféticas de restauração nacional fizeram referência sempre ao reino de Davi como ideal supremo a ser buscado pela nação (SCHULTZ, 1976, p. 127).

Davi não só unificou em sua pessoa as tribos do Norte e do Sul como também incorporou em Israel as tribos cananéias independentes. Subjugou com seu exército permanente, os povos vizinhos, tais como os filisteus ao oeste, os maobitas e amonitas ao leste e os arameus ao norte formando no espaço siro-palestino um grande reino que exigiu a criação de uma complexa organização por parte dele e de seus sucessores para mantê-lo. O passo seguinte que consolidaria a implantação da monarquia em Israel foi a conquista de Jebus, cidade cananéia situada em um território de certo modo neutro, entre os reinos do norte e do sul. A cidade passou a ser chamada Jerusalém e tornou-se residência oficial de Davi, e com o traslado da Arca da Aliança para lá, tornou-se o centro cultural da fé javista (SCHMIDT, 1999, p. 36-37).

Na gestão de Davi, a organização e a administração do Estado se tornaram mais complexas. O Primeiro livro dos Reis capítulo 1 afirma que existiam grupos de pessoas poderosas diante do rei capazes influenciar no andamento da nação, sinal claro de que já estavam sendo lançadas as bases para o estabelecimento da burocracia administrativa e para o surgimento de classes dirigentes.

Essa complexidade administrativa vem acompanhada de maior luxo na corte. Nela existem cantores e cantoras (2Sm 19,36) e se considera privilégio viver junto com o rei. [...] Surge também o primeiro harém de Israel. Saul só tivera uma esposa, Aquinoam (1Sm 14,50). Davi conta com oito esposas e dez concubinas. É provável que a receita para manter essa numerosa família e essa corte procedesse dos tributos impostos a países

estrangeiros e dos terrenos particulares de Davi; quando a corte aumentar seus gastos, o que vai ocorrer com Salomão, será preciso sobrecarregar de impostos os israelitas. Por outro lado, o período de Davi não é tudo maravilha. Constatam-se tensões, provocadas em grande parte pela forma (suspeita para alguns) como chegou ao trono e por sua conduta posterior (adultério com Betsabéia, assassinio de Urias, fraqueza com seus filhos). A acusação porém mais grave e de maiores repercussões é a que Ihe faz Absalão: desinteressar-se pela administração da justiça [...] (SICRE, 1990, p. 77).

Com a consolidação do Estado monárquico na época de Davi, é estabelecida a oposição entre a cidade e o campo a partir do recolhimento do excedente da produção camponesa para sustentar as estruturas administrativas, militares, comerciais e religiosas. Pouco a pouco, esse excedente começa a ser monopolizado por uma 'elite' que vai se tornando cada vez mais poderosa. Como resultado desse processo, "os camponeses foram se empobrecendo, chegando a perder as suas terras de herança, seus meios de sobrevivência e até sua liberdade. O enfraquecimento dos laços familiares e tribais era irreversível" (SILVA, 1998, p. 26).

Na monarquia o papel da religião era muito importante. O Estado tributário era fundado e legitimado por Yahweh. A narrativa de 1 Sm 8 estabelece o direito divino que o rei tem sobre o povo.

Samuel expôs todas as palavras de Iahweh ao povo, que Ihe pedia um rei. Ele disse: "Este será o direito do rei que reinará sobre vós: Ele convocará os vossos filhos e os encarregará dos seus carros de guerra e de sua cavalaria e os fará correr à frente do seu carro; e os nomeará chefes de mil e chefes de cinqüenta, e os fará lavrar a terra dele e ceifar a sua seara, fabricar as suas armas de guerra e as peças de seus carros. Ele tomará as vossas filhas para perfumistas, cozinheiras e padeiras. Tomará os vossos campos, as vossas vinhas e os vossos melhores olivais, e os dará aos seus servos. Das vossas sementes e das vossas vinhas ele cobrará o dízimo, que destinará aos seus eunucos e aos seus servos. Os melhores dentre vossos servos e vossas servas, e de vossos adolescentes, bem como vossos jumentos, ele os tomará para o seu serviço. Exigirá o dízimo dos vossos rebanhos, e vós mesmos vos tornareis servos (1Sm 8, 10-17, BJ).

Conforme essa narrativa, o rei poderia convocar os filhos do povo para compor o seu exército, e também, poderia tomá-los como servos e servas para desempenhar funções as mais diferentes. Além disso, o rei poderia confiscar parte das terras e da produção dos camponeses e doá-las aos seus oficiais. E, finalmente, haveria a instituição de impostos.

A administração da justiça, que outrora estava sob a responsabilidade dos anciãos em suas respectivas tribos, agora é reformulada. Cabe ao rei e a seus ministros o exercício da justiça. Nesse contexto, "o rigor ético do javismo vai sendo afrouxado para permitir a exploração, o desmando, a injustiça" (SILVA, 1998, p. 27).

Com o afrouxamento da ética javista ocorre a proliferação da idolatria e do sincretismo religioso. Como os cultos aos deuses cananeus estavam diretamente vinculados à celebração dos ciclos da natureza e à fertilidade do campo, eles passaram a ser tolerados e ignorados. Para a 'elite', a manutenção dessa condição era muito conveniente, pois "quanto mais o camponês cultuar os deuses protetores da natureza e da terra cultivada, tentando garantir e aumentar sua produção, tanto mais o tributo cresce" (SILVA, 1998, p. 27). No governo de Davi, portanto, temos a consolidação do Estado monárquico que viverá seu apogeu na época de filho Salomão.

#### 4.2.3.2 O GOVERNO MONÁRQUICO DE SALOMÃO

No governo de Salomão, ademais dos aspectos positivos bem conhecidos de sua gestão, tais como paz, segurança, cultura e construções magníficas, encontramos também aspectos sombrios. O final do reinado de Davi é marcado por muitas lutas pela sucessão ao trono. Estas lutas são marcadas claramente por grupos ligados ao campo que se levantam contra outros, ligados à cidade. Na hora da escolha do sucessor ao trono davídico, "estes dois partidos se opõem numa disputa de vida ou morte. Salomão vence contra Adonias. Salomão representa a cidade de Jerusalém, Adonias, o campo, Judá. Salomão é o governo das elites da cidade, do comércio" (SCHWANTES, 2008a, p. 24-25).

Durante o reinado de Salomão há um aumento do aparato administrativo. Os cargos públicos se multiplicam e são passados, como herança, de pais para filhos. Israel é dividido em dois distritos, com um governador à frente de cada um deles, o que pressupõe que cada um deve ter organizado uma pequena burocracia administrativa. O extraordinário harém de Salomão (700 esposas e 300 concubinas, conforme 1Rs 11,3) exigia o emprego de vários mordomos para cuidar da corte. Além disso, Salomão esbanjava luxuosidade. "Seu palácio, as iguarias de sua mesa, as librés dos camareiros, as bebidas, madeira de sândalo, pedras preciosas, ouro em quantidade, o trono de marfim recoberto de ouro puro" (SICRE, 1990, p. 78), são indicativos da vida de luxo cultivada por ele na corte. Acrescente-se a isso, os gastos com o templo e com o palácio real, com outros edifícios públicos e com fortalezas espalhadas pelo país, e teremos uma dimensão das despesas para manutenção de seu governo.

Como podemos notar, a necessidade de manter esse padrão elevado de vida e cobrir todos os gastos levou Salomão a estruturar uma complexa rede de impostos cobrados de países que foram subjugados, de caravanas, comerciantes e mercadorias em circulação, e do comércio exterior caracterizado principalmente pela compra e venda de cavalos e por uma frota de navios que traziam “ouro, madeira de sândalo, pedras preciosas, prata, marfim e pavões reais” (SICRE, 1990, p. 79).

Como o recolhimento desses impostos ainda era insuficiente para manter o elevado padrão de vida de Salomão e de seu séquito, o rei impôs tributo ao povo. E, como se não bastasse, diante do elevado número de construções em sua gestão, Salomão impôs sobre o povo de Israel (leia-se tribos do Norte) o trabalho forçado, o que comprometeu mais ainda sua administração política e acentuou grandemente a crise de injustiça social vigente em sua gestão (ARANGO, 1996, p. 12).

A exploração das tribos do Norte foi a maior injustiça do período de Salomão “principalmente levando-se em conta que o trabalho e os tributos beneficiavam especialmente os do Sul” (SICRE, 1990, p. 80). Avaliando a situação das tribos do Norte nesta perspectiva fica fácil compreender a tentativa de rebelião de Jeroboão (1Rs 11, 26-40) e a posterior independência das tribos do Norte (1Rs 12).

A perversão da monarquia agravou-se com a subida de Salomão ao trono no ano de 970 a.C. e perdurou até a queda de Jerusalém em 587 a.C., sob os duros golpes do exército babilônico. Foram 383 anos de vida sofrida, de opressão. Somente três reis conquistaram alguma simpatia junto ao povo: Davi, Ezequias e Josias. Os outros foram abominados, conforme avaliação feita pelos levitas ao escreverem a história da monarquia de Israel e Judá (MOSCONI, 1998, p. 25-26).

Após a morte de Salomão, Israel, que já estava fortemente marcado pela injustiça social, dividiu-se em dois, reino do Norte e reino do Sul, agora denominados respectivamente Israel e Judá. Essa divisão territorial, as guerras entre si e a ameaça dos países vizinhos, repercutiu negativamente para a economia de ambos os reinos. O abismo entre ricos e pobres aumentou, abismo esse que já se manifestava de forma clara no século IX a.C. e que “alcança dimensões alarmantes no século VIII” (SICRE, 1990, p. 92).

A desigualdade na distribuição de riqueza será o principal problema enfrentado pela monarquia. Outros problemas que surgem nesse período são: o latifundismo, vinculado ao desejo desenfreado da classe alta de possuir mais terras; a falha na administração da justiça; o comércio que se torna uma verdadeira fonte de injustiças, em particular para os pequenos camponeses e para os pobres; e, a

defesa dos direitos dos pobres, que se torna cada vez mais deficitária (SICRE, 1990, p. 93-99). Outros problemas concretos denunciados mais tarde pelos profetas vinculavam-se à escravidão, salário, tributos e impostos, roubo, assassinato, garantias e empréstimos e luxo (SICRE, 1996, p. 369-372).

Entre as mudanças significativas que ocorrem nesse período poderíamos citar o processo de aquisição de bens da coroa e de sua administração. Antes da instauração da monarquia os territórios eram comunitários ou particulares. Com o seu estabelecimento, “aparecem agora as propriedades da coroa, indispensáveis para pagar os empregados da corte, os militares, e para as heranças aos filhos do rei” (SICRE, 1990, p. 85).

O processo de aquisição do patrimônio da coroa estava vinculado a três procedimentos: à compra de terrenos; à apropriação dos bens da coroa no caso de mudança de dinastia, quando não houvesse herdeiros; e, ao confisco das propriedades dos condenados por motivos políticos e dos emigrados e fugitivos.

É provável que os bens da coroa não tenham provocado grandes injustiças. Os profetas não denunciam os reis como os principais culpados do latifundismo. [...] Talvez a maior culpa da monarquia, especialmente com Davi e Salomão, tenha sido propor ideal de vida no qual o luxo e a riqueza ocupam posição importante. Criou cargos, aos quais se pode aspirar, pelos quais se luta e se conspira. A ascensão de Salomão ao trono é triste exemplo dessas intrigas de palácio e de ambições mal dissimuladas (SICRE, 1990, p. 86).

Apesar dos contratempos surgidos no processo de institucionalização da Monarquia em Israel, não se pode negar que esse foi um período de grandes êxitos e progresso material. Todavia, tal progresso veio acompanhado de injustiças e opressões.

Não há dúvida de que este passo em direção à modernização trouxe prosperidade ao país. Surgiram grandes cidades com seu comércio e houve um bom movimento de produtos. Estabeleceram-se tribunais de leis para proteger os bens de todos e resolver contendas. Fortificaram as cidades com muros, compraram armas e organizaram exército numeroso para defender-se. O resultado foi a paz, a segurança e a prosperidade de todos. [...] Quando o país começou a caminhar bem com bons negócios e bom exército, alguns adiantaram-se mais do que os outros; os mais fortes do povo começaram a aproveitar-se dos pequenos, dos fracos, dos pobres. Esqueceram o sistema de leis que dava proteção a todos. Houve problemas econômicos e de justiça. Levantaram-se então profetas para enfrentar isso (SEUBERT, 1992, p. 11-12).

Os mesmos fatores, que levaram Israel ao êxito e ao progresso material, cooperaram também para o estabelecimento dos graves problemas sociais manifestados em meados do século VIII e século VII. É esse contexto caótico, o

ponto alto para o surgimento do Profetismo em Israel com suas denúncias contra a injustiça social e seu apelo ao retorno à prática da justiça.

#### 4.3 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL E O PROFETISMO EM ISRAEL

A História das Religiões e muitas descobertas arqueológicas têm confirmado que a figura do profeta é tão antiga no Oriente Antigo quanto a figura do sacerdote. Exceção feita ao Egito, devido ao desacordo de estudiosos em interpretar os textos até agora conhecidos (SCHÖKEL e DIAZ, 1987a, p. 31), a presença dos profetas é atestada entre os hititas, na Síria, na Palestina e na Mesopotâmia (SELLIN e FOHRER, 1977, p. 512-513).

A literatura dita profética aparece no Egito, nos períodos de decadência e convulsões sociais, mas o gênero “lamentação” não prosperou entre este povo feliz. Na Mesopotâmia, naquelas regiões assoladas por “grandes cataclismos fluviais e propagação das invasões”, lá onde, acima de tudo, procuram-se conjurar o medo, o desespero e a guerra, os oráculos procuram especialmente, premunir o homem contra a angústia e a preocupação. A correspondência dos reis de Mari (por volta do século XVIII a.C.) refere-se a profetas ou profetisas, denominados “respondentes” ou “extáticos”. Em Canaã, a estela do rei Zaquir de Hamá mostra-nos que os reis consultavam seus deuses através dos profetas; havia também os videntes e os extáticos. Mas pouco sabemos acerca deste profetismo semítico ocidental (EPSZTEIN, 1990, p. 111-112).

Dados concretos indicam que a evidência da presença de profetas nas religiões e culturas do Oriente Antigo é escassa. Todavia, uma explicação plausível para a escassez de informações a respeito deles pode estar vinculada “ao fato de que os profetas proclamavam suas mensagens oralmente, e comumente não foram registradas por escrito [...]” (FOHRER, 1982, p. 274). Nossa ênfase doravante se concentrará no surgimento do movimento profético em Israel, também denominado Profetismo, e na relação desse movimento com outros do Oriente Antigo.

##### 4.3.1 PRIMÓRDIOS DO PROFETISMO EM ISRAEL

Acerca das possíveis raízes do movimento profético em Israel, encontramos no Oriente Antigo duas formas de profecia correspondentes a dois tipos de contextos religiosos, a saber, a religião nômade e a religião da área cultivada.

A forma de profecia relacionada à religião nômade estava vinculada ao mundo nômade. Nela encontramos ‘o vidente’ ou ‘visionário (*ro’eh ou hozeh*)<sup>52</sup>, um personagem que não estava necessariamente vinculado a um santuário. Conforme o próprio nome sugere, a visão era o mecanismo primário de contato do vidente com o outro mundo mais elevado; a audição representava um papel menor. “Comumente, os oráculos eram baseados naquilo que chegava à visão e naquilo que o vidente observava. Isso é verdadeiro acerca de Balaão que tinha que ver os israelitas antes que ele pudesse amaldiçoá-los” (FOHRER, 1982, p. 275). Partindo do pressuposto que os israelitas levaram uma vida nômade ou seminômade antes de conquistarem a terra de Canaã parece haver alguma vinculação desse tipo de profecia com Israel.

A outra forma de profecia estava vinculada à área cultivada do Oriente Antigo, e, está “relacionada com a estimulante vegetação e com os cultos da fertilidade” (FOHRER, 1982, p. 275). Aqui se encontram os profetas extáticos, geralmente, em santuários ou cortes reais.

No antigo Israel encontram-se sociologicamente condicionadas as duas formas de profetismo: a figura do extático, que se acha ligado aos cultos excitantes da fecundidade dos países de cultura, ou seja, a figura do nabi (*nabî*, “aquele que foi chamado”), e a figura do vidente (*ro’eh, hozeh*), associado ao âmbito da vida nômade. Evidentemente, o profetismo vidente bem cedo desapareceu, do mesmo modo que a herança nômade. Um de seus últimos representantes foi Natan. [...] O profetismo extático ocupa mais o primeiro plano, onde o êxtase se faz sentir de maneira muito acentuada e persistente [...]. Os videntes e os nebiim aos quais alude 1Sm 9,9, fundiram-se no profetismo israelita propriamente dito sob o influxo da fé javista (SELLIN e FOHRER, 1977, p. 515-516).

Apesar da constatação de que o profetismo é um fenômeno anterior ao surgimento da nação de Israel, o fato notório é que em Israel encontramos “um fenômeno único, um movimento religioso novo e distinto e uma abordagem de vida que foi de imensa importância para a história do javismo” (FOHRER, 1982, p. 273-274).

O termo ‘nabi’<sup>53</sup> é a expressão hebraica comumente utilizada para referir-se a profeta no contexto do Antigo Testamento. A origem desse vocábulo é incerta. Entre as várias possibilidades de explicação para o surgimento de ‘nabi’ a que é considerada mais simples e mais plausível, vincula esse vocábulo “ao acadêmico *nabu*, que oferece desde os meados do 3º século até aos meados do 1º, o sentido de

<sup>52</sup> Uma boa análise crítica a respeito desses termos hebraicos pode ser encontrada em Wilson (2006, p. 173-174).

<sup>53</sup> Para uma análise crítica mais aprofundada a respeito desse termo consultar Wilson (2006, p. 170-173).

“chamar”. O *nabi* seria pois “o chamado (por Deus)” (ROBERT e FEUILLET, 1967, p. 3).

Segundo Fohrer, uma leitura de 1Sm 9,9 parece indicar a fusão das designações ‘vidente’ e ‘nabi’, culminando na figura do profeta clássico de Israel. Todavia, a profecia do Antigo Testamento não se constitui na simples mistura e continuidade das formas anteriores, pelo contrário, “ela transformou aquilo que tomou por empréstimo e preservou em si algo de único e diferente” (FOHRER, 1982, p. 280).

Existem muitas dúvidas entre os estudiosos do Antigo Testamento quanto a situar exatamente o surgimento do Profetismo em Israel. Alguns estudiosos vinculam esse evento com a época de Samuel. Segundo as fontes mais antigas sobre a história de Samuel, ele, Samuel, é apresentado como “o sustentáculo do puro javismo e o fundador da teocracia real. Ele inaugura a linha dos grandes profetas” (ROBERT e FEUILLET, 1967, p. 7).

Outros estudiosos consideram inapropriado confundir a questão da idade e da origem do profetismo, com a idade e origem do movimento extático. Um confronto entre essas duas instâncias levou Gerhard von Rad à seguinte conclusão:

Nem mesmo um estudo mais profundo dos documentos literários que se referem a este problema conseguiria caracterizar o “profetismo” mais antigo como um fenômeno histórico de contorno com definição mais ou menos clara. As fontes não fornecem dados suficientes para aquilo que buscamos com tanta urgência. De fato, há motivos para pensar que um movimento divinatório e extático tenha surgido na Síria e na Palestina no século XI, e que este movimento, cuja origem provavelmente nem deve ser buscada entre os semitas, se tenha propagado também em Israel. Mas certamente não é exato pretender que “o” profetismo israelita tenha surgido no momento em que esta faísca se alastrou no âmbito da fé javista. [...]; por outra parte, não é certo partir da informação de 1 Sm 9.9, cujo sentido não é claro, e fundamentar nela a tese de que o nabiismo teria substituído a instituição dos videntes do antigo Israel (VON RAD, 2006, p. 456).

As observações feitas por von Rad apontam para o cuidado que o pesquisador do profetismo no Antigo Testamento precisa ter ao buscar compreender as origens deste movimento. A tentativa de relacionar fenômenos extáticos de povos do Oriente Antigo com o profetismo em Israel, com a finalidade de buscar as origens deste último movimento pode levar a conclusões falaciosas.

Um exemplo disso pode ser encontrado na similaridade entre a profecia hebraica e o registro de um texto mesopotâmico procedente do reino de Mari, no Eufrates Médio. O texto foi escrito por uma pessoa que tinha conhecimento de um

oráculo pronunciado por um *apilu*<sup>54</sup> da parte do deus Hadad e endereçada ao rei. Uma vez que o oráculo foi dirigido ao rei, o escritor se sentiu na obrigação de enviá-lo, ainda que aparentemente o *apilu* não tivesse necessariamente a intenção de entregá-lo dessa maneira (WOOD, 1983, p. 27). Os paralelismos entre as cartas encontradas nos arquivos reais de Mari,<sup>55</sup> na época de Hamurabi, e a profecia do Antigo Testamento são inegáveis (FOHRER, 1982, p. 277-279). Para uma melhor comparação entre os textos de Mari e o profetismo em Israel citaremos a seguir, a título de exemplo, o conteúdo narrativo de fragmento de uma tabuinha de Mari:

... Meu senhor diante dos reis e [ ] ordenou que sejam entregues os (animais) machos, nesses termos: 'Que, no futuro, ninguém se revolte contra mim!' Eu lhe impus testemunhas. Que meu senhor o saiba! Por oráculo, Adad, o senhor de Kallassu, falou nestes termos: 'Não fui eu, Adad, o senhor de Kallassu, que o ergui em meus joelhos e que o reconduzi ao trono da casa do seu pai? Depois que o reconduzi ao trono da casa do seu pai, dei-lhe também uma residência. Agora, como eu o reconduzi ao trono da casa de seu pai, posso retomar Nihlatum de sua mão. Se ele não fizer a entrega, eu sou o senhor do trono, do território (?) sobre territórios (?), cidades sobre cidades, e o país, do leste ao oeste, eu lhe darei'. Eis o que disseram os "defensores"; ora, eles (?) permanecem continuamente nos oráculos. Agora, na verdade, o "defensor" de Adad, o senhor de Kallassu, vigia a região de Nihlatum. Que meu senhor o saiba! Antes, quando eu residia em Mari, eu enviava ao meu senhor tudo o que diziam o "defensor" e a "defensora"... (apud AMSLER et al., 1992, p. 33-34).

O texto acima pode ser comparado com a narrativa das palavras do profeta Natã, dirigidas ao rei Davi em nome de Yahweh:

Mas, naquela mesma noite, a palavra de Deus foi dirigida a Natã nestes termos: "Vai dizer a Davi, meu servo: [...] Assim fala lahweh dos exércitos. Fui eu quem te tirou do pastoreio, de detrás das ovelhas, para seres chefe do meu povo Israel. Estive contigo por toda parte aonde ias, exterminei diante de ti todos os teus inimigos. Dar-te-ei um renome igual ao dos mais ilustres da terra. [...] Eu te anuncio que lahweh te fará uma casa e quando se completar o tempo de te reunires a teus pais mantereí depois de ti a tua posteridade: vai ser um de seus filhos, cujo reinado firmarei. Ele me construirá uma casa e eu firmarei seu trono para sempre (1Cr 7,3-4;7-8;10-12, BJ).

Os paralelismos encontrados nessas, e em outras 'profecias', têm levado muitos estudiosos a defender a idéia de que finalmente encontraram as origens do profetismo israelita. De acordo com os exemplos acima referidos, os pontos de semelhança nas mensagens das cartas de Mari quando confrontadas com a profecia

<sup>54</sup>'respondente', termo designativo para 'profeta' no referido texto. Para maiores esclarecimentos sobre o significado e a função social do *apilu* em Mari, veja Wilson (2006, p. 129-133).

<sup>55</sup> Os arquivos do palácio de *Mari*, às margens do Eufrates, destruído por volta de 1750 a.C., nos dão a conhecer a civilização e a atividade dos amoritas, semitas do oeste, que precederam aos israelitas (cf. Ez 16,13; Gn 15,16). Trata-se de peças administrativas e de cartas trocadas com príncipes estrangeiros e oficiais do reino. Informam-nos sobre os movimentos das tribos nômades e semi-nômades que gravitam ao redor das pequenas capitais (Haneus, Sutu, Hapiru) (Cazelles, 1986, p. 36).

veterotestamentária são os seguintes: ambas contam com homens e mulheres<sup>56</sup> como mensageiros; esses mensageiros têm plena consciência de haverem recebido uma missão, ou seja, são pessoas enviadas; são pessoas que se apresentam diante de um rei com uma mensagem oral; elas transmitem suas mensagens em períodos de crises; e, as mensagens apelam para que se tenha um compromisso com a divindade, compromisso esse que está vinculado, não somente ao âmbito religioso, como também a todas as esferas da vida (SCHÖKEL e DIAZ, 1987a, p. 32).

Todavia, apesar dos pontos de semelhança entre essas duas esferas, é necessário mencionar as diferenças entre elas que, diga-se de passagem, são gritantes. A diferença radical entre Mari e Israel se encontra no conteúdo das mensagens. Existe uma enorme distância entre a mensagem dos profetas israelitas em comparação com as dos mensageiros de Mari. O teor do anúncio profético de juízo incondicional aponta uma característica singular da mensagem profética de Israel. Outras diferenças podem ser encontradas no fato de que o profeta do Antigo Testamento desafia não apenas o rei, mas a todo o povo para um concerto com Yahweh. Esse concerto não se restringe apenas a formalidades externas. Exige transformação interior. Não se restringe somente à prática do culto, mas desafia as pessoas a praticarem a justiça em favor dos necessitados. A denúncia profética é dirigida ao rei e ao povo indistintamente chamando-os ao arrependimento e à conversão, e ao mesmo tempo semeando a esperança entre eles. Todo o teor da palavra profética é declarado em nome de um único Deus soberano, sem ceder em absolutamente nada ao politeísmo (SCHÖKEL e DIAZ, 1987a, p. 33-34). Dito de outro modo, “um dos aspectos mais célebres e importantes da mensagem profética é constituído pela denúncia dos problemas sociais e pelo seu esforço em prol de uma sociedade mais justa” (SICRE, 1996, p. 357).

Possivelmente, a postura mais sensata em relação a esse tema controverso é afirmar que um dos fatores mais importantes relacionados à origem do movimento profético em Israel é o fato de que o profetismo surge com a instituição da monarquia e desaparece pouco a pouco com o fim desse sistema de governo. (SILVA, 1998, p.17; SCHÖKEL e DIAZ, 1987a, p. 34). Não estamos afirmando com isso, que não surgiram profetas em épocas anteriores à Monarquia. O que estamos

---

<sup>56</sup> No fragmento acima citado temos “defensores e defensoras” como os paralelos diretos de “profeta e profetisa” israelita.

apontando é o fato de que o movimento do Profetismo em Israel será consolidado no Estado monárquico.

#### 4.3.2 O PROFETISMO E O ESTADO MONÁRQUICO EM ISRAEL

Cervantes (1998, p. 140-141) elabora dois quadros (ANEXOS B e C) descrevendo a primeira fase de desenvolvimento do profetismo entre os israelitas, isto é, o período dos profetas sem escritos. Ali, ele aborda a época de exercício do ministério profético, identifica o profeta, o lugar onde ele desenvolveu seu ministério, a situação política da época, a problemática vigente e a intervenção profética.

Parece ter sido propósito divino, na instituição do sistema monárquico, impor ao lado do rei a figura de seu porta-voz, o profeta, “com a missão de pôr obstáculos a uma política arbitrária e tendente ao absolutismo (AMSLER et al., 1992, p. 21). Os conflitos entre monarcas e profetas se manifestaram bem cedo no Israel monárquico e prosseguiram até o fim do reino de Judá. Basta mencionar os relatos de conflitos entre Saul e Samuel (1Sm 13,15), entre Davi e Natã (2Sm 12) no início da monarquia, e as oposições entre Isaías e Acaz (Is 7-8), e entre Jeremias e Jeoaquim (Jr 36) no fim do reino de Judá.

Poderíamos traçar, em linhas gerais, as principais tendências do Profetismo em Israel em três etapas distintas. A primeira etapa caracteriza-se pela proximidade física e distanciamento crítico do profeta em relação ao monarca. Natã é um bom exemplo disso. Como profeta da corte acompanhou a Davi em três momentos decisivos de sua vida: no projeto de construção do templo (2Sm 7), no caso do adultério acompanhado de homicídio (2Sm 12) e na entronização de Salomão como o novo rei de Israel (1Rs 1,11-48). Mesmo na condição de profeta da corte, Natã sempre assumiu uma posição crítica em relação à realeza, isto é, nunca se vendeu ao rei (SICRE, 1995, p. 226).

A segunda etapa é marcada por um distanciamento físico cada vez maior entre o profeta e o monarca. Aías de Silo é um exemplo desse momento histórico. Por duas vezes, mesmo não sendo profeta da corte, ele se dirigiu ao rei Jeroboão I de Israel. A primeira vez com a promessa de entronização no trono de Israel; a segunda, com uma mensagem de condenação por sua má conduta (1Rs 11,29-39; 14,1-8) (SICRE, 1995, p. 227).

A terceira etapa “concilia o afastamento progressivo da corte com a aproximação cada vez maior do povo” (SICRE, 1995, p. 227). O profeta Elias é um dos grandes expoentes desse momento histórico de Israel. Registraremos, posteriormente, algumas informações sobre a época e o ministério de Elias. Por ora, basta asseverar que nessa etapa:

Os profetas se dirigirão predominantemente ao povo. Não deixam de falar ao rei, já que este ocupa um lugar fundamental na sociedade e na religião de Israel, e de sua conduta dependem numerosas questões. Mas foi estabelecido um ponto de contacto [sic] entre o movimento profético e o povo, e ambos irão estreitando os seus laços cada vez mais (SICRE, 1995, p. 228).

Sem ignorar o fato de que existem várias narrativas acerca de grupos de profetas que se reuniam junto aos santuários de Yahweh, com organização elementar e função cultural (ROBERT e FEUILLET, 1967, p. 6), e que outros profetas atuaram individualmente no período de consolidação da monarquia (FOHRER, 1982, p. 280-281), é ponto pacífico entre os pesquisadores o fato de que a denúncia profética, como caracterizada pelos profetas do Antigo Testamento, começou a levantar a sua voz no século IX com Elias e Eliseu, considerados historicamente como profetas pré-clássicos (FOHRER, 1982, p. 281-285).

Para compreender um profeta é necessário conhecê-lo a partir de sua realidade. É preciso entender o contexto onde ele atuou, como ele construiu sua personalidade, como fez suas denúncias e quais foram as propostas de solução encontradas para os problemas detectados em seu tempo, e, finalmente, como ele esperou um novo tempo, ou seja, o que serviu para sustentá-lo na sua caminhada. Seguindo o esquema: profeta, denúncia, solução e esperança, Faria (2000, p. 28-30) elabora algumas tabelas que apresentam, numa visão panorâmica, a realidade na qual estavam inseridos vários profetas, entre os quais se encontra o profeta Elias.

Nos relatos acerca de Elias, por exemplo, pouca coisa se escreve sobre as circunstâncias de sua vida pessoal, seu meio social e religioso e suas origens. O que se sabe sobre este profeta é que ele era originário de Gileade, região que ficava ao oriente do Jordão, e que, essa região, não foi uma terra de antiga civilização cananéia. Possivelmente, por ter sido colonizada por israelitas, a fé exclusiva em Yahweh tenha se mantido mais pura nessa região do que no ocidente, onde Israel tinha freqüentes contatos com o culto a Baal, o que possibilitava uma grande mistura de religiões e, conseqüentemente, o surgimento do sincretismo religioso (VON RAD, 2006, p. 458).

Esse sincretismo religioso começou a se manifestar bem cedo na história de Israel, e remonta à época da conquista de Canaã. Contudo, tal sincretismo começa a assumir grandes proporções no reinado de Davi, quando vastos territórios de Canaã foram anexados ao reino de Israel.

[...] Através desse aumento populacional o elemento cananeu no seio de Israel se tornou um fator de ameaça. [...] É que a desagregação das antigas idéias sobre Javé, sobre o caráter específico da sua adoração e sobre a sua vontade jurídica, era sorrateira e só bem poucos se apercebiam dela. É provável que externamente quase tudo tenha ficado no mesmo. Os altares fumegavam, as orações eram ditas, a linguagem e os conceitos religiosos que serviam para atualizar a revelação e as obras de Javé talvez nem tenham sofrido mudanças profundas. Mas será que aquele que era cultuado ainda era Javé? Será que as intenções não iam em direção a Baal que se caracterizava pelas bênçãos naturais e ao qual simplesmente se havia transferido o nome de Javé? Ou será que se tratava de uma terceira entidade, que de forma indefinida se situava entre Javé e Baal? (VON RAD, 2006, p. 458).

Desde a época de Davi, essa situação permaneceu camuflada por cerca de 150 anos, até assumir proporções gigantescas nos reinados de Onri e Acabe, quando o culto de Yahweh se viu gravemente ameaçado pelo culto a Baal. É nesse contexto que surgiu Elias. Aparentemente, o sincretismo religioso havia se instaurado em Israel de modo tão eficaz, que na narrativa do Carmelo, 1 Rs 18,17-40, quando Elias desafia o povo a fazer uma escolha entre Yahweh e Baal, ele obtém, como resposta, o silêncio da multidão.

Ninguém, na época, percebia, como Elias, a incompatibilidade entre o culto de Baal e as antigas tradições javistas de Israel. Portanto, não podemos pressupor que para os ouvintes em princípio a alternativa “Baal ou Javé” fosse imediatamente familiar. [...] Esse silêncio exprime mais a incompreensão pela questão levantada do que um sentimento de culpa (v. 21) (VON RAD, 2006, p. 460).

Elias, após a experiência do Carmelo, passa por uma profunda crise ministerial a ponto de desejar a morte (1Rs 19,1-5). Aparentemente, seu zelo pelo javismo e seus esforços pela re-implantação do culto de Yahweh em Israel haviam fracassado. Mas, no monte Horebe, Elias é assistido por Yahweh. Ali, Yahweh revela-se a Elias e afirma que o profeta não está sozinho em seu esforço. Há sete mil que não se prostraram diante de Baal, ou seja, existe um ‘resto’, um remanescente, que será poupado da destruição (1Rs 19,9-15). Em anexo, Apresentamos uma tabela que resume de forma magistral a realidade do profeta Elias: seu contexto vital, suas denúncias, as soluções apresentadas para a crise da época e a esperança de que o povo poderia restaurar sua fé em Yahweh, através do re-estabelecimento do culto e da ética javista (ANEXO D).

A época dos profetas ditos 'clássicos' se inicia cerca de cem anos após Elias, e, é marcada pelo aparecimento dos profetas Amós, Oséias, Isaías e Miquéias, no século VIII a.C. Nessa nova etapa da história de Israel, as narrativas são relegadas a segundo plano e, em seu lugar, aparece a coleção de ditos proféticos reunidos de modo desordenado, sem a preocupação em organizá-los de acordo com a ordem cronológica dos eventos (VON RAD, 2006, p. 474).

O emprego lingüístico corrente, que recua até alguns séculos antes de Cristo, entende ordinariamente por "profetas" os homens de Deus que, sobretudo entre os séculos VIII e VI, desenvolveram sua atividade em Israel. Sua pregação nos foi conservada em livros bíblicos que trazem os seus nomes (RENCKENS, 1969, p. 184).

Estes profetas são também denominados 'profetas escritores'. Não que eles originalmente tivessem a intenção de ser 'escritores', ao contrário, eles eram primariamente homens da palavra. A mensagem, a respeito da qual eles haviam sido enviados como porta-vozes, foi primeiro ouvida, antes de ser lida e lhes foi confiada para ser proclamada. O surgimento da mensagem profética escrita e o processo de transmissão da referida mensagem pelos discípulos dos profetas ocorreu pela necessidade que o profeta sentia de ver preservadas as suas palavras e deixá-las como testemunhas, uma vez que tais mensagens normalmente não eram aceitas por seus contemporâneos (AMSLER et al., 1992, p. 17-18).

Naturalmente, o trabalho de registro e coleção desses 'ditos' proféticos foi um processo longo e solidário.

Nenhuma coleção desses escritos foi obra de um só homem, nem foi escrita de uma só vez como um livro que sai hoje para as livrarias, mas foi o fruto da colaboração da testemunha enviada por Iahweh a Israel numa determinada fase de sua história, e da comunidade que recebeu sua mensagem e continuou seu trabalho. Disso resultou o texto atual em sua forma canônica que participa, em sua integralidade, da revelação bíblica (AMSLER et al., 1992, p. 19).

Coube aos discípulos dos profetas manterem vivos seus ideais após sua morte. Sobre eles pesou a responsabilidade de preservar os ensinamentos de seus mestres. Preservar o que os próprios profetas haviam escrito ou rememorar os ditos proféticos e escrevê-los ou transmiti-los oralmente. Assim, teve início o moroso processo de reunir, organizar e comentar a palavra dos profetas que resultou nos ditos livros proféticos, mais ou menos como chegaram até nós na atualidade (SEUBERT, 1992, p. 40).

A intervenção social dos profetas ocorre a partir de uma tomada de consciência das falhas na vida do povo de Israel. A acusação é grave: a base da

convivência desapareceu. Há roubos, maldições, assassinatos, escravidão, sangue inocente derramado, luxo e exploração. A Lei tornou-se ineficaz para conter a ruína social. Desse modo:

Os profetas protestam com violência, ameaçando com a iminente catástrofe do juízo. O Deus de Israel é um Deus de justiça; o Deus que ouviu o clamor do povo escravizado no Egito deve intervir de novo salvando o oprimido, descarregando sua cólera contra os novos opressores. [...] O juízo anunciado pelos profetas é juízo já decidido, irrevogável, que torna inútil todo esforço humano de conversão. São muitas as admoestações proféticas. Deus é o único que renova o interior do homem depois de fazê-lo beber o cálice do seu juízo (SCHÖKEL e DIAZ, 1987a, p. 58, tradução própria).

O fim do período do Profetismo em Israel ocorre, concomitantemente, com o fim da instituição da monarquia. Em suma, pode-se afirmar que:

No século VIII a.C., os dois reinos hebraicos (Israel e Judá), com suas capitais Samaria e Jerusalém, passaram da prosperidade para a catástrofe. Perto do fim do século, a máquina militar do vasto império assírio esmagou a Samaria e reduziu terrivelmente Jerusalém. Mas das ruínas foram preservadas palavras de quatro profetas radicais – Amós, Oséias, Isaías e Miquéias. Nada parecido com eles foi conhecido em tempos anteriores. A profundidade da crise parece ter evocado uma extraordinária profundidade de ministério. Seu trabalho deve ter sido preservado precisamente porque revelava significado nas trevas da destruição e deportação. [...] Outros ministérios proféticos deixaram depósitos – menores, mas notáveis – na coleção de livros proféticos, entre eles, Sofonias, Naum e Habacuc, no século VI, e Ageu, Zacarias e Malaquias do século VI ao V. Mas as grandes séries de vozes morreram com a mudança das condições. O fim do Estado real independente, a ascensão de uma classe sacerdotal governante, a construção de uma escritura volumosa, o pano de fundo do império persa e, depois, grego, tudo isso pode ter contribuído para o fim da grande seqüência profética. Mas, na forma de livros, as palavras radicais sobreviveram. Nessa forma perdurável, eles ainda tinham o poder de acelerar impulsos e movimentos religiosos (EATON, 2000, p. 19-20).

Como podemos observar, os profetas surgem em momentos de crise em Israel. Normalmente, junto com a crise religiosa encontramos a injustiça social como reflexo das rápidas e drásticas mudanças experimentadas na sociedade israelita. Alguns profetas (Elias, Amós e Miquéias) foram camponeses. Outros (Isaías, Oséias e Habacuc) viveram nas capitais. Outros ainda (Jeremias e Ezequiel) foram sacerdotes e outros leigos.

Contudo, mesmo diante dessa diversidade de contextos e experiências, suas respectivas mensagens são caracterizadas pela denúncia profética contra toda sorte de injustiça social. Seus respectivos discursos são dirigidos àqueles que exercem o poder e que constituem o próprio Estado e aos israelitas em geral. Duras críticas são dirigidas a essas instâncias, denunciando o abandono e a ruptura das relações da aliança de Yahweh, causa primária do estabelecimento e permanência de um

ambiente injusto em todas as esferas sociais. Ao remanescente, os profetas anunciam a intervenção de Yahweh, trazendo juízo e punição para os ímpios e recompensa aos justos por sua fidelidade (SILVA, 1998, p. 29). Esse foi o grande tema desenvolvido no livro do profeta Habacuc.

#### 4.4 JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL: HABACUC E O PROFETISMO

No início do século VII, e por aproximadamente 40 anos, reinou em Judá o sanguinário Manassés (687-642). A morte de Manassés, no ano de 642, abriu um período de crise na história de Judá. Esse déspota governou durante 55 anos, seguindo à risca a política assíria. Depois dele, o seu filho Amon subiu ao trono e reinou por um ano, sendo logo deposto por um grupo de revoltosos da corte. Esse período marca a fase de declínio do poderio assírio como potência hegemônica na Palestina (GOTTWALD, 1988, p. 349-350).

2 Reis 21 e 22 trazem o relato da intervenção do “povo da terra” em relação àqueles que usurparam o poder davídico, e a narrativa da entronização do menino Josias (640-609) como rei de Judá.

Amon tinha vinte e dois anos quando começou a reinar e reinou dois anos em Jerusalém; sua mãe chamava-se Mesalemet; era filha de Harus e natural de Jeteba. Ele fez o mal aos olhos de lahweh, como havia feito seu pai Manassés. Seguiu em tudo a conduta de seu pai, prestou culto aos ídolos que ele havia servido e prostrou-se diante deles. Abandonou lahweh, Deus de seus pais, e não seguiu o caminho de lahweh. Os servos de Amon conspiraram contra ele e mataram o rei no seu palácio. Mas o povo da terra matou todos os que haviam conspirado contra o rei Amon e proclamou rei em seu lugar seu filho Josias. [...] Josias tinha oito anos quando começou a reinar e reinou trinta e um anos em Jerusalém; sua mãe chamava-se Idida, era filha de Hadaia e natural de Besecat. Fez o que é agradável aos olhos de lahweh e imitou em tudo a conduta de seu antepassado Davi, sem se desviar para a direita nem para a esquerda (2Rs 21,19-24; 22,1-2, BJ).

O “povo da terra”, um grupo da população difícil de ser identificado,<sup>57</sup> intervém ativamente no desenrolar dos fatos (SCHÖKEL e DIAZ, 1987a, p. 399-400). Independente de como identificamos esse grupo, é provável que essa expressão indique o conjunto de cidadãos de Judá, “homens livres que usufruem de direitos cívicos” (DE VAUX, 2003, p. 95), pois, ao que parece, esse grupo de pessoas

<sup>57</sup> Alguns estudiosos consideram que essa seria uma referência aos camponeses pobres, outros, que seria uma alusão a sacerdotes de segunda ordem, e outros ainda, que seria uma menção a proprietários rurais. Uma discussão mais ampla do assunto pode ser encontrada em de Vaux (2003, p. 95-96).

exerceu o governo até que, o menino rei Josias, que foi educado por um conselho de ancião-sábios e que foi instruído na Lei de Yahweh, tivesse idade suficiente para assumir o comando da nação.

Assim que Josias assumiu o poder, ele colocou em prática ampla reforma. Essa reforma empunhava uma bandeira fortemente religiosa, na medida em que propunha uma centralização do culto ao Deus único em Jerusalém. Essa reforma cultural expressava uma concepção política global, dentro da qual a pureza do culto era somente uma faceta entre várias outras. Essa assertiva pode ser constatada quando se classifica e se distingue as medidas reformadoras de Josias em termos locais e territoriais. Sua esfera de ação tem início em Jerusalém, na área do templo e na área urbana da cidade, e se estende aos arredores de Jerusalém, até chegar às longínquas cidades de Judá (DONNER, 1997b, p. 394-397). Dito de outra maneira, todo o reino de Josias foi contemplado pela reforma. Sua intenção era “refazer a unidade das doze tribos ao redor da dinastia de Davi, de sua capital e de seu Templo” (CAZELLES, 1986, p. 184).

Esta reforma parece ter dois aspectos. Por um lado, estabiliza, valida e sanciona as conquistas da revolução de 640. Implanta maior justiça social. Afasta os últimos resquícios de idolatria. Mas, por outro lado, concentra a sociedade em Jerusalém. Transforma o templo da capital em único santuário. Somente em seu altar podem ser realizados sacrifícios. Os demais templos de cidades menores e aldeias são desativados. E isto significa que o campo judaíta perde a força. – Portanto, a reforma josiânica é ambígua. Confirma certas conquistas populares. Mas também concentra a sociedade judaíta em torno dos interesses de Jerusalém (SCHWANTES, 2007, p. 19).

A reforma promovida por Josias teve também amplas repercussões sociais e econômicas. É consenso na pesquisa bíblica que uma parte significativa do livro de Deuteronômio<sup>58</sup>, provavelmente os capítulos 12-26 e algumas outras partes (SCHÖKEL e DIAZ, 1987a, p. 400), tenha sido a constituição, que buscava regulamentar as relações sociais na época desse monarca (DONNER, 1997b, p. 399-400).

A ação política desencadeada por Josias conseguiu estabelecer certo equilíbrio nas relações de poder extremamente desiguais deixadas como herança pelo seu antecessor. É neste sentido que o profeta Jeremias, contemporâneo de Habacuc (LASOR et al., 2002, p. 339), pôde afirmar acerca de Josias: “[...] Ele

<sup>58</sup> “O Código Deuteronômico que data da época real, redigido, ao que tudo indica, na segunda metade do século VIII, foi descoberto provavelmente em 622, na cidade de Jerusalém, mas contém textos provenientes de um dos santuários do reino do Norte (Siquém ou Betel). Neles, o rei Josias se inspirou para sua reforma” (Epsztein, 1990, p. 136).

praticou o direito e a justiça! E corria tudo bem para ele! Ele julgou a causa do pobre e do indigente. Então tudo corria bem. Não é isto conhecer-me? – oráculo de lahweh” (Jr 22,15-16, BJ). Este trecho do livro de Jeremias é, talvez, a única passagem em que um profeta crítico ou radical fez elogios a um rei. Isso, sem dúvida, se deve a todo o processo social por trás da reforma promovida por Josias.

Jeremias vivenciou a administração de cinco reis, e só falou bem de um deles, Josias (SCHÖKEL e DIAZ, 1987a, p. 405). Durante seu longo ministério, Jeremias fez uma série de denúncias. Ele protestou contra: os tribunais com juízes corruptos que não tinham interesse pelas causas dos órfãos e das viúvas; os comerciantes que se enriqueciam às custas dos pobres; os sacerdotes que usavam a religião em proveito próprio e que colaboravam com a injustiça; a escravidão daqueles que se venderam; o salário não pago dos trabalhadores; o roubo, o assassinato, o luxo, e a riqueza; a ânsia de se enriquecer; os príncipes, os ministros do rei, os eunucos, o rei, os falsos profetas e os grandes (ANEXO E).

Em todo o caso, o processo de reforma engendrado por Josias sofreu uma violenta interrupção com sua morte, em 609 a.C. Josias morreu numa batalha contra os egípcios, que buscavam reassumir posição de hegemonia na região siro-palestinese (2 Reis 23,28-30). Após a morte de Josias, Joacaz, seu filho, assumiu o governo, reinou por três meses e foi deposto pelo faraó egípcio, que colocou em seu lugar Eliaquim, outro filho de Josias, que reinou no período de aproximadamente 609-597 a.C (VON RAD, 2006, p. 613). Eliaquim era um rei vassalo do Egito. Isso pode ser notado, p. ex., no fato do faraó egípcio mudar o seu nome (2 Reis 23, 33-35).

Para evidenciar sua submissão aos egípcios, estes o ‘rebatizaram’. Fizeram-no um Jeoaquim. Para manter-se no trono, teve que pagar pesados tributos aos seus superiores. Cobrou-os justamente de “o povo da terra”. Podemos imaginar que estes camponeses consideravam-no seu adversário. Para impor-se teve que recorrer à repressão. A vida de Jeremias é um testemunho desta violência promovida por Jeoaquim. De alguma maneira voltava-se aos dias de Manassés (SCHWANTES, 2007, p. 20).

A política implantada por Jeoaquim reforçava a hierarquia social e os privilégios da elite, motivos de freqüentes denúncias do profeta Jeremias.

Se excetuarmos o elogio que faz de Josias (depois de morto), o profeta não tem nada de positivo a dizer a propósito dos monarcas contemporâneos. A Joacaz, deportado para o Egito depois de apenas três meses de reinado, assegura que não voltará a ver sua terra natal (22,10-12). Joaquim é por ele enfrentado com maior dureza. [...] O confronto atinge o seu ponto culminante em dezembro de 605/604, quando Joaquim queima o volume ditado por Jeremias a Baruc (cap. 36) e em seguida manda prender o

profeta e seu secretário. Neste contexto encontramos um oráculo que condena Joaquim e a sua descendência de forma definitiva [...] (36,30-31) (SICRE, 1996, p. 464-465).

O profeta Jeremias denunciou os desmandos sociais, econômicos e políticos vigentes no tempo de Joaquim nos seguintes termos:

Ai daquele que constrói a sua casa sem justiça e seus aposentos sem direito, que faz o seu próximo trabalhar de graça e não lhe dá seu salário, que diz: “construirei para mim uma casa espaçosa com vastos aposentos”, e lhes abre janelas, recobre-a com cedro e pinta-a de vermelho. Pensas reinar só porque competes pelo cedro? Teu pai, porventura, não comeu e bebeu? Mas ele praticou o direito e a justiça! E corria tudo bem para ele! Ele julgou a causa do pobre e do indigente. Então tudo corria bem. Não é isto conhecer-me? – oráculo de lahweh. Mas tu não tens olhos nem coração senão para o teu lucro, para o sangue inocente a derramar, para a opressão e para a violência a praticar. Por isso assim diz lahweh a respeito de Joaquim, filho de Josias, rei de Judá. Não o lamentarão: “Ai meu irmão! Ai minha irmã!” Não o lamentarão: “Ai Senhor! Ai majestade” será sepultado como jumento! Será arrastado e lançado para fora das portas de Jerusalém (Jr 22,13-19, BJ).

Como podemos observar na narrativa acima, o período do reinado de Joaquim é caracterizado por uma instabilidade na condição política de Judá. É provavelmente nesse tempo, entre 605 e 597, que devemos situar a época da atuação profética de Habacuc (VON RAD, 2006, p. 613), época essa, marcada por tempos difíceis para o povo de Judá, como o profeta Jeremias, seu contemporâneo, já havia denunciado (SCHWANTES, 2007, p. 48).

Desde o início de sua profecia, Habacuc lamenta-se da opressão do fraco pelo forte, da violação do direito. Diante dele só vê iniquidades, violência, disputas e contendas, uma situação onde a lei se enfraquece e o direito nunca aparece (Hab 1,3-4). [...] mesmo quando Habacuc volta-se contra os conquistadores, sua condenação assume a forma de prédica social (EPSZTEIN, 1990, p. 121).

O conteúdo da mensagem de Habacuc revela com bastante clareza a afirmação acima (ANEXO F). Em Habacuc 1,3, p. ex., o profeta apresenta uma síntese da situação reinante em seu tempo. Criminalidade, injustiça, opressão e violência estão em todo lugar. Como já afirmamos anteriormente, os termos que Habacuc utiliza aqui para caracterizar a situação reinante, em especial o binômio “rapina e violência” (שָׁד וְחָמָס) - *shod wehamas*)<sup>59</sup> apontam para essa realidade. Estes termos descrevem uma situação marcada por relações desiguais, onde pessoas e grupos poderosos dominam e exploram, e freqüentemente são usados

<sup>59</sup> O substantivo *shod* aparece na maioria das vezes nos livros proféticos (20 dentre 25 vezes). Seu uso ocorre com freqüência associado a outros substantivos. Aqui em Hc 1,3 *shod* aparece acompanhado de *hamas* binômio que pode se referir à injustiça pessoal ou social. Para maiores informações pode-se recorrer a Harris (1998, p. 485-486, 1528).

juntos para descrever uma situação marcada por profunda injustiça e violência de ordem social (BUCK, 1971, p. 358). Dito de outro modo, “rapina e violência” são expressões que podem indicar as conseqüências da invasão militar de um povo estrangeiro ou podem aludir ao jugo, à exploração, à opressão interna, que as classes dominantes do povo de Judá impunham sobre os mais pobres da nação. O segundo caso parece ser o contexto primário que a mensagem de Habacuc descreve (SILVA, 1999, p. 34-35).

A mensagem teológica de Habacuc, dirigida a Judá e a Jerusalém durante o último papel que esse reino desempenhou no palco da história, narrava a corrupção predominante no interior do reino e a conseqüente destruição que adviria a eles, através do poder ascendente dos ímpios babilônios. Aos olhos do profeta, Yahweh parecia impassível diante de tamanha violência e crueldade.

Muitos têm comparado as queixas de Habacuque sobre a prosperidade do ímpio e o sofrimento do justo ao livro de Jó. O profeta aprendeu, do mesmo modo de Jó, que apesar de tudo indicar o contrário, e não importa quanto as condições possam se tornar difíceis, ele deve continuar acreditando, continuar confiando nas promessas de Deus e ter esperança de que o Senhor de toda a terra fará justiça (3.16-19). Habacuque estava aprendendo a viver pela fé (2.4). Em face da calamidade, o profeta aprendeu a louvar o seu redentor e Senhor (DILLARD e LONGMAN, 2006, p. 395).

Dentro desse quadro tão difícil para o povo de Deus, Habacuc pergunta pelo que fazer. Após um período de ‘direito e justiça’ na época do governo de Josias, agora, na política interna, imperam novamente ‘violência e opressão’. Em relação à política externa, uma nova constelação se avizinha, a Babilônia. Na região da Mesopotâmia, as forças sociais reorganizam o poder (LASOR et al., 2002, p. 324). E agora? Como lidar com essa nova realidade?

Para encontrarmos respostas para esse dilema é necessário retomar outro binômio que, como discutimos anteriormente, também aparece no discurso do profeta em 1,4. Ali temos como protagonistas o ‘ímpio’ e o ‘justo’ (רָשָׁע צַדִּיק) – *rasha’ tsaddiq*, com seus respectivos papéis sociais. Quem seria o ímpio? quem seria o justo? E o que fazer nesse contexto de ‘rapina e violência’?

O termo hebraico *rasha’* (רָשָׁע)<sup>60</sup>, ímpio, além de ser um substantivo masculino, tem também função adjetiva e serve para designar de modo concreto as ações e a conduta de uma determinada pessoa. Às vezes o contexto em que o

<sup>60</sup> Esse termo é um substantivo masculino. É encontrado 266 vezes no Antigo Testamento principalmente em Jó, Salmos, Provérbios e Ezequiel. Seu emprego ocorre em paralelo com quase todas as palavras hebraicas designativas de pecado, mal e iniquidade (Livingston, 1998, p. 1458).

termo está inserido pode salientar a atitude e a intenção das pessoas, mas seu uso comum aponta basicamente para um fato objetivo ao invés de um fenômeno subjetivo. O *rasha'* é descrito tomando como referência o caráter e a atitude do próprio Deus.

Pessoas ímpias ou perversas eram culpadas da violação dos direitos sociais de outros, pois foram violentas, opressoras, avarentas, envolvidas em tramar contra os pobres e apanhá-los em armadilhas, e com grande disposição de até mesmo assassinar a fim de atingir seus objetivos. Em suma, ameaçavam a comunidade. Eram desonestas nos negócios e nos tribunais. Frequentemente (80 vezes, metade delas no livro de Provérbios) *rasha'* aparece em paralelismo antitético com *tsedeq*, “justiça”, e é a partir desse contraste que se tem a mais clara descrição das pessoas do tipo *rasha'*. A vida íntima dos perversos corresponde a suas ações. São maldosos, altivos, traiçoeiros, torpes, sujos e instáveis (LIVINGSTON, 1998, p. 1458-1459).

O vocábulo que se contrapõe a *rasha'*, (רָשָׁע) na língua hebraica é o termo *tsaddiq*, (צַדִּיק) ‘justo’, derivado da raiz hebraica *tsdq*, ‘ser retilíneo’. *Tsedeq* e *tsedaqah*, justiça e retidão, são também vocábulos derivados da mesma raiz hebraica (STIGERS, 1998, p. 1262).

Para uma melhor compreensão do sentido de injustiça e justiça social no contexto de Antigo Testamento e do que significa ser justo, é necessário analisarmos esses três vocábulos e relacioná-los entre si. O vocábulo *tsaddiq*, significa originalmente “ser retilíneo” e implica na existência de uma norma. Os outros dois termos oriundos dessa raiz, *tsedeq* e *tsedaqah*, ambos traduzidos como justiça e retidão, têm como sentido básico ‘não se desviar do padrão’.

*Çedeq*, geralmente traduzido por justiça, significa muito mais do que a equidade no julgamento e o sentido do vocabulário é muito difícil de se traduzir em nossas categorias modernas. Alguns biblistas (A. Jepsen, O. Procksch, J.J. Scullion) fazem distinção entre *çedeq* e a forma feminina *çedaqah*: no primeiro caso, ressaltam o princípio, a ordem justa; no segundo, o comportamento reto. *Çedeq* parece mais antigo, mas *çedaqah* ganhará no vocabulário bíblico certa preponderância (118 *çedeq* para 158 *çedaqah*). Pouco importam, porém, estas distinções; todos os comentadores estão de acordo em admitir que *çedeq/çedaqah* representa, com vigor, o mais importante conceito ético relacionado com a vida social e legal do povo de Deus. Conforme tendências que se manifestam desde há algum tempo nas pesquisas veterotestamentárias, o termo *çedeq/çedaqah* em vez de continuar a ser tratado como conceito de natureza essencialmente religiosa – sinônimo de graça, de fidelidade à aliança, de salvação – ou jurídica - conforme uma norma, ou implicando atitude punitiva – será cada vez mais abordado também como fenômeno social, concernente às relações entre duas partes. [...] *çedeq/çedaqah* é conceito de “relação real entre dois seres e não entre uma idéia e um objeto submetidos a julgamento de valor” (EPSZTEIN, 1990, p. 62-63, os itálicos pertencem ao texto original).

O justo, portanto, é aquele que pratica a justiça ou a retidão. O termo retidão, ou justiça “descreve três aspectos de relacionamentos pessoais: ético, forense e teocrático” (STIGERS, 1998, p. 1262). O aspecto ético envolve a conduta de uns para com os outros. O forense aplica-se à igualdade de todos, ricos e pobres, perante a lei. E, o teocrático envolve a obediência que a nação de Israel deve à Lei, haja vista que o governo da nação está centrado em Yahweh seu Deus e em suas ordenanças.

No contexto do Antigo Testamento, ser justo significa andar em retidão, o que implica o enquadramento pessoal nesses três aspectos, ou seja, a religião está imbricada na prática da justiça social e vice-versa, haja vista que esses três aspectos fazem alusão ao relacionamento do povo de Israel com Yahweh, num contexto social específico. Em síntese:

O homem que é reto procura preservar a paz e a prosperidade da comunidade cumprindo os mandamentos divinos acerca do próximo. [...] Especificamente, à semelhança de Jó, ele livra o pobre e o orfão, ajuda o cego em seu caminho, sustenta o fraco e é um pai (provedor) para os necessitados (Jó 29.12-16). Essa era a “a roupa da justiça” da vida de Jó. Devolver, antes do pôr-do-sol, a capa que o pobre empenhou para que lhe sirva de abrigo à noite é retidão (Dt 24.13), sendo que neste caso o objetivo é o bem-estar da pessoa. Mas a “retidão” consistia na obediência à lei de Deus e na conformidade à natureza divina, tendo misericórdia dos necessitados e desamparados (STIGERS, 1998, p. 1262).

Justiça social no contexto do Antigo Testamento, portanto, poderia ser definida como a atitude de garantir a cada pessoa aquilo que lhe é devido por lei (no caso do Antigo Testamento, os direitos que a *Torah* confere aos israelitas, tais como: direito à propriedade, à liberdade, etc.), velando em particular pelos fracos, ou seja, por aqueles que não têm voz ativa. O que contraria esse princípio é caracterizado como injustiça social.

Diante das descrições anteriores e definições previamente estabelecidas sobre os conceitos de injustiça e justiça social e de ímpio e justo, à luz do Antigo Testamento, poderíamos perguntar quem seria o justo na perspectiva de Habacuc. Certamente, não se trata de uma pessoa isenta de falhas e que jamais comete erros. Todos cometem falhas, o que implica em dizer que o profeta não alude à perfeição moral. Diferente disso:

O justo é aquele que ajusta a sua vida de acordo com o projeto de Deus. Esse projeto não é alguma coisa secreta e misteriosa. Ao contrário, é aquilo que aflora por dentro de todos e em cada um. Todas as pessoas têm um anseio por espaços de vida e caminhos de realização. Todos aspiram descobrir a própria originalidade e poder expressá-la no mundo, de modo a imprimir a marca de seus pés no caminho da história. A aspiração de todos,

portanto, é por vida e liberdade. Mas isso é *para todos* e, portanto, a realização desse ideal só pode ser atingida dentro de um clima de fraternidade e partilha. Esse é o projeto de Deus, e é isso que norteia a vida do justo. Na concepção de vida do justo, a economia se transforma em meio de partilha dos bens, e a política em meio de criar e promover a fraternidade, e não mais meios de opressão e exploração (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 25, os itálicos pertencem ao texto original).

De acordo com o segundo oráculo divino revelado ao profeta Habacuc em 2,4, a intervenção de Yahweh nessa sociedade marcada pela “rapina e violência” deveria ser acompanhada da fidelidade do justo: “o justo (*tsaddiq*) viverá por sua fidelidade (*’emunah*)” (Hc 2,4).

O termo hebraico fidelidade, *’emunah* (אֱמוּנָה), pode ser traduzido também por firmeza e constância. Este substantivo é usado nas Escrituras em, pelo menos, dez categorias distintas. A primeira ocorrência desse vocábulo na Torah (Ex 17,12) expressa o sentido geral de ‘mãos firmes’. A partir desse sentido mais amplo, *’emunah* quase sempre é empregado nas Escrituras em relação a Deus, apontando a dependência que todas as coisas têm dele, ou descrevendo um de seus atributos, ou suas obras divinas e suas palavras. O termo é utilizado também para referir-se àqueles com quem Deus se relaciona, e de quem ele espera fidelidade. Através das possibilidades de aplicação do substantivo *’emunah* “podemos ver o conceito de se confiar uma responsabilidade a um fiel que se torna encarregado” (HARRIS, 1998, p. 86) por desempenhar um determinado trabalho a ele confiado. No caso de Habacuc, ao justo é confiada a responsabilidade de esperar/promover a justiça divina através da denúncia profética.

O justo vive mediante a fé (2,4b). Em outras palavras, o povo de Judá permanecerá na prosperidade e na segurança, desde que persevere na fidelidade ao Deus da aliança. Esta fidelidade compreende o reconhecimento da supremacia de Deus, da sua santidade e justiça, a convicção de que, apesar de todas as vicissitudes humanas e todos os atrasos, o plano divino de salvação para Israel e de punição para os ímpios será realizado. Em tal contexto o termo *’emuna* (fé) sintetiza a atitude correta do povo de Judá oprimido por uma potência pecadora. A doutrina da fé em Javé que dirige a história é o coração da profecia de Habacuc. São os temas clássicos do profetismo e do Deuteronômio: soberania universal e santidade de Deus, punição justa do pecado, antítese entre Deus e o poder humano, fé como princípio essencial da vida religiosa (VIRGULIN e SPINETOLI, 1978, p. 120-121, o itálico pertence ao texto original).

#### A fidelidade do justo, portanto:

Não é apenas o cultivo de uma religião *entre outras coisas* na vida. Ao contrário, essa fidelidade é um compromisso que faz ver, compreender e viver a vida conforme a justiça que Deus quer. Em vez de ficar passivamente esperando que Deus realize milagrosamente um mundo novo, o justo coloca mãos e pés em movimento, assumindo a sua função de

instrumento, para que Deus realize a justiça que todos esperam (BALANCIN e STORNILO, 1991, p. 25-26, os itálicos pertencem ao texto original).

Ao examinarmos detidamente a mensagem do livro de Habacuc percebemos com clareza que a fidelidade do 'justo' é o remédio para uma sociedade marcada pela corrupção. Como deveria ser de forma concreta a ação do 'justo' dentro da história, não ficou evidenciado na denúncia profética de Habacuc. É possível que a ausência dessa informação esteja vinculada ao fato de que, o papel social do justo fosse algo claro para a comunidade oprimida de seu tempo. Mesmo assim, à luz da exposição da mensagem de Habacuc podemos identificar alguns aspectos importantes que delinearão sua forma textual final, e que servem para uma melhor compreensão de seu conteúdo.

Em primeiro lugar, nota-se que o texto de Habacuc é marcado por duas tensões. Uma delas centra-se na busca do motivo para a aparente impassibilidade de Deus diante do mal social que assola Judá: "Até quando, lahweh, pedirei socorro e não ouvirás, gritarei a ti: "Violência!" e não salvarás?" (1,2). Essas palavras deixam transparecer uma profunda crise de ordem social na época da profecia.

Outra tensão importante, e talvez a mais importante que aparece registrada na obra, e que se constitui numa batalha milenar que sempre incomodou os seres humanos em todos os tempos, é retomada e seriamente questionada por Habacuc: O conflito entre o 'justo e o ímpio', e o aparente sucesso do ímpio nesse empreendimento (1,3-4). Essa situação conflituosa parece levar o profeta a questionar a própria justiça e santidade divina (1,12-13). Suas indagações não partem de um coração incrédulo, e sim, de alguém que, mesmo não compreendendo, espera ansiosamente da parte de Yahweh uma resposta à altura de seus dilemas.

Em segundo lugar, percebe-se que a mensagem de Habacuc deixa transparecer a situação econômica de Judá. A classe dominante, composta pela monarquia e pela elite, espolia o pobre e oprime as massas carentes da população. Como já mencionamos anteriormente, os próprios termos utilizados para descrever a situação presente 'rapina e violência', são fortes indícios que apontam para uma situação de jugo, de exploração e de opressão interna, das classes dominantes do povo de Judá sobre os mais pobres da nação. A sociedade dessa época é caracteristicamente agrária, pois esse é o contexto sócio-econômico que começou a ser instaurado na nação de Israel a partir da Conquista da terra de Canaã e que se

consolidou definitivamente com o surgimento e a consolidação do regime monárquico.

Outra particularidade do texto de Habacuc encontra-se no fato de que, apesar dele não apresentar de forma explícita o *Sitz im Leben* a partir do qual o profeta faz suas denúncias, alguns indícios históricos e internos apontam para uma política caracterizada pela vassalagem. Jeoaquim é, provavelmente, o rei de Judá na época, e está a serviço do Faraó egípcio. Com o colapso do império assírio, o Egito passa a exercer, temporariamente, influência política e econômica sobre Judá. No cenário mundial uma nova potência está em eminência: a babilônica (1,6). O contexto reflete, em primeiro lugar, uma situação provinciana. O problema da violência e da criminalidade é, primariamente, o reflexo de uma administração preocupada com a elite em detrimento da massa oprimida. No processo de combate à injustiça social em Judá, e de modo secundário, aparecem como instrumento divino de justiça os caldeus.

Outro aspecto relevante é que o texto de Habacuc está marcado por contradições de ordem social. O binômio 'justo e ímpio' e os conflitos que cercam a ambos demonstram essa assertiva. Uma vez que ser 'justo' ou 'ímpio' implica em viver de acordo, ou em desacordo, com padrões de justiça estabelecidos pelo próprio Yahweh, e uma vez que esses padrões estão estreitamente vinculados a questões de ordem social (cuidado com órfãos e viúvas, fazer justiça ao pobre, não oprimir o estrangeiro), os freqüentes gritos de socorro do profeta evidenciam essas contradições: "Por que me fazes ver a iniquidade e contemplas a opressão? Rapina e violência estão diante de mim, há disputa, levantam-se contendas! Por isso a lei se enfraquece, e o direito jamais aparece! Sim, o ímpio cerca o justo, por isso o direito aparece torcido!" (1,4-5).

A presença distinta de uma classe dominadora e de outra classe dos dominados pode ser notada, p. ex., em 2,5-19, onde o profeta registra uma série de 'ais' contra os dominadores. Mesmo partindo do pressuposto de que esses 'ais' são direcionados aos caldeus, é possível inferir a partir deles, uma situação de corrupção interna em Judá, haja vista que, a denúncia profética contra a economia corrupta, os tributos abusivos, o trabalho forçado, o consumo excessivo da elite, e a falsa religiosidade representada pela idolatria, sempre acompanhou o regime monárquico durante sua existência. Para constatarmos esse fato, basta recordarmos os protestos do profeta Jeremias contra os desmandos sociais, econômicos e políticos e contra a

política de Jeoaquim que reforçava a hierarquia social e os privilégios da elite (JR 22,13-19, BJ).

Podemos mencionar ainda que a alusão que há no texto de Habacuc aos 'caldeus' (1,6) pode ser um indício do contexto cultural da época. Como referido anteriormente, os 'ais' são parte do conteúdo da denúncia profética contra a elite opressora. É perfeitamente aceitável a afirmação de que os protestos de Habacuc demonstram, ainda que de forma indireta, a situação de insatisfação geral em que se encontram os oprimidos na sociedade de sua época. O texto de Habacuc faz clara alusão à repressão jurídica. O 'direito e a justiça' que deveriam estar disponíveis a todo o povo, encontram-se a serviço da classe dominante, ou seja, da monarquia e da elite ligada ao palácio. O direito é torcido a favor do ímpio. O sistema jurídico, que deveria garantir a igualdade de direitos a todos indistintamente, está carcomido pela corrupção: "Por isso a lei se enfraquece, e o direito jamais aparece! Sim, o ímpio cerca o justo, por isso o direito aparece torcido!" (1,4). O profeta, diante desse contexto, torna-se a 'voz do povo oprimido' diante de Yahweh. Os oprimidos reclamam a aplicação do 'direito e da justiça' a seu favor. Chega de injustiça, violência e exploração! É necessário fazer 'valer a justiça'.

Existem também forças ideológicas que se manifestam no livro de Habacuc. A ideologia manifestada no texto do profeta traz esperança e força para os oprimidos e injustiçados que são desafiados a confiar na intervenção de Yahweh para o estabelecimento da justiça, apesar de sua aparente impassibilidade diante da injustiça social.

Os interesses defendidos na mensagem de Habacuc referem-se à busca do direito do exercício da justiça social em favor dos pobres e marginalizados. A fidelidade do 'justo' é apresentada como o principal mecanismo de estabelecimento da justiça por Yahweh. Como afirmamos anteriormente, apesar de não estar clara na mensagem de Habacuc a forma concreta de atuação do 'justo', sabe-se que é através da perseverança deste e da confiança na intervenção salvífica de Yahweh que as transformações sociais ocorrerão.

O livro de Habacuc descreve ainda, a maneira como o povo compreendeu a Palavra de Yahweh em seu próprio contexto e a maneira pela qual a Palavra dinamizou aquela comunidade. A mensagem divina, ou seja, o oráculo que o profeta recebe de Yahweh em forma de visão, e que ele registra como testemunho de que a palavra do Senhor se cumprirá fielmente (cf. Hc 2,1-4), é apresentada por ele como

sendo a garantia de que toda injustiça social, política, econômica, cultural, ideológica ou religiosa será devidamente julgada e punida por Deus.

A comunidade oprimida é identificada como o 'justo' que viverá pela sua perseverança. A confiança que Deus cumprirá sua Palavra e julgará o ímpio aparece de forma quase poética no capítulo 3 onde, a partir de uma linguagem teofânica, Yahweh é apresentado como soberano e interventor absoluto na natureza e na história humana. Essa reafirmação da intervenção salvífica de Yahweh em outros tempos serviu de consolo e de esperança para uma comunidade já cansada de clamar pelo direito e pela justiça e de não ser atendida. Mesmo diante da aparente demora no cumprimento do oráculo profético, o justo é desafiado a permanecer fiel e confiante no Deus vivo que vela pela justiça.

Eu ouvi! Minhas entranhas tremeram. A esse ruído meus lábios estremeeceram, a cárie penetra em meus ossos, e os meus passos tropeçam. Espero tranqüilo o dia da angústia que se levantará contra o povo que nos assalta! (Porque a figueira não dará fruto, e não haverá frutos nas vinhas. Decepcionará o produto da oliveira, e os campos não darão de comer, as ovelhas desaparecerão do aprisco e não haverá gado nos estábulos). Eu, porém, me alegrarei em Yahweh, exultarei no Deus de minha salvação! Yahweh, meu Senhor, é a minha força, torna os meus pés semelhantes aos das gazelas, e faz-me caminhar nas alturas. (Hc 3, 16-19, BJ).

Finalmente, poderíamos pensar em como relacionar os vários conflitos que são descritos no texto de Habacuc. O conflito central da mensagem profética trata da injustiça social caracterizada pela opressão que o 'ímpio', a classe dominante – a monarquia e a elite –, inflige sobre o 'justo', a grande maioria oprimida do povo de Judá e da promessa de uma intervenção decisiva de Yahweh através da perseverança do 'justo'. Os conflitos secundários podem ser vistos a partir dos mecanismos de opressão usados pela elite dominante tais como a cobrança de tributos abusivos e o trabalho forçado. Yahweh está do lado do 'justo' que neste contexto é o pobre, o oprimido, o injustiçado, o espoliado. É com a classe oprimida que Yahweh se identifica, e é para ela e, a partir dela, que Ele manifestará seu amor e implantará sua justiça.

## **5 CONCLUSÃO: JUSTIÇA E INJUSTIÇA SOCIAL, PARCERIA ENTRE YAHWEH E O 'JUSTO' NO LIVRO DE HABACUC E SUAS IMPLICAÇÕES**

Ao finalizarmos nossa análise sobre a questão da justiça e injustiça social em Habacuc e os respectivos papéis de Yahweh e do 'justo' no processo de implantação da justiça social no seu respectivo contexto, gostaríamos de retomar brevemente alguns conceitos-chave que foram discutidos ao longo deste texto a fim de que seja possível ouvir 'ecos' da mensagem desse profeta que apontem para a possibilidade de mudanças no contexto hodierno de injustiça social observado na sociedade brasileira. Mesmo cientes de que não é esse o propósito primário deste trabalho acadêmico, cremos ser indispensável atualizar a mensagem profética contida no livro de Habacuc e contextualizá-la devido à relevância e atualidade dessa mensagem. Antes disso, porém, retomaremos brevemente as temáticas abordadas no corpo deste trabalho e suas respectivas contribuições.

A partir de um viés histórico-gramatical, a primeira abordagem com ênfase histórico-crítica serviu-nos de chave de leitura inicial para uma boa compreensão de certas dificuldades que circundam a história da construção do texto do livro de Habacuc. Os instrumentos que o Método Histórico-Crítico colocou à nossa disposição permitiram-nos uma compreensão equilibrada do texto de Habacuc em suas múltiplas facetas, a saber, a identificação do gênero do texto de Habacuc, a partir da análise da estrutura ou configuração, conteúdo narrativo, estilo e vocabulário do texto; a Análise da Crítica das Fontes e da Crítica da Redação; e, a Análise Gramatical e a Crítica Textual de Habacuc 2,1-4.

O segundo capítulo descreveu o contexto histórico de Habacuc, e apresentou informações sobre a autoria do livro, o período da escrita e o destinatário da mensagem profética. Após essa descrição prévia, procedemos à exposição da mensagem do profeta Habacuc, por blocos de versículos conforme estruturado na Bíblia de Jerusalém (BJ).

Nesta fase, analisamos, numa perspectiva histórica, social e teológica os conceitos de justiça e injustiça social no tempo do profeta procurando identificar quais foram as ações de Deus e do 'justo' nesse contexto que serviram de instrumentos de mudança na sociedade da sua época, marcada por toda sorte de injustiças nas esferas social, política, econômica e religiosa. A partir dessas análises

foi possível identificar previamente os conceitos de justiça e injustiça social vigente na época do profeta. Essa identificação proporcionou a possibilidade de inferir as esferas de ação e o papel de Yahweh e do 'justo' na época do profeta Habacuc, num contexto social marcado pela opressão, violência e injustiças de toda sorte.

No terceiro capítulo, buscamos descrever a gênese e o desenvolvimento histórico dos conceitos de justiça e injustiça social em Israel no Antigo Testamento, vinculando tais conceitos às cosmovisões de povos do Antigo Oriente, a fim de relacioná-los com a realidade social descrita no livro de Habacuc. Um elemento chave que marcou essa etapa do trabalho foi a (re)descoberta de que a preocupação com a justiça e injustiça social não nasceu com a gênese da nação de Israel, nem com o processo de instituição das leis de Yahweh entre esse povo. Ao contrário, povos que viveram há milênios antes de Israel já se referiam a essa temática. Esse dado foi importante, pois demonstrou que o anseio por justiça e o repúdio à injustiça, em todas as esferas sociais, foi um sentimento universal que caracterizou indistintamente os povos do passado independente de seus contextos históricos.

A análise dos conceitos de justiça e injustiça social em Israel foi feita a partir do processo de desenvolvimento sócio-econômico de Israel, situando a mensagem de Habacuc no contexto do movimento de denúncia profética, ou seja, no Profetismo. O surgimento do Profetismo em Israel trouxe para a situação concreta do dia-a-dia a necessidade de uma tomada de atitude radical em relação à situação de injustiça social vigente em cada período histórico do povo de Israel. Suas denúncias proféticas não foram meros ideais a serem propagados. Ao contrário, consistiram nas palavras de Yahweh, o Deus de Israel, Deus justo e fonte primária de toda justiça. A partir dessas denúncias, as pessoas foram não apenas exortadas a praticar a justiça, mas também foram desafiadas a promover mudanças radicais nos contextos sociais em que elas viveram. A partir dessa constatação, fizemos uma re-leitura do livro de Habacuc procurando identificar elementos-chave capazes de permitir uma compreensão global dos conflitos vivenciados pelo profeta e pela comunidade de seu tempo, e inferimos algumas possibilidades de atuação do 'justo' em parceria com Yahweh para a implantação da justiça social em Judá.

Todavia, a conclusão da análise sobre a abordagem que o autor do livro de Habacuc trouxe acerca do problema da injustiça e justiça social, suas denúncias e as soluções apresentadas para o problema, sua esperança de que Yahweh

definitivamente faria triunfar a justiça, e o confronto dessa realidade com a nossa época, leva-nos a inquirir sobre o real valor da denúncia profética e sua verdadeira caracterização para aquele tempo e para nosso tempo.

As perguntas sobre o real valor da denúncia profética surgem a partir da constatação que se faz de que desde a época dos profetas, e em particular, de Habacuc, os problemas de injustiça não foram solucionados de forma eficaz. Em outras palavras, o 'justo' continuou, no transcurso da história, e ainda continua, sendo alvo de opressão, injustiça e espoliação. Será que vale a pena dedicarmos a vida e envidarmos esforços no sentido de promover a justiça social em nosso contexto atual?

Aparentemente, a influência dos profetas alcançou um remanescente do povo de Israel, mas não provocou mudanças maciças entre todo povo. Daí, uma primeira pergunta: a denúncia profética, à luz dos resultados até aqui constatados, tem algum valor de fato? Se pudermos responder positivamente a esse questionamento, surge, então, uma segunda pergunta: O que deve caracterizar a denúncia profética em nosso tempo? Ou seja, qual é a esfera de ação de Deus e do 'justo' na luta contra a injustiça social?

Ao buscarmos respostas para esses questionamentos, vamos partir do pressuposto de que a denúncia profética não foi uma atividade vã. Mesmo diante do aparente fracasso dos profetas em mudar radicalmente o contexto religioso, social, político e econômico de suas diferentes épocas, eles lançaram preciosas sementes que, posteriormente, foram registradas através dos *logia* proféticos, e que no transcurso da história têm inspirado homens e mulheres a assumirem a mesma postura diante de contextos de injustiça social gritantes.

A título de exemplo, é bastante mencionar o apreço que a Teologia da Libertação<sup>61</sup>, que surgiu na década de 60 do século passado, na América Latina, tem pelos profetas. Os teólogos da libertação atualizaram a mensagem social da Bíblia, ao despertar a voz de profetas do Antigo Testamento, tais como, Jeremias, Amós, Miquéias e outros (MONROY, 1991, p. 66). Na perspectiva dos teólogos da libertação, os profetas foram vistos como instrumentos humanos que Deus usou

---

<sup>61</sup> "A Teologia da Libertação é um movimento teológico que quer mostrar aos cristãos que a fé deve ser vivida numa práxis libertadora e que ela pode contribuir para tornar esta práxis mais autenticamente libertadora" (Mondin, 1980, p. 25).

para denunciar e combater os poderes políticos e tomar partido em favor das classes marginalizadas.

Poderíamos, então, afirmar que a grande atualidade da mensagem social dos profetas encontra-se no fato de que essa mensagem realizou, no passado, e continua realizando no presente (essa dissertação é fruto dessa influência), uma revolução nas idéias.

Apesar de não ser exclusivo dos profetas, o papel de 'revolucionar idéias', (outros veículos desempenham também esse papel na atualidade como, por exemplo: partidos políticos, ONG's, revistas, a mídia em geral, etc), é inegável a contribuição que suas denúncias proféticas deixaram no sentido de promover a justiça em todas as esferas da sociedade, principalmente por partirem do pressuposto de que Deus está do lado dos explorados e não dos exploradores.

Uma vez que podemos estabelecer como premissa básica a validade da denúncia profética no nosso tempo, diga-se de passagem, tempo marcado por constantes denúncias contra toda sorte de injustiças em todas as esferas da sociedade brasileira, a pergunta que se segue é: o que deve caracterizar ou diferenciar a denúncia profética cristã na atualidade de outras denúncias, que freqüentemente são feitas em nossa sociedade e que, indubitavelmente, têm o seu valor? O que deve caracterizar a denúncia profética do 'justo' hoje?

Ao examinarmos detidamente a mensagem do livro de Habacuc, percebemos com clareza que a fidelidade do 'justo' é o remédio para uma sociedade marcada pela corrupção mesmo não estando clara a maneira de atuação desse 'justo'. Na atualidade, poderíamos afirmar que o 'justo' pode ser identificado como qualquer homem ou mulher que assuma uma postura de denúncia profética e que vivencie na prática o conteúdo de sua prédica, ou seja, a fidelidade no cotidiano. Esse termo não tem que aplicar-se necessariamente aos cristãos ou religiosos. Todavia, como o recorte dessa pesquisa buscou respostas a partir da análise de Habacuc (literatura sagrada judaico-cristã), apontaremos a seguir, as contribuições que cristãos e cristãs podem dar ao processo de implantação da justiça social no contexto brasileiro em que estamos inseridos. As características e a esfera de ação do 'justo' em nosso país, que serão apresentadas em seguida, têm o intuito de esclarecer o lugar concreto do cristão e da cristã na história e seu papel de agente ativo no processo

de transformação da sociedade atual em parceria com Deus. É a partir desse referencial, desse ponto de partida, que teceremos os comentários a seguir.<sup>62</sup>

O primeiro traço característico da denúncia profética e vivência cristã em nossos dias a ser listado é o amor às pessoas oprimidas e exploradas. É necessário enxergar nessas pessoas, filhos e filhas de Deus, homens e mulheres que necessitam encontrar sua condição de dignidade diante de Deus e da sociedade. Se “o amor ao próximo como a si mesmo” não for a força motriz que estimula homens e mulheres a praticar a denúncia profética e a vivenciar sua prédica, todo o trabalho realizado, por mais árduo que seja, será inútil. Para esclarecer melhor essa premissa, basta recordar as palavras do apóstolo Paulo:

Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como bronze que soa ou como címbalo que tine. Ainda que tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, nada seria. Ainda que distribuísse todos os meus bens aos famintos, ainda que entregasse meu corpo às chamas, se não tivesse caridade, isso nada me adiantaria (1Co 13,1-3, BJ).

O segundo traço característico da denúncia profética e vivência cristã é a demonstração de especial preocupação pelos mais necessitados. Em Israel, num primeiro momento de sua história, se tratava dos órfãos e das viúvas. Posteriormente, a lista foi se estendendo e incluindo o pobre e o estrangeiro. Não basta apenas defender o direito dos necessitados. É necessário priorizar entre esses, os mais necessitados. Jesus é um bom modelo disso. Apesar de estar constantemente rodeado pela classe dos explorados, ele dava especial atenção aos mais necessitados. Um trecho do Evangelho segundo Mateus deixa explícita essa premissa:

Ao descer da montanha, seguiam-no multidões numerosas, quando de repente um **leproso** se aproximou e se prostrou diante dele, dizendo: “Senhor, se queres, tens poder para purificar-me”. **Ele estendeu a mão e, tocando-o** disse: **“Eu quero, sê purificado”**. E imediatamente ficou livre da sua lepra. Ao entrar em Cafarnaum, chegou-se a ele um **centurião** que o implorava e dizia: “Senhor, **meu criado está deitado em casa paralisado, sofrendo dores atrozes**”. Jesus lhe disse: **“Eu irei curá-lo”**. Mas o centurião respondeu-lhe: “Senhor, não sou digno de receber-te sob o meu teto; basta que digas uma palavra e meu criado ficará são”. Em seguida disse ao centurião: **“Vai! Como creste, assim te seja feito!”** Naquela mesma hora **o criado ficou são**. Entrando Jesus na casa de Pedro, **viu a sogra dele, que estava de cama e com febre. Logo tocou-lhe a mão e a febre a deixou**. Ao entardecer, **trouxeram-lhe muitos endemoninhados e ele, com uma palavra, expulsou os espíritos e curou todos os que estavam enfermos**, a fim de se cumprir o que foi dito pelo profeta Isaías:

<sup>62</sup> As idéias aqui defendidas sobre atitudes concretas do ‘justo’ em sua parceria com Deus para a implantação da justiça social na realidade brasileira foram inspiradas em Sicre (1990, p. 619-621).

Tomou nossas enfermidades e carregou nossas doenças (Mt 8,1-3; 5-8; 13-17, BJ, grifos meus).

Outra característica indispensável para diferenciar a denúncia profética e vivência cristã de outras modalidades de denúncia é a vinculação da exigência da justiça com a vontade de Deus. O culto a Deus e a prática da justiça caminham sempre de mãos dadas. A vida e o exemplo de Jó dão testemunho permanente dessa verdade. “Havia na terra de Hus um homem chamado Jó. Era um homem íntegro e reto, que temia a Deus e se afastava do mal” (Jó 1,1). Essa declaração descreve sua atitude para com Deus. Ele “temia a Deus e se afastava do mal”. Contudo, seu culto a Deus era consolidado através da prática da justiça. Ele “era um homem íntegro e reto”. A conclusão a que se chega, a partir dessa narrativa acerca de Jó, é que, para ele, a prática da justiça era consequência natural de um relacionamento saudável com Deus.

Porque eu livrava o pobre que pedia socorro e o órfão que não tinha auxílio. A bênção do moribundo pousava sobre mim, e eu alegrava o coração da viúva. A justiça eu vestia como túnica, o direito era meu manto e meu turbante. Eu era olhos para o cego, era pés para o coxo. Era o pai dos pobres e examinava a causa de um desconhecido (Jó 29,12-16, BJ).

A próxima característica que marca o limite entre a denúncia profética e vivência cristã das demais modalidades de denúncias é não se limitar a buscar mudanças apenas na ordem estrutural da sociedade, mas também almejar a ‘conversão do coração’, a transformação do ‘ser interior’ como única saída, que aponta para a possibilidade do surgimento de novas estruturas sociais menos injustas e menos opressoras. Na perspectiva profética do Antigo Testamento, qualquer mudança externa que não viesse acompanhada de uma mudança interior seria ineficaz, e acabaria fazendo da ‘nova estrutura vigente’ um ‘novo’ instrumento de opressão e injustiças.

Jeremias conclamava o povo ao arrependimento e à conversão a Yahweh, como sendo uma parte integrante da solução para os problemas de injustiça reinantes em sua época.

Se te converteres, Israel – oráculo de lahweh –, **se te converteres a mim**, se afastares teus horrores de minha presença e não vagares mais, **se jurares pela vida de lahweh na verdade, no direito e na justiça**, então se abençoarão nele as nações e nele se glorificarão! Porque assim disse lahweh aos homens de Judá e Jerusalém: Arrostei para vós um campo novo e não semeais entre espinhos. Circuncidai-vos para lahweh e tirai o prepúcio de vosso coração, homens de Judá e habitantes de Jerusalém, para que a minha cólera não irrompa como fogo, queime e não haja ninguém para apagar por causa da maldade de vossas obras (Jr 1,1-4, BJ, grifos meus).

Outro cuidado necessário para que a denúncia profética e a vivência cristã sejam eficazes é compreender que o fenômeno da injustiça social é multifacetado e se manifesta nas esferas política, social, econômica e religiosa. O maior desafio de Jesus em sua época foi o de libertar as pessoas do fardo pesado da religião. Os escribas e fariseus eram ‘mestres’ em impor sobre os outros fardos insuportáveis. As narrativas de Mateus colocam Jesus em constante conflito com eles:

Jesus então dirigiu-se às multidões e aos seus discípulos: “Os escribas e os fariseus estão sentados na cadeira de Moisés. Portanto, fazei e observai tudo quanto vos disserem. Mas não imiteis suas ações, pois dizem mas não fazem. Amarram fardos pesados e os põem sobre os ombros dos homens, mas eles mesmos nem com um dedo se dispõem a movê-los. Praticam todas as suas ações com o fim de serem vistos pelos homens. Com efeito usam largos filactérios e longas franjas. Gostam do lugar de honra nos banquetes, dos primeiros assentos nas sinagogas, de receber as saudações nas praças públicas e de que os homens lhes chamem ‘Rabi’. Quanto a vós, não permitais que vos chamem ‘Rabi’, pois um só é o vosso Mestre e todos vós sois irmãos. A ninguém na terra chameis ‘Pai’, pois só tendes o Pai Celeste. Nem permitais que vos chamem ‘Guias’, pois um só é o vosso guia ‘Cristo’. Antes, o maior dentre vós será aquele que vos serve. Aquele que se exaltar será humilhado, e aquele que se humilhar será exaltado (Mt 23,1-12, BJ).

As conseqüências trágicas que sobrevieram a Jesus (rejeição, traição e morte) por causa de suas denúncias proféticas contra um sistema religioso opressor demonstram de forma cristalina que o âmbito da religião, é, possivelmente, a esfera onde os maiores desafios e as maiores resistências serão encontrados. Essa afirmação se justifica pelo fato de que a religião tem sido, (e continua sendo?!) utilizada como um dos instrumentos de legitimação mais poderosos das classes dominantes para manterem seu *status quo*.

Se após assumir todas essas atitudes concretas, nenhuma mudança radical for percebida, o ‘justo’ deverá manter uma atitude de confiança e esperança em Deus ainda que tal esperança se constitua, em determinados momentos históricos críticos numa mera utopia. O ‘justo’ (o cristão e a cristã) jamais deve abandonar seu compromisso concreto de continuar com a denúncia profética e vivenciar em seu cotidiano o conteúdo dessa denúncia. É dessa maneira que Deus e o ‘justo’ agiram no passado, agem no presente tempo, e agirão no futuro. Em parceria na luta contra a injustiça social em todas as esferas da sociedade e na implantação do reino de justiça em nossa sociedade brasileira carcomida pela opressão, corrupção e injustiça.

Como a questão da injustiça social está estreitamente vinculada às desigualdades de ordem econômica, social, política e religiosa é necessário

compreender que quaisquer mudanças em nosso contexto social, por mínimas que sejam, só ocorrerão com a parceria ativa entre Deus e o 'justo'. Somente quando o 'justo' compreender seu papel de agente ativo no processo histórico de implantação de justiça no mundo será possível sonhar, ainda que de modo utópico, com uma sociedade onde imperem a lei e a justiça de modo igualitário.

Por piores que sejam as circunstâncias presentes, é a fidelidade do 'justo' que, em última instância, despertará e alimentará nos oprimidos e explorados a esperança de que eles não estão sozinhos e de que dias melhores virão. Deus está do lado deles, e um dia, aquele que é o juiz de toda terra virá em seu auxílio. Habacuc creu nisso e chegou a fazer a seguinte declaração: "Eu, porém, me alegrarei em lahweh, exultarei no Deus de minha salvação. lahweh, meu Senhor, é a minha força, torna meus pés semelhantes as das gazelas, e faz-me caminhar nas alturas" (Hc 3,18-19). Sim, o justo juiz, finalmente, fará triunfar a justiça!

## REFERÊNCIAS

AMSLER, S. *et al. Os profetas e os livros proféticos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992.

ARANGO, José Roberto. A utopia enterrada – negação do ideal social na monarquia de Israel, In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana - RIBLA*. Petrópolis, São Leopoldo: Vozes, Sinodal, 1996. v. 24, p. 7-17.

ARCHER JR, Gleason L. *Merece confiança o Antigo Testamento?* 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 1984.

BAKER, David W. *et al. Obadias, Jonas, Miquéias, Naum e Sofonias: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

BALANCIN, Euclides M.; STORNILO, Ivo. *Como ler o livro de Habacuc*. São Paulo: Paulinas, 1991.

BIBLE WORKS FOR WINDOWS. Copyrigh © 2006. BibleWorks, LLC, Version 7.0.012g. (CD-Room)

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002. (BJ).

BÍBLIA HEBRAICA STTUTGARTENSIA. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. (BHS).

BONORA, Antonio. *Naum, Sofonias, Habacuc, Lamentações: sofrimento, protesto e esperança*. São Paulo: Paulinas, 1993.

BUCK, F. *Habacuc*. In: LEAL, Juan (Org.). *La Sagrada Escritura: texto y comentario*. Antiguo Testamento VI. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1971.

BULLOUGH, S. *Habacuc*. In: OCHARD, Bernard *et al. Verbum dei: comentario a la sagrada escritura*. Tomo Segundo, Barcelona: Editorial Herder, 1956.

CAZELLES, Henri. *História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno*. Tradução de Cácio Gomes. São Paulo: Paulus, 1986.

CERVANTES, José. *Profetismo em Israel*. In: SICRE, José L. (Org.). *Os profetas*. Tradução de José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 1998.

DAVIDSON, Benjamin. *The analytical hebrew and chaldee lexicon*. 7<sup>th</sup> ed. Peabody, MA: Hendrickson, 1993.

DAVIES, Eryl W. Terra: seus direitos e privilégios, In: CLEMENTS, R. E. (Org.). *O mundo do antigo Israel: perspectivas, sociológicas, antropológicas e políticas*. Tradução de João Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003.

DILLARD, Raymond B.; LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2006.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: dos primórdios até a formação do estado*. vol. 1. Tradução de Claudio Molz; Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *História de Israel e dos povos vizinhos: da divisão do reino até Alexandre Magno*. vol. 2. Tradução de Claudio Molz; Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997.

EATON, John. *Misteriosos mensageiros: curso de profecia hebraica*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2000.

EPSZTEIN, Léon. *A justiça social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1990.

FARIA Jacir de Freitas. Denúncia, solução e esperança nos profetas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, São Leopoldo, n. 35/36, p. 28-41, 2000.

FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. Tradução de Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1982.

FRANCISCO, Edison de F. *Manual da Bíblia hebraica: introdução ao texto massorético*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2005.

FREITAS, Humberto Gomes de. *Gramática para o hebraico: uma abordagem pragmática*. Petrópolis: Vozes, 2006.

GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Yahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulinas, 1986.

\_\_\_\_\_. *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1988.

GUSSO, Antônio R. *Gramática instrumental do hebraico*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

HARRIS, R. Laird (org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARRISON, R. K. *Introduction to the Old Testament*. Massachusetts: Hendrickson, 2004.

HATZAMRI, Abraham; MORE- HATZAMRI. *Dicionário português-hebraico e hebraico-português*. São Paulo: Sêfer, 2000.

HILL, Andrew E.; WALTON John H. *A survey of the Old Testament*. 2. ed. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

KAISER, Walter C. *The book of Habakkuk*. In: OGILVE, Lloyd J. (ed.) *Mastering the Old Testament*. v. 21. s.l.: Word Publishing, 1992.

\_\_\_\_\_. *Massa'*. II. Peso, sentença pesada. In: HARRIS, R. Laird (org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KELLEY, Page H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. 2. ed. Tradução de Marie Ann Wangen Krahn. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

KIRST, Nelson *et al.* (Eds.). *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 7. ed. São Leopoldo / Rio de Janeiro: Sinodal / Vozes, 1996.

LAPERROUSAZ, E. M. *Os manuscritos do mar morto*. Tradução de Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1961.

LASOR, William S. *et al.* *Introdução ao Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2002.

LIVINGSTON, G. Hebert. *Rasha'*. Perverso, criminoso. In: HARRIS, R. Laird (org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

LONG, Burke O. *Narrativas de visões entre os profetas*. In: *Profetismo: coletânea de estudos*. Tradução de Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

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

MELO JUNIOR, Ebenezer da S. O sistema monárquico de Israel e Judá e a prática da justiça na pregação de Amós e Miquéias. *Revista Teologia Prática – FATE-BH*. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 23-36, 2º sem. 2003.

MILLARD, Alan. *Descobertas dos tempos bíblicos*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Vida. 1999.

MONDIN, Batista. *Os teólogos da libertação*. Tradução de Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1980.

MONROY, Juan A. *Un enfoque evangélico a la teología de la liberación*. Barcelona: Clie, 1991.

MOSCONI, Luis. *Profetas da Bíblia: para cristãs e cristãos rumo ao novo milênio*. São Paulo: Loyola, 1998.

MOURA, Ozeas C. *Mas um justo, por sua fé, viverá (Hab 2,4b): a função do vocábulo 'mûnâ no livro do profeta Habacuc*. Tese Doutoral. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2001. 266p.

MUÑOZ, Guillermo R. *Introducción al Antiguo Testamento*. Nashville: Abingdon Press, 2003.

PISANO, Stephen. *O texto do Antigo Testamento*. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2000.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. 6. ed. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1999.

PORATH, Renatus. 20º Domingo após o pentecostes: Hc 1.2-3(4); 2.1-4. In: *Proclamar libertação 29*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

RENCKENS, H. *A religião de Israel*. Tradução de Godeberto Crijns. Petrópolis: Vozes, 1969.

ROBERT, A.; FEUILLET, A. *Introdução à Bíblia: Antigo Testamento, Tomo II*. São Paulo: Editora Herder, 1967.

ROSS, Allen P. *Gramática do hebraico bíblico*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida, 2005.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

\_\_\_\_\_. *Introducción ao Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1999.

\_\_\_\_\_. *A fé do Antigo Testamento*. Tradução de Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. *Profetas. Comentário I*. 2. ed. Madrid: Cristiandad, 1987. (1987a)

\_\_\_\_\_. *Profetas. Comentário II*. 2. ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. (1987b)

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

SCHULTZ, Samuel, J. *Habla el Antiguo Testamento*. Grand Rapids: Editorial Portavoz, 1976.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2007.

\_\_\_\_\_. *Breve história de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008a.

\_\_\_\_\_. *História de Israel: local e origens*. 3. ed. alt. e ampl. São Leopoldo: Oikos, 2008b.

SELLIN, E; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de D. Mateus Rocha. v. 2. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

SEUBERT, Augusto. *Como entender a mensagem dos profetas: introdução pastoral aos profetas*. Tradução de Célia Maria Genovez. São Paulo: Paulinas, 1992.

SEPTUAGINTA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. (LXX).

SICRE, José L. *A justiça social nos profetas*. Tradução de Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Tradução de João Luis Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.

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

SILVA, Domingos Sávio da. *Habacuc e a resistência dos pobres: tradução crítica do profeta Habacuc*. Aparecida: Santuário, 1999.

SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Diacronia: os métodos histórico-críticos*. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2000.

STIGERS, Harold G. *Tsadeq, ser justo, ser reto*. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

TREBOLLE BARRERA, Julio. *A bíblia judaica e a bíblia cristã: introdução à história da bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1995.

VIRGULIN, Stefano; SPINETOLI, Ortensio. *Introdução à Bíblia com antologia exegetica: os dozes profetas e Daniel*. Tradução de Oswaldo Antonio Furlan. Petrópolis: Vozes, 1978.

VITA, Rosemary; AKIL, Teresa. *Noções de hebraico bíblico para ler e traduzir*. São Paulo: Hagnos, 2004.

VOLKMANN, Martin *et al.* *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Francisco Catão. 2. ed. São Paulo: Aste/Targumim, 2006.

WALTON, John H *et al.* *Comentário del contexto cultural de la Bíblia: Antiguo Testamento*. Texas: Editorial Mundo Hispano, 2004.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 2001.

WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no antigo Israel*. 2. ed. rev. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Targumim; Paulus, 2006.

WOOD, Leon J. *Los profetas de Israel*. Grand Rapids: Editorial Portavoz, 1983.

## **ANEXOS**

**ANEXO A**  
**ESTELA DE HAMURÁBI**



Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia>

## ANEXO B

## O PROFETISMO EM ISRAEL – PRIMEIRA ETAPA

A	PROFETISMO EM ISRAEL (profetas sem escritos)				
ETAPA	PROFETA	LUGAR	SIT. POLÍTICA	PROBLEMÁTICA	INTERV. PROFÉTICA
Início do séc. XII - XI	Débora	Israel-Efraim	Governo de Débora	Despotismo cananeu de Jabin?	Luta e vitória sobre Jabin.
	Samuel	Telam	Saul, rei	Guerra contra amalecitas	Condena Saul, o rei
		Betel-Guilgal	Saul, rei	Ameaça filistéia. Impaciência real	Condena Saul, o rei
Monarquia séc. X – IX  a) Proximidade física da corte. Distanciament o crítico.	Gad	MOAB, Odolam	Saul, rei	Fuga de Davi	Aconselha a volta de Davi
		Israel e Judá	Saul, rei	O recenseamento do povo	Anuncia castigo
	Natã	Jerusalém corte real	Davi, rei	Construção do templo	Promessa de dinastia davídica
		Jerusalém corte real	Davi, rei	Betsabéia, a mulher de Urias	Acusa o rei Davi
		Jerusalém corte real	Davi Salomão	Disputa pela sucessão	Anuncia Salomão como herdeiro
b) Distanciament o progressivo da corte	Aías de Silo	Silo	Salomão, rei	Rebelião de Joroboão contra Salomão	Anuncia o trono de Israel (Norte) para Joroboão
		Silo	Joroboão	Enfermidade de Abdias, o filho do rei	Anuncia a morte de Abdias como castigo
	Miquéias bem-Jemla	Reino do Norte	Acab, rei do Norte (Israel) Josafá, rei do Sul (Judá)	Israel e Judá contra a Assíria. Acab quer garantias de êxito	Anuncia a ruína de Acab
c) Distanciament o da corte. Aproximação do povo.	Elias (874-852)	Reino do Norte: Samaria	Acab, rei de Israel	Sincretismo religioso: culto a Baal	Reivindicação da fé JAVISTA. Anuncia seca e chuva
		Jezrael	Acab, rei de Israel	Acab assassina Nabot e rouba sua vinha	Anuncia castigo sobre a família real
		Reino do Norte: Samaria	Ocozias, rei de Israel	Consulta ao deus Baal Zebul	Anúncio de castigo
	Eliseu	Reino do Norte: Samaria	Jorão, rei	Corrupção político-religiosa	Unção de Jeú como rei, destituindo Jorão

Extraído de: Cervantes (1998, p. 140).

## ANEXO C

## O PROFETISMO EM ISRAEL – PRIMEIRA ETAPA

B	PROFETISMO EM ISRAEL (profetas sem escritos)				
ETAPA	PROFETA	CITAÇÃO	SIT. POLÍTICA	PROBLEMÁTICA	INTERV. PROFÉTICA
Início do séc. XII - XI	Débora	Jz 4,4-5	4,1-3	4,3	4,6-24
	Samuel	1Sm 13,2-5	13,1	13,3-9	13,10-14
		1Sm 15,4	15,1-3	15,4-9	15,10-35
Monarquia séc. X – IX	Gad	1Sm 22,1.3	22,6	22,4	22,5
		2Sm 24,1	24,2	24,2-10	24,11-25
	Natã	2Sm 7,1	7,1	7,2	7,4-16
		2Sm 11,1-2	11,1	11,3-25	12,1-18
		1Rs 1,1ss	1,1-8	1,9-10	1,11-53
a) Proximidade física da corte. Distanciament o crítico.	Aías de Silo	1Rs 11,29	11,26-28	11,26-28	11,31-39
		1Rs 14,1-2	13,33-34	14,2-6	14,6-20
	Miquéias bem- Jemla	1Rs 22,1-2	22,2	22,3-9	22,9-40
b) Distanciament o progressivo da corte	Elias (874-852)	1Rs 16,29- 30	16,29-30	16,30-33	17,1-24; 18,1-46
		1Rs 21,1-2	16,29-30	21,1-16	21,17-29
		2Rs 1,1	1,1-2	1,2-12	1,13-18
	Eliseu	2Rs 3,1-2	3,1-3	3,1-3	9,1-37
c) Distanciament o da corte. Aproximação do povo.					

Extraído de: Cervantes (1998, p. 141).

## ANEXO D

### ELIAS E A REALIDADE DO SEU TEMPO

ELIAS (Javé é Deus)	DENÚNCIA	SOLUÇÃO	ESPERANÇA
<p>Época: 874 a 853 aC.            Dinastias nórdicas de Acab e de seu filho, Ocozias.            Características: Profeta intinerante, sem vínculo com santuário, sua biografia tem aspectos legendários e milagreiros (1Rs 17-19; 21, 17-28; 2Rs 1,3-4.12). a tradição o fez parecer-se com Moisés: fuga, refúgio em país estrangeiro, faz sinais e prodígios, recebe a manifestação de Deus. O povo guardou na memória a idéia de que “Elias vai voltar” (MI 3,1; Eclo 48, 10-12; Mt 16,14). Elias era visto como sendo o precursor de Deus, no juízo, e do messias.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Confisco de terras feito pelo Rei, que mandou matar Nabot para, desse modo, apoderar-se de suas terras (1Rs 21). O desejo denunciado é o de querer tornar-se latifundiário;</li> <li>- Idolatria (1Rs 18, 16-18);</li> <li>- Os filhos de Israel por terem abandonado a Aliança feita com Deus, derrubado os altares de Deus e matado os verdadeiros profetas;</li> <li>- Profetas de Baal</li> <li>- Membros da instituição religiosa da corte (1Rs 18, 16-40).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Manter a fé em Javé;</li> <li>- Escolher entre Javé e Baal (1Rs 18,19);</li> <li>- Seguindo a Lei deuteronomística (Dt 13, 1-5; 18, 19-22), degolar os falsos profetas de Baal que ele vencera na disputa do Carmelo.</li> </ul>	<p>- Na época de Elias, o povo, devido às alianças dos reis Amri e Acab com Tiro, prestava culto a Javé e a Baal. Elias, indo ao encontro do povo, foi incansável na denúncia desse sincretismo religioso. Ele acreditou na purificação do javismo. Isso foi a sua bandeira de luta. “Javé é o Deus de Israel” e nele deveria estar a esperança do povo, do menor ao maior, de governantes e governados. Para que isso se tornasse realidade, Elias denunciou os abusos da monarquia, fez milagres, devolvendo a vida e esperança para o seu povo.</p>

Extraído de: Faria (2000, p. 29).

## ANEXO E

## JEREMIAS E A REALIDADE DO SEU TEMPO

JEREMIAS (Javé exalta, faz nascer, é sublime)	DENÚNCIA	SOLUÇÃO	ESPERANÇA
<p>Época: 626 a 587 aC. Profetizou em Jerusalém. Babilônia invade e destrói Jerusalém.</p> <p>Características: Piedoso, sensível, não se casou, o homem da crise. Jeremias foi considerado traidor de Judá por colocar-se ao lado dos Babilônios.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tribunais com juízes corruptos que não têm interesse pela causa do órfão e do pobre (5,28);</li> <li>- Comerciantes que se enriquecem às custas dos pobres (5,27);</li> <li>- Sacerdotes que usam a religião em seus proveitos (5,31), colaboram com a injustiça (8,4-9,25);</li> <li>- Escravidão daqueles que se venderam (34,8-22);</li> <li>- Salário não pago aos trabalhadores (22,13-19);</li> <li>- Roubo (7,9) e assassinato (2,34; 7,9);</li> <li>- Luxo e riqueza (5,25-28; 17,11);</li> <li>- Ânsia de se enriquecer (6,13; 8,10; 22,17);</li> <li>- Príncipes (34,10,19);</li> <li>- Ministros do rei (22,2);</li> <li>- Eunucos (34, 19);</li> <li>- Rei (22,13-19);</li> <li>- Falsos profetas (23,9);</li> <li>- Grandes (5,28).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Conversão do povo (3);</li> <li>- Javé vai suscitar um novo rei que imporá o direito e a justiça (23,5-8);</li> <li>- Javé vai fazer uma “nova aliança” com os ser humano, escreverá a Lei no seu coração, perdoará a sua culpa e não mais se lembrará da sua culpa (31,31-34);</li> <li>Pensando assim, Jeremias une as soluções apresentadas por Isaías e Sofonias;</li> <li>- Justiça nos tribunais (7,5; 21,12; 22,1-5);</li> <li>- Libertar o escravo no final de 7 anos. Deus vai intervir e agir duramente contra os que desobedecem a Lei referente à liberdade do escravo (34, 13-22);</li> <li>- Virá o “dia de Javé” como dia da angústia (30,5-7);</li> <li>- Não ao projeto de resistência militar ao império babilônico, representado por Sedecias. Jeremias apóia Godolias, governador nomeado pelo rei da Babilônia, e com isso rejeita a casa de Davi .</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Jeremias acredita que a salvação do povo e da monarquia depende da conversão. Por outro lado ele não alimenta muitas esperanças nessa possibilidade.</li> <li>- Ao colocar suas esperanças em Godolias, Jeremias acredita em uma saída possível para manter o projeto do Senhor. Ele percebe que o projeto histórico está longe da sua realidade, por isso apresenta uma mediação possível. Com Godolias (Império babilônico) Deus nos castigará. Chegará o tempo de nos libertar deles, sonha o profeta. Parece-nos uma esperança pobre, não realista.</li> </ul>

Extraído de: FARIA, 2000, p. 32.

## ANEXO F

## HABACUC E A REALIDADE DO SEU TEMPO

HABACUC (Javé abraça)	DENÚNCIA	SOLUÇÃO	ESPERANÇA
<p>Época provável: final do século VII a.C, em torno do ano 600 a.C, em Jerusalém, durante o reinado de Jeoaquim. A sociedade da época é fortemente marcada pela prática da injustiça social. Características: o livro que leva o seu nome não apresenta informações de ordem genealógica, ou histórica acerca de Habacuc ou do tempo em que ele viveu. Habacuc é apresentado simplesmente como o profeta (nabi) com uma mensagem de juízo contra o ímpio e uma palavra de vida e esperança a favor do justo.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Contra a injustiça social descrita pelo binômio “rapina e violência” (1,2-4);</li> <li>- Contra o crime da apropriação indevida de bens alheios e penhora (2,6b-8);</li> <li>- Contra a prática ilícita dos ganhos injustos (2,9-11);</li> <li>- Contra o uso da violência. Contra a política de construções a preço de sangue e de injustiças. Contra toda exploração e usurpação da força de trabalho que as classes dominantes impõem sobre seus súditos (2,12-14);</li> <li>- Contra o consumo excessivo, a lascívia às custas de outrem (2,15-17);</li> <li>- Contra a idolatria. A idolatria pode ser definida como sendo tudo aquilo que o homem produz e que é apresentado como absoluto, mas só produz escravidão e morte. Isso porque os ídolos escondem atrás de si pessoas que se servem deles para manipular as outras sugando-lhes a liberdade e a vida, ao passo que o verdadeiro Deus produz e promove a liberdade e a vida. Daí o protesto do profeta contra toda sorte de idolatrias (2,18-20).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Não há um programa claramente descrito para a solução dos problemas de injustiça social vigentes na época do profeta;</li> <li>- A grande revelação dada a Habacuc alude à intervenção de Yahweh trazendo juízo contra o ímpio, e livramento a favor do seu povo. Todavia, essa intervenção ocorrerá através de uma parceria entre Yahweh e o ‘justo’ que deverá permanecer em fidelidade (2,1-4).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Habacuc acredita que a salvação do ‘justo’, da comunidade oprimida de seu tempo, e a restauração da justiça social em Judá dependem de uma intervenção direta de Yahweh. Por outro lado ele reconhece que essa intervenção só ocorrerá através da fidelidade do justo (2,4);</li> <li>- Tal fidelidade pressupõe a denúncia profética, ou seja, o protesto contra toda sorte de injustiças na sociedade e a vivência na prática do referido discurso profético. Tal discurso e prática devem estar fundamentados na esperança paciente de que Yahweh certamente livrará o seu povo;</li> <li>- Habucuc encerra seu livro com uma fervente oração e descreve em linguagem teofânica a manifestação salvadora de Yahweh e sua confiança incondicional na intervenção salvífica de Yahweh a favor do seu povo (3,1-19).</li> </ul>